

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**TESTEMUNHA DOS PRIMEIROS PASSOS:
identidade cristã latino-americana e o paradigma pluralista em José Maria
Vigil**

ARNON DE MIRANDA GOMES

BELO HORIZONTE

2010

ARNON DE MIRANDA GOMES

**TESTEMUNHA DOS PRIMEIROS PASSOS:
identidade cristã latino-americana e o paradigma pluralista em José Maria
Vigil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista.

BELO HORIZONTE

2010

ARNON DE MIRANDA GOMES

**TESTEMUNHA DOS PRIMEIROS PASSOS:
identidade cristã latino-americana e o paradigma pluralista em José Maria
Vigil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista
PUC Minas

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz
PUC Minas

Prof. Dr. João Batista Libanio
FAJE Belo Horizonte

Belo Horizonte, 20 de fevereiro de 2010.

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

G633t Gomes, Arnon de Miranda
 Testemunha dos primeiros passos: identidade cristã latino-americana e
 o paradigma pluralista em José Maria Vigil / Arnon de Miranda Gomes.
 Belo Horizonte, 2010.
 167f.

 Orientador: Paulo Agostinho Nogueira Baptista
 Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas
 Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

 1. Vigil, José Maria, 1946-. 2. Paradigma (Teoria do conhecimento).
 3. Teologia da libertação. 4. Pluralismo religioso. 5. Identidade. I. Baptista,
 Paulo Agostinho Nogueira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas
 Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 261.2

AGRADECIMENTOS

Agradecer é ter consciência que, ao se cruzar uma reta final, não se chega só. Muitas pessoas e situações fizeram parte dessa caminhada. Por isso, agradeço!

A Deus, absoluto de nossas vidas e destino final de nosso peregrinar humano. Com Deus, estou aprendendo a ser amigo do tempo, que aos poucos, lentamente e sem pressa, vai colocando tudo em seu devido lugar...

Aos meus pais, Sebastião e Laurita, gente simples de mãos calejadas e puras. Incentivo e oração!

Aos meus irmãos, Arnóbio e Maria, valentes na vida!

Agradecimento póstumo à minha sobrinha Josiane, que partiu dessa vida (não do coração) aos 24 anos. Saudades! Deixou uma filha que tem sido motivo de brilho nos olhos de todos: Ana Carolina. A quem, carinhosamente, chamo de “minha princesa querida”.

Ao Arcebispo metropolitano de Belo Horizonte, Dom Walmor, pelo apoio encorajador nos estudos. Aos bispos auxiliares: Dom Aloísio Vitral, pela delicadeza do olhar e serenidade no falar, e Dom Joaquim Mol, reitor da PUC MINAS, pelo incentivo.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pela formação. Especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na pessoa do Prof. Dr. Flávio Senra, aos professores do Programa e à Sandra, dedicada e atenciosa secretária.

À José Maria Vigil, por seu zelo e disponibilidade em responder aos e-mails e sinalizar o caminho para essa dissertação.

À Paróquia de São Judas Tadeu, em suas oito comunidades, em Ribeirão das Neves, onde por seis anos, tive o privilégio e a honra de iniciar meu ministério sacerdotal, junto a um bondoso povo. Adquiri aprendizado que levarei vida afora... Gratidão!

Ao querido padre It. Irmão e amigo autêntico dos pobres. Em sua companhia a vida é leve.

À Paróquia Nossa Senhora Rainha da Paz, especialmente à Genoveva, Letícia e Sônia, que fazem da bondade e acolhida seu cartão de visita.

Ao padre Carlinhos, pela amizade, colaboração e sintonia.

Aos Padres Geraldo Magela e João Augusto. Amizade e leveza ao longo do percurso existencial...

Aos amigos do Colégio Santa Marcelina, de maneira especial Irmã Lair, Irmã Luciene, Eliane Veloso, Daniel, Hamilton, Márcio, Valmir e Antonio.

Ao Colégio Franciscano Coração de Maria, sinal de Deus em minha vida. Especialmente nas pessoas de irmã Mônica, Edite, Marta, Carla, Viviane e Pollyana.

Ao Professor Doutor Paulo Agostinho, orientador dessa dissertação. Amigo que incentiva a olhar além! Agradeço pelo apoio, confiança e, sobretudo, pela paciência.

Enfim, a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, se fizeram presentes nessa dissertação, meu muito obrigado.

Sintam-se todos, participantes dessa conquista em minha vida!

Gratidão...

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é mostrar a atualidade acerca do tema do pluralismo e a abertura teológica proporcionado pelo Concílio Vaticano II, bem como a possibilidade concreta de se pensar uma teologia própria do continente latino-americano, intitulada Teologia da Libertação em articulação com a Teologia do Pluralismo Religioso. A identidade e a singularidade do cristianismo podem ser analisadas de duas maneiras: por um lado, o magistério oficial reforçando seu caráter identitário em três documentos a respeito do diálogo, numa visão inclusivista. Por outro lado, essa identidade pede uma ressignificação no contexto do paradigma pluralista. Será aqui apresentada a teologia de José Maria Vigil. Sua teologia não tem aspecto linear; ela sofre interferências de paradigmas ao longo da trajetória do autor. Inicialmente, o teólogo se encontrava numa perspectiva do paradigma inclusivista, no interior da Teologia da Libertação. Ao final da década de 1990, Vigil sinaliza uma crise da TdL. No início do ano 2000, verifica-se, no autor, uma abertura à Teologia do Pluralismo Religioso, agora sobre uma ótica do paradigma pluralista. É relevante afirmar que Vigil não faz uma ruptura com a Teologia da Libertação, mas consegue fazer uma articulação com a Teologia do Pluralismo Religioso. Seu novo peregrinar teológico mostra-se recente na história, por isso, é ainda uma teologia em construção e o autor tem plena consciência dos desafios que a TdPR comporta na atualidade. Um desses desafios encontra-se na resistência e hostilidade que o magistério oficial Católico tem a respeito do pluralismo religioso. Especialmente, a Comissão Episcopal Espanhola, que assinalou no ano de 2008 um livro de José Maria Vigil, contendo graves erros teológicos. Por isso, o conflito entre a identidade cristã e o paradigma pluralista muitas vezes mostra-se inevitável. Nessa teologia pluralista de José Maria Vigil, algumas expressões ganham relevância, e pedem uma releitura: revelação, cristologia, eclesiologia e reinocentrismo, espiritualidade, missão e diálogo inter-religioso. O autor assume que ainda não tem todas as respostas a respeito desse novo paradigma e que são muito poucos os que já se manifestaram produzindo reflexões teológicas numa chave pluralista. Por isso justifica-se o título dessa dissertação: Testemunha dos primeiros passos: identidade cristã latino-americana e o paradigma pluralista em José Maria Vigil.

Palavras-chave: José Maria Vigil. Paradigmas. Teologia da Libertação. Teologia do Pluralismo Religioso. Identidade cristã. Diálogo inter-religioso.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to demonstrate the ongoing topic about pluralism and the theological opening obtainable by the Second Vatican Council; as well as the realistic possibility of thought in a theology owned by the Latin-American continent, titled Liberation Theology. The identity and singularity of christianism can be analyzed in two manners: in a way, the official magistrate emphasized by its identical character by three documents about the dialogue, in an inclusivist view. Another way, this identity asks for a re-signification in context to a pluralist paradigm. Here shown the theology of Jose Maria Vigil. His theology has no linear aspect; it suffers interferences of paradigms along its path by the author. Initially, the theologian found to be in a perspective of the inclusivist paradigm, within the Liberation Theology. By the end of the '90s Vigil indicated a crisis by the Liberation Theology. The beginning of the year 2000, confirmed, in the author, an opening towards the Theology of Religious Pluralism, now over a pluralist paradigm point of view. It is relevant to affirm that Vigil doesn't do a split with the Liberation Theology, but conquers to have a merge with the Theology of Religious Pluralism. His new theological peregrine is shown to be recent in history, therefore, it is still a theology that is in evolving, and the author is aware of the challenges that the Theology of Religious Pluralism carries in the present. One of these challenges is found in the resistance and hostility that the official Catholic magistrate has in respect to religious pluralism. Especially the Episcopal Commission of Spain whom in 2008 showed a book by Jose Maria Vigil, which had serious theological mistakes. Therefore, the conflict between the Christian Identity and the pluralist paradigm many times seem inevitable. In this pluralist theology by Jose Maria Vigil, some phrases become relevant and ask to be re-read: revelation, Christology, ecclesiology and kingdom centered, spirituality, mission and inter-religious dialogue. The author assumes to still not have all answers in respect to this new paradigm and that very few have manifested producing theological reflexions in a pluralist key. Therefore it justifies this dissertation's title as: Testimony of the first steps: Latin-American Christian identity and the pluralist paradigm in Jose Maria Vigil.

Key-words: Jose Maria Vigil, Paradigms, Liberation Theology, Theology of Religious Pluralism, Christian Identity, Inter-religious dialogue.

LISTA DE SIGLAS

AG – Ad Gentes. Decreto sobre a atividade missionária da Igreja

ASETT – Associação dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo

CEBS – Comunidades Eclesiais de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CR – Cristianismo e as Religiões

CTI – Comissão Teológica Internacional

CV II – Concílio Vaticano II

DA – Diálogo e Anúncio. Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso

DI – *Dominus Iesus*. Sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja

EL – Espiritualidade da Libertação

GS – *Gaudium et Spes*. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo

LG – *Lumen Gentium*. Constituição dogmática sobre a Igreja

NA – *Nostra Aetate*. Declaração sobre as relações da igreja com as religiões cristãs

RM – *Redemptoris Missio*. Sobre a validade permanente do mandato missionário

TL – Teologia da Libertação

TPR – Teologia do Pluralismo Religioso

UUS – *Ut Unum Sint*. Sobre o empenho ecumênico

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 IDENTIDADE CRISTÃ E ABERTURA INTER-RELIGIOSA	17
2.1 A questão da identidade e o fenômeno do pluralismo religioso	17
2.1.1 O problema da identidade	18
2.1.2 O fenômeno do pluralismo religioso	21
2.2 O Concílio Vaticano II e sua abertura teológica	23
2.2.1 Vaticano II: Portas abertas ao diálogo inter-religioso	27
2.2.2 A recepção do Concílio na América Latina e a Teologia da Libertação	31
2.3 A abertura da Teologia do Pluralismo Religioso e a questão dos paradigmas do diálogo inter-religioso	36
2.3.1 Do exclusivismo ao inclusivismo	39
2.3.2 Do inclusivismo ao pluralismo	45
3 O CONFLITO ENTRE PARADIGMA PLURALISTA E IDENTIDADE CRISTÃ	52
3.1 Paradigma pluralista e cristianismo: singularidade e encontro	53
3.1.1 A singularidade e a identidade do cristianismo.....	56
3.1.2 Paradigma pluralista e identidade cristã: encontro possível	62
3.2 Posições do magistério sobre o diálogo: entre a relativa abertura e o fechamento	67
3.2.1 Os Documentos “Diálogo e Anúncio” e “O Cristianismo e as Religiões”: tímida abertura na identidade reafirmada	69
3.2.2 A declaração <i>Dominus Iesus</i> : polêmica e desconforto de uma posição exclusivista....	80
3.3 A visão da teologia latino-americana sobre o pluralismo religioso e a identidade cristã	87
3.3.1 A identidade da teologia latino-americana: a Teologia da Libertação	88
3.3.2 A abertura da teologia latino-americana ao pluralismo religioso: articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso	91

4 A TEOLOGIA DE JOSÉ MARIA VIGIL E O PLURALISMO RELIGIOSO: PRIMEIROS PASSOS DA ARTICULAÇÃO ENTRE IDENTIDADE CRISTÃ E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	99
4.1 A trajetória teológica de José Maria Vigil: entre a Teologia da libertação e a Teologia do Pluralismo Religioso	100
4.1.1 A primeira teologia de José Maria Vigil: a Teologia da Libertação	100
4.1.2 A crise da Teologia da Libertação e a abertura de José Maria Vigil à Teologia do Pluralismo Religioso	112
4.2 A teologia pluralista na teologia de José Maria Vigil	117
4.2.1 Expressões de relevância do paradigma pluralista de José Maria Vigil	122
4.2.1.1 A Revelação	122
4.2.1.2 A Cristologia	125
4.2.1.3 A Eclesiologia e a questão do Reinocentrismo	129
4.2.1.4 A Espiritualidade	133
4.2.1.5 O papel da missão e do diálogo inter-religioso	136
4.2.2 A reação do Magistério à teologia cristã pluralista de José Maria Vigil	140
5 CONCLUSÃO	149
REFERÊNCIAS	154
ANEXOS	165

1 INTRODUÇÃO

Um olhar atento e panorâmico para o mundo ao nosso redor será capaz de perceber que a religião tem ocupado, a despeito dos profetas da secularização, um papel cada vez mais singular na vida humana. Está presente em todas as diversas culturas, línguas e espaços. Tecida pelo homem, a religião participa, juntamente com a política, a arte e a economia, da trama existencial. Como uma teia, a religião mostra que tudo está interligado. Está inserida no humano, “religando” suas diversas dimensões.

O processo de conhecimento da própria religião ou da religião alheia é de fundamental importância num mundo cada vez mais multicultural. Além disso, o estudo das religiões, com suas características próprias, pode ser importante para o desenvolvimento pessoal e para as relações interpessoais e sociais.

E, nessa dinâmica de conhecimento, estudo e respeito, a identidade tanto do indivíduo quanto dos credos religiosos, num contexto de pluralismo, deve ser valorizada e garantida. A identidade não se dissolve diante da pluralidade, mas firma-se no contato e no diálogo inter-religioso.

Mas não é o bastante conhecer e estudar. É pertinente e relevante que o diálogo entre religiões tenha um lugar salutar no quadro do pluralismo. Se o diálogo é fundamental na relação e compreensão entre pessoas, ele também o é, certamente, no cenário religioso. Sobretudo hoje, no contexto de globalização, de aproximação de credos e teologias, o diálogo torna-se ponto nevrálgico dessa discussão. Por outro lado, ao longo da história, são facilmente conhecidos os problemas e dificuldades para o diálogo. Metaforicamente, uma obstrução ao diálogo inter-religioso teria o mesmo impacto que uma barreira em um rio: impediria sua passagem, com toda sua riqueza e abundância. Por um lado, força e pressão da água, inviabilizando a vida, por outro, o represamento impediria o crescimento e desenvolvimento de muitos seres.

A reflexão teológica mundial vem se abrindo para a aceitação do paradigma pluralista que contempla as religiões sem privilégios ou exclusões. De maneira especial, a América latina tem ganhado nos últimos anos um impulso na direção desse paradigma sob a coordenação de teólogos e teólogas da Asett, numa perspectiva de valorização e aceitação autêntica do pluralismo religioso.

A temática do pluralismo insere-se numa sociedade cada vez mais multicultural e multi-religiosa; é um fenômeno não só da América Latina, mas característico em todo mundo. O pluralismo cultural e religioso salienta, por um lado, abertura ao singular, mas, por outro, conflitos e resistências ao diferente.

O continente latino-americano é marcado por uma pluralidade de tradições indígenas, afro-americanas e européias, transformando-se, assim, o ambiente continental, num verdadeiro laboratório. Observa-se uma rica variedade de culturas e religiões.

Esse pluralismo contemplado, não como constatação de dados ou números, vem na atualidade confrontar a fé cristã, sua singularidade e identidade. Verifica-se hoje que o fiel cristão está em proximidade direta com outras religiões. Observam-se reações que, por um lado, indicam respeito e valorização dos caminhos religiosos (o que antes era percebido como verdadeiro e pleno apenas no cristianismo). Por outro lado, essa percepção de acolhida encontra-se ao lado de outras que geram crise de identidade.

Num contexto de pluralismo, a fala cristã está envolta em meio a tantas outras falas religiosas, também legítimas. Uma não sobrepõe às outras, mas são convidadas a se avizinham, igualmente, sem privilégios ou exclusões, garantindo o aspecto da alteridade.

E é nessa linha de valorização e reconhecimento do pluralismo religioso que se dá o objetivo geral dessa pesquisa: pensar a identidade cristã latino-americana a partir do paradigma pluralista no pensamento de José Maria Vigil; salientar os primeiros passos de um teólogo latino-americano na elaboração entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso e contribuir para a pesquisa sobre o pluralismo religioso e teologia latino-americana. O autor escolhido, que é uma testemunha desses “primeiros passos”, é José Maria Vigil, espanhol de Zaragoza, nascido em 1946. Sacerdote ordenado em 1971, Vigil pertence à Congregação dos Claretianos. Naturalizou-se Nicaraguense; vive atualmente no Panamá e sempre foi muito comprometido com a teologia latino-americana.

Embora José Maria Vigil seja um teólogo já conhecido no Brasil, percebe-se uma deficiência literária quanto à sua contribuição à teologia do pluralismo religioso. É um autor latino-americano, responsável pelo site *Koinonia*, ponto de encontro articulador da Teologia da Libertação com a Teologia do Pluralismo Religioso. Defende de maneira convicta esse pluralismo, salientando a força do diálogo como busca constante da verdade, afirmando que o maior serviço que hoje devem fazer as religiões ao mundo e aos pobres é dialogar, encontrando, assim, um caminho de transformação da sociedade.

É importante salientar algumas produções de José Maria Vigil: escreveu seu primeiro livro em 1975 *La política de la Iglesia apolítica*; é autor de *Espiritualidade da Libertação* (1993), com Dom Pedro Casaldáliga (19 edições, 17 países, quatro idiomas); *Embora seja noite: a hora espiritual da América Latina dos Anos 90* (1997); *Vivendo o Concílio: guia para a animação conciliar da comunidade cristã* (1987); *Maria de Nazaré: subsídios pastorais para a comunidade cristã* (1987); *Teologia do Pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo* (2006); e mais de 200 artigos em revistas teológicas e pastorais. Também na *Revista Eletrônica Latinoamericana de Teologia* (Relat), o autor possui mais de 30 artigos em português, espanhol e inglês. É co-autor em diversas obras, tais como *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação* (2003); *Pluralismo e libertação. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã* (2005); *Teologia latino-americana pluralista da libertação* (2006); *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação* (2007); *Teologia pluralista libertadora intercontinental* (2008). Publica anualmente, desde 1991, a Agenda latino-americana, sendo um dos livros mais difundidos a cada ano dentro e fora do continente. Traduzido para 15 línguas e publicado em mais de 100 países, a agenda trata de temas da atualidade. Tem como principal objetivo divulgar a causa latino-americana e serve como guia de estudo para comunicadores, educadores e agentes de pastoral, lideranças de movimentos populares. Participam e escrevem na Agenda inúmeras personalidades do Brasil e da América Latina, entre eles Frei Betto, José Saramago, Carlos Mesters, Eduardo Galeano, José Comblin, François Houtart, Ivone Gebara, Clodovis Boff, João Pedro Stédile, Leonardo Boff, entre outros.

Vigil pertence à Comissão Teológica latino-americana da Asett, na qual escreve em parceria, sobretudo com Pedro Casaldáliga, Marcelo Barros e Luiza E. Tomita. Trabalha teologicamente na internet nos “Serviços Koinonia”, sendo seu responsável. Boa parte da sua produção teológica pertence à Teologia da Libertação, mas, a partir de 2000/2001, Vigil abre-se à Teologia do Pluralismo Religioso, procurando fazer uma ponte entre essas duas teologias.

Diálogo inter-religioso, pluralismo religioso (reconhecido como pluralismo de princípio) e a contribuição da teologia latino-americana no cenário mundial são as pupilas desse comprometido autor.

Uma das razões acadêmicas, mas também pessoais, para o desenvolvimento dessa pesquisa é a convicção de que a temática do pluralismo forma e educa cidadãos para o contato com o diferente, o múltiplo. Assim como a cultura, a religião é plural. Do ponto de vista pessoal, essa dissertação visa abrir horizontes para a pesquisa acerca de um tema relevante na atualidade e como maneira de se articular educação e diálogo. Percebo, como educador, a

importância da formação constante. Sentindo a necessidade de aprimoramento, após a licenciatura em filosofia, inscrevi-me na pós-graduação em Ciências da Religião no Instituto Santo Tomás de Aquino (Ista); concluída a pós-graduação e lecionando ensino religioso no Colégio Santa Marcelina de Belo Horizonte, busquei uma formação mais apurada, no mestrado. Por isso, percebo que o estudo constante, o aprimoramento na formação e a busca permanente de novos conhecimentos são marcas desse nosso tempo: acelerado, múltiplo e plural. E, para ensinar é necessário, humildemente, em primeiro lugar, aprender, numa perspectiva do diálogo.

Inúmeras dissertações e teses vêm sendo apresentadas na atualidade sobre o pluralismo religioso, numa demonstração clara da relevância acerca do tema. Na América Latina, diversos autores têm pesquisado o tema, especialmente no que se refere à Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso: João Batista Libanio, Faustino Teixeira, Marcelo Barros, Pedro Casaldáliga, Diego Irarrázaval, Franz Damen, Leonardo Boff, Benedito Ferraro, Ivone Gebara, José Maria Vigil são exemplos de autores que se destacam nessa área.

A discussão do pluralismo religioso não tem ficado restrita ao espaço acadêmico. A religião tem ocupado cada vez mais o espaço midiático. Virou objeto de interesse e de consumo. Exemplos disto são programas religiosos confessionais em todos os canais, mas também séries que abordam o fenômeno do sagrado, como um programa lançado em outubro de 2009, na rede Globo, a série “Sagrado”. Seu objetivo é debater assuntos contemporâneos numa ótica religiosa, tais como: lugar e papel das religiões no mundo atual, violência urbana, liberdade de expressão, pós-morte, meio ambiente, etc. Cada tema é debatido na visão de muitos credos. Percebe-se, assim, que a abordagem do tema acerca do pluralismo vai além da academia. Há também inúmeros filmes que tratam desse tema. Temas religiosos têm grande apelo comercial.

Para realizar o objetivo proposto, essa dissertação, cujo título é Testemunha dos primeiros passos: identidade cristã latino-americana e o paradigma pluralista em José Maria Vigil, estrutura-se em três partes. Faz-se necessário afirmar que essa dissertação não discutirá a identidade cristã, mas alguns elementos de reflexão sobre a identidade cristã latino-americana, marcadamente a Teologia da Libertação. Assim mesmo, não apresentará essa teologia, mas algumas idéias fundamentais, uma breve análise.

O primeiro capítulo “Identidade cristã e abertura inter-religiosa” fará uma breve análise da questão da identidade e do fenômeno do pluralismo religioso. Em seguida, avançará na discussão do Concílio Vaticano II (1962-1965) e sua abertura teológica ao

diálogo inter-religioso, pois esse Concílio é considerado um grande marco na história do cristianismo, como um avanço na aproximação com outras tradições religiosas. Ao término do Vaticano II, verificou-se no continente latino-americano uma recepção original: o Concílio foi lido à luz da realidade conflitiva e oprimida da América latina, produzindo uma teologia singular, específica do continente, denominada Teologia da Libertação. O primeiro capítulo, ainda, destacará a questão dos paradigmas do diálogo inter-religioso: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo como forma de responder aos desafios da teologia.

No segundo capítulo “O conflito entre paradigma pluralista e identidade cristã” procurará demonstrar o conflito entre o paradigma pluralista e a identidade cristã. Salientar-se-á, por um lado, a pertinência e a relevância do pluralismo religioso num mundo marcado pela diversidade e, por outro, a afirmação da identidade cristã na ótica do magistério cristão católico. Mostrará ainda que essa aproximação muitas vezes é marcada pela tensão. Para verificar esse processo, três documentos serão analisados como forma de garantia e afirmação da identidade: “Diálogo e Anúncio” e “O Cristianismo e as Religiões”. Esses dois documentos serão interpretados como uma tímida abertura ao diálogo. Já *Dominus Iesus* será examinado numa perspectiva de polêmica e desconforto numa posição exclusivista. Será ainda apresentada nesse capítulo a identidade inicial da teologia latino-americana, a Teologia da Libertação e posteriormente uma abertura à Teologia do Pluralismo Religioso. Mostrar-se-á, assim, que uma identidade não deve ser estática, mas abrir-se a outras perspectivas e possibilidades. E o que se pode concluir do capítulo é que essa articulação entre identidade cristã e paradigma pluralista não só é possível, mas necessária na perspectiva do pluralismo religioso.

O terceiro capítulo “A teologia de José Maria Vigil e o pluralismo religioso: primeiros passos da articulação entre identidade cristã e diálogo inter-religioso” apresentará os “primeiros passos” da teologia de José Maria Vigil no contexto do pluralismo religioso. O autor insere-se, inicialmente, na perspectiva do inclusivismo, fazendo parte da Teologia da Libertação, na qual sua teologia se desenvolveu. Ao final da década de 1990, José Maria Vigil detecta uma crise da TdL e, no início de 2000, verifica-se nesse autor uma mudança de paradigma, abrindo-se, sob o impulso da Asett à Teologia do Pluralismo Religioso. Por se mostrar recente na história, a teologia pluralista do autor ainda está em construção. O próprio Vigil salienta que, no quadro do paradigma pluralista, sua teologia dá ainda os primeiros passos. Apresenta-se como tendo muito mais perguntas e questionamentos do que respostas e soluções. Mas mesmo nesses passos iniciais acredita que as religiões, e, especialmente, o cristianismo, devam ser interpretadas criticamente à luz do paradigma pluralista. E, nessa

releitura crítica, algumas expressões adquirem relevância nesse autor: revelação, cristologia, eclesiologia, espiritualidade, missão e diálogo inter-religioso. Vigil argumenta que essas expressões ganham sentidos diferentes nos diversos paradigmas do diálogo inter-religioso. A cristologia, por exemplo, não pode ser interpretada na atualidade como era lida à luz do inclusivismo, tendo a figura do Cristo no centro das discussões teológicas, de maneira plena e absoluta. Por fim, o capítulo salientará a reação do Magistério Episcopal Espanhol à teologia do autor, em especial, ao livro *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Em nota, a Comissão afirma que a obra do autor contém erros teológicos e doutrinários. Logo em seguida à nota, Vigil recebe da Asett uma carta de solidariedade e apoio em seu peregrinar teológico. Tanto a notificação do magistério espanhol, por um lado, quanto a carta de solidariedade valorizando o diálogo, por outro, tentam inserir-se na articulação da identidade cristã latino-americana e a teologia pluralista de José Maria Vigil, muitas vezes marcada pelo conflito e resistências.

Em relação à metodologia, a presente dissertação foi desenvolvida no âmbito da “Ciências da Religião” na área de concentração em “Religião e cultura” e na linha de pesquisa “Pluralismo Religioso, Diálogo e Sociedade”.

Para compreender a identidade cristã latino-americana, e o paradigma pluralista em José Maria Vigil, a metodologia dessa pesquisa utiliza a análise sistemático-hermenêutica de seus textos. Destacar-se-á escritos que demonstram o autor inicialmente na perspectiva do inclusivismo, nas décadas de 1980 e 1990; e, em seguida, textos que salientam sua passagem ao quadro do pluralismo religioso, no início de 2000.

Verificar-se-á também a utilização de textos e autores engajados na temática do pluralismo religioso. Justificam-se tais autores e textos pela sintonia de pensamento com José Maria Vigil. Notar-se-á, inclusive, certo volume no uso das citações, como forma de demonstrar aquilo que foi evidenciado. Sua utilização objetiva confirma as análises e posicionamentos. Autores como Faustino Teixeira, Jacques Dupuis, Paul Knitter, João Batista Libanio, André Torres Queiruga, Leonardo Boff oferecem esse suporte às discussões desenvolvidas nessa dissertação.

Finalmente, pode-se afirmar que a pesquisa sobre um autor latino-americano, articulador da TdL e TPR, faz-nos abrir os horizontes, captar novos paradigmas, valorizar a identidade cristã numa perspectiva pluralista e testemunhar seus primeiros passos na elaboração de uma Teologia do Pluralismo Religioso.

Ainda há lugar para dizer da nítida consciência que essa dissertação não tem a pretensão de esgotar o tema, sobretudo, quando se afirma que a teologia de José Maria Vigil

está em processo. Há que salientar os limites de uma teologia pluralista que avança os primeiros passos em sua elaboração, como por exemplo, a existência de muitas perguntas e questionamentos ainda sem respostas ou clarezas. Mas em meio a desafios e limites, Vigil tem a ousadia de desbravar novos caminhos na perspectiva do diálogo e valorização do pluralismo religioso. E, metaforicamente, quem abre trilhas, não tem a obrigação de alargar a estrada, talvez isso seja tarefa de outros caminhantes que acompanham as marcas deixadas pelos desbravadores.

É necessário, pois, firmar os pés e, corajosamente, arriscar os primeiros passos, a despeito de quedas e obstáculos ao longo do caminho...

2 IDENTIDADE CRISTÃ E ABERTURA INTER-RELIGIOSA

Quando nasce uma pessoa, o seu processo de humanização, consciência e identidade não está pronto. Acontece no tempo e na história. Nesse sentido, é relevante a expressão: ninguém nasce ser humano, ele se torna humano com o tempo!

Acontece o mesmo no que se refere à identidade; particularmente, aqui, a identidade cristã. Ninguém a possui em estado puro e acabado; ela se faz no caminhar histórico, sofrendo influências da cultura, da língua, geografia, das religiões, das teologias, etc.

Assim como na dinâmica humana, a identidade cristã há de ser sempre uma constante, como uma sinfonia inacabada, sempre em construção, e uma das maneiras de formar bem seu aspecto identitário é a capacidade de abertura ao novo que sempre vem. Especialmente hoje, no mundo que traz a marca do múltiplo e plural, o cristianismo tem o desafio do encontro, que deverá ser pautado na perspectiva da abertura inter-religiosa.

Uma identidade amadurece no convívio, diálogo e abertura, o que vale também para a identidade cristã: o tempo presente não é de exclusão, de entrincheiramento, mas de convivência, num grau de abertura autêntica, com tantas outras expressões religiosas, igualmente autênticas.

Na relação estreita entre identidade cristã e abertura inter-religiosa, o presente capítulo fará uma análise quanto à questão da identidade e ao fenômeno do pluralismo religioso. Salientará que o Concílio Vaticano II foi um grande marco à abertura teológica ao diálogo inter-religioso. E destacará os paradigmas na teologia do pluralismo religioso, a saber, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo.

2.1 A questão da identidade e o fenômeno do pluralismo religioso

Tanto o tema da identidade quanto do pluralismo vêm ganhando destaque nos últimos anos. No contato com um mundo plural, a identidade não se dissolve, mas é convidada a ressignificar atitudes, posturas e pensamentos. Num universo pluriforme, reconhece-se no outro a marca da alteridade, sem perder, contudo, sua singular identidade. É o que se pretende discutir a seguir.

2.1.1 O problema da identidade

O termo identidade sempre desperta interesse, tanto das pessoas comuns, representantes do universo consensual, quanto de cientistas sociais, filósofos e teólogos. Inúmeras questões estão associadas à identidade.

No sentido geral, identidade significa “caráter daquilo que é o mesmo (mesmidade) ou único, embora possa ser percebido, representado ou denominado de maneiras diferentes.” (DORON; PARAT, 1998, p. 403).¹

O conceito de identidade tem três definições fundamentais, de acordo com Nicola Abbagnano (1999), a saber: 1. Identidade como unidade de substância; 2. Identidade como possibilidade de substituição; 3. Identidade como convenção. Nas palavras do autor:

A primeira definição é de Aristóteles, que diz: “Em sentido essencial, as coisas são idênticas no mesmo sentido em que são unas, já que são idênticas quando é uma só sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é una. Portanto, é evidente que a identidade é, de algum modo, uma unidade, quer a unidade se refira a mais de uma coisa, quer se refira a uma única coisa, considerada como duas, como acontece quando se diz que a coisa é idêntica a si mesma” (Met., V, 9,1018 a 7). A segunda definição é de Leibniz, que aproxima o conceito de identidade ao de igualdade. A terceira concepção diz que pode ser estabelecida ou reconhecida com base em qualquer critério convencional. De acordo com essa concepção, não é possível estabelecer em definitivo o significado da identidade ou o critério para reconhecê-la, mas, dentro de determinado sistema lingüístico, é possível determinar esse critério de forma convencional, mas oportuna. (ABBAGNANO, 1999, p. 528-529).

Manuel Castells, sociólogo, define identidade como “a fonte de significado e experiência de um povo.” (CASTELLS, 1999, p. 22). Ou seja:

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto

¹ Segundo os autores, “duas gotas de água ou dois ovos podem ser considerados idênticos unicamente no sentido de que eles em nada diferem quanto ao uso que se quer fazer deles ou ao ponto de vista que se adota em relação a eles, mas um exame físico ou químico aprofundado necessariamente faria aparecer diferenças entre eles”. Ainda de acordo com o Dicionário de Psicologia, por outro lado, o termo “identidade remete à identidade individual, pessoal do sujeito humano. Relativa à concepção que cada sociedade elabora da identidade humana, étnica e cultural, a identidade pessoal resulta da experiência, própria de um sujeito, de se sentir existir e de ser reconhecido pelo outro enquanto ser singular, mas idêntico, na sua realidade física, psíquica e social. A identidade pessoal é uma construção dinâmica da unidade da consciência de si por meio de relações intersubjetivas, das comunicações lingüísticas e das experiências sociais. A identidade é um processo ativo, afetivo e cognitivo de representação de si no seu círculo, associado a um sentimento subjetivo de sua permanência.” Cf. (DORON; PARAT, 1998, p. 403).

de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. Isso porque é necessário estabelecer a distinção entre a identidade e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis, e conjuntos de papéis. Papéis (por exemplo, ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, freqüentador de uma determinada igreja e fumante, ao mesmo tempo) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. (CASTELLS, 1999, p. 23).

Segundo Castells, não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem e para quê isso acontece. Nos dizeres desse autor:

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia instituições produtivas e reprodutivas pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social bem como em sua visão de tempo/espaço. (CASTELLS, 1999, p. 23).

Existencialmente, não há duas pessoas que sejam iguais e a trajetória que uma segue não é a mesma que a de outra, porque “o ser humano é parte de uma variedade infinita de uma natureza inesgotável.” (LIDZ, 1983, p. 99).

Segundo Theodore Lidz (1983), psiquiatra, o desenvolvimento da identidade e, naturalmente, do ciclo vital ocorrem em fases, não em um ritmo linear. O processo

não é como subir uma colina e descer de outro lado; tem mais semelhança com uma expedição ao Himalaia, durante a qual há necessidade de fazer acampamentos a várias altitudes, encontrar guias, explorar o terreno, adquirir habilidades, descansar antes de passar ao nível seguinte, e a descida é também feita em estágios. (LIDZ, 1983, p. 100).

Antonio da Costa Ciampa, professor de Psicologia Social da PUC-SP, lembra que é comum, em nosso cotidiano, a seguinte pergunta: quem é você? Tal questionamento invariavelmente remete à identidade. A identidade é considerada uma categoria de análise, ou seja, constitui-se em um elemento que é utilizado como referencial para submeter um objeto a uma análise e

que o sujeito, ao encarnar relações sociais, vai trançando a sua identidade. Modela um projeto, cria uma história. No seu conjunto as identidades performam uma sociedade que, em seu retorno, possibilita aos sujeitos a modelagem de seus espaços sociais e políticos. Esse movimento configura identidades em metamorfose,

expressão para não só indicar transformações, como o não posto, a mera aparência. O que representa um trabalho de reposição do mesmo, um congelamento de textos identitários. Identidades perpassam malhas onde se alinham e se desalinham projetos, individualidade, coletividades, vidas, mortes, caminhos se construindo. (CIAMPA *apud* GROSSI, 1999, p.35).

Para analisar a questão identitária, Ricoeur (1991) pontua uma distinção entre dois tipos de identidade que acabam se articulando dialeticamente. A identidade *idem* é aquela que permanece no tempo, é fixa. A identidade *ipse*, por sua vez, refere-se à identidade como um processo em construção. A identidade pessoal se constitui em uma dimensão temporal a partir da dialética *ipseidade* e *mesmidade*. Não se pode pensar o *idem* de uma pessoa sem o *ipse* e, no cotidiano, eles tendem a se recobrir e se confundir. Neste processo, forma-se o caráter, ou seja, o conjunto de marcas que permite reconhecer uma pessoa. As religiões podem facilitar ou dificultar este processo. Se optarem pela articulação das identidades *ipse e idem*, afirmarão a necessidade do diálogo. De um lado, estarão definindo sua identidade, de outro, abrirão perspectivas para aprender com o outro ampliando sua identidade.

Ao elaborar o conceito de identidade, deve-se ter presente também a categoria do “reconhecimento”. Isso porque, a identidade é altamente devida ao reconhecimento por parte dos outros. Peter Berger dá muita importância ao processo de legitimação na construção da identidade. Ser legítimo significa ser reconhecido na própria identidade como válido.

Como se pode perceber, o tema é de extrema relevância e abordado por diversas instâncias do conhecimento. A questão da identidade é discutida a partir de um processo de aprendizagem das relações que se estruturam entre o sujeito e o mundo, consigo mesmo e com o outro; por isto, pensar a identidade é pensar, também, a diferença. A identidade do indivíduo expressa uma relação permanente eu-tu, descortinando o universo da alteridade.² Também o universo religioso leva consigo esta marca da identidade: cada tradição religiosa contém traços que são característicos e complementares, sem perder, contudo, sua essência e levando em conta a ética da alteridade; como bem assinalou Schillebeeckx: “há mais verdade religiosa em todas as religiões no seu conjunto do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo.” (SCHILLEBEECKX, 1994, p.215).

² Alteridade: característica do que é o outro. Numa perspectiva ética, é o reconhecimento do outro como igual enquanto espécie, mas diferente enquanto particularidade.

2.1.2 O fenômeno do pluralismo religioso

A consciência do pluralismo religioso, seu desafio, sua exigência, seus questionamentos, provêm da realidade do mundo de hoje, da sociedade atual. Estamos num mundo embaralhado, tremendamente mesclado. Como afirma o teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga: “A pluralidade das religiões, num mundo em processo de unificação tão acelerado como jamais se viu na história humana, coloca-nos a todos, crentes e não-crentes, diante de uma tarefa das mais urgentes e decisivas.” (QUEIRUGA, 2006, p.7).

Um simples passeio por qualquer uma das cidades do mundo pode nos aproximar de templos e capelas de diferentes confissões cristãs, sinagogas, terreiros, mesquitas, templos de origem hindu, etc. Os crentes de outras religiões já não estão separados pelos oceanos: agora vivem próximos. O pluralismo religioso não é só uma teoria, é também um fato. Pela primeira vez, certa parte da humanidade vive num ambiente religioso realmente plural.

O fenômeno da consciência da globalização, que cresceu exponencialmente no passado século XX, na medida do desenvolvimento dos meios de comunicação com as novas tecnologias, está convertendo o mundo numa grande sociedade unitária, uma aldeia global, na qual as culturas e as religiões de cada sociedade, até agora isoladas e mutuamente ignorantes, fazem-se vizinhas e se vêem obrigadas a conviver. Anthony Giddens, ao falar sobre o tema da globalização, destaca que ela pode não ser uma palavra atraente ou elegante, mas que ninguém pode ignorá-la, porque “vivemos num mundo de transformações, que afetam quase todos os aspectos do que fazemos. Para o bem ou para o mal, estamos sendo impelidos rumo a uma ordem global.” (GIDDENS, 2002, p.17). Sinaliza ainda que a “globalização não é um acidente em nossas vidas hoje. É uma mudança de nossas próprias circunstâncias de vida. É o modo como vivemos agora.” (GIDDENS, 2002, p.29). Milton Santos, geólogo brasileiro, é pensador essencial para a compreensão da ética da globalização. Milton foi muito crítico em relação à idéia convencional de globalização. Ele defende uma globalização incluyente. Menos que ser contrário à globalização, Milton Santos estava mais preocupado em construir um sistema teórico que permitisse elaborar outra maneira de congregar pessoas em escala internacional. Propunha a solidariedade como medida para a relação, que deveria ser praticada em prol da cidadania.³

³ Para maiores informações da crítica que Milton Santos faz a respeito da globalização, Cf. SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** São Paulo : Record, 2000.

A questão do pluralismo religioso atinge, hoje, todos os graus da discussão teológica e inter-religiosa, mas também acadêmica e literária. A atual situação do pluralismo religioso é inédita na história humana. Sempre houve, na humanidade, expressões de multiplicidade religiosa, mas essa eloquência e a facilidade de fazer emergir novas expressões, a qualquer momento, são características da sociedade contemporânea.

Diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de entrenchamento, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e da riqueza de outros caminhos. Segundo Faustino Teixeira,

a abertura ao outro, a permeabilidade para a dinâmica da relação, do conhecimento do outro, do diferente como enriquecimento do singular, aparecem na atualidade como passagens imprescindíveis para a construção da identidade. O pluralismo religioso tornou-se destino inevitável de nossa fé e de nossa teologia. (TEIXEIRA, 1995, p. 188).

Religião alguma deve fechar-se em si, apegando-se exageradamente a uma identidade religiosa excludente, que se converte em identidade soberana, absorvendo e mesmo apagando a singularidade das outras. Toda religião tem como destinação ser uma “estrutura aberta”, o que não significa romper com sua particularidade única. O grande desafio consiste em permanecer fiel à própria tradição, aprofundando e esclarecendo sempre mais sua especificidade, mas, ao mesmo tempo, abrindo-se para outras grandes tradições e caminhos, com grande sensibilidade e respeito, aprendendo de sua beleza e verdade, reconhecendo seus valores humanos e espirituais.

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso e teologia pluralista das religiões são, por exemplo, temas da moda, e não só do universo acadêmico. De um tempo para cá, é incontável o número de publicações envolvendo o diálogo em torno desses temas. Não é possível abordar a atual situação religiosa da humanidade sem destacar esta nova consciência que vem se difundindo rapidamente por todo o planeta. Como afirma John Hick, é uma consciência muito recente, que só veio a emergir completamente no tempo da geração atual. Começou ontem, porém, já preenche o mundo. E tudo parece indicar que veio para ficar.

Claude Geffré, ao se deparar com esse fenômeno, afirma que “o pluralismo religioso se tornará o horizonte da teologia no século XXI.” (GEFFRÉ, 2004, p.134); e que ele “pode, pois ser considerado como um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa.” (GEFFRÉ, 2004, p.136).

Para os cristãos do passado, limitados na informação, na técnica, na consciência planetária que hoje são possíveis, as outras religiões existiam, mas não conviviam. Em primeiro lugar porque ficavam fora do alcance de sua percepção. Em segundo lugar porque, caso chegassem a ser percebidas, eram consideradas como realidades negativas. Deus teria manifestado a nós seres humanos sua vontade, sua oferta de salvação, e nos estendido um caminho até ele – nossa religião. No entanto, conforme essa visão, os outros povos andavam por aí, confundidos por superstições religiosas que suplantavam para eles o lugar da verdadeira e única religião. O fato de serem tantas religiões era lamentável, negativo; era um pluralismo religioso que se dava de fato, porém não eram compreendidos como vontade de Deus; não era um pluralismo de direito.

É isto que está mudando, afirma Vigil:

Um novo espírito se difunde pela humanidade. Os seres humanos têm agora outra percepção. Percebem as religiões alheias com outra sensibilidade. Com as culturas, pensa-se que as religiões são parte também do capital mais precioso da humanidade. Constituem de certo modo a identidade dos povos, de modo que não pode ser tão ruim haver tantas religiões. (VIGIL, 2006, p. 377c).

Em geral, os crentes de hoje, de uma era tecnológica que permite uma aproximação tão grande de mundos e culturas diferentes, percebem agora o pluralismo religioso não como fato lamentável, e sim como vontade de Deus. Não mais como um pluralismo simplesmente de fato, como se fora algo negativo, e sim como um pluralismo querido por Deus, de direito, “de direito divino”.⁴

2.2 O Concílio Vaticano II e sua abertura teológica

Como se afirmou no tópico 1.1, a identidade é sempre uma construção a ser feita, nunca é estática, sempre está em movimento. Uma nova identidade cristã ganhou relevância e movimento com Concílio Vaticano II: abertura ao diálogo inter-religioso. Com isso, as portas se abriram ao diálogo inter-religioso e a América Latina se fez aberta à recepção do Concílio Vaticano II, produzindo uma teologia original.

⁴ É prudente aqui frisar que esse olhar positivo quanto às religiões presentes no mundo (pluralismo religioso de princípio) não chega a ser um consenso, por exemplo, entre todos os teólogos, muito menos entre os fundamentalistas.

O inesperado anúncio de um Concílio, pelo então recém-eleito papa João XXIII, na celebração conclusiva da semana de orações pela unidade dos cristãos, em 25 de janeiro de 1959, “foi uma surpresa para a Igreja e para o mundo. Este último acolheu a notícia com entusiasmo, aquela, com preocupação.” (CATÃO, 2004, p.95); isso porque o concílio não surgia de uma necessidade sentida pela Igreja em seu conjunto:

Pode-se dizer, com tranquilidade, que o Vaticano II é original, porque não segue nenhum dos modelos dos 20 concílios que o precederam: inaugura uma nova forma de a Igreja pensar a si mesma e de se relacionar com o mundo. João XXIII convoca o concílio, tendo presentes as dificuldades do mundo, não para lhe condenar os erros, mas para interpretar, a partir do mundo, a atitude que deve tomar a Igreja. (CATÃO, 2004, p.97).

Portanto, convoca-se o Concílio não para combater cismas e heresias no seio da cristandade, como anteriormente, nem para elevar uma muralha contra os erros modernos, mas para renovar a Igreja a partir da realidade da história e torná-la capaz de cumprir a sua missão a serviço de todos os humanos num clima de abertura e diálogo. O Concílio Vaticano II foi um evento histórico datado. José Oscar Beozzo lembra que

naquela manhã de inverno fria, mas de sol radiante, de 25 de janeiro de 1959, depois de celebrar a missa da festa da conversão do apóstolo Paulo, na Patriarcal Basílica de São Paulo Fora dos Muros, o Papa João XXIII surpreendeu o mundo e os cardeais reunidos no vizinho mosteiro beneditino com o anúncio da convocação de um Concílio ecumênico. (BEOZZO, 2005, p. 9).

O Concílio teve início a 11 de outubro de 1962 e sua conclusão a 8 de dezembro de 1965. Mais de 40 anos se passaram e o Concílio continua marcando a vida eclesial e, além dela, por meio da teologia de seus documentos, pelo espírito que gerou, pelos contínuos resgates possíveis de sua riqueza, pelas reações favoráveis ou opostas que ainda provoca, pela força simbólica que significa.

O tema central do Concílio Vaticano II consistiu no tema da igreja e seu mistério. “O Concílio procurava responder à pergunta que flutuava no ambiente, e que Paulo VI conseguiu expressar magistralmente: Igreja, o que dizes de ti mesma?” (VIGIL, 1987, p.17). Aloísio Lorscheider afirma que para compreender o Vaticano II duas palavras-chave são fundamentais: “*Aggiornamento* (atualização, renovação, rejuvenescimento) e Diálogo (da Igreja consigo mesma, com as outras Igrejas e o mundo dos não-crentes). *Aggiornamento* e diálogo se complementam.” (LORSCHIEDER, 2005, p.40). Já o teólogo José Comblin recupera as sete palavras-chave deste Concílio, a saber: homem, liberdade, povo de Deus,

colégio episcopal, diálogo, serviço e missão.⁵ Sobre a Teologia do Concílio, salienta ainda o teólogo João Batista Libanio:

Desde a convocação do Concílio, com a criação das comissões preparatórias, até a aprovação do último documento, inúmeras pessoas dedicaram-se com denodo ao ingente trabalho de redação dos textos. Verdadeira colméia na fabricação do mel teológico-pastoral dos documentos. Parece absolutamente claro que a teologia depois do Concílio já não é a mesma. Enterrou-se definitivamente a neo-escolástica, que reinava nas escolas teológicas onde se formava o clero católico. Ruiu esse sistema bem estruturado, rigoroso e extremamente formal, ensinado em latim, que apresentava um conjunto completo de perguntas e respostas fechadas, gerando uma sensação de totalidade, de segurança, clareza e rigor. As últimas gerações formadas nessa escola estão desaparecendo, deixando atrás de si uma quase total ignorância do que foi essa pirâmide teológica que enfrentou impávida o embate de séculos. A teologia neo-escolástica foi substituída por uma teologia plural, diversificada, menos estruturada e pouco sistematizada. Ganhou-se em atualidade, em variedade de temas e de abordagem, em diálogo com as ciências modernas, em alcance existencial, em repercussão pastoral e força querigmática. Uma primeira geração pós-conciliar mergulhou nas águas novas dessa teologia e produziu profunda renovação na pregação. (LIBANIO, 2005b, p. 72-73).

Este concílio foi acima de tudo um acontecimento hegemonicamente europeu. Oscar Beozzo (2005) resalta os números: dos 846 integrantes dos organismos preparatórios, divididos entre membros (466) e consultores (380), 75% eram europeus, 9% da América do Norte, e só 6% da América Latina. Da Ásia eram 2,5%, e da África cerca de 1,5%. “Ainda não soara ‘a’ hora da AL, nem a hora do Terceiro Mundo em geral. As grandes vozes que se fizeram ouvir na aula conciliar foram as vozes do Primeiro Mundo.” (VIGIL, 2006a, p. 371).

Mesmo com essa crítica de Vigil, há que se reconhecer que foi, de fato, o primeiro concílio ecumênico a tratar o tema das religiões de modo positivo e aberto. Com a “reviravolta salvífica eclesiológica” do Concílio, abre-se, na visão de Faustino Teixeira, “o caminho de reconhecimento de uma função positiva e salvífica das religiões não-cristãs, também em suas formas institucionais, e isto sem comprometer, para o Concílio, o caráter absoluto do cristianismo e da Igreja.” (TEIXEIRA, 1995, p.117).⁶

Essa mudança de perspectiva, no confronto com as religiões, pode ser verificada, sobretudo, nos seguintes documentos do Concílio: na Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (LG 16-17); na Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo

⁵ Mais informações, conferir em: COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: LORSCHIEDER [et al]. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 51-70.

⁶ O tema do Vaticano II é rico em bibliografia. Algumas indicações: LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005; VIGIL, José Maria. **Vivendo o concílio**. São Paulo: Paulinas, 1997; BEOZZO, José Oscar (Org.). **A Igreja Latino-americana às vésperas do Concílio: História do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 1993; LORSCHIEDER, Aloísio et al **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005; GONÇALVES, Paulo S. Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Vaticano II: Análise e prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

Contemporâneo, *Gaudium et Spes* (GS 22); no Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja (AG 3, 7, 9 e 11) e na Declaração sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs, *Nostra Aetate* (NA 1 e 2).⁷

Faustino Teixeira faz uma observação pertinente acerca dos documentos do Vaticano II:

Percebe-se nos documentos do Concílio uma inclinação a reconhecer tudo o que há de “verdade e graça” (AG 9) não só na singularidade dos fiéis de outras religiões, mas também em alguns elementos objetivos das mesmas tradições religiosas, que guardam “preciosos elementos religiosos e humanos” (GS 92). Ou seja: “nos próprios ritos e culturas dos povos” (LG 17 e AG 9); nas suas “sementes de contemplação” (AG 18); nas “iniciativas religiosas” que manifestam a variedade da procura de Deus (AG 3) e nas “riquezas que o munificente Deus prodigalizou aos povos” (AG 11). Como sublinha a Declaração *Nostra Aetate*: “A Igreja católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões” (NA 2). O Concílio Vaticano II, ao reconhecer estes valores que se acham condensados nas grandes tradições religiosas, como verdadeiro “patrimônio espiritual”, convoca os cristãos para uma real sensibilidade dialogal, de atenção e estima para com todos os povos e suas tradições religiosas, que “constituem uma só comunidade” e se encaminham para uma mesma meta que é o Deus de Bondade (NA). (TEIXEIRA, 1995, p. 119).

Os documentos do Concílio manifestam uma consciência crescente da influência universal do Espírito, para além dos muros e cercanias do cristianismo. O Espírito do Senhor “enche o orbe da terra” (GS 11) e “já operava no mundo antes da glorificação de Cristo.” (AG 4). É por este Espírito que é oferecida a todos a possibilidade de serem associados ao mistério pascal e isto vale “para todos os homens de boa vontade, no coração dos quais invisivelmente opera a graça.” (GS 22). Jacques Dupuis, ao analisar esta passagem da *Gaudium et Spes*, enumera quatro aspectos nela presentes, que traduziriam, de certa forma, a nova perspectiva alcançada pelo Concílio:

1. Que a vontade salvífica universal não é uma simples possibilidade teórica, mas uma realidade concreta, agindo nas pessoas; 2. Que Jesus Cristo e seu mistério pascal constitui a possibilidade concreta de salvação para mulheres e homens de boa vontade; 3. Que esta salvação os atinge pela ação universal do Espírito Santo; 4. Que a maneira como essa salvação ocorre fora da Igreja permanece misteriosa. (DUPUIS, 1993, p.79).

Observa-se que, apesar da abertura, a perspectiva do Concílio é nitidamente cristocêntrica e, neste sentido, é claro que para ele as tradições não cristãs não podem ser consideradas canais de salvação para seus membros fora de uma referência ao mistério de Jesus Cristo, sem o qual não há salvação. Há, portanto, mais facilidade nos documentos

⁷ Cf. COMPÊNDIO do Vaticano II; Constituições, decretos, declarações. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

conciliares em tratar da questão do “mistério individual da salvação”, ou seja, da questão da salvação de cada uma das pessoas que não se encontram na órbita do cristianismo. As dificuldades surgem quando a questão se transporta para “as tradições religiosas mesmas”. Os documentos conciliares evitam, portanto, reconhecer essas tradições como vias autônomas de salvação, pois sua legitimidade salvífica está intimamente relacionada ao mistério de Cristo. “O único Mediador e o caminho da salvação é Cristo, que se nos torna presente no Seu corpo, que é a Igreja.” (LG 14). Nesta mencionada passagem quer-se acentuar que o essencial para a salvação reside na pertença a Cristo pela graça. Mas como o Cristo se oferece aos seres humanos na Igreja, esta torna-se igualmente “necessária para a salvação”. No mesmo número 14 da LG, sublinha-se que “a Igreja católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária” para a salvação.

O Concílio confirma, assim, a íntima união existente entre Cristo e a Igreja. Nas palavras de Faustino Teixeira:

Se é na Igreja que se encontra a mediação perfeita e completa do mistério, as outras tradições religiosas não podem partilhar desta mesma prerrogativa. Para o Concílio, elas são mediações salvíficas, mas sempre imperfeitas e incompletas. Daí se entender a razão de ser das cuidadosas expressões utilizadas pelo Concílio quando fala destas tradições: são “lampejos da verdade” (NA 2); nelas se ocultam “sementes do Verbo” (AG 11). Enquanto animadas por autênticos valores, estas tradições constituem uma “preparação evangélica” (LG 16), e suas iniciativas podem ser consideradas “como pedagogia para o Deus verdadeiro” (AG 3). O que há de bom nos ritos e culturas dos povos, como sublinha tanto a LG como a AG, deve permanecer, mas igualmente ser “sanado, elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus” (LG 17, AG 3 e 9). E o Concílio indica que as outras comunidades religiosas estão essencialmente ordenadas à Igreja: “A Igreja reza e trabalha ao mesmo tempo, para que a plenitude do mundo todo entre no grêmio do Povo de Deus, Corpo de Senhor e Templo do Espírito Santo” (LG 17 e LG 8,1). (TEIXEIRA, 1995, p. 128).

Mesmo estando numa dinâmica cristocêntrica, o Concílio Vaticano II mostra-se bastante aberto ao diálogo inter-religioso e essa abertura se reflete na recepção desse Concílio no continente Latino-Americano, como se verá adiante.

2.2.1 Vaticano II: portas abertas ao diálogo inter-religioso

O Concílio Vaticano II é marcado por uma atitude dialogal e uma teologia aberta. O Concílio assume de maneira admirável o otimismo salvífico já presente na tradição da Igreja. O Vaticano II constituiu um grande marco na vida da Igreja, pois insistiu em abrir caminhos

para a valorização da comunhão, participação e partilha na Igreja, bem como em sua inserção na sociedade por meio daquilo que foi uma das grandes marcas do Concílio: o diálogo com o mundo. A abertura teológica que possibilitou o diálogo significou um grande passo na tradição cristã.

Um modo simples de descrever um diálogo é o de duas pessoas falando uma com a outra. Encontro de alteridades sem perder a identidade! O que conta no diálogo é a reciprocidade existencial, o intercâmbio de dons, a dinâmica relacional que envolve a semelhança e a diferença em processo rico de abertura, escuta e enriquecimento mútuos. “É neste contexto dialogal que a identidade vai ganhando fisionomia e sentido, enquanto expressão de uma busca que é incessante, árdua e criativa.” (TEIXEIRA, 2002, p. 158).

Dentre as várias formas de diálogo, encontra-se o diálogo inter-religioso. Trata-se do “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento.”⁸

O fundamento principal do diálogo inter-religioso está na convicção da universalidade da graça de Deus, da gratuidade do Deus sempre maior, do mistério do Deus que se dá. O grande passo e a abertura significativa do Concílio Vaticano II foi perceber que Deus é maior que as religiões e que essas não são apenas genuinamente diferentes, mas também autenticamente preciosas, daí a importância do diálogo inter-religioso. Afirma que “o desejo de um tal diálogo, guiado apenas pelo amor e pela verdade, e com a necessária prudência, não exclui ninguém [...] podemos e devemos cooperar pacificamente, na verdadeira paz.” (GS 92). O Concílio significou um primeiro passo de reconhecimento do pluralismo religioso de fato, evitando, porém, abordar a questão da qualificação teológica das outras religiões.

O que torna o diálogo inter-religioso um assunto relevante é que a religião toca as camadas mais profundas das pessoas e dos grupos sociais, fala na perspectiva do absoluto e suscita uma entrega profunda. O diálogo inter-religioso constitui um dos desafios mais imprescindíveis para a humanidade. Tem-se falado, inúmeras vezes, que a paz entre as religiões constitui condição fundamental para a paz no mundo. Nas palavras de Michel Amaladoss:

O diálogo inter-religioso se toma uma preocupação quando pessoas que pertencem a diferentes religiões vivem juntas numa comunidade única e a religião tem impacto em sua vida sociopolítica. Eu talvez possa ressaltar que o significado que atribuo ao diálogo é diferente daquele pelo qual ele é normalmente entendido. O diálogo é

⁸ SECRETARIADO PARA OS NÃO CRENTES. A Igreja e as outras religiões. São Paulo: Paulinas, 2001, n. 3.

pensado como uma relação cordial entre religiões enquanto religiões, que antes se encaravam como inimigas. Portanto o diálogo almeja desfazer os preconceitos, promover o entendimento mútuo mediante a partilha de experiências espirituais etc. Mas o núcleo está sempre na busca em comum pela Verdade, pela experiência de Deus e pelo entendimento teológico. Embora isto trate de uma dimensão necessária do diálogo, vou mais adiante e coloco o diálogo inter-religioso no nível da necessidade de as religiões colaborarem em sua tarefa comum de proporcionar inspiração religiosa a uma sociedade multirreligiosa. A religião não existe em benefício próprio, mas em benefício da vida. A finalidade do diálogo inter-religioso é, portanto, a ação profética em comum. (AMALADOSS, 1995, p. 220).

O diálogo inter-religioso se baseia na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade; sem desconhecer a singularidade das diferenças, o diálogo aposta na possibilidade da renovação facultada pelo encontro.

Segundo Faustino Teixeira, no âmbito da reflexão teológica católica,

a questão do diálogo inter-religioso tem sido objeto de acaloradas discussões, apresentando-se hoje como um dos grandes desafios para toda teologia neste século XXI. Há ainda muitas resistências explícitas ou veladas no campo católico para a abertura inter-religiosa. Os sinais de abertura conciliar esbarram em iniciativas restauradoras mais temerosas diante do “risco” da alteridade e vinculadas à afirmação exclusiva da identidade. (TEIXEIRA, 2002, p. 157).

O fato da abertura dialógica no Vaticano II foi primordial para com as instâncias ecumênica e inter-religiosa. Faustino Teixeira (2004) lembra que essa convocação à abertura presente no evento conciliar não aconteceu sem dificuldades, tensões, embaraços e resistências:

Nem todos, porém, partilhavam do mesmo sonho. Havia na cúria romana uma “alergia institucional” e uma resistência significativa à proposta e aos caminhos do concílio. Pesava igualmente em certos ambientes acadêmicos de Roma uma situação de dificuldade e suspeição, fruto do clima de censura da *Humani generis* (Pio XII - 1950) ainda reinante. Todos os 72 esquemas preparatórios do concílio traduziam o estrito controle da cúria romana e da teologia romana, já que realizados pelos peritos e teólogos dos dicastérios e universidades romanas. A linha geral de reflexão traduzia o espírito de continuidade das condenações anteriores. A sequência da dinâmica conciliar rompe com esta tendência, apesar da resistência permanente da minoria conciliar, e instaura um novo clima: abre espaço para a voz teológica anteriormente reprimida e acolhe o vigor pastoral dos bispos vindos a Roma, muitos dos quais manifestavam perspectivas distintas dos caminhos curiais. (TEIXEIRA, 2004, p.274).

É nesse contexto, marcado pela tensão entre renovação e resistência, que se dá a questão do posicionamento do Concílio com as demais tradições religiosas. Há que se lembrar que esse contexto teológico católico considerava o cristianismo como ponto culminante, ou seja, teologia do cumprimento ou do acabamento. Há uma valorização positiva das demais

religiões, mas estas são situadas como preparação ao Evangelho; assim sendo, só o cristianismo poderia ser considerado a única e verdadeira religião revelada.

O tema das outras tradições religiosas está presente de forma explícita em dez documentos do concílio, com cerca de 34 referências. O juízo geral sobre as religiões e sobre a atitude que a Igreja deve conseqüentemente assumir em relação a elas é descrito pela declaração *Nostra aetate* (Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs):

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, “caminho, verdade e vida” (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas. Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os seguidores das outras religiões, dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores socioculturais que entre eles se encontram. (NA, n. 2).

Não só a teologia do pluralismo religioso é provocada pelo diálogo inter-religioso, mas toda a teologia. O pensamento teológico é convidado a inserir-se numa dinâmica ou movimento criativo que articula de forma viva o passado e o presente, expondo-se, assim, ao risco de uma interpretação nova do cristianismo para o tempo presente. Sabendo que Deus está além das religiões, o teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga, afirma:

Reconhecer que há verdade e santidade nas demais religiões significa, direta e imediatamente, que os homens e mulheres que as praticam se salvam nelas e por elas; e não a simples título individual, nem muito menos à margem ou apesar delas. O que, por sua vez, supõe uma guinada de cento e oitenta graus na perspectiva, pois isso equivale a dizer que Deus está se revelando e exercendo a sua salvação em todas e cada uma das religiões, sem que jamais algum homem ou mulher tenham sido privados da oferta de sua presença amorosa. (QUEIRUGA, 1997, p. 318).

Esse abrir as portas ao diálogo inter-religioso é reconhecer e valorizar o que há de bom, verdadeiro e santo nas tradições religiosas. Quando se abre a porta a alguém e o convida-o a entrar, aquele que entra traz consigo a beleza, a singularidade e, acima de tudo, sua marca da alteridade.

2.2.2 A recepção do Concílio na América Latina e a Teologia da Libertação

A recepção é um fenômeno eclesiológico importante. No dizer de João Batista Libanio, “é a repercussão efetiva que o concílio vai progressivamente tendo na história e na vida da Igreja e do mundo.” (LIBANIO, 2005a, p. 205.). Em sua análise, afirma que recepção é um

ato teologal, antropológico e sociológico. Teologal, porque os fiéis recebem na fé um ensinamento criado por uma instância autêntica da Igreja, no caso o concílio. Antropológico, porque o ser humano vive de tradições que acolhe de outros. Sociológico, porque não o faz enquanto indivíduo, mas como corpo social. (LIBANIO, 2005a, p. 207.).

A recepção do Vaticano II passa, necessariamente, pela sua incidência na realidade socioeclesial, pois seria em vão buscar um ensinamento do Concílio desvinculado da realidade histórica, visto que, na sua inspiração profunda, o Concílio quis assumir as “angústias e as tristezas, mas também as esperanças e as alegrias dos homens e mulheres de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem.” (Gaudium et Spes, nº1).

Encerrando-se o Concílio em Roma, com a escassa, mas protagonista participação dos bispos da América Latina, já surgiu a idéia de convocar uma conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano – Celam -, para acolher e aplicar o Concílio Vaticano II no Continente. Já é lugar comum, entre teólogos da América Latina, dizer que Medellín (1968) foi a recepção original do Concílio Vaticano II e terminou dando um salto qualitativo para além da concepção centro-européia desse concílio. Principalmente na inversão que Medellín provocou: que foi ler e interpretar o Concílio Vaticano II à luz da América Latina. Merecem destaque também as Conferências de Puebla (1978) e de Santo Domingo (1992). Do ponto de vista da Igreja no Brasil e na América Latina, de um modo geral, como ficou patente em Medellín, a fidelidade ao Concílio implicava, antes de tudo, a efetiva inserção dos cristãos na problemática do país e do continente. Nas palavras de Francisco Catão,

pode-se dizer, por isso, que o Concílio iria provocar na Igreja latino-americana uma reformulação de sua historicidade, levando-a a buscar uma nova maneira de estar no mundo, em que mantivessem as duas exigências fundamentais de continuidade com a tradição e de presença evangélica atuante numa sociedade nominalmente católica, mas, de fato, estruturalmente marcada pela injustiça e pela opressão. (CATÃO, 2004, p.110).

O Concílio abriu a perspectiva de uma outra visão teológica, propiciando inclusive nova interpretação do próprio Concílio. A interpretação libertadora do Concílio Vaticano II

fez história na América Latina em termos de teologia, de estruturas de Igreja, de práticas pastorais. A teologia chamou-se “da libertação”, as estruturas eclesiais se tornaram “comunidades de base”, as práticas pastorais se desenvolveram no campo da leitura militante da Escritura, com os círculos bíblicos, e nas pastorais sociais, no interior de movimentos de luta e reivindicação populares.

Na visão do teólogo Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, a recepção da teologia conciliar na América Latina realizou-se na emergência da Teologia da Libertação,⁹ cuja história compreende dois momentos distintos e complementares: formação e consolidação. No primeiro momento,

equivalente às décadas de 1960 e 1970, essa teologia foi gestada no interior do próprio Concílio Vaticano II, do qual surgiu a necessária e útil intuição a respeito da produção teológica em contexto e da relevância da historicidade em teologia. Em seguida, surgiu a Teologia da Libertação na formulação de Gustavo Gutiérrez, o qual aponta a necessidade de se elaborar uma Teologia da Libertação capaz de teorizar a práxis histórica de libertação dos pobres. (GONÇALVES, 2004, p.86).

No segundo momento histórico, correspondente às décadas de 1980 e 1990, “a Teologia da Libertação foi marcada pela consolidação de seu desenvolvimento anterior, pela revisão em alguns pontos e pela ampliação de horizonte.” (GONÇALVES, 2004, p.87). Ao se manifestar como uma teologia original e constituída de uma identidade própria, a Teologia da Libertação apresenta três aspectos que denotam a sua eficácia: “a relação da fé com a práxis dos oprimidos, a inserção dos teólogos no mundo dos pobres e sua incidência no processo de transformação social.” (GONÇALVES, 2004, p.88). Na opinião de Paulo Sérgio, trata-se de uma teologia integral que abarca a totalidade de um processo teológico denotante da presença de Deus na história:

A Teologia da Libertação é também popular e pastoral. Na teologia popular, o sujeito é propriamente o povo pobre e das comunidades cristãs, cujos instrumentos são seus símbolos, seus gestos, suas palavras. Sua linguagem é oral e cartográfica, seu eixo epistemológico articulador é a religiosidade popular, e sua hermenêutica proporciona ler a Bíblia à luz da vida. Na teologia pastoral, os sujeitos são os agentes de pastoral, comprometidos com a vida do povo. A preocupação presente

⁹ O grande expoente desta corrente teológica foi Gustavo Gutiérrez. Este teólogo peruano visava à articulação da salvação com o processo histórico de libertação do homem a partir do continente latino-americano. Essa pretensão surgia em função da dificuldade de falar de Deus em um continente selado pela violência, injustiça e opressão dos pobres. A formulação da teologia da Libertação não foi absolutizada por Gutiérrez. Ele a concebia como uma teologia da necessidade histórica de libertação. A Teologia da Libertação é uma teologia, entre outras, na história da salvação. Gustavo Gutiérrez foi ordenado sacerdote em 1959. É considerado por muitos o pioneiro na sistematização da Teologia da libertação na década de 70, quando lançou o livro: “**Teologia da Libertação: perspectivas.**”, editado pelas “Vozes”. Para maior aprofundamento cf. LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação.** Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987; DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação.** Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

nesta teologia é a prática libertadora do amor concretizada na história. Seus passos metodológicos são ver a realidade, julga-la a partir da Palavra de Deus e agir em função do reino de Deus. (GONÇALVES, 2004, p.90).

Assim sendo, esse jeito de fazer teologia incentiva, dá corpo e fortalece o que se chamou de “comunidades eclesiais de base” – Cebs - nas quais o leigo tem o seu protagonismo garantido dentro de uma comunidade de fé: “o novo modo de ser Igreja que vai aos poucos ganhado um rosto concreto nas Comunidades Eclesiais de Base tem na participação ativa dos leigos um de seus elementos mais significantes.” (TEIXEIRA, 1988, p.130). Ainda de acordo com Faustino,

os leigos encontram, nas pequenas comunidades, condições particulares para o seu crescimento. São incentivados a recriar as bases da pastoral, de forma a explicitar uma fisionomia de Igreja mais fraterna, participativa e comprometida com a causa da justiça [...]. **Os leigos nas Comunidades Eclesiais de Base emergem, portanto, como sujeitos eclesiais, criadores e dinamizadores de valores eclesiológicos [...].** Na experiência das Comunidades Eclesiais de Base **o conceito de Igreja povo de Deus ganha um conteúdo histórico-social concreto. Deixa de ser simplesmente uma idéia teórica ou metafórica para realizar-se na prática efetiva da Igreja.** Nestas comunidades, os leigos experimentam de fato essa consciência de serem membros do povo de Deus. (TEIXEIRA, 1988, p.131-132).¹⁰

Esse protagonismo leigo se deu nas várias instâncias de uma vida comunitária: na interpretação da palavra de Deus, na catequese, nas celebrações mais vivas e animadas. Em decorrência dessa tomada de consciência, os leigos sentiam-se estimulados a uma participação mais efetiva na dinâmica eclesial.

Percebe-se que a Teologia da Libertação se firmou como uma teologia integral com centralidade no reino de Deus e desenvolveu uma concepção de revelação mais aberta e consoante aos sinais dos tempos. Nessa visão, Deus verdadeiramente se encontra com os seres humanos no tempo, no espaço e na cultura.

José Maria Vigil afirma que o Vaticano II foi o acontecimento mais importante do cristianismo católico do século XX, e que o

segundo grande acontecimento histórico da Igreja no século XX, possibilitado pelo primeiro, foi a teologia da libertação, que deu um passo a mais e abriu o diálogo com o mundo no campo da segunda ilustração: no social e no político, no encontro com os pobres e na práxis histórica de transformação social. Essa Teologia desatou também uma explosão de vitalidade e de mística [...]. O erro maior da Igreja Católica nesse mesmo século foi o medo da dinâmica de vida e de

¹⁰ Grifo nosso.

recuperação histórica que o Vaticano II e a teologia da libertação despertaram, medo que se cristalizou nos últimos 25 anos. (VIGIL, 2005a, p.89-90).¹¹

A teologia da libertação, nas palavras de João Batista Libanio,

só se tornou possível porque houve a virada teológico-antropocêntrica da teologia e o método ver-julgar-agir consagrado pela *Gaudiuin et Spes*. Sem esses dois pilares, nunca se construiria uma teologia da libertação. Ela é filha do Vaticano II, com a originalidade de inserir mais fortemente os pobres na compreensão do ser humano e na articulação do método ver-julgar-agir. (LIBANIO, 2005b, p.84).

José Maria Vigil analisa a recepção do Concílio na América Latina dividindo-o em duas partes: um primeiro pós-concílio (1965-1980) no qual, na América Latina, se deu uma recepção fiel e, ao mesmo tempo, muito criativa; e um segundo pós-concílio (1980-2005), de involução vaticana e mundial, sofrido também pela América Latina.

A respeito do “primeiro pós-concílio”, argumenta o autor que “uma profunda transformação de sua fisionomia sobreveio a esta Igreja continental, nos anos deste primeiro pós-Concílio.” (VIGIL, 2006a, p.373). Vigil sinaliza os elementos principais dessa transformação: uma atitude aberta diante da realidade e da história; uma dinâmica vertical da salvação, antes considerada praticamente só espiritual, agora redescoberta como plenamente humana; uma dinâmica horizontal da salvação na linha do tempo: já não se vê mais a escatologia fora e separada da história; um “claro otimismo soteriológico: Deus é maior, acha-se presente além da Igreja, age além do que podemos imaginar. Isto possibilita uma nova maneira de apreciar as religiões e até o respeito ao ecumenismo.” (VIGIL, 2006a, p.377). E a referência à igreja dos pobres, apontado como um elemento embrionário.

Vigil sintetiza a recepção do “primeiro pós-concílio” em seis breves teses:

1. A América Latina acolheu plenamente o Concílio Vaticano II; este se enraizou nela com força máxima.
2. A Teologia da Libertação e a Espiritualidade da Libertação são, em primeira instância, claramente “recepção do CVII.” A TL e a EL não são sequer imagináveis sem a reforma conciliar.
3. A TL e a EL são recepção criativa do Concílio E são a maior e mais plena realização eclesial latino-americana. Esta é a primeira vez que a Igreja na América Latina foi ela mesma e encontrou sua identidade própria
4. A chamada “Igreja da libertação” — com sua espiritualidade, sua teologia, seus mártires, suas CEBs, seu componente essencial indígena e afro... e outros elementos que a constituem — é a “Igreja conciliar latino-americana”, é a “Igreja do Vaticano II na AL” e é a contribuição deste continente para o corpus cristão mundial.
5. A TL e a EL, os mártires e as CEBs exprimem como ninguém o *sensus fidelium* latino-americano. Outras teologias e outras espiritualidades também estão presentes

¹¹ Grifo nosso.

no Continente, mas nem são latino-americanas de nascença nem assumiram sua história e identidade como aquelas.

6. O período do primeiro pós-Concílio foi o tempo mais fecundo e mais entusiasta de toda a história da Igreja na América Latina, e constituiu uma glória para a Igreja Universal. (VIGIL, 2006a, p. 381-382).

Não só a América Latina, mas também toda a Igreja Católica mundial, viveu um segundo período de pós-Concílio bem diferente do primeiro, marcado pelo conflito:¹² “A nossa geração começava a ver, com perplexidade, Roma propor outra leitura do Concílio, num processo de desconstrução conciliar pela via de sua reinterpretação.” (VIGIL, 2006a, p. 383).

O autor elenca algumas causas desta “marcha à ré”:

Os sínodos se reduziram a uma função meramente consultiva, passados 40 anos, os bispos tem menos poder do que antes do Vaticano II, e sua dependência, o controle por parte da cúria, aumentou; a Teologia da Libertação foi aos poucos atacada, com virulência crescente, até se tornar, para os setores conservadores, um tabu associado ao marxismo e ao comunismo. Dor especial produziu a rejeição que a Igreja Latino-americana sentiu quanto àqueles que para nós eram precisamente o modelo de uma implementação conseqüente do compromisso conciliar em nosso continente: os mártires; na experiência da Igreja na AL, o segundo pós-Concílio foi sentido como involução e retrospecto diante daquilo que se viveu no primeiro pós-Concílio com tamanho entusiasmo, como acolhida e recepção do CV II; A América sofreu a dolorosa experiência de ver que durante o primeiro período pós-conciliar lhe foi incentivado, no segundo foi censurado. Muitos fiéis cristãos sinceros viveram essa experiência com grande sofrimento e desorientação. (VIGIL, 2006a, p. 387).

Mesmo assim, com visão positiva, Vigil afirma que “a América Latina continua sendo o Continente-chave para o futuro do Concílio Vaticano II e na Igreja.” (VIGIL, 2006a, p. 395).

Em 2005, comemoraram-se os 40 anos do Concílio Vaticano II. Seria o momento de convocação de um outro Concílio? Na opinião de Vigil,

Quarenta anos depois, outro Concílio, simples reunião de bispos, seria um instrumento demasiadamente doméstico para enfrentar questões que transcendem o patrimônio simbólico de qualquer religião concreta (...). A hora dos Concílios passou. A agora está em outro lugar e a temática já não é mais católica nem religiosa, mas supra-religiosa e epocalmente humana. Por isso, quem quiser manter-se lúcido e plenamente responsável de si mesmo saberá que chegou a hora de participar ativamente da metamorfose atual, em comunidade com os que não têm medo, sem olhar para trás. Adeus, Vaticano II! (VIGIL, 2005a, p.92).

¹² José Comblin lembra que “a euforia suscitada pelo Vaticano II durou apenas três ou quatro anos. Logo a reação manifestou-se com muito barulho”. Cf. COMBLIN, José. O povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2002, p. 7.

Talvez o mais razoável não seria pensar a idéia de outro Concílio, mas de resgatar a originalidade do Vaticano II, de penetrar mais fundo em suas fontes e descobrir riquezas nesse acontecimento histórico.

Quando se avalia a recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, vislumbram-se implicações próprias para este continente, tanto para suas abrangências quanto para os seus limites. E esse acontecimento histórico com mais de 40 anos continua a ser portador de um ensinamento: abrir-se ao novo, valorizar o diálogo como força inerente à condição humana e reconhecer que o Espírito, dom maior de Deus, sopra onde quer. Os homens e mulheres de hoje, abertos à essa novidade do Espírito, captam seu movimento e se deixam conduzir na leveza de seu sopro e respeito à alteridade.

2.3 A abertura da Teologia do pluralismo religioso e a questão dos paradigmas do diálogo inter-religioso

A Teologia do Pluralismo Religioso é relativamente nova no contexto histórico. Uma das primeiras tentativas de sistematizar o tema se deu com a obra do teólogo Heinz Robert Schlette, *As religiões como tema da teologia* do ano de 1963. De lá para cá, muitos autores têm dado suas contribuições para o tema. A Teologia do Pluralismo Religioso emerge-se na atualidade como um paradigma para a reflexão teológica. A consciência global e a presença das religiões se interagindo em sua diversidade provocam um desafio para a reflexão teológica, que se vê convocada a se ressignificar.

Na elaboração de uma identidade, a abertura deverá ser um ponto essencial. Não há crescimento humano quando as relações se fecham. O mesmo se pode dizer sobre a identidade cristã. E essa abertura identitária no cristianismo se deu numa perspectiva inter-religiosa. E, para “captar” essa identidade, faz-se necessária a compreensão a respeito de paradigmas.

De maneira geral, entende-se por paradigmas conjuntos de crenças ou verdades relacionadas entre si. Paradigmas e crenças podem subsistir por séculos. Por exemplo, o Sol “girou em torno da terra” por 1.400 anos. Esse era “o” paradigma.

O termo significa, portanto, um modelo ou um conjunto das formas básicas e dominantes do modo de se compreender o mundo e o modo de uma sociedade ou mesmo de uma civilização de se perceber, pensar, acreditar, avaliar, comentar e agir de acordo com uma visão particular de mundo.

Luiz Bernardo Leite Araújo, filósofo, lembra que o vocábulo aparece na Retórica, de Aristóteles, “enquanto ‘exemplo’ regularmente utilizado pelos oradores com fins persuasivos ou na dialética platônica enquanto ‘modelo’ eterno da coisa sensível, de acordo com a conhecida doutrina das idéias.” (ARAÚJO, 1996, p. 16). Ele afirma que é tarefa quase impossível, nos dias atuais,

apontar um domínio sequer no qual o termo “paradigma” não esteja presente, muitas vezes de forma elucidativa, outras tantas de maneira indevida, quase sempre em tom pretensamente inovador. No campo da educação, ouve-se falar no paradigma da “construção” do conhecimento. No da teoria política, evoca-se o chamado “terceiro setor”. Há quem fale num novo ciclo civilizatório marcado pelo paradigma “ecológico”. Nestes e em outros exemplos, temos a significação implícita de um modelo ou de um padrão que se impõe progressivamente aos indivíduos e grupos. Em sua acepção corriqueira, a noção de paradigma representa efetivamente o sucesso no reconhecimento compartilhado de determinada solução apresentada a problemas emergentes, de caráter particular ou geral, solução que propicia a adesão, refletida ou não, por parte dos participantes de uma comunidade, de um movimento, de uma nação, ou mesmo da humanidade como um todo. (ARAÚJO, 1996, p. 16).

Thomas S. Kuhn,¹³ físico e historiador da ciência, foi um dos principais intelectuais que trabalhou o conceito de paradigma. Por paradigma ele compreende como “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (KUHN, 2003, p. 13). Para o autor há uma circularidade:

Paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma. Nem todas as circularidades são viciadas, mas esta circularidade é uma fonte de dificuldades reais. As comunidades podem e devem ser isoladas sem recurso prévio aos paradigmas; em seguida esses podem ser descobertos através do escrutínio do comportamento dos membros de uma comunidade dada. (KUHN, 2003, p. 220).

Thomas Kuhn analisa dois sentidos para o termo paradigma: um sociológico e outro filosófico. No sentido sociológico, paradigma significa: “toda uma constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada.” (KUHN, 2003, p. 218). O sentido filosófico de paradigma é o mais profundo dos dois, na visão de Kuhn. Ele assim o define: “denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem subsistir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal.” (KUHN, 2003, p. 224).

¹³ Thomas S. Kuhn iniciou sua carreira universitária como físico teórico. As circunstâncias levaram-no ao estudo da História e às preocupações de natureza filosófica.

Na teologia, o conceito de paradigma e de seu processo de mudança aparece no debate ocorrido em 1983, em Tubinga (Alemanha), num Congresso Teológico Ecumênico Internacional: “um novo paradigma em Teologia,” coordenado por Hans Küng. “Precisamos hoje de um novo paradigma ou existe um novo modelo fundamental de teologia?” (KÜNG, 1999, p.200). Esta era a pergunta inicial do Congresso. Neste Congresso, “a questão da utilização do conceito paradigma foi muito debatida, enquanto conceito interpretativo e explicativo para a compreensão da mudança na teologia.” (BAPTISTA, 2007, p. 182).

O teólogo João Batista Libanio afirma que um paradigma revela um conjunto de convicções, concepções, valores, procedimentos e técnicas que são levados em conta pelos membros de determinada comunidade,¹⁴ e o que se refere a paradigmas da teologia elucidada que

os teólogos, em determinado momento, partilham uma constelação de regras, de esquemas, de estilos de formular a teologia. Com esse conjunto de elementos teóricos, eles dão conta das necessidades e demandas teológicas, ou de determinado momento histórico, ou de determinado lugar, ou de determinados interesses, ou de determinadas perguntas à fé. A isso chamamos de paradigma teológico. Ele exprime, portanto, uma constelação geral, um padrão básico, um esquema fundamental, um modelo global, segundo o qual a teologia percebe-se a si mesma, as pessoas, a sociedade, o mundo e sobretudo sua relação com Deus. (LIBANIO, 1996, p. 35).

Jacques Dupuis, por sua vez, salienta que paradigmas são “princípios de inteligibilidade de chaves de interpretação globais da realidade que, opondo-se umas às outras, excluem-se mutuamente.” (DUPUIS, 2004, p. 106).

Na Teologia do Pluralismo Religioso, os paradigmas se sucedem: do exclusivismo ao inclusivismo e do inclusivismo ao pluralismo, como se verá a seguir.

¹⁴ Cf. LIBANIO, João Batista. Diferentes paradigmas na história da teologia. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 35. Neste artigo, o autor salienta que acontece uma mudança de paradigma quando se dá uma irrupção de muitos sinais inovadores, muitos fatores e elementos para os quais o paradigma em curso não dá conta. Enumera os diferentes paradigmas na história da teologia, a saber: paradigma do sagrado, paradigma gnóstico-sapiencial, paradigma do ser-essência, paradigma da subjetividade, intersubjetividade, existência, paradigma da história, paradigma da práxis, paradigma da linguagem, paradigma da narração, paradigmas da holística.

2.3.1 Do exclusivismo ao inclusivismo

A pessoa humana é permeada pelo mistério. Ninguém a conhece de maneira plena e absoluta. Hoje ela é conduzida por um certo paradigma, amanhã, percebe que ele não responde aos seus anseios mais profundos. Na teologia do pluralismo religioso, acontece o mesmo. A troca de um paradigma reflete a busca sempre constante do ser humano-religioso.

Dentre diversas possibilidades no universo cristão, existem três paradigmas teológicos em relação ao diálogo inter-religioso, que procuram dar respostas (cada um a seu modo), para o desafio do pluralismo religioso. São eles: O exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo.

Até a metade do século XX, a posição teológica hegemônica no cristianismo foi a do exclusivismo (também chamado de eclesiocentrismo). A expressão simbólica máxima do exclusivismo é constituída pela famosa sentença *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (fora da Igreja não há salvação). O teólogo Paul Knitter lembra que

a força dessa declaração, quando brandida pela primeira vez por teólogos como Orígenes (254) e, em especial, por Cipriano (258), não visava aos forasteiros. Mais exatamente, destinava-se em sua origem a pessoas já dentro da Igreja como uma advertência de que, se tivesse alguém com qualquer pensamento de se afastar, o faria correndo risco eterno. Todavia, depois do século V e por toda a Idade Média, esse anúncio dirigiu-se aos não-cristãos, para lhes dizer que quem não está na Igreja está fora do céu. (KNITTER, 2008, p.111-112).

No século IV, Fulgêncio de Ruspe, discípulo de Agostinho, afirmava que os pagãos, judeus, hereges e cismáticos que morressem fora da Igreja iriam para o fogo eterno. Desse modo, a expressão *Extra Ecclesiam Nulla Salus* começa a ter ecos ao longo dos anos. O Concílio de Latrão IV, em 1215, caminhou na mesma direção, acrescentando, porém, uma palavra à expressão: “Fora da Igreja, não há absolutamente salvação.” O Papa Bonifácio VIII, em sua Bula *Unam Sanctam* de 1302, acrescenta que, para pertencer a uma Igreja e desfrutar da salvação, a pessoa tinha igualmente de aceitar a autoridade papal. Em 1442, o Concílio de Florença afirmou:

Firmemente crer, professar e ensinar que ninguém daqueles que se encontram fora da Igreja Católica, não somente os pagãos, mas também, judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25,4), a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja. Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica. (DENZINGER, 2007, n. 802, 870-872, 1351).

Ao analisar essa afirmação, Knitter diz que “poderia parecer que o amor irrestrito de Deus por todas as pessoas ficou restrito às fronteiras da Igreja.” (KNITTER, 2008, p.112).

Para os Católicos, a doutrina era definitivamente clara: neste mundo, só a Igreja Católica foi instituída por Deus, em pessoa, por meio do seu Filho, e é somente ela a depositária da revelação e da salvação; todas as outras religiões estão fora da verdade e da salvação. Somente as pessoas que aceitam este desígnio salvífico e aderem à Igreja Católica alcançarão a salvação.

A interpretação do axioma “fora da Igreja não há salvação” suscitou e continua a suscitar numerosos problemas. É necessário distinguir claramente duas questões, segundo Jacques Dupuis:

A primeira se refere ao modo pelo qual, historicamente, os Padres da Igreja puderam atingir e expressar, com tanta segurança, uma posição tão rígida sobre a necessidade da Igreja para a salvação, e o modo pelo qual documentos com valor de autoridade — desprezando as dúvidas que podem permanecer acerca de seu valor dogmático preciso — puderam inserir estes juízos na doutrina oficial da Igreja. A segunda questão se refere à importância que a doutrina, considerada retrospectivamente e em um julgamento posterior, pode ter, ainda hoje, para nós. Pouco tempo depois do concílio de Florença, a situação concreta sofreu, de fato, enormes modificações em decorrência de acontecimentos históricos que tiveram como resultado uma drástica alteração da visão tradicional do mundo. (DUPUIS, 1999, p. 139).

Permanece a questão sobre que significado pode ter ainda esse axioma “Fora da Igreja não há salvação” para a Igreja atual, em circunstâncias totalmente diferentes. A exclusão universal da salvação de grupos inteiros de pessoas que se encontram fora da Igreja, por terem-na abandonado ou por não terem pertencido a ela, ainda conserva algum valor para a fé cristã? “E o que dizer das razões, muitas vezes falaciosas, que motivam esta convicção, como, por exemplo, a certeza de que o Evangelho foi promulgado no mundo todo?” (DUPUIS, 1999, p. 142).

É necessário considerar, por um lado, a força com que a igreja oficial empenhou sua autoridade doutrinal no axioma e, por outro lado, as enormes mudanças que iriam abalar a situação do planeta, como consequência, 50 anos após o concílio de Florença (1442), da descoberta do Novo Mundo (1492). Dupuis afirma que, “a partir desse momento, ficava impossível continuar a acreditar na existência de alguma culpa em contingentes inteiros de pessoas que não tinham aderido à fé cristã. O axioma deveria, portanto, ser revisto.” (DUPUIS, 1999, p. 142).

Este autor enfatiza que

há muito tempo a Igreja já defende a possibilidade da salvação em Jesus Cristo para todas as pessoas, quaisquer que sejam as circunstâncias de suas vidas e as tradições religiosas a que pertençam. Além disso, em uma fase posterior, vamos nos deter na afirmação, relativamente recente, que remonta aproximadamente nos anos do Concílio Vaticano II, a respeito dos elementos de ‘verdade e graça’ (AG, n.9) presentes nas outras tradições religiosas e suscetíveis de conduzir seus membros à salvação em Jesus Cristo. (DUPUIS, 1999, p. 143).

Ao analisar criticamente o paradigma exclusivista e o axioma *Extra Ecclesiam Nula Salus*, João Batista Libanio argumenta que

fatos históricos e culturais questionaram esta concepção exclusivista, as grandes descobertas e a crescente tomada de consciência da liberdade religiosa, da responsabilidade humano-existencial das pessoas foram mostrando a inviabilidade de tal exclusivismo extremista. (LIBANIO, 2000, p. 414-415).

No campo protestante, o exclusivismo adquire uma forma não eclesiocêntrica, porém centrada no tríplice princípio *Sola fide, sola gratia, sola scriptura* (só a fé, só a graça, só a escritura). Fora disso, tampouco há salvação.

Um dos teólogos que melhor elaborou a base escriturística e teológica do exclusivismo da posição protestante foi Karl Barth (1886-1968). Barth concebe a religião “como o esforço da humanidade em buscar a Deus, esforço ao qual se contrapõe radicalmente o fato da revelação, pelo qual Deus sai gratuitamente ao encontro da humanidade.” (VIGIL, 2006c, p.75). Na linha de sua argumentação, há uma oposição entre revelação e religião. Na primeira, é Deus que fala ao ser humano, convocando-o à escuta da fé; na segunda, é o ser humano que fala e por si mesmo envereda no caminho da verdade da existência. Nesse sentido, “a religião conduz à autojustificação e auto-santificação do homem, usurpando o chamado gratuito revelador e salvífico de Deus.” (VIGIL, 2006c, p.75).

Em seu último livro,¹⁵ Paul Knitter propõe outra tipologia ao modelo do exclusivismo, entendido por ele como “substituição total”. O autor argumenta que “a teologia da substituição total considera as comunidades das demais crenças tão deficientes, ou tão aberrantes, que o cristianismo precisa afinal entrar e lhes tomar o lugar.” (KNITTER, 2008, p.45). Enfatiza ainda que

o que o modelo de substituição requer, na realidade, é uma espécie de sagrada competição entre as várias religiões e suas respectivas pretensões de possuir a verdade primeira e única, ou final. Tal competição é tão natural, necessária e útil como o é no mundo dos negócios. Você não vai conseguir vender seu produto de maneira eficiente se apresentá-lo como igualmente bom como o do concorrente.

¹⁵ KNITTER. Paul. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

Você tem de crer que o seu é melhor e dizer o porquê. Desse modo, que passem as religiões a competir! (KNITTER, 2008, p.58).

No fundo, exclusivismo e substituição total priorizam apenas uma religião, a saber, o cristianismo.

O paradigma do exclusivismo respondeu por um certo tempo às perguntas, questionamentos e inquietações, tão próprias do humano. Com o tempo, essas respostas já não mais satisfaziam o universo religioso cristão. Um outro paradigma vem na tentativa de preencher as lacunas deixadas pelo exclusivismo; emerge procurando responder aos novos desafios dos novos tempos: essa passagem ganha o nome de inclusivismo.

O inclusivismo ou cristocentrismo tem como traço de sua singularidade a atribuição de um valor positivo para as outras religiões e o seu reconhecimento como mediações salvíficas para seus membros. As religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo. Mediante o seu Espírito, Cristo se faz presente e ativo no crente não cristão, operando para além dos limites visíveis da Igreja, tanto na vida individual como nas diversas tradições religiosas. Segundo Faustino Teixeira,

justamente por vincular a dinâmica salvífica presente nas outras religiões à ação do Espírito de Cristo é que esta posição define-se como cristocêntrica. Ela aceita que a salvação aconteça nas outras religiões, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo. A perspectiva inclusivista é hoje, certamente, a mais adotada entre os teólogos católicos, embora contemple em seu mesmo horizonte cristocêntrico posições diversas e até mesmo contrastantes. (TEIXEIRA, 1995, p. 45).

A linha de pensamento do paradigma inclusivista acredita que a fé cristã é uma luz especial, a luz maior, a explícita, a definitiva, a insuperável, a que vem completar e aperfeiçoar as demais. Também outros conhecem a salvação, mas não têm a plenitude desse conhecimento, que somente vem por Jesus.

Em relação às religiões, duas posições teológicas na Igreja Católica preparam o caminho de abertura do Concílio Vaticano II: a teoria do cumprimento ou acabamento e a teoria da presença de Cristo nas religiões (cristãos anônimos).

A teoria do cumprimento tem suas bases teológicas em autores como Jean Daniélou, Henri de Lubac, e Urs Von Balthasar. Nessa posição, os valores positivos das religiões não-cristãs são explicitamente reconhecidos, mas destinados a encontrar o seu “acabamento” (remate) no cristianismo. Estas religiões não constituem, como antes, obstáculos a vencer, mas situam-se no plano de uma pedagogia divina como preparação ao Evangelho.

As diversas religiões da humanidade “representam a aspiração inata no homem à união com o divino, aspiração humana e universal que encontra sua resposta (seu complemento) em Jesus Cristo e no Cristianismo.” (TEIXEIRA, 1995, p. 46).

Daniélou, talvez o teólogo mais destacado desta corrente, distingue entre o natural e o sobrenatural. Para ele, somente a religião cristã era sobrenatural; as religiões não cristãs seriam “naturais”,¹⁶ e vêm a ser como “um ‘antigo testamento’ ou pré-história da salvação para os homens e mulheres seus adeptos, sendo chamados estes, portanto, a passar ao ‘novo testamento’ da religião sobrenatural que nos foi dada somente em Cristo.” (VIGIL, 2006c, p.78).

A teoria da presença de Cristo nas religiões (ou cristãos anônimos) foi elaborada por Karl Rahner (1904-1984). Significou um grande salto e é o pensamento que mais influenciou o Concílio Vaticano II. De acordo com esta teoria, as diversas tradições religiosas da humanidade são portadoras de valores soteriológicos positivos para os seus membros, pois nelas e através delas manifesta-se a presença operativa de Jesus Cristo e de seu mistério salvífico. Neste sentido, em razão da relação destas tradições religiosas com o mistério de Jesus Cristo, elas não podem ser consideradas simplesmente como “religiões naturais”. Representam, a seu modo, uma ordem de mediação deste mistério salvífico único: são “religiões sobrenaturais”.

O teólogo José Maria Vigil lembra que

Rahner parte de uma visão ampla da história da salvação, como coexistente e coextensa com a história da humanidade. Não há duas histórias: ocorre que a ação salvadora de Deus na história abarca a história toda. Em nível pessoal, a autocomunicação de Deus transforma o ser humano, situando-o numa atmosfera existencial de graça. Todo ser humano faz de alguma maneira uma experiência original de Deus, ainda que de forma atemática e talvez aparentemente irreligiosa. Todos os que aceitam livremente a oferta da autocomunicação de Deus mediante a fé, a esperança e o amor, entram (para Rahner) na categoria de “cristãos anônimos”, categoria que pode ser aplicada tanto aos membros de outras religiões quanto aos ateus. A autocomunicação de Deus em Cristo pode estar sendo vivida por estas pessoas – além, portanto, dos limites da Igreja – de um modo não temático, o que dá origem à expressão “cristãos anônimos”. (VIGIL, 2006c, p. 79).

Desde o início, “a tese rahneriana dos ‘cristãos anônimos’ provocou divisões apaixonadas entre teólogos e desconforto em certos ambientes eclesiais.” (TEIXEIRA, 1995, p. 53). Como é o caso, por exemplo, de Hans Küng, que fala em “conquista através do abraço”, ou “truque metódico” para obrigar os diferentes a serem membros da Igreja;¹⁷ e de

¹⁶ Humanas, não divinas; elaboradas pelo ser humano, não reveladas por Deus.

¹⁷ Para maiores informações, cf. KÜNG, Hans. **Ser cristão**. Rio de Janeiro, Imago, 1976, p. 80. Idem. **Projeto de ética mundial**; uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 115.

Paul Knitter, que afirma que esta tese “introduz os não-cristãos na Igreja pela porta dos fundos.” (KNITTER, 1980, p.27). Mesmo reconhecendo esses questionamentos, não há como negar que a reflexão de Rahner foi muito importante para uso interno na própria Igreja, “para desbloquear corações e mentes para o valor da alteridade.” (TEIXEIRA, 1995, p. 56).

A posição teológica de Rahner foi aceita pelo Concílio Vaticano II, que deixou de identificar a Igreja Católica com a única corporificação da Igreja de Cristo. O Concílio afirmou respeitar e valorizar tudo de bom e santo que é suscitado pelo Espírito em outras religiões, como se pode observar na Declaração *Nostra Aetate*: sobre a Igreja e as religiões não cristãs: “A Igreja Católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas.” (NA 2); também a *Lumen Gentium* afirma que “a Igreja [...] não subtrai coisa alguma ao bem temporal de nenhum povo, mas, pelo contrário, fomenta e assume as qualidades, as riquezas, os costumes, e o modo de ser dos povos, na medida em que são bons.” (LG 13). E reconheceu que a salvação dos seres humanos vai muito mais além dos limites da Igreja; são muitos, inclusive, os que se salvam fora dela, não porém sem uma vinculação com Cristo.¹⁸

No cristianismo, tanto católico como protestante, o inclusivismo é atualmente a posição majoritária.

O teólogo João Batista Libanio reage a esse paradigma inclusivista e faz críticas à tese dos cristãos anônimos, afirmando que as outras tradições não manifestam nenhuma presença oculta de Cristo, nem se nota nelas uma busca dele, de qualquer natureza que seja. Ele constata que

não deixa de parecer enormemente presunçoso, por parte do cristianismo, chamar alguém de cristão anônimo, quando ele explicitamente o rejeita. O adjetivo “anônimo” passa um atestado de ignorância aos membros de outras religiões. No fundo, eles não sabem o que são. São cristãos; impossibilita-se assim o diálogo, que se torna meramente aparente, já que se tem toda verdade no cristianismo. Antes de começar o diálogo, este se encerra, ao ser o parceiro trazido para nosso lado; dificulta-se a compreensão da outra religião nela mesma, uma vez que esta só se entende em função do cristianismo. (LIBANIO, 2000, p. 420).

Em razão de dificuldades dessa posição inclusivista, sem, porém, querer abandonar alguns de seus princípios cristãos inegociáveis, alguns autores tentam abri-la. Procuram uma posição intermediária entre o inclusivismo e o pluralismo. (o que se pode chamar de inclusivismo aberto). De forma ainda mais precisa, trata-se de teólogos que expressam sua insatisfação diante da maneira com que o tema vem sendo refletido “tanto no horizonte do

¹⁸ Para maiores informações, ver em: Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22.

inclusivismo-cristocêntrico como no horizonte do pluralismo-teocêntrico, a saber: Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Andrés Torres Queiruga, e Edward Schillebeeckx.” (TEIXEIRA, 1995, p. 80).

Um salto a mais precisou ser dado quanto a esse paradigma. Isso porque, numa época marcada pelo pluralismo religioso, seria inviável pensar a religião cristã como “a” religião em meio a tantas expressões religiosas. A perspectiva cristocêntrica, negando das outras religiões uma autonomia salvífica, teria que ser repensada, ressignificada, reconstruída. Entra na cena da história o paradigma pluralista.

2.3.2 Do inclusivismo ao pluralismo

O pluralismo ou teocentrismo é um paradigma pós-conciliar, surgido, mais precisamente, a partir da década de 70. Faz-se pertinente esclarecer que por “pluralismo” não se entende a simples pluralidade ou multiplicidade das religiões. Esse é o sentido primeiro e comum da palavra.

Num sentido mais preciso, entende-se o pluralismo como um paradigma, uma forma concreta de ver que é contraposta a estas outras duas: o exclusivismo e o inclusivismo.

Na superação do inclusivismo, Vigil resgata a novidade do paradigma pluralista e afirma que,

se continuamos pensando que a luz da fé cristã é a “luz peculiar, especial, chamada a subsumir em si mesma todas as demais...” estaremos, claramente, dentro do inclusivismo. O paradigma pluralista implica a aceitação de uma real pluralidade de vias de salvação autônomas, sem que haja uma que inclua as outras. (VIGIL, 2006b, p.223).

Pluralismo é, pois, a forma de olhar a religião, que pensa que Deus tem atuado através de muitas vias, e que todas elas são caminhos de salvação, de alguma forma autônomos. Em sentido teológico, ser pluralista significa o reconhecer a pluralidade legítima de vias de realização religiosa autônomas, sem normatividade¹⁹ e sem privilégios por parte de uma religião.

¹⁹ O termo normativo tem despertado discussões acaloradas no universo teológico. Libanio declara que “o termo quer exprimir uma regra ou modelo autoritativo. É usado para a Sagrada Escritura pelos teólogos para dizer que ela é *norma normans* e não *norma normata*. Ela mede, corrige e julga as outras escrituras teológicas e não é medida por elas. Assim, a revelação e pessoa de Cristo corrige, completa todas as outras revelações e mediações.

Essa posição pluralista reivindica uma igualdade básica das religiões, não um igualitarismo que queira fazê-las praticamente idênticas. Ou seja, o paradigma teológico pluralista sustenta que as religiões são basicamente iguais, no sentido — e só neste sentido — de não ser apenas uma delas a única verdadeira ou a depositária da salvação, da qual todas as demais seriam devedoras, subsidiárias ou participantes, mas sim que todas ocupam um estatuto salvífico basicamente igual.

Habitualmente, o grande nome evocado dentro do universo do paradigma pluralista é John Hick. Protestante britânico, viveu muitos anos nos Estados Unidos. Ele narra em suas obras sua biografia teológica. Segundo Vigil, “numa primeira época de sua vida ele sentia o infinito aborrecimento do cristianismo institucional da Inglaterra. Uma conversão espiritual fez dele um cristão fortemente ‘evangelical’ e fundamentalista.” (VIGIL, 2006c, p. 85).

Filósofo e teólogo evangélico, John Hick propôs em 1973 uma “revolução copernicana em teologia”, de superação do cristocentrismo pelo teocentrismo. Comenta Vigil:

Hick considera que o exclusivismo é, do ponto de vista teológico, uma concepção “ptolomaica”, “geocêntrica”, ou seja, um modelo que coloca a Igreja ou o cristianismo no centro de todas as religiões girando ao redor desse centro. Já o pluralismo é teologicamente “copernicano”, “heliocêntrico”: um modelo com Deus no centro e o cristianismo girando em torno de Deus, como um planeta a mais. (VIGIL, 2006c, p. 86).

Também, a respeito de John Hick, salienta Jacques Dupuis:

A reflexão de Hick estimulou uma autêntica escola de pensamento, que louva uma atitude um tanto militante, como é comprovado por seus slogans. Além da mudança de paradigma constituída pela revolução copernicana, ouviu-se falar de um ‘atravessar o Rubicão’. A expressão significa obviamente reconhecer de maneira irrevogável o igual significado e valor das várias religiões e renunciar a qualquer pretensão não apenas de exclusividade, mas também de normatividade, para o cristianismo e Jesus Cristo. Se Cristo tem alguma universalidade, ela pode consistir apenas no fascínio que a sua mensagem pode ter em relação às aspirações dos homens e das mulheres em geral; mas o mesmo fascínio poderia ser exercido também por outras figuras salvíficas. (DUPUIS, 2004, p. 111).

O paradigma pluralista surge como uma reação contra a reivindicação do cristianismo como “religião de superioridade última”:

Nesta nova posição teológica coloca-se em questão o cristocentrismo tradicional, já que no teocentrismo Deus, e não Jesus Cristo, torna-se o centro do desígnio salvífico

Não implica, porém, que ele seja o único mediador constitutivo e insuperável da salvação para toda a humanidade.” (LIBANIO, 2000, p. 425).

da humanidade. Neste deslocamento de perspectiva coloca-se em questão a unicidade de Jesus Cristo como único mediador entre Deus e a humanidade, daí toda a polêmica que esta reflexão tem suscitado nos dias atuais, particularmente entre os teólogos inclusivistas. Mesmo a perspectiva inclusivista é apreciada pelos teólogos pluralistas como insuficiente, ao não avaliar as outras tradições religiosas por si mesmas, mas sempre com a unidade de medida do cristianismo, bloqueando, assim, qualquer possibilidade de verdadeiro diálogo inter-religioso. (TEIXEIRA, 1995, p. 60).

Sabedor das resistências e ao mesmo tempo confiante neste novo paradigma pluralista, José Maria Vigil afirma:

O sentido pluralista não vai cair do céu para as religiões. Sua aquisição vai custar esforços, crises, resistências, debates, tensões, perseguições, discernimentos... mas é óbvio que mais cedo que tarde a humanidade se acomodará ao novo estágio de sua história, e sua dimensão espiritual se expressará em instrumentos adequados. (VIGIL, 2008a, p. 382).

Sobre a atualidade e valor do paradigma pluralista, e em sintonia com o pensamento de José Maria Vigil, enfatiza João Batista Libanio:

O pluralismo religioso era outrora um problema. Agora é um valor. Apresenta-se como reação radical ao exclusivismo. Parte de desejo do diálogo com as religiões e do fracasso da vigente teologia católica das missões que, além de contrária à ética, inviabilizou qualquer diálogo, ao considerar-se possuidora da palavra definitiva, normativa desde o início. É verdadeiro neocolonialismo religioso. (LIBANIO, 2000, p. 421).

Jacques Dupuis (1999) se questiona em que base pode ser fundamentada a afirmação de um pluralismo religioso de princípio. E argumenta que a fé numa pluralidade de pessoas no único Deus não é, por si, fundamento suficiente para pluralismo religioso; mais inadequado ainda será um simples apelo ao caráter plural de toda realidade: a pluralidade dos elementos da natureza, das estações, das dimensões no espaço e no tempo e assim por diante. “E também não poderá funcionar a mera referência aos limites inatos, inevitáveis de toda compreensão humana ao mistério divino.” (DUPUIS, 1999, p. 527.)

De acordo com Dupuis, a religião tem sua fonte originária numa automanifestação divina aos seres humanos; sendo, assim, o princípio da pluralidade

encontrará seu fundamento principal na superabundante riqueza e variedade das automanifestações de Deus à humanidade; o plano divino para a humanidade é um só, mas dotado de muitos matizes. Faz parte da natureza da comunicação transbordante do Deus uno e trino à humanidade prolongar para fora da vida divina a comunicação plural intrínseca a essa mesma vida (...) **O pluralismo religioso de**

princípio se fundamenta na imensidão de um Deus que é Amor. (DUPUIS, 1999, p. 528).²⁰

O teólogo José Maria Vigil sugere ações concretas para a prática do diálogo numa atitude verdadeira do pluralismo religioso, tais como:

Ser capaz de orar em um templo de outra confissão, de rezar uma oração de outra religião; cultivar uma atitude de respeito e veneração pelas outras religiões; contemplar a Deus cada vez mais como ‘Deus de todos os nomes’, o Deus que saiu ao encontro de todos os povos e culturas; convencer-se de que todas as religiões são verdadeiras e legítimas; renunciar a todo afã de proselitismo. (VIGIL, 2006c, p.455-456).

Vigil também enumera algumas conseqüências teológicas desta valoração positiva do pluralismo religioso, como, por exemplo: mudança da imagem de Deus, já que o Deus crido não é exclusivo, é um “Deus nosso, de nosso povo, que acreditamos pensar como nós, falar nosso idioma, sentir-se um de nosso povo; já na visão pluralista, Deus não toma partido de nós, como os deuses nacionais. Deus é universal, de todos os povos.” (VIGIL, 2006c, p. 116); Mudança da concepção de povo de Deus: Vigil salienta que a atual teologia cristã das religiões não é capaz de falar mais de “povo de Deus” no singular, identificando-o no passado com o povo da tradição religiosa judaico-cristã, mas que “há muitos povos de Deus. O povo de Deus transcende as fronteiras não só de uma raça, mas também de uma religião. Deus não só não faz acepção de pessoas, como também não a faz de religiões.” (VIGIL, 2006c, p. 117).

Nas palavras de Vigil,

seria fundamental reformular toda liturgia, da primeira à última palavra, porque toda ela foi concebida, pensada, redigida e vivida desde os pressupostos do exclusivismo e do pluralismo religioso negativamente concebido. A mudança de valoração do pluralismo religioso faz com que a pessoa com esta nova sensibilidade logo se sinta incomodada, sufocada pelo cheiro do exclusivismo que todas as nossas orações clássicas oficiais exalam. E o que dizemos da liturgia podemos dizer da teologia, e das outras dimensões da nossa fé. Esta novidade exige de nós uma renovação totalmente radical. (VIGIL, 2006c, p.119).

Constata-se hoje na América Latina uma considerável ampliação de teólogos que vêm defendendo um pluralismo religioso de direito ou de princípio, em larga sintonia com autores que defendem essa questão em outras cercanias. Pode-se sublinhar o autor aqui em questão, José Maria Vigil e tantos outros, como Marcelo Barros, Faustino Teixeira, Leonardo Boff que vêm trabalhando o tema de forma mais sistemática. Há inúmeras dissertações e teses sendo

²⁰ Grifo nosso, por salientar uma sólida base teológica.

desenvolvidas no continente em torno desse tema, bem como revistas e publicações específicas voltadas para a acolhida e divulgação desta reflexão.

Não há como desconhecer o lugar e a importância do pluralismo religioso no tempo atual difundido com tanto entusiasmo por José Maria Vigil; isto porque um dos muitos efeitos da consciência da globalização é a discussão acerca da pluralidade das religiões. Hoje, todos têm, de alguma forma, certa noção de pluralismo, do diálogo inter-religioso, sobre a tolerância, ainda que superficial; porém, a história da qual viemos é de séculos e até milênios de atitudes contrárias a esses temas. Felizmente, o Concílio Vaticano II (1962-1965) esforçou-se por iniciar uma nova etapa.

Mas é também um fato a grande dificuldade expressa pelas tradições religiosas em reconhecer sua positividade, na medida em que ele provoca uma condição de “incerteza permanente” e desestabiliza as auto-evidências das ordens de sentido e valor. O pluralismo desperta resistência e desconforto nas identidades instauradas, pois implode as interpretações que se pretendem únicas e exclusivas. Ele é visto por muitos como uma ameaça, na medida em que instaura insegurança em razão da ampliação das possibilidades de interpretação. A maior dificuldade relaciona-se aos desconfortos que a discussão vem provocando na identidade crente: nos âmbitos da cristologia, da eclesiologia, da soteriologia e da missiologia. Com base na pesquisa cristocêntrica, há teólogos que resistem ao pluralismo de direito.²¹

A acolhida do pluralismo religioso não significa uma violentação da perspectiva cristã, como alguns tendem a considerar. De acordo com Leonardo Boff, “a fé cristã possui categorias que permitem alimentar uma atitude positiva frente ao pluralismo religioso.” (BOFF *apud* VIGIL, 2006, p. 13)

José Maria Vigil afirma que foram praticamente 20 séculos de exclusivismo cristão. Quase dois mil anos em que o cristianismo apresentou-se – global, oficial e majoritariamente – como a única religião verdadeira. No mundo católico, ainda não faz 50 anos, começou-se a abandonar o exclusivismo. A posição teológica pluralista mostra-se nova, por isso, ainda suscita surpresa e incompreensão. Esse novo paradigma afirma, professa e crê que todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si mesmo e a seu modo. Ou seja, não há uma religião que esteja no centro do universo religioso. No centro está somente Deus. Com esse novo paradigma o diálogo ganha relevância: o outro também tem uma verdade a ser comunicada, o diálogo nasce no âmbito da liberdade de espírito e do Espírito. Deve-se

²¹ Cf. MIRANDA, Mário de França. **O cristianismo em face das religiões**. São Paulo: Loyola, 1998. Para Miranda, a discussão do pluralismo de direito é secundária. Ver também: CATÃO, Francisco. **Falar de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001 (que questiona o pluralismo de direito e defende um “pluralismo de contingência”), ver p. 211-212.

dialogar com as outras religiões em pé de igualdade fraterna, como filhos e filhas do Deus de todas as religiões, desprezando a velha pretensão de ser a única religião verdadeira.

Esse novo paradigma do pluralismo traz consigo também seus limites. Um deles, argumentado por Libanio, afirma que esta posição corre o risco de um conceito vazio de Deus a que cada religião dá um conteúdo diferente. Ele salienta, a respeito da diversidade de verdade nas religiões, que

o pluralismo parece contradizer a experiência mais simples e imediata de que nem todas as religiões são igualmente verdadeiras. É esquecer que também na religião se manifesta a fragilidade humana de errar e falhar moralmente em grau, gênero e número diferentes. Além disso, há enorme diferença entre experiências religiosas e pseudo-religiosas que se misturam nas religiões. Nem todas as experiências religiosas são igualmente verdadeiras. Que diferença entre experiências de magia, crença em bruxas, alquimia e a fé na existência de Deus. (LIBANIO, 2000, p. 431).

Há que se destacar nesse trabalho o aspecto da provisoriedade no universo das religiões e seus paradigmas, porque só Deus, em seu mistério maior, é definitivo e absoluto. A humildade, portanto, deverá ser sempre uma constante ao longo do caminho.

Os paradigmas na Teologia do Pluralismo Religioso, a saber, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, trazem limites e abrangências, luzes e sombras na discussão teológica, isso porque nenhuma religião, nenhuma revelação, nenhum paradigma pode esgotar o ser de Deus: “Permanece sempre uma compreensão de Deus como mistério incompreensível.” (LIBANIO, 2000, p. 428).

Conclusão

Esse primeiro capítulo procurou demonstrar a relação da identidade cristã numa perspectiva de abertura inter-religiosa. Salientou-se que a identidade é sempre uma construção, acontece no caminhar histórico, num contexto cultural, lingüístico, geográfico, religioso, etc. Essa identidade pede uma ressignificação em tempos de pluralismo religioso. E essa realidade plural e a conseqüente exigência de respeito e alteridade são marcas do tempo presente.

Evidenciou-se que o tempo atual é marcado pelo fenômeno do pluralismo religioso. Nesse mundo marcado pela técnica, os crentes não estão separados pelos oceanos, mas, interligados. Por isso, a aceitação do pluralismo não apenas como um fato, mas reconhecidamente de princípio, é fundamental para o cristianismo dialogar com tantas expressões religiosas, igualmente autênticas. Argumentou-se nesse trabalho sobre a importância do Concílio Vaticano II (1962-1965) e sua abertura ao diálogo inter-religioso; também frisou-se a recepção e releitura deste Concílio para o continente Latino-Americano. O concílio foi interpretado à luz do contexto da América Latina, produzindo uma teologia original denominada “da libertação”

Destacou-se também que nenhuma identidade deve se fechar em si mesma e que ganha sentido e relevância no encontro. A questão dos paradigmas (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo) foi levantada para mostrar o processo de identidade e abertura na Teologia do Pluralismo Religioso.

Assim, nos dias atuais, a questão do diálogo entre as Igrejas cristãs e entre as religiões é de fundamental importância para conservação das identidades. A existência do pluralismo religioso pede uma ética da alteridade, valorizando o que há de bom em cada tradição religiosa.

No contexto atual, em que o cristianismo é chamado a preservar sua identidade, num contexto extremamente plural, não existe outra saída: a abertura inter-religiosa como afirmação de suas características singulares. O que acontece com o ser humano vale também para as tradições religiosas: quanto maior for o grau de abertura, mais se solidificam as identidades. Esse tempo, portanto, não é de isolamentos e entrincheiramentos, mas de convívio aberto e sem resistências, de sentar-se à mesa e partilhar o pão e a palavra; ou, caminhar juntos, como peregrinos sedentos que rumam para Aquele que a todos sacia: Deus.

3 O CONFLITO ENTRE PARADIGMA PLURALISTA E IDENTIDADE CRISTÃ

Houve tempo em que o cristianismo católico era hegemônico, dominava plenamente o cenário religioso. Um exemplo mostra bem isso: em setembro de 2009, num almoço dominical, surgiu um assunto sobre religião. A dona da casa, ao lembrar-se de sua infância e juventude, afirmou: “no meu tempo que era bom, a gente andava mais ou menos duas léguas e meia para participar da santa missa e a igreja católica não tinha concorrência, era só ela, isso era muito bom, hoje tem igreja demais...”²²

Nos tempos atuais, o cristianismo tem o desafio do encontro com tantas expressões religiosas, igualmente legítimas. Tem aí um pluralismo que não é apenas um fato, mas reconhecido como um pluralismo de princípio.

Depois de refletir sobre a abertura do Vaticano II e do surgimento da Teologia do Pluralismo Religioso, avançamos discutindo sobre a possibilidade de encontro entre o paradigma pluralista e identidade cristã.

Especialmente hoje, num mundo plural, múltiplo e religioso, a identidade cristã não deve se fechar, porque, se isso acontecer, o diálogo com o mundo será abafado e prejudicada será sua identidade.

O objetivo deste capítulo é discutir a possibilidade de um encontro aberto da identidade cristã com o paradigma pluralista. Para tal, salientar-se-á, primeiramente, a singularidade e a identidade do cristianismo, que se dá no encontro e nas relações com o diverso. Será apresentada, a seguir, a afirmação da identidade do magistério em três documentos sobre o diálogo com outras religiões: “Diálogo e Anúncio”, “O cristianismo e as religiões” e “*Dominus Iesus*”. Finalmente, a visão da teologia latino-americana sobre o pluralismo religioso e a identidade cristã terá uma ênfase para demonstrar a especificidade da teologia no cenário mundial e a importância da teologia da libertação como identidade no continente. Por fim, a abertura da teologia latino-americana ao paradigma pluralista e o papel da Asett como articuladora entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso.

Vale ressaltar neste capítulo que um princípio humano e existencial se aplica no universo religioso: o ser humano é criado para as relações, numa atitude de busca permanente. O outro tem um papel fundamental na elaboração de sua identidade. Fechar-se é não dar

²² Esse almoço aconteceu em meados de setembro, no bairro Caiçara, em Belo Horizonte. O autor desse trabalho redigiu a parte final do cap. 2 que fala justamente do conflito entre a identidade cristã e o paradigma pluralista. Achou-se por bem incluir o diálogo ocorrido nesse dia para mostrar a atualidade do tema não só em academia, mas também no cotidiano das pessoas.

chance ao diálogo. A identidade cristã terá relevância no contexto de pluralismo religioso dentro de uma dinâmica de abertura a outros credos, numa convivência fraterna. E o mais importante: valorizar as tradições religiosas, garantindo o aspecto da alteridade e não vê-las como simples concorrentes a serem vencidas.

3.1 Paradigma pluralista e cristianismo: singularidade e encontro

O paradigma pluralista e seu autêntico reconhecimento e valorização das religiões insere-se na atualidade como um paradigma emergente. No contexto do pluralismo religioso, o cristianismo, com sua abertura e diálogo com outros credos, evidenciará sua singularidade. E, no contato com o diverso, a possibilidade do encontro, graças à alteridade.

A temática do pluralismo religioso como paradigma da teologia é atual. Assim sendo, é um paradigma ainda em construção, não fechado em suas afirmações; traz em seu interior muito mais questionamentos do que respostas, indica caminhos e sugere pontes. Seu percurso é recente, atual e relevante.

Alguns teólogos vêm se destacando como defensores desse novo paradigma e diversas publicações têm merecido destaque no cenário atual como legitimação e alteridade das religiões. É o caso, por exemplo, da Revista *Concilium*, que, em 2007, em parceria com a Asett dedicou toda sua obra ao tema do pluralismo religioso. A tese da obra é a de que “o pluralismo é um paradigma que se afirma superando a unicidade, o universalismo e o absolutismo do pensamento tradicional, da metafísica e, mais ainda, da atitude do ocidente.” (SUSIN, 2007, p.8). Segundo Luiz Carlos Susin, o pluralismo pode ser a mais legítima e refinada expressão da identidade cultural, da sua raiz religiosa, da sua alma, com direito à diferença na biodiversidade humana, resistindo ao poder arrasador da pretensão da universalidade a partir do privilégio de ser o mais poderoso. Susin percebe o pluralismo como um “desígnio criador, revelador e salvador, manifestação da inesgotável divindade na pluralidade da vida sobre a terra [...]. Evidentemente, isso comporta dores ao pensamento cristão.” (SUSIN, 2007, p.9).

Essa dor, da qual Susin afirma, está no fato de que o pluralismo como paradigma obriga a abandonar a pretensão de caminhos absolutos e exclusivos. É relevante salientar que esse paradigma não é uma exigência simplesmente para o cristianismo, mas algo que perpassa as culturas, os povos e todas as tradições e formas de religião.

Aceitar verdadeiramente esse pluralismo como paradigma implica muito mais do que perceber que o mundo é imbuído de religiões. Isso é um pluralismo religioso de fato, como argumenta Tissa Balasuriya:

Antes de 1492 as religiões estavam limitadas sobretudo às suas pátrias de origem no continente. Os cristãos encontravam-se principalmente na Europa e no Oriente Médio, os hindus na Índia, os muçumanos e judeus no Oriente Médio, os muçumanos na África e em partes da Ásia. O confucionismo estava na China, o xintoísmo no Japão e as religiões naturais e as religiões dos povos indígenas quase por toda parte. Havia uma correlação entre a terra e as religiões [...]. Após 1492 houve uma mudança bem significativa na distribuição mundial da população segundo as religiões. (BALASURIYA, 2007, p.14).

Diante desse quadro do passado, o cristianismo, bem como os demais credos estavam definidos geograficamente. Uma religião sabia da existência da outra, sem, contudo, valorizar a alteridade das mesmas. No cenário atual, o cristianismo, que exigiu para si um grau de superioridade frente às outras religiões, deve se firmar numa outra perspectiva: desconstruir uma teologia exclusivista e até inclusivista e construir uma nova teologia. Essa deveria ter como base a humildade, despojada de superioridade, “que reconheça um paradigma pluralista, que não se considere a única, nem o centro, nem o salvador eleito, que se considere uma tradição religiosa entre outras, trilhando junto com outros as muitas veredas de Deus.” (BALASURIYA, 2007, p.23). No cruzamento das religiões, é necessário que o cristianismo se abra às energias religiosas de outras tradições e beba de suas fontes, apreciando também a beleza, o mistério e a alteridade. Nas palavras de Balasuriya: “há algo em comum que reflete a regra áurea que pode reunir e salvar a humanidade: a compaixão há de salvar-nos. *Extra misericordiam, nulla salus.*” (BALASURIYA, 2007, p.23). E esse princípio da compaixão não conhece os limites da religião nem os limites geográficos.

O pluralismo religioso como novo paradigma é um fenômeno da atualidade, desse século XXI. Isso não significa que ele seja unânime. Há barreiras que obstruem sua reflexão teológica no interior da tradição cristã e, em particular, da tradição católica. A principal barreira encontra-se no fato do risco de um relativismo, corroendo as bases cristãs. O teólogo Paul Knitter, pluralista, afirma que “existem na Igreja os que olham para a chamada teologia pluralista das religiões como uma espécie de cavalo de tróia, que traz em seu bojo teólogos que, uma vez dentro dos muros da Igreja, irão destruir suas riquezas.” (KNITTER, 2007, p.99).

Knitter destaca que os que criticam os teólogos pluralistas descrevem-nos como se pretendessem afirmar a pluralidade e a igualdade das religiões. Aqui está, em sua visão, um

dos mais difundidos e infelizes equívocos do paradigma pluralista das religiões. Em suas palavras:

Os teólogos pluralistas procuram afirmar a pluralidade e a reciprocidade das religiões. Ao reconhecer e afirmar a diversidade das tradições, **os pluralistas não estão interessados em estabelecer a igualdade de todas as religiões ou a validade das doutrinas de cada religião.** Ao contrário, os pluralistas admitem e procuram entender a diversidade das religiões de forma a promover a reciprocidade das religiões, ou seja, a necessidade e a possibilidade de estabelecer entre as comunidades religiosas relações que fomentem o bem-estar das religiões e o mundo. **A intenção primeira da teologia pluralista, como se pode ver, é o diálogo.** (KNITTER, 2007, p.100).²³

Esse autor projeta um feixe de luz sobre as críticas aos teólogos pluralistas e sua teologia. Fica claro, assim, que o fundamento para uma teologia pluralista das religiões é a convicção de que o diálogo entre as comunidades religiosas do mundo é necessário e ao mesmo tempo possível. Na aceitação verdadeira do paradigma pluralista, não é possível qualquer uma das religiões “entrar no campo do diálogo acreditando e afirmando ter recebido de Deus a única norma para toda a verdade religiosa. Como pode o jogo do diálogo ser honesto se, antes mesmo da partida começar, um time foi privilegiado e declarado vencedor pelo juiz?” (KNITTER, 2007, p.101). Em uma teologia verdadeiramente pluralista quaisquer reivindicações de superioridade religiosa concedida por Deus sobre todas as outras religiões são altamente suspeitas.

Os teólogos pluralistas, portanto, não estão empenhados em “relativizar e afirmar a essencial igualdade de todas as religiões. E tem consciência, igualmente, de que essa diversidade pode levar não só a uma feliz harmonia, mas também a uma desagradável discórdia.” (KNITTER, 2007, p.101). Isso porque leva-se em consideração que as religiões são fundamentos humanos, portanto, ambíguos, carregados de bondade, mas também de fundamentalismo e maldade.

Valorizar o pluralismo como novo paradigma para as religiões significa reconhecer que a diversidade é uma expressão da condição humana e que o pluralismo tem raízes na própria dinâmica amorosa de Deus. Faustino Teixeira sinaliza que a perspectiva aberta pelo pluralismo religioso de princípio “possibilita vislumbrar a presença universal e acolhedora do mistério maior em toda a humanidade e toda criação.” (TEIXEIRA, 2007, p.30).

Na atualidade, o pluralismo religioso de princípio é relevante porque “provoca uma nova e global hermenêutica da fé cristã, uma hermenêutica aberta, regida pela arte da

²³ Grifo nosso.

empatia.” (TEIXEIRA, 2007, p.32). No pluralismo, a alteridade dos seres é garantida, além de resguardar a transcendência de Deus.

O monge beneditino Marcelo Barros vê esse pluralismo numa perspectiva do que ele chamou de *hierodiversidade*. Em sua opinião, “o pluralismo cultural e religioso verdadeiramente aberto à *hierodiversidade* contém sem dúvida certo sincretismo no sentido de que nenhum sistema religioso está isolado, mas um influi sobre o outro.” (BARROS, 2007, p.57). O próprio significado do termo “*hierodiversidade*” ajuda na compreensão do pluralismo como algo sagrado (hieró), portanto, diversidade que é sagrada. Segundo Barros, pensar a *hierodiversidade*

significa, antes de mais nada, reconhecer que nossa teologia, nosso discurso sobre Deus é incompleto e parcial [...]. A diversidade é boa porque a vida, que existe, é diversificada [...]. Uma teologia da *hierodiversidade* aplica o mesmo princípio às culturas. Nenhum grupo pode viver sem integração com outros. Esta conexão tem uma dimensão antropológicamente espiritual. (BARROS, 2007, p.58-59).

Nessa visão, tudo está interligado. É uma dimensão na qual a cultura não se acha auto-suficiente, mas integrada às outras. O mesmo se pode afirmar do universo religioso. A diversidade de religiões é um espaço de manifestação divina, num mundo cada vez mais plural. Por isso, a acolhida verdadeira do pluralismo com todas as suas implicações faz-se relevante e pertinente no contexto atual.

A singularidade e a identidade do cristianismo, num mundo plural, não corre o risco de se dissolver, muito antes pelo contrário. É no contato com outras religiões, nas suas semelhanças e diferenças, que o aspecto da alteridade ganha relevância, como se verá a seguir.

3.1.1 A singularidade e a identidade do Cristianismo

No universo das religiões mundiais, o cristianismo não perde sua singularidade, mas vem sendo provocado a redesenhar sua identidade. Esse redesenho não leva o cristianismo a se perder, muito antes pelo contrário, porque, no contato com outras religiões, dá-se o encontro de alteridades, sem perder contudo seu caráter de identidade. A identidade é aquilo que dá unidade à singularidade.

Claude Geffré é um teólogo que ajuda a compreender a singularidade e a identidade cristã nestes tempos de pluralismo religioso. Uma de suas maiores contribuições tem sido no campo da hermenêutica teológica, no qual vem se destacando como pioneiro e qualificado representante deste tipo de abordagem na França. A respeito da singularidade cristã, o autor afirma:

Sou sensível à sedução de tal posição [que o cristianismo, em meio às religiões, não perde seu caráter singular] na medida em que ela favorece a prática do diálogo em plano de igualdade. Ao mesmo tempo não vejo como não se compromete a própria identidade do cristianismo que sempre reivindicou, no decorrer dos séculos, a unicidade da mediação do Cristo inseparavelmente homem e Deus, como revelação definitiva e normativa da face de Deus. (GEFFRÉ, 1993, p.66).

Geffré afirma que só existe diálogo autêntico quando cada qual renuncia desde o início a possuir o monopólio da verdade e reconhece que a humanidade de Jesus de Nazaré não esgota o mistério do Cristo²⁴ em sua pré-existência eterna como Deus e com os homens. O teólogo testemunha que

no encontro com os representantes das religiões não-cristãs minha maior preocupação é sempre mostrar claramente que não confundo a universalidade de direito do Cristo como verbo encarnado e a universalidade do cristianismo como religião histórica. É preciso não fazer do cristianismo uma religião absoluta, que incluiria tudo o que há de bem nas outras religiões. Nem o cristianismo histórico, nem a igreja vista pelos homens são absolutos. É absoluto somente o Reino, do qual Jesus Cristo é ao mesmo tempo mensageiro e concretização. E seria trair a fé cristã herdada dos apóstolos fazer do Cristo uma mediação do Absoluto entre outros. (GEFFRÉ, 1993, p.67).

²⁴ A cristologia foi sempre o centro de discussões sobre a Teologia do Pluralismo Religioso. Jacques Dupuis, ao falar sobre esta questão, argumenta que em geral o Novo Testamento apresenta um testemunho inequívoco sobre o papel final de Jesus Cristo como salvador universal da humanidade. Contudo, “no presente contexto de diálogo, indagamos se afirmação tão maciça não deveria ser reexaminada e reinterpretada: pertencerá à substância da mensagem revelada, ou resultará de uma semântica cultural, que serviu de expressão à experiência dos primeiros cristãos? [...] será ainda possível fazer depender a salvação do evento histórico particular de Jesus de Nazaré? Jesus Cristo será o Salvador único e universal? E, caso positivo, como se poderá transmitir o conhecimento da salvação em Jesus a milhões de pessoas que não o reconhecem?” (DUPUIS, 1993, p.75). Michael Amaladoss, ao argumentar sobre o significado de Cristo no universo das religiões, faz uma distinção entre Jesus e Cristo. Em suas palavras: “Jesus é Cristo, mas Cristo é mais do que Jesus. Este, porque ele o quis, ficou limitado por sua humanidade, cultura e história. Nele manifestou-se a ação de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Alcançará a plenitude no último dia, quando tudo for nele reconciliado.” (AMALADOSS, 1993, p.100). Como se observa, é uma questão extremamente delicada falar em Cristo Salvador da humanidade em tempos de paradigma pluralista. O caminho mais salutar é sempre o respeito e o diálogo, levando em consideração a alteridade das demais tradições religiosas.

Pode-se considerar o cristianismo como uma realidade relativa, mas não no sentido em que o relativo se opõe ao absoluto: no sentido de uma forma relacional, que é como o lugar possível de um entendimento mútuo das religiões. A verdade, para Geffré

testemunhada pelo cristianismo não é nem exclusiva, nem inclusiva de qualquer outra verdade: ela é relativa àquilo que existe de verdadeiro nas outras religiões. **Aceitar designar a unicidade do cristianismo como unicidade relativa e não como unicidade de excelência e integração não é comprometer a sua singularidade** própria entre as religiões do mundo. (GEFFRÉ, 1993, p.68).²⁵

Um dos elementos principais da singularidade cristã é a idéia de Deus Encarnado. A encarnação de Jesus concretiza a face humana de Deus. Ele participa dos desejos fundamentais do coração humano. Autenticamente humano: ira e alegria, bondade e dureza, amizade e indignação. Fome,²⁶ sede,²⁷ cansaço,²⁸ frio, calor, vida insegura e sem teto,²⁹ lágrima,³⁰ tristeza e temor,³¹ fortes tentações,³² fossa terrível³³ fazem parte da condição do Emanuel, Deus-Conosco. Nos evangelhos, quando se olha mais atentamente a figura de Jesus, contempla-se um ser humano apaixonado pelo outro, livre de preconceitos e com uma capacidade ímpar de tocar o coração das pessoas. Diante dele, o horizonte tinha novo sentido e brilho.³⁴

Eis o paradoxo do Deus cristão: sendo o “Totalmente Outro”, manifesta-se na particularidade histórica de Jesus Cristo, pela encarnação. Esta, porém, não dissolve o mistério de Deus; ao contrário, intensifica-o ainda mais. No Filho encarnado o mistério de Deus se apresenta de forma inigualável. Esta revelação, todavia, não se mostra absoluta: permanece relativa, “em relação”, pois a consciência de Jesus é humana e limitada.

A centralidade conferida pelo cristianismo à existência humana de Jesus constitui a ousadia de sua proposta à humanidade. E o que há de novo em Jesus? Nas palavras do teólogo Carlos Palácio:

²⁵ Grifo nosso.

²⁶ Cf. Mt. 4,2. (Jejuou 40 dias e 40 noites. Depois teve fome).

²⁷ Cf. Jo. 4,7. (Jesus pede a uma samaritana: dá-me de beber).

²⁸ Cf. Jo. 4,6. (Jesus, cansado da viagem, sentou-se tranquilamente junto ao poço).

²⁹ Cf. Lc. 9,58.(...Este homem não tem onde reclinar a cabeça)

³⁰ Cf. Jo. 11,35. (Na morte do amigo Lázaro).

³¹ Cf. Mt 26,37. (tomou Pedro e os dois Zebedeus e começou a sentir tristeza e angústia).

³² Cf. Mt. 4, 1-11. (referente às três tentações no deserto).

³³ Cf. Mt. 26,38. (Jesus sente uma tristeza mortal).

³⁴ Cf. Lc. 13, 10-17. Neste texto, Jesus se encontra com uma mulher que sofria de uma enfermidade havia 18 anos: vivia encurvada. A proximidade com Jesus a recupera e ela volta a vislumbrar o horizonte antes perdido; Diante de Jesus, as pessoas tinham sede de vida, brilho nos olhos e calor no coração. Por isso, bem salienta o teólogo Leonardo Boff: “Jesus Cristo não quis outra coisa neste mundo senão libertar a todos e em plenitude.” Cf. BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1997, p.37

O verdadeiramente original e revolucionário em Jesus não é uma doutrina diferente de Deus, mas uma maneira de ser homem, um não poder entender sua experiência humana fora de uma relação constitutiva com Deus como Pai, que descentra a sua vida, tornando-se assim radicalmente filial e fraterna. (PALÁCIO, 1994, p. 330).

Na pessoa de Jesus, o humano é constituído como fundamentalmente referido a Deus. Sua realização plena não acontece na auto-suficiência de si, mas na expansividade de um “Outro”. Afirmado por Deus como sujeito livre e responsável, Jesus ilustra a “maneira de ser homem em Deus.” (PALÁCIO, 1994, p. 330). Fantástica inversão dos fatos, observa Palácio: não há acesso ao divino, a não ser pela história humana de Jesus!

Nisso reside a originalidade do querigma cristão, enfatiza o teólogo Luiz Eustáquio dos Santos Nogueira:

A identidade cristã não abdica da história; constrói-se na trama do tempo, no plano histórico das alteridades. O mistério passa pela carne. Devido à sua condição encarnada, a conversão do cristianismo para o seu “mais” passa necessariamente pela vida concreta do mundo. Por conseguinte, a identidade cristã é sendo inacabada; é, chegando a ser, avançando na vida e tomando corpo na história. (NOGUEIRA, 1997, p. 47).

A verdade do cristianismo não significa a sua superioridade em face das demais religiões. A identidade cristã só pode ser alcançada, inclusive, na relação e na assunção do diverso: e isto não é abstrato; em Jesus, tudo isto foi concretizado: amar o próximo, independente de quem seja este próximo, estender a mão num gesto solidário, sobretudo os mais pobres. Nisto consiste a estrutura básica da identidade cristã: “uma identidade aberta, instituída pelo Espírito de Cristo para ‘o êxodo de si’ em direção ao outro. O Espírito arranca os seres humanos de seus espaços habituais fechados, para a plenitude de uma vida em comunhão.” (NOGUEIRA, 1997, p. 49).

Pierre Bühler, teólogo suíço, ao analisar a identidade cristã, frisa que essa é a

aventura de um encontro com Jesus Cristo, de uma vida partilhada com Ele no caminho que o conduz à cruz. Ora, esta aventura, por seu caráter imprevisível e desconcertante, arranca-nos de nós mesmos, distancia-nos de nós mesmos e, por conseguinte, coloca-nos em situação de crise. A identidade na qual nós nos descobrimos a nós mesmos se opera no crisol desta crise onde nos perdemos a nós mesmos. Aquele que perder sua vida, salvá-la-á. Ou dizendo isto em termos de teologia da cruz: pelo julgamento, pela crise da cruz é que passa a graça de Deus e esta graça basta para apoiar a confiança em Deus nas crises, aceitando-as como ocasiões felizes de crescer na identidade cristã. (BÜHLER, 1988, p. 36).

Não há crescimento humano fora da experiência relacional. No encontro das religiões e dentro do próprio cristianismo, o cristão descortinará “outros seres humanos que também

vivem segundo sistemas de convicções idênticos ou diferentes.” (BÜHLER, 1988, p.34). Abre-se assim, para o cristianismo, a oportunidade de uma nova plenitude caracterizada pelo franco acolhimento do outro, que, na sua diferença, deixa de representar uma ameaça para se converter em inesperada graça e reconciliação. A abertura ao outro, como mostra Faustino Teixeira, e “a permeabilidade para a dinâmica da relação, do reconhecimento do outro, do diferente como enriquecimento do singular, aparecem na atualidade como passagens imprescindíveis para a construção da identidade.” (TEIXEIRA, 1995, p.188).

Em face do pluralismo cultural e religioso, como preservar a originalidade da experiência cristã? Em outras palavras, como articular a identidade singular do cristianismo com o desafio do mundo plural? Ou ainda: será possível um encontro verdadeiro, sadio, livre de preconceitos e amarras entre pluralismo religioso e identidade cristã?

Em tempos de pluralismo religioso (reconhecido como pluralismo de princípio), é difícil imaginar que Deus em sua bondade e mistério tenha transbordado toda a graça, beleza e comunicação numa só religião, a saber, o cristianismo. É como se um pai com muitos filhos depositasse todo o seu amor a um filho somente. Deus é infinitamente maior do que tudo aquilo que já se produziu a seu respeito, por isso a marca da humildade deve ser constante para reconhecer que Deus atua fora das cercanias cristãs. Assim como a identidade humana de Jesus se faz aberta à alteridade divina, e vice-versa, o cristianismo, enquanto realidade histórica, deverá abrir-se às outras culturas e religiões, num esforço de reconhecimento de sua diferença e novidade, com vistas ao mútuo enriquecimento.

Sobre a condição radicalmente humana do cristianismo, sem a qual não se chega à transcendência em Deus, afirma Nogueira:

Os cristãos não podemos prescindir das outras religiões, sob o risco de sacrificar a própria verdade cristã. Pois a plenitude de Cristo, advinda da Ressurreição, não foi totalmente manifesta nem inteiramente acabada no Cristo segundo a carne. **A diferença cristã repousa, pois, na afirmação de um absoluto relacional.** Por conseguinte, todas as situações e realizações humanas, na variabilidade dos contextos históricos e das expressões culturais, não constroem a realidade da fé. O divino é cativado do humano. (NOGUEIRA, 1997, p. 54).³⁵

É possível sim uma aproximação, num clima de diálogo autêntico e desarmado, um encontro entre a pluralidade religiosa e a identidade cristã: encontro de alteridades sem perder a identidade. A religião cristã, ao se deparar com outras tradições religiosas, deve desnudar-se de possuir “a” verdade religiosa, pois sabe que não existe uma garantia que justifique esta pretensa superioridade. Sempre houve e haverá uma distância considerável entre Deus e as

³⁵ Grifo nosso.

religiões. Verdadeiro e Absoluto, somente Deus. Uma religião verdadeira já não se fundamentará mais na posse absolutamente certa, definitiva e imutável da Verdade Divina,

mas na experiência autêntica do Divino que nos dá um lugar seguro para permanecer e de onde prosseguir na terrível e fascinante jornada com as outras religiões para a plenitude inesgotável da verdade divina. **Esta religião verdadeira pode considerar-se a si mesma como absoluta, na medida em que exige pleno compromisso pessoal e requer pertinência universal; mas este absoluto não será definido como exclusivo ou inclusivo, mas como relacional.** Será um absoluto autenticado por sua capacidade de relacionamento com os outros, isto é, capacidade de ensiná-los e de ser ensinado, de incluir e de ser incluído por eles. (KNITTER, 1980, p. 32).³⁶

Embora ao longo dos anos o cristianismo se concebesse como religião verdadeira,³⁷ deve atualmente admitir a possibilidade de haver outras religiões genuinamente verdadeiras, pois, “no presente estágio da evolução da humanidade, o cristianismo e as outras religiões mundiais são chamados a unir-se num pluralismo unitivo das religiões³⁸.” (KNITTER, 1980, p. 32). Isto porque a verdadeira revelação do cristianismo não exaure o Absoluto e, portanto, deve ser relacionada e contrabalaneada por outras revelações verdadeiras.

A realidade de uma linguagem gerada pela dinâmica da exclusividade torna-se cada vez mais difícil de ser compreendida e aceita em tempos de pluralismo religioso. A própria compreensão do cristianismo, sua identidade, só pode ser hoje entendida na relação.³⁹ A reelaboração de sua autoconcepção como religião verdadeira e absoluta continua sendo uma das mais urgentes e desafiadoras tarefas a serem enfrentadas pela teologia cristã.

³⁶ Grifo nosso.

³⁷ Uma religião verdadeira pode ser compreendida como uma religião que faz a opção pela paz, justiça social; e que traz em seu íntimo o amor sincero e a prática da solidariedade. Para Mário de França Miranda, a questão da verdade tem sido na atualidade relegado a segundo plano, na reflexão teológica sobre as religiões, “acentuando mais o valor salvífico das mesmas. De fato, essa questão traz problemas sérios de ordem teórica e prática, sendo que, no passado, teve conseqüências negativas no encontro entre as religiões. Daí a tendência a diminuir, incriminar ou privatizar essa questão, pela afirmação de que os critérios de verdade só valem para a respectiva religião”. (MIRANDA, 1998, p.19).

³⁸ “Pluralismo Unitivo das Religiões” é um termo de profunda relevância em Paul Knitter. Segundo o autor, “este pluralismo de religiões verdadeiras não pode continuar a existir como se cada qual vivesse para si mesma, mas num relacionamento mútuo, onde cada qual possa falar e ouvir a outra em autêntico diálogo. Será um diálogo no qual às religiões não faltará a coragem de interpelar-se mutuamente e corrigir-se uma às outras; mas a ênfase estará na sua necessidade mútua, uma vez que caminham, lado a lado, para uma compreensão e uma vivência mais plenas do Mistério que sempre está presente, tanto sob a forma do inominável e indefinível, como sob a forma de algo que não está à nossa disposição. É um diálogo que convida a Igreja a empenhar-se num verdadeiro ecumenismo católico”. (KNITTER, 1980, p.32).

³⁹ Porque no fundo, de maneira originária, o próprio Deus se fez carne, “Deus-Conosco”, um Deus que se relaciona com a humanidade.

O verdadeiro diálogo inter-religioso⁴⁰ aparece na atualidade como uma sólida ponte entre o pluralismo religioso e a identidade cristã. O ser humano é um ser para a comunicação, e sem esta o homem empobrece. O ser religioso não diminui em nada sua identidade e sua singularidade na aproximação, contato e diálogo com outras religiões, pelo contrário, sai enriquecido com a experiência da alteridade. Como afirma Martin Buber, “o homem se torna EU na relação com o TU.” (BUBER, 2003, p.32). Trata-se, pois, de uma experiência fundamental do ser humano.

É possível sim este encontro, desde que seus interlocutores estejam dispostos a reconhecer humildemente que nenhum credo religioso contém em si toda a verdade. Esta quem abarca é Deus somente. E é Ele, em seu mistério infinito, que primeiro sai ao encontro do humano e das religiões.

Ao se deparar com o paradigma pluralista, a religião cristã não perde sua identidade e aquilo que lhe é singular, como se verá a seguir.

3.1.2 Paradigma pluralista e identidade cristã: encontro possível

A pluralidade das religiões é um dado patente e antigo. É hoje um fenômeno incontestável e legitimado no mundo ocidental, até pouco tempo marcado pela hegemonia cristã católica. Pela consciência do pluralismo religioso, vê-se o valor e a dignidade das diferenças, o alcance de suas riquezas, sem ânsia de dominá-las, sufocá-las ou destruí-las. Na valorização das respectivas alteridades abre-se o caminho do diálogo. Nesse sentido, nenhuma religião contém toda a verdade, nem pode reivindicar uniformidade. Nas palavras do teólogo Carlos Alberto Steil:

O reconhecimento do pluralismo como uma realidade legítima e constitutiva das sociedades modernas coloca em xeque a busca de uma unidade uniforme ou uma redução da variedade do humano dentro de uma única religião, sistema, ideologia ou tradição. A modernidade impõe a aceitação da condição humana em sua pluralidade e à renúncia à ilusão totalitária. (STEIL, 1993, p.25).

No mundo povoado de religiões, o cristianismo é hoje uma fala em meio a tantas outras falas religiosas. Não poderá nunca ser absolutizado, porque absoluto é somente Deus em seu Mistério maior. A religião cristã não consegue absorver toda revelação do

⁴⁰ Aquele que respeita o que há de singular em cada religião, respeitando e valorizando sua alteridade.

transcendente, embora, na história, o cristianismo se concebesse como a única religião verdadeira. Adolphe Gesché se pergunta: “O cristianismo é a única verdadeira religião, ou podem considerar-se verdadeiras, em geral, todas as religiões?” (GESCHÉ, 1993, p.35). De acordo com esse autor, esta dupla pergunta tornou-se mais viva pela coexistência de diversas religiões nas sociedades:

Todo cristão nasce com a convicção de que o cristianismo é a única verdadeira religião. A sentença *Extra Ecclesiam nulla salus*, mesmo bem entendida e corrigida, permanece em nossa memória coletiva. Se uma religião é verdadeira e revelada pode-se lamentar ter que contrariar as outras, mas é uma exigência pessoal e da verdade o ser conseqüente. A afirmação daquilo que se considera verdadeiro é também uma questão de honestidade e transparência. Este comportamento adquire mais sentido por sabermos que o cristianismo não só revelou a nós como verdadeiro, mas também como religião de salvação. (GESCHÉ, 1993, p.36).

Na visão de Gesché, outras religiões apresentam-se também como religião de salvação, mas nenhuma com tal insistência em sua exclusividade, já que o cristianismo é a única religião que afirma que o próprio Deus entrou na história humana. Tantas outras religiões têm seus profetas ou fundadores, “mas o cristianismo afirma que o intercessor (Jesus) é Deus. Ignora-se como sua linguagem possa fugir da exclusão e da exclusividade.” (GESCHÉ, 1993, p.37).

A fala sobre Deus deve ter sempre a marca da humildade, pois é sempre uma aproximação precária. O encontro de Deus com o ser humano, não raro, se dá “num murmúrio de uma brisa suave.”⁴¹ Existe uma separação entre conhecimento de Deus e o próprio Deus, pois os conhecimentos revelados são parciais, já que uma religião traz em si a limitação de língua, cultura, geografia, etc. A alteridade aqui é essencial; Deus é o “Outro” em relação ao ser humano. Somente Deus, e não o conhecimento que dele se tem, é Absoluto.

Após o Concílio Vaticano II, a teologia católica procurou ultrapassar uma concepção absolutista do cristianismo. Assim sendo, adotou-se uma atitude de respeito e estima em relação às outras tradições religiosas (sem chegar a ponto de considerar as religiões não-cristãs como caminhos de salvação). Embora o Concílio tenha confirmado “os elementos de bondade e de verdade”⁴² existentes nas outras religiões, explicitamente não disse que elas são mediadoras da salvação.

⁴¹ Cf. I Reis 19, 12. Nesta passagem, o profeta Elias, ao subir no monte Horeb, espera por Deus. Vários fenômenos da natureza antecedem esta brisa suave: vento impetuoso e violento, que fendia as montanhas e quebrava os rochedos, tremor de terra e fogo devastador. Elias, sensível “ao rosto de Deus”, contempla-o numa mansa brisa.

⁴² Cf. *Nostra Aetate* 3; *Optatam Totius* 16.

Diante do quadro atual do pluralismo religioso, elabora-se o seguinte problema: é possível o cristianismo manter sua identidade em meio a tantas religiões, as quais essas são reconhecidas como verdadeiras e legítimas? E mais, qual a identidade do cristianismo na América Latina, na visão de José Maria Vigil?

Para esse o autor, a religião é em boa parte uma expressão cultural, elaborada segundo as categorias próprias da cultura de cada povo. Afirma que

o cristianismo não teria que impor sua “religião” a outros povos, porque, ao final, isso é antinatural: cada povo só pode praticar com sentido uma religião que lhe seja inteligível desde sua cultura. O cristianismo não teria que desprezar a religião dos outros povos: em lugar disso deveria inculturar-se em sua cultura e, “inreligionar-se”⁴³ em sua religião. Quando se reconhece que Deus tem muitos nomes – não só o nome cristão que desde sempre temos lhe dado – muda o próprio conhecimento de Deus. Agora reconhecemos que há outros conhecimentos de Deus, e que é um mesmo Deus para o qual convergem esses conhecimentos plurais. (VIGIL, 2005e, p. 84).

Os teólogos pluralistas de hoje – praticamente todos – adotam um pluralismo “assimétrico”: consideram que todas as religiões não são iguais de fato, que umas têm alcançado um grau de profundidade ou de altura maior do que as outras, e que suas formas, categorias e idiomas próprios têm critérios de medida “incomensuráveis”, motivo pelo qual nem sempre é possível sequer a comparação. Assim sendo, cabe a pergunta: é a luz cristã uma luz peculiar? É ela que é chamada a completar e levar à plenitude as demais? A resposta vem do próprio Vigil, que defende o pluralismo de princípio:

Sim, com certeza, mas não é a única peculiar: todas as luzes do arco multicolorido que Deus espalha neste mundo são peculiares, com uma unicidade peculiar, “únicas”, a seu modo. Todas podem contribuir para o arco-íris multicolor da luz total. Todas são chamadas a fazer sua contribuição. E todas estão chamadas a enriquecer-se, acolhendo a contribuição alheia... Há “uma” luz que seja “a que deve evangelizar as demais”, porque é a luz superior que completará as outras? Respondamos, matizadamente, com um sim e com um não. Sim: porque todas as religiões devem “evangelizar” as outras, todas devem fazer um esforço para oferecer às demais suas riquezas, com espírito de liberdade, de respeito à alteridade e de acolhida à identidade alheia. Não: porque do ponto de vista pluralista, axiomáticamente, nenhuma pode pensar que sua luz é superior à das demais. (VIGIL, 2006b, p. 225).

⁴³ O teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga cunhou o termo “inreligiosação” para dar conta de um novo conceito que aceite as religiões como autênticos caminhos de salvação e que, portanto, se disponha a conservá-las, enriquecendo-as. O autor argumenta: “assim como na inculturação uma cultura assume riquezas de outras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante ocorre no plano religioso: (...) no contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que lhe chegam de outra deve ser o de incorporá-los em seu próprio organismo, que, desse modo, não desaparece, mas, pelo contrário, cresce. Cresce a partir da abertura ao outro, mas na direção do mistério comum”. (QUEIRUGA, 2001, p.333-334).

Para uma nova e possível identidade cristã no universo do pluralismo religioso, fazem-se necessárias, na ótica do autor, algumas mudanças e releituras, a saber: uma “desabsolutização” do cristocentrismo; “desmetafisização” da espiritualidade cristológica; “desdogmatização” da “cristologia”, que significa, também, “desabsolutização” dos dogmas; volta a Jesus: o que é por sua vez, uma verdadeira “conversão” ao Jesus real.⁴⁴ E mais, o autor afirma que não existe “a” identidade cristã, ela não existe diacronicamente (ao longo da história) nem sincronicamente (num mesmo momento da história). As identidades religiosas são dinâmicas, porque o próprio ser humano é dinâmico, porque é espiritual e é aberto. O teólogo questiona:

Se quiséssemos estabelecer uma identidade cristã, em que a resumiríamos? Um conjunto de dogmas essenciais? Alguns imperativos éticos mínimos? Um conjunto de tradições? Um sentido de pertença e a aceitação de uma comunidade hierárquica? Sincronicamente, não é possível falar de uma identidade cristã única real, embora a instituição declare oficialmente que só há uma identidade cristã. (VIGIL, 2008b, p. 142).

O autor tem um jeito próprio de olhar, sentir e julgar a teologia latino-americana. Pensa essa teologia na perspectiva do Macroecumenismo. Termo proclamado e fundado por Pedro Casaldáliga, em setembro de 1992, em Quito, Equador, na primeira assembléia do povo de Deus. O conceito vem do próprio autor: “por macroecumenismo entende-se um jeito, um espírito que caracteriza a teologia da libertação, como um ecumenismo integral. É primariamente um espírito, uma forma de atuar e uma prática de vida.” (VIGIL, 2005e, p. 72).

Vigil afirma que “Deus é macroecumênico. Não é racista, não está particularmente ligado a nenhuma etnia nem cultura. Deus não se dá em exclusividade nem é privilégio de ninguém.” (VIGIL, 2006c, p. 335). Esse macroecumenismo produz em nós uma série de atitudes espirituais que o concretizam, a saber: contemplação; otimismo soteriológico; diálogo com o mundo; abertura positiva e colaboração com todos os que lutam pelo reino.

Atualmente, num contexto de pluralismo religioso, falar de cristianismo como religião verdadeira e absoluta é tocar num tema extremamente delicado. Nas palavras do teólogo americano Paul Knitter, “a categórica afirmação do catolicismo romano de que o cristianismo é uma religião contém em si ou induz a uma pretensão não menos decisiva de que o cristianismo é uma – ou a – religião absoluta.” (KNITTER, 1980, p. 21). Segundo o autor, a dupla compreensão de si mesmo como uma religião verdadeira e a religião absoluta gera

⁴⁴ Para maiores detalhes, cf. (VIGIL, 2006b p.227-232).

efeitos bem práticos sobre a vida interna do catolicismo romano e sobre as suas relações externas com o mundo. Sobre as conseqüências *ad intra*, afirma Knitter:

Como uma dolorosa consciência de que a religião absoluta pode arrastar a uma idolatria da autoridade e do dogma; a uma prática ritual e ética que se converte em superstição; a uma moral que degenera em legalismo e até em hipocrisia; a um sentido de identidade que se transforma numa falsa consciência e *hybris* para com os de fora. (KNITTER, 1980, p. 24).

No que se refere às conseqüências externas, Knitter argumenta que muitos exprimem a necessidade de revisão na auto-imagem do cristianismo como religião absoluta, e que

estamos num mundo onde as religiões se conhecem mutuamente e entram em contato umas com as outras como nunca antes, um mundo que sente as exigências de novas formas de unidade no meio da diversidade, um mundo cuja evolução cultural atingiu um estágio de consciência histórica. Este mundo oferece ao cristianismo um novo *kairos*; e, para responder a este *kairos*, deve procurar novos caminhos de relacionamento com as outras religiões, o que significa novos caminhos de autoconcepção. (KNITTER, 1980, p. 27).

Um dos caminhos dessa autoconcepção cristã deveria passar pela fala mais humilde de si, já que as religiões hoje se entrelaçam, se conhecem e absolutizar-se seria não reconhecer e valorizar a alteridade religiosa.

Num mundo caracterizado pelo pluralismo religioso, que está experimentando o valor de outras religiões, num mundo marcado pela consciência histórica que está reconhecendo o caráter processual e relacional de toda a realidade, a consciência humana é convidada a abandonar suas antigas seguranças e a caminhar para uma nova compreensão da verdade, inclusive da verdade religiosa. Atualmente, isso é um desafio. Basta observar, por exemplo, alguns países da África⁴⁵ se esfacelando por defender suas convicções religiosas como se

⁴⁵ Um site de notícias da cidade de Boa Vista, em Roraima, noticiou no dia 13 de março de 2009 que uma guerra religiosa na Nigéria deixava 11 mortos e que Cristãos e muçulmanos entraram em conflito. O site destaca que “a Nigéria, apontada pela Missão Portas Abertas como uma das 30 nações que mais perseguem os cristãos, está assistindo a uma nova onda de violência com motivação religiosa. Depois dos massacres na cidade de Jos, em novembro passado – quando centenas de pessoas, a maioria muçulmanos, foram mortas –, pelo menos 11 pessoas foram mortas na cidade de Bauchi, região central do país. Oito vilarejos foram destruídos. De acordo com reportagem da Christian Solidarity Worldwide (CSW, na sigla em inglês), centenas de cristãos estão desabrigados, e foi instituído um toque de recolher para tentar evitar mais mortes e depredações”. (GUERRA...,2009). No dia 06 de março de 2010, pelo menos 500 pessoas morreram em confrontos étnicos e religiosos ocorridos perto de Jos, na Nigéria. Os ataques, ocorridos na noite de sábado para domingo, foi um dos maiores, depois de em Janeiro terem morrido 300 pessoas em conflitos do mesmo gênero.

fossem verdadeiras e únicas. Em pleno século XXI, quanto sangue derramado por causa de uma absolutização religiosa! Vê-se mundo afora uma absolutização do relativo. E absoluto é somente Deus.

O encontro entre pluralismo religioso e identidade cristã não só é possível, como necessário e urgente. Na contemporaneidade, se faz relevante esse encontro sem resistências, medos, amarras ou preconceitos; e o cristianismo mostrará sua identidade ao mundo na aproximação e diálogo com o múltiplo e o plural.

Mas há resistências a essa visão no magistério católico, como se verá a seguir.

3.2 Posições do magistério sobre o diálogo: entre a relativa abertura e o fechamento

Os documentos do magistério cristão católico reforçam, aconselham e solidificam a identidade dos seus fiéis. De maneira especial sobre o diálogo, nota-se, por um lado, abertura e avanço nos documentos e, por outro, percebe-se fechamento e até retrocesso em outros.

Quanto à abertura dialogal e ecumênica, destaca-se uma das encíclicas mais ricas e abertas quanto ao tema: *Ut unum sint* - UUS (sobre o empenho ecumênico), com data de 25 de maio de 1995 (solenidade da Ascensão do Senhor, décimo sétimo ano do pontificado de João Paulo II, cinco anos antes da *Dominus Iesus*). Nessa encíclica, o Papa lembra que a Igreja Católica no Vaticano II “empenhou-se, de modo irreversível, a percorrer o caminho da busca ecumênica, colocando-se assim à escuta do Espírito do Senhor.” (UUS 3). Esse empenho ecumênico é visto neste documento como “um imperativo da consciência cristã, iluminada pela fé e guiada pela caridade.” (UUS). O ecumenismo é contemplado não como um apêndice, que se vem juntar à atividade tradicional da Igreja. Pelo contrário, pertence organicamente “à sua vida e ação, devendo, por conseguinte, permeá-la no seu todo e ser como que o fruto de uma árvore que cresce sadia e viçosa até alcançar o seu pleno desenvolvimento.” (UUS 20).

Faz-se relevante sinalizar a abertura, respeito, diálogo e comunhão de João Paulo II no que se refere às tradições religiosas presentes nessa encíclica. Essa comunhão não significa a realidade de uma igreja única, mas de uma unicidade que preserva a diversidade.

Por outro lado, um exemplo de fechamento eminente ao diálogo e sensibilidade frente a outros credos vem da encíclica *Redemptoris Missio* - RM (sobre a validade permanente do Mandato Missionário), com data de 07 de dezembro de 1990.

Nessa encíclica, ao reforçar a idéia da missão *ad gentes*, João Paulo II lembra que o número daqueles “que ignoram Cristo, e não fazem parte da Igreja, está em contínuo aumento; mais ainda: quase duplicou, desde o final do Concílio. A favor desta imensa humanidade, amada pelo Pai a ponto de lhe enviar o Seu Filho, é evidente a urgência da missão.” (RM 3). O Papa diz ter chegado o momento “de empenhar todas as forças eclesiais na nova evangelização e na missão *ad gentes*. Nenhum crente, nenhuma instituição da Igreja pode-se esquivar deste dever supremo: anunciar Cristo a todos os povos.” (RM 3).

A missão tem por destinatários “os homens que não conhecem Cristo e o seu Evangelho, e pertencem, na sua grande maioria, a outras religiões. Deus atrai a Si todos os povos, em Cristo, desejando comunicar-lhes a plenitude da sua revelação e do seu amor.” (RM 55).

De maneira enfática, afirma que Cristo é o único mediador entre Deus e os homens e que esses

só poderão entrar em comunhão com Deus através de Cristo, e sob a ação do Espírito. Esta Sua mediação única e universal, longe de ser obstáculo no caminho para Deus, é a via estabelecida pelo próprio Deus, e disso Cristo tem plena consciência. Se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor *unicamente* da de Cristo, e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares desta. (RM 5).

É necessário manter unidas, na visão da encíclica, estas duas verdades: “a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens, e a necessidade da Igreja para essa salvação. Ambas facilitam a compreensão do único mistério salvífico.” (RM 9).

O Papa afirma que o Cristianismo em contato com outras religiões, como Budismo, Hinduísmo e Islamismo, “não diminui o seu dever e a sua determinação de proclamar sem hesitações Jesus Cristo, que é o Caminho a Verdade, e a Vida.” (RM 55). E que o fato de os crentes de outras religiões poderem receber a graça de Deus e serem salvos por Cristo independentemente dos meios normais por Ele estabelecidos, não suprime, de fato, o apelo à fé e ao batismo que Deus dirige a todos os povos. O diálogo, nessa encíclica de João Paulo II, “deve ser conduzido e realizado com a convicção de que a Igreja é o caminho normal de salvação e que só ela possui a plenitude dos meios de salvação.” (RM 55).

Algumas posturas de nítido fechamento ao diálogo com outros credos são, como se percebe, muito fortes: a missão é colocada aqui numa perspectiva de conversão; exclui-se das religiões, o aspecto da autonomia salvífica, reconhecendo-a somente em Jesus; o tema da necessidade da Igreja (Católica) para a salvação marca o tom da encíclica; o diálogo é pré-

concebido numa visão eclesiocentrada: o crente de outra religião deve ser conduzido à Igreja para se salvar.

Na tentativa de mostrar esse movimento de abertura e fechamento num contexto dialogal, serão aqui analisados três documentos como afirmação da identidade cristã: Diálogo e Anúncio, O Cristianismo e as Religiões e Dominus Iesus. Em cada um deles, percebem-se aberturas e limites ao diálogo com as religiões. Afirma-se, de início, que, para a análise dos documentos, será importante a apresentação de suas idéias principais. Os documentos seguem uma ordem cronológica, a saber, 1991, 1996 e 2000.

Em sintonia com o Concílio Vaticano II, o primeiro documento (Diálogo e Anúncio) abre as portas ao diálogo inter-religioso. O segundo documento (O cristianismo e as religiões), tendo Joseph Ratzinger como presidente da Comissão Teológica Internacional, fecha bruscamente as portas ao diálogo, como será demonstrado a seguir.

3.2.1. Os documentos “Diálogo e Anúncio” e “O Cristianismo e as Religiões”: tímida abertura na identidade reafirmada

O documento Diálogo e Anúncio (DA), do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, foi publicado na festa de Pentecostes de 1991, mais precisamente em 19 de maio. Ele se divide em três partes: Diálogo inter-religioso(I), Anúncio de Jesus Cristo (II) e Diálogo inter-religioso e anúncio (III). Este documento traduz uma sintonia com o Concílio Vaticano II, expressa na declaração *Nostra aetate* (sobre as relações da Igreja com as outras religiões), salientando a importância do diálogo inter-religioso.

Um grande estímulo para a reflexão do documento Diálogo e Anúncio veio da experiência do dia de oração pela paz em Assis (27 de outubro de 1986), por iniciativa de João Paulo II. No mesmo dia e posteriormente, em particular na sua alocução aos Cardeais e à Cúria romana, em dezembro de 1986, João Paulo II explicou o significado da celebração de Assis. Acentuou a unidade fundamental do gênero humano, na sua origem e no seu destino, e o papel da Igreja como sinal efetivo desta unidade. Pôs em relevo, com vigor, o exato alcance do diálogo inter-religioso, reafirmando ao mesmo tempo o dever da Igreja de anunciar Jesus Cristo ao mundo.

Neste documento, o diálogo é apontado logo na introdução como o grande desafio, “o primeiro a ser enfrentado, não por ser prioritária ao anúncio, mas simplesmente pelo fato que

o diálogo constitui a principal preocupação do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso.” (DA 3). Sobretudo no mundo de hoje,

caracterizado pela rapidez das comunicações, pela mobilidade das pessoas, pela interdependência, está se criando uma nova tomada de consciência sobre o pluralismo religioso. As religiões já não se contentam simplesmente com o fato de existir e de sobreviver. Em alguns casos, manifestam um renovamento propriamente dito. Continuam a inspirar e a influenciar a vida de milhões de adeptos. No atual contexto de pluralismo religioso, não pode ser ignorado o importante papel das tradições religiosas. (DA 4a).

Percebe-se uma abertura no documento quando este afirma o pluralismo religioso na atualidade; o levantamento da questão de um pluralismo de princípio, não apenas constatação de um dado. O documento salienta que “gradualmente se começa a compreender em que consiste o diálogo inter-religioso entre cristãos e seguidores de outras tradições religiosas, tal como foi delineado pelo Concílio Vaticano II.” (DA 4b). Destaca que o diálogo pode ser compreendido de três maneiras:

Em primeiro lugar, em nível puramente humano, significa comunicação recíproca, para alcançar um fim comum ou, em um nível mais profundo, uma comunhão interpessoal. Em segundo lugar, o diálogo pode ser considerado como uma atitude de respeito e de amizade, que penetra, ou deveria penetrar, em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja. Isto pode ser chamado — com razão — “o espírito do diálogo”. Em terceiro, num contexto de pluralismo religioso, o diálogo significa o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento, na obediência à verdade e no respeito à liberdade. Isto inclui quer o testemunho quer a descoberta das respectivas convicções religiosas. É nesta última acepção que o presente documento utiliza o termo diálogo como um dos elementos integrantes da missão evangelizadora da Igreja. (DA 9).

É nítido o senso de respeito e sensibilidade no quadro do pluralismo religioso. Vê-se um espírito de abertura e acolhimento de outros credos religiosos. O documento chega a afirmar que “o diálogo inter-religioso deveria estender-se a todas as religiões.” (DA 13). Partindo de uma consideração positiva das tradições religiosas, o documento assinala que: “Devemos nos aproximar sensivelmente destas tradições porque encerram valores espirituais e humanos. Exigem respeito da nossa parte.” (DA 14). Este ponto de partida analisado como uma abertura teológica “constitui uma presença viva do Concílio Vaticano II, que anteriormente havia sinalizado a presença da graça em todas as pessoas de boa vontade.” (TEIXEIRA, 1995, p. 167). O Concílio Vaticano II deu a orientação para esta avaliação positiva.

Já na primeira parte do documento essa sintonia com o Concílio Vaticano II é clara: abertura teológica e reconhecimentos de outros credos, numa demonstração clara da valorização da alteridade. *Nostra aetate*, por exemplo, fala da presença, nestas tradições, de “um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens.” (NA 2). *Ad Gentes* reconhece a presença de “sementes do Verbo” e aponta “as riquezas que Deus generoso dispensou aos povos” (AG 11). *Lumen Gentium* faz referência ao bem semeado não só no coração e na mentalidade dos homens, mas também “nos ritos próprios e culturas dos povos.” (LG 17). Estas poucas referências bastam para demonstrar que o Concílio reconheceu abertamente a presença de valores positivos não só na vida religiosa de cada crente das outras tradições religiosas, mas também nas mesmas tradições religiosas a que eles pertencem. Atribui estes valores à presença ativa de Deus mesmo através do seu Verbo, e também à ação universal do Espírito: “Sem dúvida alguma, o Espírito Santo estava já operando no mundo, antes da glorificação do Filho.” (AG 4). Essas passagens contêm uma sintonia fina com Diálogo e Anúncio que reconhece valores espirituais e humanos nos credos religiosos.

Depois do Concílio, o Magistério da Igreja, especialmente João Paulo II, continuou nessa mesma direção. O Papa reconhece explicitamente a presença operante do Espírito Santo na vida dos membros das outras tradições religiosas, como quando na *Redemptor Hominis* afirma que “a sua crença firme” é “efeito também ela do Espírito da verdade operante para além das fronteiras visíveis do Corpo Místico.” (RH 6). Na sua Encíclica *Dominum et Vivificantem* vai ainda mais longe e afirma “a ação universal do Espírito Santo no mundo antes da economia do Evangelho, para a qual esta ação estava ordenada”, e fala desta mesma “ação universal do Espírito, hoje, também fora do Corpo visível da Igreja.” (DV 53).

O documento Diálogo e Anúncio lembra que em sua palavra à Cúria romana, depois do dia 27 de outubro de 1986 (dia de Oração em Assis), o Papa João Paulo II salientava mais uma vez a presença universal do Espírito Santo. Afirmava que “toda oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, o que está misteriosamente presente no coração de cada ser humano, quer seja cristão ou não.” (DA 27). Esta afirmação, além de evidenciar uma sensibilidade inter-religiosa de João Paulo II, mostra-se extremamente rica: Deus age também fora das cercanias cristãs.

Mas também existem limites: a teoria do acabamento assim como a presença de Cristo nas religiões são tônicas marcantes do documento. O Concílio, assim como Diálogo e Anúncio, tem a marca do cristocentrismo. Nas palavras do documento: “O Concílio é

consciente da necessidade da atividade missionária da Igreja para **aperfeiçoar em Cristo** ⁴⁶ estes elementos que se encontram em outras religiões.” (DA 18). Vê-se aí a necessidade de um aperfeiçoamento na pessoa de Cristo. O limite está posto quando, de antemão, elementos de outros credos precisam do Cristo para ser reconhecidos como tal.

Ao enfatizar a história da ação salvífica de Deus, o documento afirma que “a história de salvação vê o seu **cumprimento final em Jesus Cristo**, em quem se estabelece a nova e definitiva aliança para todos os povos.” (DA 19),⁴⁷ e que “o plano divino de salvação é único e o seu centro é Jesus Cristo que, na Encarnação, se uniu de certo modo a cada homem” (DA 28).

Nisto está o limite do Diálogo e Anúncio: no universo das religiões, o Cristo está no centro das discussões, sendo o salvador exclusivo da humanidade, não conseguindo abrir para uma perspectiva pluralista.

Quanto à missão universal de Jesus, o documento é claro em afirmar que “em Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem, nós temos a **plenitude da revelação**, ⁴⁸ e o cumprimento dos desejos das Nações.” (DA 22); e que, “apesar da plenitude da revelação de Deus em Jesus Cristo, algumas vezes o modo como os cristãos compreendem a própria religião e a vivem pode ter necessidade de purificação.” (DA 32). Em tempos de pluralismo religioso, reconhecidamente como um pluralismo querido por Deus, afirmar que a revelação plena está no cristianismo é fechar as portas ao diálogo. É não reconhecer valor e a alteridade das religiões.

O documento, com base no Concílio Vaticano II, afirma que a Igreja é o “sacramento universal de salvação” (LG 48) e “é necessária para a Salvação” (LG 14) e que os

membros das outras tradições religiosas são ordenados ou orientados (*ordinantur*) para a Igreja, enquanto ela é o sacramento em que o Reino de Deus está “misteriosamente” presente, pois, à medida que eles respondem à chamada de Deus, sentida na sua consciência, são salvos em Jesus Cristo e, por conseguinte, já compartilham, de qualquer modo, da realidade significada pelo Reino. (DA 35).

Eis aí um outro limite: as tradições religiosas existem e estão sendo orientadas à Igreja para se salvar em Jesus. Não seria mais prudente reconhecer, nesse tempo marcado pela consciência do pluralismo, a alteridade de outros credos e conferir-lhes dignidade singular, independente da Igreja Católica? E por que continuar afirmando “salvação em Jesus”? Não se pode garantir uma autonomia salvífica nas diversas religiões? Há que se salientar que, no

⁴⁶ Grifo nosso.

⁴⁷ Grifo nosso.

⁴⁸ Grifo nosso.

interior de cada tradição religiosa, existem elementos bons, verdadeiros e dignos, mas também o contraditório: a intolerância, violência e maldade. Quando se reivindica aqui uma autonomia salvífica nas religiões, pensam-se em elementos que conduzam ao bem, como a busca da verdade, ao diálogo verdadeiro, à paz, ao amor ao próximo, etc.

Quando o documento enfatiza a força do diálogo, nota-se em geral uma abertura: isto é claro em trechos como: “a razão fundamental do empenho da Igreja no diálogo não é meramente de natureza antropológica, mas principalmente teológica. Deus, num diálogo que dura ao longo dos tempos, ofereceu e continua a oferecer a salvação à humanidade.” (DA 38). Em outra passagem: “o diálogo inter-religioso [...] atinge um nível muito mais profundo, que é o do espírito, onde o intercâmbio e a partilha consistem num testemunho mútuo do próprio credo e numa descoberta comum das respectivas convicções religiosas.” (DA 40). Ou ainda: “o diálogo sincero supõe aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou também das contradições, e, também, respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência.” (DA 41).

Ao analisar as formas de diálogo, o documento enumera quatro: diálogo de vida, obras, intercâmbios teológicos e experiência religiosa e também o objetivo do diálogo:

O seu objetivo será eliminar as tensões e os conflitos, e também os eventuais confrontos, para uma melhor compreensão entre as diversas culturas religiosas existentes numa determinada região. Poderá contribuir para purificar as culturas de todos os elementos desumanizantes e ser, assim, um agente de transformação. Poderá também ajudar a promover os valores culturais tradicionais ameaçados pelo modernismo e pelo nivelamento que uma internacionalização indiscriminada pode comportar. (DA 46).

O documento elucida que o diálogo requer uma atitude equilibrada tanto da parte dos cristãos como da parte dos seguidores das outras tradições e clareia as disposições para ele: “vontade de se empenhar em conjunto, ao serviço da verdade, e a prontidão em se deixar transformar pelo encontro.” (DA 47).

A segunda parte do documento trata do anúncio de Jesus Cristo e se inicia com o mandato de Jesus para anunciar o evangelho (Mt 28, 18-20; Mc 16, 15-16). A Igreja também é convocada a evangelizar e proclamar o reino de Deus.

O documento, com base no novo testamento, mostra claramente a mediação universal de Jesus Cristo na ordem da salvação. Identifica no Cristo Ressuscitado o verdadeiro conteúdo do Anúncio, fora do qual não pode haver salvação. Faustino Teixeira o demonstra:

Na mesma linha do Vaticano II, o documento confirma um claro cristocentrismo, mais receptivo e aberto ao diálogo inter-religioso. Este “mistério que sempre esteve escondido em Deus” (Ef 3,8-11), que Paulo anuncia aos gentios, de Jesus Cristo, único mediador (1 Tm 2,4-6), é o mistério que deve animar a atuação da Igreja. (TEIXEIRA, 1995, p.175).

O documento afirma ainda que “não há verdadeira evangelização se o nome, o ensinamento, a vida, as promessas, o Reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus, não são proclamados.” (DA 58). E o embasamento bíblico para tal é encontrado na Carta de São Paulo a Timóteo: “Deus deseja que todos os seres humanos se salvem e conheçam a verdade. Porque há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo Homem, que se deu em resgate por todos.” (1 Tm 2,4-6).

O documento lembra ainda que existem modalidades de anúncio e que este nunca se realiza no vácuo porque “o Espírito Santo, o Espírito de Cristo, está presente e atua entre aqueles que escutam a Boa Nova, ainda antes de a ação missionária da Igreja iniciar.” (DA 68).

Assim como o diálogo, também o anúncio encontra dificuldades e obstáculos para a sua realização. O documento distingue dificuldades internas (da parte dos cristãos): discrepâncias entre palavras e ações; descuido do anúncio por negligência, medo ou vergonha; falta de respeito e apreço pela tradição religiosa do outro e atitude de superioridade.

Quanto às dificuldades externas, o documento afirma:

O peso da história torna o anúncio mais difícil, dado que certos métodos de evangelização, no passado, por vezes fizeram surgir temores e suspeitas entre os seguidores de outras religiões; os membros das outras religiões poderiam temer que o resultado da missão evangelizadora da Igreja fosse a destruição da sua religião e da sua cultura; Uma concepção diferente dos direitos humanos ou uma falta de respeito pelas praxes deles pode dar como resultado a falta de liberdade religiosa; A perseguição pode tornar o anúncio particularmente difícil ou quase impossível. Deve-se contudo recordar que a cruz é fonte de vida: “o sangue dos mártires é germe de cristãos”; A identificação de uma religião particular com a cultura nacional, ou com um sistema político, cria um clima de intolerância; Em alguns lugares, a conversão é proibida por lei, e os convertidos ao cristianismo podem encontrar sérios problemas, como o ostracismo por parte da sua comunidade religiosa de origem, do contexto social ou do ambiente cultural; **Num contexto pluralista, o perigo do indiferentismo, do relativismo ou do sincretismo religioso, cria obstáculos ao anúncio do Evangelho.** (DA 74).⁴⁹

Ao final da segunda parte, o documento reitera que “é útil, contudo, salientar mais uma vez que proclamar o nome de Jesus e convidar as pessoas a serem seus discípulos na Igreja é um importante e sagrado dever a que a Igreja não pode furtar-se.” (DA 76).

⁴⁹ Grifo nosso. Nota-se aqui uma clara resistência e preconceito ao pluralismo religioso. A crítica principal que alguns teólogos fazem ao pluralismo encontra eco nessa passagem.

Na terceira e última parte do documento, trabalha-se o tema do diálogo inter-religioso e anúncio. Procura demonstrar que “o diálogo inter-religioso e o anúncio, embora não no mesmo nível, são autênticos elementos da missão evangelizadora da Igreja. São legítimos e necessários. Estão intimamente ligados, mas não são intercambiáveis.” (DA 77). Avança na reflexão quando afirma que “a igreja encoraja e estimula o diálogo inter-religioso não só entre ela e as outras tradições religiosas, mas também entre estas mesmas tradições religiosas [...]. Assim, o diálogo inter-religioso é parte do diálogo de salvação iniciado por Deus.” (DA 80) e demonstra que todo diálogo “implica a reciprocidade e tem como objetivo eliminar o medo e a agressividade.” (DA 84).

A parte final do documento é respeitosa ao afirmar que “as diversas religiões diferem umas das outras. Uma atenção especial deve ser dada às relações com os seguidores de cada religião.” (DA 87). E que uma atenção especial “há de ser dirigida aos jovens que vivem num contexto pluralista e encontram seguidores de outras religiões na escola, no trabalho, nos movimentos juvenis, em outras associações e até mesmo nas próprias famílias.” (DA 88). O documento argumenta, por fim, que o “diálogo e anúncio são tarefas difíceis, mas absolutamente necessárias.” (DA 89).

Percebe-se, sobretudo nessa parte final, que o documento foi muito fiel ao pensamento do Concílio Vaticano II, no que se refere ao diálogo com outros credos. Há que se evidenciar a preocupação, da parte do documento, com pessoas concretas (jovens), que vivem num mundo plural, marcado pela diversidade religiosa. Ao analisar o Documento Diálogo e Anúncio, o teólogo Faustino Teixeira afirma que

o documento constitui um marco de grande importância na caminhada da Igreja para uma perspectiva dialogal. Uma demonstração viva de que a identidade do cristão se forma na relação de diálogo, cooperação e mútuo enriquecimento com os outros. O diálogo autêntico não sufoca a singularidade religiosa, mas a pressupõe enriquecendo-a. Uma longa e difícil história preparou a consciência da Igreja para uma concepção mais ampla da evangelização, que já começa com o testemunho de vida, empatia e solidariedade dialogal com o diferente, até alcançar o seu pleno significado no anúncio explícito de um dom que não pode violentar ou desfigurar as culturas. (TEIXEIRA, 1995, p. 178).

Não há como negar a grande abertura do Documento quando insiste na força e necessidade do diálogo. Mas essa abertura se dá numa perspectiva do inclusivismo, sem reconhecimento das demais religiões como vias autênticas de salvação e confirmando a plenitude da revelação em Jesus.

Passando agora para a análise do documento da Comissão Teológica Internacional (CTI), o texto trata do tema do Cristianismo e as religiões (CR), e foi aprovado no dia 30 de

setembro de 1996 e submetido a seu presidente, o então cardeal Joseph Ratzinger. O texto surge para responder a apelos oriundos do pluralismo religioso, para esclarecer dúvidas e reforçar a fé cristã Católica. Segue a linha do Documento Diálogo e Anúncio de 1991; reconhece que “a questão das relações entre as religiões adquire cada dia maior importância, o que se deve a vários fatores.” (CR1), como, por exemplo, a crescente interdependência entre as diversas partes do mundo e ao acesso à informação.

Na atual conjuntura do pluralismo religioso, o texto lembra que o cristianismo, de fato, não fica nem pode ficar à margem desse encontro e consequente diálogo entre as religiões. Se, às vezes, estas foram e podem ainda ser fatores de divisão e conflito entre os povos, “é de desejar que em nosso mundo apareçam ante os olhos de todos como elementos de paz e união. O cristianismo há de contribuir para que isso seja possível.” (CR 2).

A questão de fundo do pluralismo, ressalta o documento, é saber se as religiões são mediação de salvação para seus membros, e que a essa pergunta diversas respostas são esboçadas. Há os que respondem negativamente, outros dão uma resposta afirmativa, que por sua vez provoca outros questionamentos: as mediações salvíficas são autônomas ou é a salvação de Jesus Cristo que nelas se realiza?

Tentou-se classificar de muitas maneiras as diferentes posições teológicas diante desse problema. Por exemplo, “a posição pluralista pretende eliminar do cristianismo qualquer pretensão de exclusividade ou superioridade com relação às outras religiões.” (CR 16). O texto reconhece que a dificuldade maior do cristianismo sempre se focalizou na encarnação de Deus, que confere à pessoa e à ação de Jesus Cristo as características de unicidade e universalidade em ordem à salvação da humanidade. E pergunta:

Como pode um acontecimento particular e histórico ter pretensão universal? Como entrar em um diálogo inter-religioso respeitando todas as religiões e sem considerá-las de antemão como imperfeitas e inferiores, se reconhecemos em Jesus Cristo e só nele o salvador único e universal da humanidade? Não se poderia conceber a pessoa e a ação salvífica de Deus a partir dos outros mediadores além de Jesus Cristo? (CR18).

Esses questionamentos levantados pelo próprio documento são questões-chave na compreensão do cristianismo face ao pluralismo religioso, já que a cristologia é o ponto nevrálgico dessa discussão.

A primeira parte do texto da Comissão teológica internacional tem como título a *Teologia das Religiões* e sua função é levantar perguntas (*status quaestionis*) sobre a mediação de Jesus, universalidade do Espírito Santo e sua relação com Jesus, a função da

Igreja como sacramento universal de salvação. E o texto lembra que “a resposta às perguntas levantadas requer uma breve reflexão sobre essas questões teológicas fundamentais.” (CR 27).

A segunda parte do texto trabalha com os “Pressupostos Teológicos Fundamentais” e acompanha a linha do Diálogo e Anúncio quando afirma que a salvação se dá apenas em Jesus: “a vontade de salvação de Deus Pai se une à fé em Jesus, o único em quem o desígnio salvador se realiza. Que a salvação se adquire apenas pela fé em Jesus é afirmação constante no Novo Testamento.” (CR 32).

Para a Comissão Teológica Internacional, a base bíblica para a argumentação de que a mediação única de Jesus Cristo relaciona-se com a vontade salvífica universal de Deus se encontra em 1 Timóteo 2,5-6: “Pois há um só Deus e também um só mediador entre Deus e os homens, um homem: Cristo Jesus, que se entregou como resgate por todos.” O texto é muito claro e não deixa dúvidas ao afirmar que o mediador único é o homem Cristo Jesus. Nas palavras da Comissão: “É o mediador entre os homens porque é o Filho feito homem que se entregou à morte em resgate por todos.” (CR 37); e que os “homens alcançam a salvação enquanto reconhecem e aceitam na fé a Jesus, o Filho de Deus.” (CR 39).

É bem nítida essa posição da Comissão Teológica Internacional quando afirma que “só em Jesus os homens podem salvar-se, motivo pelo qual o cristianismo tem a clara pretensão de universalidade.” (CR 49a). Confirma que “somente na Igreja, que está em continuidade histórica com Jesus, pode-se viver plenamente seu mistério. Daí a necessidade iniludível do anúncio de Cristo por parte da Igreja.” (CR 49c). É enfática quando declara que “outras possibilidades de mediação salvífica não podem jamais ser vistas desligadas do homem Jesus, o mediador único.” (CR 49d). E declarando que “não pode haver caminhos para ir a Deus que não confluem no único caminho que é Cristo.” (CR 49e).

Ao descrever sobre a universalidade do Espírito Santo, o texto afirma que ninguém pode dizer: “Jesus é o Senhor” se não é sob a ação do Espírito Santo. O Concílio Vaticano II formulou isso com clareza: “Cristo morreu por todos, e a vocação última do homem é fato, uma só, a divina; por isso devemos crer que o Espírito Santo dá a todos a possibilidade de ser associados, do modo que Deus conhece, ao mistério pascal.” (GS 22). O texto da comissão ainda exorta que

não tem sentido afirmar uma universalidade da ação do Espírito que não se encontre em relação com a significação de Jesus, o Filho encarnado, morto e ressuscitado. Mais propriamente, em virtude da obra do Espírito, todos os homens podem entrar em relação com Jesus que viveu, morreu e ressuscitou em um lugar e em um tempo concretos. (CR 60).

No que se refere à Igreja como sacramento universal de salvação, o texto é nítido quando argumenta que “não se pode desenvolver uma teologia das religiões sem levar em conta a missão salvífica universal da Igreja, testemunhada pela Sagrada Escritura e pela tradição de fé da Igreja.” (CR 62). Atesta que “Jesus uniu o anúncio do Reino de Deus com sua Igreja.” (CR 64); e fala da necessidade da Igreja para a salvação em duplo sentido: “necessidade da pertença à Igreja para aqueles que crêem em Jesus, e necessidade salvífica do ministério da Igreja que, por encargo de Deus, tem de estar a serviço da vinda do Reino de Deus.” (CR 65). O texto da Comissão Teológica Internacional chega a afirmar que “a Igreja não é só sinal, mas também instrumento do Reino de Deus que irrompe com força. A Igreja leva a cabo sua missão como sacramento universal de salvação na *martyria, leiturgia e diakonia*.” (CR 75).

A terceira parte do texto trata das “consequências para uma Teologia cristã das Religiões” e começa a reflexão afirmando que,

uma vez estudada a mediação universal de Cristo, a universalidade do dom do Espírito, a função da Igreja na salvação de todos, temos os elementos para esboçar uma teologia das religiões. Diante da nova situação criada pelo pluralismo religioso, retoma-se a pergunta pela significação universal de Jesus Cristo em relação com as religiões e a função que destas podem ter no desígnio de Deus, que não é outro senão o de recapitular todas as coisas em Cristo. (CR 80).

O texto reconhece, explicitamente, a presença do Espírito de Cristo nas religiões e não exclui a possibilidade de que essas exerçam certa função salvífica, isto é, ajudem os homens a alcançar seu fim último, “apesar de sua ambiguidade.” (CR 84) E que

só a Igreja é o corpo de Cristo, e só nela se dá em toda a sua intensidade a presença do Espírito. Assim, para ninguém pode ser indiferente a pertença à Igreja de Cristo e a plenitude dos dons salvíficos que só nela se encontram. As religiões podem exercer a função de *praeparatio evangelica*, podem preparar os diversos povos e culturas para a acolhida do acontecimento salvador que já teve lugar. (CR 85).

Ao analisar as religiões, a Comissão frisa que as religiões podem ser um meio que auxilie a salvação de seus adeptos, “mas não podem se equiparar à função que a Igreja realiza para a salvação dos cristãos e dos que não o são.” (CR 86).

Sobre a questão da revelação, o texto afirma que “somente em Cristo e em seu Espírito Deus se deu completamente aos homens; por conseguinte, apenas quando se dá a conhecer essa autocomunicação se dá a revelação de Deus em sentido pleno.” (CR 88).

No quadro atual do pluralismo religioso, o texto é enfático ao declarar que “a teologia católica afirma que tudo o que nas outras religiões é verdadeiro e digno de apreço vem de Cristo no Espírito Santo.” (CR 94).

O diálogo inter-religioso é referido na parte final do texto da Comissão Teológica Internacional. Afirma-se que “o diálogo religioso é conatural à vocação cristã.” (CR 114); mostra “como o diálogo da Igreja tem sua fonte, modelo e fim na Trindade Santa.” (CR 115). E argumenta que

a pedagogia divina do diálogo não consiste apenas em palavras, mas também em fatos; as palavras manifestam a novidade cristã, a do amor do Pai, de que os fatos dão testemunho. Agindo assim, a Igreja se mostra como sacramento do mistério da salvação. Neste sentido, o diálogo inter-religioso forma parte, segundo os tempos e os momentos fixados pelo Pai, da “preparação evangélica”. Com efeito, o testemunho mútuo é algo inerente ao diálogo entre pessoas de pessoas distintas. (CR 117).

O Concílio Vaticano II (1962-1965) abriu as portas ao diálogo inter-religioso ao reconhecer que, “em todos os homens de boa vontade, a Graça opera ocultamente.” (GS 22). Isso representou um enorme passo rumo a tantos outros credos religiosos. Deu-se uma mudança de paradigma ao valorizar as religiões, caminhos autênticos para Deus.

Mais de 30 anos depois do Concílio, que representou um marco na história, a Comissão Teológica Internacional se reúne para tratar da relação do cristianismo com as religiões. O texto segue a linha do Vaticano II, no que se refere ao cristocentrismo; valoriza o diálogo como ponto de encontro e salienta pontos relevantes para a doutrina cristã.

É inegável que o diálogo entre as diversas religiões tem adquirido uma relevância inusitada no tempo presente, tempo de pluralidade religiosa, reconhecidamente como um pluralismo de princípio, querido por Deus. E ninguém deve desejar protagonismos exclusivistas. Ao refletir e analisar o texto da Comissão Teológica Internacional, nota-se um entrincheiramento de verdades; chama ao diálogo, mas este é repleto de premissas: Jesus Cristo é o único mediador, só Nele a plenitude da revelação acontece, a Igreja é sacramento universal de salvação, outras religiões possuem coisas boas, mas o cristianismo é a religião por excelência, já que “só em Jesus os homens podem salvar-se.” (CR 49) É como se alguém chamasse outra pessoa ao diálogo, mas afirmasse logo no início: “vamos conversar mas eu tenho razão!”

O diálogo, o estar atento às outras religiões, sabendo acolher suas contribuições e deixando-se enriquecer e corrigir por elas, é de importância fundamental. Nas palavras de Andrés Torres Queiruga:

As religiões parecem começar a compreender a enorme contribuição que podem trazer ao futuro e também à sobrevivência do mundo, se conseguem descentrar-se de seus problemas internos para entrar num diálogo generoso e voltar-se para as necessidades das mulheres e homens do planeta, que enfim são a única razão de sua existência[...] desejo insistir em algo que tem sido uma constante: a necessidade de abandonar toda mentalidade exclusivista de “gueto” e de unir os esforços de todos os seres humanos preocupados com a caminhada da humanidade. De fato, o diálogo e a colaboração pedem para ser a marca inevitável do nosso tempo presente. (QUEIRUGA, 1994, p. 68).

O texto da Comissão Teológica Internacional vem à tona em 1996 para responder aos apelos do pluralismo religioso e reforçar a identidade cristã católica. Avança, teoricamente, no discurso sobre o diálogo, mas é tímido e limitado em não reconhecer, num contexto de pluralismo religioso, caminhos autônomos de salvação nas tradições religiosas; essa função salvadora encontra-se apenas em Jesus. Faz-se relevante no tempo presente a acolhida sincera do que de bom e salutar existe no interior de cada tradição religiosa. Abrir-se a essa novidade é assegurar a identidade cristã que se dá no encontro e nas relações.

O terceiro documento (*Dominus Iesus*), assinado novamente por Ratzinger, mantém fechada as portas ao diálogo inter-religioso. E, agora, as tranca! como se verá.

3.2.2 A declaração *Dominus Iesus*: polêmica e desconforto de uma posição exclusivista

A declaração *Dominus Iesus* – DI (sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja) constitui um documento da Congregação para a Doutrina da Fé, assinada pelo então cardeal Joseph Ratzinger no dia 06 de agosto de 2000, festa da Transfiguração do Senhor. Na visão do teólogo Faustino Teixeira, há que se sublinhar desde o início que

os documentos ou as declarações emitidas pela Congregação para a Doutrina da Fé, enquanto instância da Cúria Romana, devem estar a serviço da Igreja universal e visar o bem de todos. Mesmo contando com a aprovação papal, tais documentos possuem uma autoridade menor com respeito aos promulgados pessoalmente pelo papa, e sua força vinculante é menor. **Isto é importante para relativizar um pouco a idéia de que as declarações da Congregação para a Doutrina da Fé expressam uma autoridade infalível.** Todas as definições do magistério eclesiástico, independentemente do grau de sua força vinculante, estão, porém, subordinadas à

Palavra de Deus, expressa na Escritura Sagrada. A Escritura é norma normativa para a tradição eclesial.⁵⁰

O objetivo primeiro da declaração *Dominus Iesus* (DI) consiste em convocar toda a Igreja ao “mandato de anunciar o Evangelho a todo o mundo e de batizar todas as nações.” (DI 1); e constata que esta missão permanece “longe de se cumprir.” (DI 2). Afirma que “o perene anúncio missionário da Igreja é hoje posto em causa por teorias de índole relativista, que pretendem justificar o pluralismo religioso, não apenas de fato mas também de princípio.” (DI 4).

A declaração fecha as portas ao diálogo inter-religioso quando afirma verdades como

o carácter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo, a natureza da fé cristã em relação com a crença nas outras religiões, o carácter inspirado dos livros da Sagrada Escritura, a unidade pessoal entre o Verbo eterno e Jesus de Nazaré, a unidade da economia do Verbo Encarnado e do Espírito Santo, a unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo, a mediação salvífica universal da Igreja, a não separação, embora com distinção, do Reino de Deus, Reino de Cristo e Igreja, a subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo. (DI 4).

Quando se analisa o universo das religiões, sua pluralidade, há de se destacar sua alteridade, autonomia e busca sincera da verdade. Declarações como esta do documento (DI 4) caminham na direção contrária à do paradigma pluralista: é não escutar as vozes religiosas que estão presentes num mundo plural. Para que dialogar com outros credos se apenas a verdade cristã é aceita? Se Deus revelou toda sua plenitude em Jesus, que mérito tem a força dialogal? É urgente uma nova sensibilidade religiosa e ecumênica. A impressão que se tem é que o documento e toda sua dinâmica caminham em direção oposta ao diálogo defendido pelo Concílio Vaticano II.

O documento reafirma “o carácter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo. Deve, de facto, crer-se firmemente na afirmação de que no mistério de Jesus Cristo, Filho de Deus Encarnado, dá-se a revelação da plenitude da verdade divina.” (DI 5). E a base bíblica para tal sustentação se dá em Colocenses 2, 9: “É em Cristo que habita corporalmente toda a plenitude da divindade e n’Ele participais da sua plenitude”. Continua o documento: “e não mais se deve esperar nova revelação pública antes da gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo.” (DI 5); e declara ser contrária à fé da Igreja “a tese que defende o carácter limitado, incompleto e imperfeito da revelação de Jesus Cristo, que seria complementar da que é presente nas outras religiões.” (DI 6).

⁵⁰ Grifo nosso.

A declaração estabelece em seguida uma distinção entre fé teologal e crença. Por fé teologal, o documento entende a aceitação “da verdade revelada por Deus Uno e Trino”, e crença como “experiência religiosa ainda à procura da verdade absoluta e ainda carecida do assentimento a Deus que se revela.” (DI 7). Nota-se nesta passagem uma pretensão em absolutizar a fé cristã católica e relativizar as outras experiências, “ainda” à procura do Deus verdadeiro, presente apenas no universo cristão.

Para os teólogos que fazem distinção do Jesus histórico⁵¹, (limitado no tempo, no espaço, na língua e na cultura) com o Cristo, o verbo encarnado, o documento é claro em afirmar que

é contrário à fé cristã introduzir qualquer separação entre o Verbo e Jesus Cristo [...]: Jesus é o Verbo Encarnado, pessoa una e indivisa [...]. **Cristo não é diferente de Jesus de Nazaré; e este é o Verbo de Deus, feito homem para a salvação de todos** [...]. À medida que fomos descobrindo e valorizando os diversos tipos de dons, e sobretudo as riquezas espirituais, que Deus distribuiu a cada povo, não podemos separá-los de Jesus Cristo, o qual está no centro da economia salvadora. (DI 10).⁵²

É relevante observar o tom do documento. Não deixa nenhuma sombra de dúvidas a essa questão: Jesus de Nazaré é o Verbo encarnado.⁵³ Afirma ainda que “Jesus Cristo é o mediador e o redentor universal.” (DI 11), e que “os homens só poderão entrar em comunhão com Deus através de Cristo, e sob a ação do Espírito.” (DI 12).

O documento salienta a unidade e a universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo. Não reconhece a salvação em outras religiões e crê firmemente como verdade de fé católica “que a vontade salvífica universal de Deus Uno e Trino é oferecida e realizada de uma vez para sempre no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus.” (DI 14). Enfatiza ainda que “seriam contrárias à fé cristã e católica as propostas de solução que apresentam uma ação salvífica de Deus fora da única mediação de Cristo.” (DI 14).

O documento confirma a unicidade e a unidade da Igreja afirmando que

o Senhor Jesus, único Salvador, não formou uma simples comunidade de discípulos, mas constituiu a Igreja como mistério salvífico: Ele mesmo está na Igreja e a Igreja n'Ele [...] Cristo e a Igreja não pode confundir-se nem mesmo separar-se, constituindo um único Cristo total [...] deve crer-se firmemente como verdade de fé católica a unicidade da Igreja por Ele fundada. Como existe um só Cristo, também existe um só seu Corpo e uma só sua Esposa: uma só Igreja católica e apostólica. (DI 16).

⁵¹ Entre alguns desses teólogos, podem-se destacar Dupuis, Amaladoss e Leonardo Boff.

⁵² Grifo nosso.

⁵³ Como sugestão de aprofundamento a essa questão, cf. BOFF, Leonardo. *Cristologia a partir do Nazareno*. In: VIGIL, José Maria. **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.30-36.

O texto é claro e incisivo quando afirma que existe “portanto uma única Igreja de Cristo, que subsiste na Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele.” (DI 17). Ao analisar essa passagem, em especial a expressão “subsiste na”, (*subsist in*) Leonardo Boff lembra que “*subsist in* não é sinônimo de *est*.” (BOFF, 2005, p.16) E argumenta que Ratzinger na *Dominus Iesus* erroneamente usa o *subsist in* para fechar o “ecumenismo católico aberto, reafirmar a identificação exclusiva da Igreja Católica Romana com a Igreja de Cristo e assim voltar aquilo que o Concílio quis superar, ao ‘*est*’, à identificação pura e simples, sem distinção.” (BOFF, 2005, p.20). Para Boff, importa recuperar o termo “*subsist in*” presente na *Lumen Gentium* (sobre a Igreja) n.8 e seu verdadeiro contexto.⁵⁴

E para aqueles que vêem uma distinção entre igreja, reino de Deus e reino de Cristo, o documento esclarece a

conexão íntima entre Cristo, o Reino e a Igreja. Pois, o Reino de Deus, que conhecemos pela Revelação, não pode ser separado de Cristo nem da Igreja [...] De igual modo, não podemos separar o Reino da Igreja. Com certeza que esta não é fim em si própria, uma vez que se ordena ao Reino de Deus, do qual é princípio, sinal e instrumento. Mesmo sendo distinta de Cristo e do Reino, a Igreja todavia está unida indissolivelmente a ambos. (DI 18).

O documento trabalha a questão da Igreja e religiões no que concerne à salvação. Logo de partida, o documento afirma que deve crer-se firmemente

que a Igreja, peregrina na terra, é necessária para a salvação. Só Cristo é mediador e caminho de salvação [...] daí a necessidade de manter unidas estas duas verdades: a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens, e a necessidade da Igreja para essa salvação [...]. A Igreja é sacramento universal de salvação. (DI 20).

Essa convicção de que a igreja é necessária para a salvação leva o documento a declarar que “seria obviamente contrário à fé católica considerar a Igreja como um caminho de salvação ao lado dos constituídos pelas outras religiões, como se estes fossem complementares à Igreja.” (DI 21).

De forma mais nítida ainda declara que os adeptos das outras religiões “se encontram numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação.” (DI 22) e proclama “a necessidade da conversão a Jesus Cristo e da adesão à Igreja através do Batismo e dos outros sacramentos, para participar de modo pleno na comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo.” (DI 22).

⁵⁴ Para maiores esclarecimentos a respeito do *subsist in*, cf. (BOFF, 2005, p.15-24).

A declaração *Dominus Iesus* tem repercutido de maneira negativa em instâncias que lutam pelo ecumenismo e diálogo inter-religioso. Nas palavras do teólogo Faustino Teixeira, “não se via há muitos anos um tal impacto em documentos produzidos pela Igreja católica. A reação foi imediata em diversos setores.” (TEIXEIRA, 2000, p. 889). Em tom de desabafo, verbaliza o teólogo:

Uma Declaração que tende a ignorar a realidade do pluralismo religioso, a rejeitar o potencial revelacional das outras tradições religiosas, utilizando-se de uma linguagem que expressa arrogância identitária, acaba por estreitar os espaços de confiança e a credibilidade na instituição. (TEIXEIRA, 2000, p. 891).

Ainda de acordo com Faustino Teixeira, este documento colide com a tônica dos gestos dialogais de João Paulo II marcados pela humildade e pela sensibilidade às mudanças. E sinaliza tais gestos:

A presença e as palavras do papa junto aos jovens muçulmanos no Marrocos (1985); a visita realizada na sinagoga de Roma (1986); a presença marcante na jornada mundial de oração pela paz, em Assis (1986); a crítica ao totalitarismo religioso e a defesa da liberdade religiosa em Nova Deli (1999); o significado das palavras do *mea culpa* com respeito à perseguição dos judeus, pronunciadas em Roma (2000) e, por fim, o respeito e a sensibilidade para com as tradições judaica e muçulmana em sua viagem à Terra Santa (2000). As imagens da presença humilde de João Paulo II, junto às várias lideranças religiosas, reunidas em Assis para a jornada mundial de oração pela paz, falam por si. (TEIXEIRA, 2000, p. 893).

O certo é que existe uma considerável distância entre o pensamento (e gestos concretos) de João Paulo II, com esta declaração do ano 2000, assinada por Joseph Ratzinger e marcada pelo fechamento ao diálogo.

Ao término da leitura da declaração *Dominus Iesus*, o teólogo Marcelo Barros afirma que

este texto me provoca um profundo sentimento de desconcerto, amargura e incredulidade. É difícil acreditar que, neste ano do Jubileu, em contradição com todo o trabalho que o papa João Paulo II está fazendo, alguém de Roma possa dar ao mundo um documento como este, com declarações e afirmações tão infelizes, tanto no plano espiritual e humano, como até doutrinal. (BARROS, 2000).⁵⁵

Este autor argumenta que “o limite deste Documento é querer preliminarmente decidir dentro de quais canais atua a graça e sopra o Espírito de Deus.” (BARROS, 2000). E sente que

⁵⁵ Grifo nosso.

o mais triste de tudo isso é o rosto de Deus que este documento reflete. Parece lícito perguntar: em que Deus acredita o redator deste documento do Vaticano? Será que, alguma vez, ele verdadeiramente escutou falar do "Abbá", o Paizinho de Jesus de Nazaré? Onde está neste texto romano a alegria cantada por Jesus pelo fato de que Deus revela seus segredos aos pequeninos que não sabem nem conseguirão nunca acompanhar os mecanismos de poder contidos no dogmatismo formulado por suas Igrejas? Por que um texto, vindo de ministros dos quais esperaríamos a confirmação na fé, é tão pessimista e fechado à ação da graça e à liberdade do Espírito de Deus? (BARROS, 2000).

Este teólogo latino-americano afirma que “o espírito deste texto me parece precisar de um bom exorcismo.” (BARROS, 2000). E, reconhecendo um pluralismo de princípio, e valorizando a alteridade das religiões, lembra que

Jesus veio anunciar a vida para todas as flores, cores, raças, culturas e religiões. Somente, assim, as Igrejas podem dar a prova da sua fidelidade ao Evangelho, sem correr o risco de ser confundidas com os escribas de alguma Congregação romana. Mantenhamo-nos firmes no testemunho do amor de Deus e na confiança de que, um dia, seja-nos dado o direito que os bispos latino-americanos pediram em Medellín: Que se apresente cada vez mais nítido o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, despojada do poder e corajosamente comprometida com a libertação de todo ser humano e do ser humano por inteiro. (BARROS, 2000).

O desconforto foi tão relevante em relação ao documento *Dominus Iesus* que um livro digital foi elaborado com o título: “o debate atual da teologia do pluralismo religioso depois da *Dominus Iesus*”. Contou com a participação de vários autores latinos-americanos que defendem o ecumenismo e valorizam o diálogo inter-religioso; entre esses, destacam-se: José Maria Vigil (coordenador), Pedro Casaldáliga, Roberlei Panasiewicz, Marcelo Barros, Leonardo Boff, Faustino Teixeira, José Comblim, Benedito Ferraro, entre outros.

Já no prólogo, Pedro Casaldáliga profetiza que “**a *Dominus Iesus* foi apenas mais um capítulo, inoportuno, lamentável [...]** O Deus único é em si plural em suas revelações e pluralmente deve ser encontrado e amado. Hoje, inevitavelmente.” (CASALDÁLIGA, 2005, p. 7).⁵⁶ Segundo Casaldáliga, não se tem outra alternativa: “ou o diálogo inter-religioso ou o choque das religiões; ou a convivência plural das religiões ou a guerra total.” (CASALDÁLIGA, 2005, p. 7).

Na visão de José Maria Vigil, a *Dominus Iesus* veio chocar-se frontalmente com o desenvolvimento da teologia do pluralismo religioso que está se desenvolvendo no interior do cristianismo. Em seu parecer, o tom, a linguagem, a posição adotada pelo documento é de tal jeito que o diálogo teológico vem a ser impossível. Em suas palavras:

⁵⁶ Grifo nosso.

Todas as religiões merecem de nossa parte uma consideração tão positiva quanto a nossa[...] À altura desse terceiro milênio, uma teologia do pluralismo religioso não pode pensar que só sua religião é “a” verdadeira, que só ela é revelada, que as outras são simples criações humanas. Uma teologia do pluralismo religioso não pode ser construída sobre a convicção confessada de que Deus quer que uma religião absorva finalmente todas as outras, e que para essa situação devemos caminhar missionariamente. (VIGIL, 2005g, p. 87).

Segundo Vigil, é preciso renunciar à consciência de privilégio, porque Deus não privilegiou nem excluiu a ninguém. Na visão do autor, para Deus, não se têm privilegiados nem marginalizados, nem entre os indivíduos, nem entre os povos, nem entre as culturas nem entre as religiões. Afirma que “continuar pensando em termos de privilégio religioso e discriminação cremos que é, pelo menos, um erro, se não um pecado. Hoje não é justificável continuar com a mesma pretensão.” (VIGIL, 2005g, p. 88).

O clima de desconforto existencial-teológico quanto a esse documento é tão sufocante que o autor declara que é voz comum que

a Dominus Iesus tem suscitado uma rejeição especial, não só fora do catolicismo, senão também dentro. Pode-se afirmar que a comunidade teológica pensante e livre, unanimemente, partilha essa rejeição. Não se sente refletida no documento[...] pode-se dizer que, hoje em dia, tudo parece indicar que a Dominus Iesus é um documento até agora *non receptus*. (VIGIL, 2005g, p. 89).⁵⁷

O teólogo Faustino Teixeira, também manifesta, nesse livro, sua indignação quanto à declaração Dominus Iesus:

A forma como o documento trata as outras religiões é extremamente pobre, revelando uma teologia que não é capaz de ver na outra tradição senão um momento de passagem para uma outra considerada superior, que se arroga único canal de experiência reveladora de Deus[...] faz parte da arte do diálogo ser capaz de reconhecer e celebrar a universalidade da graça e sua presença em todo canto. (TEIXEIRA, 2005, p. 83-84).⁵⁸

Roberlei Panasiewicz, teólogo, ao comentar sobre o documento *Dominus Iesus*, acredita que para atingir o objetivo de reforçar e resguardar a identidade da fé cristã não há necessidade de essa identidade ser fechada e exclusivista e acredita que

é preciso pensar um cristianismo que seja policêntrico e polifônico para que seja fiel às suas origens e continue estimulando e provocando o diálogo e a vida no mundo contemporâneo. Policêntrico devido às várias atividades culturais e, ao mesmo tempo, polifônico, para que essas mesmas realidades expressem sua forma de compreender e viver a fé cristã. Como em uma orquestra a multiplicidade de

⁵⁷ Grifo nosso.

⁵⁸ Grifo nosso.

instrumentos tocando simultaneamente na mesma tonalidade propicia encantamento e prazer, aos seus ouvintes, a variedade de culturas e, a partir delas, de interpretações da fé cristã enriquece a reflexão teológica e possibilita que o cristianismo se encarne em todas essas culturas e seja significativo para elas. (PANASIEWICZ, 2005, p. 53).

Como se pode observar, a declaração *Dominus Iesus* causou um grande mal-estar no universo do diálogo inter-religioso e para tantos que defendem o ecumenismo. Apesar de tanto fechamento dialogal da parte do documento, teólogos comprometidos com o pluralismo religioso sinalizam ao mundo a abertura tão necessária para a valorização do outro. E mais, apesar do entrincheiramento religioso cristão-católico, o sopro do Espírito vai onde quer. Não se colocam grades ao vento, da mesma forma, não se pode limitar, enquadrar e aprisionar Deus em sua transcendência em uma só denominação religiosa.

Em tempos de um pluralismo religioso querido por Deus, o momento atual não pede para nenhuma instância religiosa se fechar em suas verdades, mas ao contrário: acolher, valorizar e respeitar as diferenças, sabendo que, assim como a cultura, a religião é plural.

Há um desconforto localizado em setores específicos da cúria romana, não sintonizados com a dinâmica inter-religiosa. Verifica-se, inclusive, uma colisão entre a abertura teológica e pastoral de João Paulo II com o fechamento dialogal do então prefeito para a Congregação para a Doutrina da Fé Joseph Ratzinger. É necessário e urgente recuperar o espírito e a sensibilidade dialogais em favor da acolhida ao pluralismo religioso.

3.3 A visão da teologia latino-americana sobre o pluralismo religioso e a identidade cristã

A temática do pluralismo religioso tem sido um dos campos de interesse da teologia latino-americana. Nem sempre foi assim. Ao longo da história, houve uma mudança de foco: da teologia da libertação para a teologia do pluralismo religioso. Atualmente o grande desafio consiste em pensar esse dado como um valor irredutível e irrevogável, como um pluralismo de princípio.

Será aqui apresentada a identidade da teologia latino-americana, na perspectiva da teologia da libertação. Num segundo momento, a abertura e articulação entre a Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso.

3.3.1 A identidade da teologia latino-americana: a teologia da libertação

A teologia latino-americana tem uma singular relevância no cenário mundial. Os teólogos deste continente mostraram e ainda mostram ao mundo um jeito próprio de se fazer teologia, de ser igreja encarnada na realidade, de sentir o coração, a cultura, a religião e a religiosidade tão latentes. Não se faz teologia na América Latina da mesma forma que é feita e pensada na Europa; e alguns teólogos analisam a especificidade do caminhar Latino-Americano da Igreja.

Leonardo Boff argumenta que

a América Latina como um todo é um continente oprimido e crente. O catolicismo penetrou no tecido de nossos povos, e moldou, em boa parte, a identidade continental. Atualmente, a América Latina ocupa mais e mais o centro de atenções da Igreja universal. Primeiramente, porque é aqui que se desenham os contornos do futuro, da Igreja Universal, porquanto é neste continente que a Igreja possui sua maior reserva numérica. Em seguida, porque é na América Latina que se lançam os principais e novos desafios para a fé cristã: como articular o Evangelho com a libertação dos oprimidos? (BOFF, 1981, p. 64).

Segundo Leonardo, “a periferia é a portadora da esperança e do futuro; o eixo da história cristã não passa mais pela Europa, mas pela América Latina. Lenta, mas persistentemente, aflora um rosto novo de fé encarnada em nossas culturas.” (BOFF, 1981, p. 64). Na visão do autor, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín (1968), é o marco básico e oficial da nova igreja: opção pelo povo, pelos pobres, por sua libertação integral e pelas comunidades eclesiais de base:

Os anos do pós-Medellín (1968-1979) significaram para a Igreja um esforço gigantesco de tradução desta opção fundadora para uma nova prática eclesial. Efetivamente, de Medellín (1968) a Puebla (1979), a Igreja configurou uma nova imagem: solidária com as causas dos pobres, defensora dos direitos dos humildes e encarnada muito mais nos meios populares com milhares de comunidades eclesiais de base onde o povo se reúne para rezar, refletir comunitariamente e organizar práticas comunitárias de sentido libertador[...]. Medellín significou esta reviravolta dentro da Igreja: definiu um novo lugar social a partir do qual a Igreja organiza sua presença no mundo. (BOFF, 1981, p. 68).

Na ocasião do aniversário de 500 anos da América e também comemoração de 20 anos de Medellín, Pedro Casaldáliga⁵⁹ completava igualmente 20 anos de caminhada no Brasil, mais precisamente em São Félix do Araguaia, Mato Grosso. Em sua análise, “Medellín foi, sem dúvida, o ponto mais alto da história eclesial da América Latina. De certa forma, foi uma ruptura e um grande salto para o futuro: esse grande concílio latino-americano de Medellín, nosso concílio maior.” (CASALDÁLIGA, 1988, p. 11).

O autor afirma que, em seus 500 anos de história, houve na América uma evangelização ambígua, cuja memória deveria ser uma celebração penitencial. O bispo vê a necessidade de “descolonizar” e “desevangelizar” a América Latina. E argumenta que

“descolonizar” significaria voltar às fontes da identidade latino-americana, deixar que a América Latina seja o que originalmente é, permitir que se realize como um Continente de todos, fraternos, com uma unidade radical, indígena, negra, crioula [...] significa permitir que a grande cultura latino-americana possa expressar-se em todos os aspectos da vida cultural, em suas produções literárias, artísticas, na educação, na organização política, administrativa, na própria agricultura. “Desevangelizar” significaria descolonizar a evangelização. O Evangelho veio à América Latina envolvido, trazido, servido por uma cultura a serviço de um império... veio uma mensagem de importação cultural que, ao longo dos 500 anos, tem feito com que a América Latina não tenha podido se dar realmente uma Igreja autóctone. Significa partir para uma plena libertação sócio-político-econômica, cultural, integral. (CASALDÁLIGA, 1988, p. 13).

Ao analisar a realidade latino-americana, sua teologia e seu contexto, duas experiências típicas ganham relevância na visão de Ronaldo Muñoz: a miséria coletiva como situação de pecado e a libertação social como expressão de fé. A respeito da primeira, salienta o autor:

Se a Igreja na América Latina vai dando lugar a uma nova práxis cristã, isto não é resultado de uma busca gratuita de melhor compreensão da fé, nem do impacto crítico de um novo horizonte científico sobre a visão do mundo e a autocompreensão do homem. É mais o resultado de uma situação histórica e, fundamentalmente, do fato da explosão da pobreza. (MUÑOZ, 1985, p. 17).

E quanto à segunda grande marca da experiência singular da realidade latino-americana (libertação social como expressão de fé), o autor a entende como:

⁵⁹ Pedro Casaldáliga foi e continua sendo um bispo extremamente engajado nas causas sociais. Seu exemplo de simplicidade, despojamento e pobreza marcam seu episcopado. Como no testemunho: “Decidi não usar anel nem mitra nem báculo... Tua mitra será um chapéu de palha sertanejo; o sol e o luar; a chuva e o sereno; o olhar dos pobres com quem caminhas e o olhar glorioso de Cristo, o Senhor. Teu báculo será a verdade do Evangelho e a confiança do teu povo em ti. Teu anel será a fidelidade à nova aliança do Deus libertador e a fidelidade ao povo desta terra. Não terás outro escudo senão a força da esperança e a liberdade dos filhos de Deus, nem usarás outra luva que o serviço do amor.” (CASALDÁLIGA, 1988, p. 163).

A superação da miséria e a possibilidade de desenvolvimento espiritual; a justiça em favor dos oprimidos e o amor universal; o conjunto esforço libertador dos homens e o reconhecimento da ação libertadora de Deus; as realizações históricas de justiça e fraternidade entre os homens e a marcha para a plenitude futura do Reinado de Deus. (MUÑOZ, 1985, p. 26).

O teólogo José Comblin, ao refletir sobre a teologia latino-americana, destaca sua marca singular: “pode ter havido razões sociais, mas há certamente em primeiro lugar uma razão de pessoas.” (COMBLIN, 2002, p. 88). O teólogo salienta que, sobretudo depois de 1950, apareceu uma nova geração de sacerdotes e religiosos e, do meio deles, uma geração de bispos proféticos. A Teologia Latino-americana cresceu a partir de gestos proféticos de bispos que assumiram posições que iam além dos escritos. Em 1970, por exemplo, Dom Hélder Câmara participou da Conferência das Religiões pela Paz, em Kyoto, no Japão. A respeito destes bispos inseridos na realidade, Comblin afirma que

eram poucos, mas dotados de força espiritual incomum. Quiseram primeiro conhecer a realidade humana das suas paróquias e dioceses. Indo para a realidade, descobriram que essa realidade era a pobreza. Na América Latina essa pobreza era realidade escandalosa. Essa foi a realidade encontrada. Muito dos bispos que tomaram consciência disso registraram sua preocupação em Medellín e Puebla[...] representavam a minoria no episcopado, mas souberam aproveitar o momento histórico, eram bispos proféticos[...]. Dom Oscar Romero é um bom exemplar representativo. Foi convertido pela realidade do povo de El Salvador, em quem descobriu o povo de Deus. (COMBLIN, 2002, p. 89).

O autor constata que hoje parte desses bispos faleceram ou, quase todos, já são eméritos. Não foram substituídos por outros com o mesmo vigor profético, mas a sua obra permanece. Na América Latina, deram outro rosto à Igreja, imagem daquilo que seria uma Igreja segundo o Vaticano II.

Há que se enfatizar que a preocupação originária da teologia latino-americana, sobretudo nas duas primeiras décadas de sua afirmação, não era especificamente sobre o pluralismo religioso e o diálogo entre os diversos credos. O primeiro impulso (ou primeiro amor) foi a temática do pobre e sua libertação. Com esse enfoque, nascia assim o movimento teológico e pastoral conhecido pelo nome de “teologia da libertação” (por volta de 1968). Num primeiro momento, segundo a CNBB,

nos países da América Latina, marcados pela herança religiosa e cultural do cristianismo; em seguida, nas outras regiões do terceiro mundo, bem como em alguns ambientes dos países industrializados. A expressão teologia da Libertação designa primeiramente uma preocupação privilegiada, geradora de compromisso pela justiça, voltada para os pobres e para as vítimas da opressão [...] é uma expressão perfeitamente válida: designa, neste caso, uma reflexão teológica centrada

no tema bíblico da libertação e da liberdade e na urgência de suas incidências práticas. (COLEÇÃO TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, 1986, p.12).

Segundo Gustavo Gutiérrez, a teologia da libertação nasce como uma nova maneira de fazer teologia, entendida como uma “reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra.” (GUTIÉRREZ, 1975, p.26). Ainda de acordo com esse autor, “falar de teologia da libertação é buscar resposta para a pergunta: que relação existe entre salvação e o processo histórico de libertação do homem?” (GUTIÉRREZ, 1975, p.49). A dinâmica principal da teologia da libertação vem iluminada pela perspectiva do pobre e de sua libertação:

Como se pode verificar, a teologia da libertação confere um lugar muito importante à história como lugar da revelação do mistério de Deus, bem como ao pobre como destinatário privilegiado de sua ação. Não há como negar na teologia da libertação a presença do mundo do outro, mas este outro é concentrado na figura do pobre, do oprimido e das classes exploradas[...]. Ocorre na teologia da libertação uma perspectiva de “descentramento” da Igreja, que deixa de aparecer como lugar exclusivo de salvação. Toda a dinâmica eclesial vem compreendida na referência fundamental ao Reino de Deus e orientada para o compromisso com o ser humano, e em particular com o pobre. (TEIXEIRA, 2003, p.68-69).

Leonardo Boff, teólogo de renome dessa corrente teológica, salienta que a teologia da libertação articula uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse da libertação dos pobres e que no fundamento desta teologia se encontra uma mística: “o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente.” (BOFF, 1979, p.11). O autor mostra os pilares que articulam a teologia da libertação e sua espiritualidade:

Os temas da pobreza, da justiça, do êxodo, do seguimento de Jesus Cristo, da cruz como preço a pagar para toda autêntica libertação, da ressurreição como triunfo do injustiçado, da Igreja pascal e outros dentro desta linha de pensamento, constituem os eixos básicos que articulam a espiritualidade da libertação. (BOFF, 1979, p. 31).

Esse breve panorama ajuda a compreender que, num primeiro momento, a identidade da teologia latino-americana estava pautada na Teologia da Libertação. Com o tempo, percebe-se uma abertura à Teologia do Pluralismo Religioso, como se verá a seguir.

3.3.2 A abertura da teologia latino-americana ao pluralismo religioso: articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo religioso

Foi sobretudo a partir da década de 1990 que a teologia da libertação buscou responder de forma mais amadurecida ao desafio da acolhida do pluralismo. Faustino Teixeira lembra que a primeira incidência dessa temática ocorreu inicialmente com autores ligados às questões indígenas e que trabalhavam com temas ligados à inculturação:

Nomes importantes, como Diego Irarrazaval, Paulo Suess, Xavier Albó, Bartolomeu Meliá, entre outros, foram pioneiros na afirmação da singularidade do índio como outro, da especificidade de sua experiência de Deus e da peculiaridade exigida para o tratamento desta questão na teologia da libertação. A nova reflexão ajudou a ampliar a visão da teologia da libertação. Abre-se, então, espaço para a percepção da especificidade étnica, que não pode ser reduzida à questão da classe social, ou seja, a percepção de outros planos da opressão social. Em sintonia com a reflexão sobre a questão indígena, outros teólogos introduziram na reflexão teológica latino-americana a problemática da inculturação. Na mesma trilha aberta pelos teólogos que trabalhavam tais questões pode ser igualmente mencionado o aporte trazido pelos teólogos e pastoralistas que desenvolveram a problemática da teologia das religiões afro no Brasil. (TEIXEIRA, 2003, p.71).

Um outro movimento que ajudou a impulsionar a reflexão acerca do pluralismo religioso na América Latina foi o I Encontro da Assembléia do Povo de Deus, realizado no Equador, mais precisamente em sua capital Quito, no ano de 1992. Consagrou-se, nesta Assembléia, um novo termo para expressar a nova consciência de um ecumenismo caracterizado pela universalidade do povo de Deus: o povo de Deus são muitos povos. Um novo ecumenismo que se dispõe a “abraçar com muito mais braços e muito mais corações o Deus único e maior.” (MANIFESTO, 1997, p.150).

Atualmente, na América Latina, passos importantes estão sendo dados na direção do diálogo inter-religioso, do ecumenismo e do respeito às diferenças. Nota-se um amadurecimento na teologia latino-americana no que se refere ao pluralismo religioso. E este tema vem sensibilizando os teólogos latino-americanos nos últimos anos. A Comissão Teológica da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo – Asett -, em inglês Eatwot, vem se destacando como uma instância que busca o diálogo permanente entre as religiões. Ela é formada por diversos teólogos, dentre eles: Luiza Etsuko Tomita, Marcelo Barros, Pedro Casaldáliga, Faustino Teixeira, José María Vigil, Leonardo Boff, entre outros.

A abertura da teologia latino-americana ao pluralismo religioso constitui uma das experiências mais enriquecedoras: o reconhecimento sincero da diversidade. A religião, assim como a cultura, é plural. A teologia latino-americana vem reconhecendo com vigor a

importância da temática do pluralismo, essencial para o presente, e o tema vem ganhando cada vez mais importância no continente. E a Asett se destaca no cenário mundial porque vem empreendendo um relevante trabalho de produção de textos e livros envolvendo o desafio de se fazer teologia do pluralismo religioso a partir das opções latino-americanas.

A Asett reflete sobre os desafios e perspectivas do pluralismo religioso. Visa caminhar para uma teologia das religiões que seja libertadora, elaborar um discurso teológico que vá além da abordagem tradicional, expressa no princípio teológico excludente “fora da Igreja não há salvação”, e da posição inclusivista, ainda hoje tão freqüente entre os teólogos cristãos. A partir da caminhada dos pobres do terceiro mundo, a Asett desenvolve uma teologia que recolhe a experiência sapiencial dos excluídos, põe a serviço das comunidades os tesouros da tradição cristã e se empenha no serviço pela paz, justiça e defesa da criação. A Asett decidiu, entre outras coisas, abrir esta frente de reflexão e ação, prestando este serviço ao continente e ao mundo: “fazer teologia do pluralismo a partir das opções latino-americanas clássicas, ajudar a realizar uma recepção latino-americana à teologia do pluralismo.” (TOMITA, 2003, p.10).

O grande mérito da Asett foi a tentativa de uma aproximação e diálogo entre a teologia da libertação (centrada na questão dos pobres e sua libertação de toda forma de injustiça) com a teologia do pluralismo religioso (centrada no exercício da alteridade de tantos outros credos, neste mundo plural). Nas palavras de Paul Knitter, “o terreno teológico da libertação e o pluralismo das religiões se entrecruzam. Cada dia se torna mais claro a urgência da necessidade mútua entre a teologia da libertação e a teologia das religiões.” (KNITTER, 2003, p.14). O autor lembra que

os teólogos da libertação estão percebendo que a libertação econômica, política e especialmente nuclear é uma tarefa grande demais para uma única nação, cultura ou religião. Torna-se necessário compartilhar, em âmbito intercultural e inter-religioso, a teoria e a práxis da libertação. E os teólogos das religiões estão percebendo que um diálogo entre as religiões que não promova o bem-estar de toda a humanidade não é diálogo religioso. (KNITTER, 1986, p.111).

Faustino Teixeira salienta que a convergência mais profunda que vincula a teologia da libertação com a teologia cristã das religiões

é a mesma paixão pelo horizonte mais amplo do Reino de Deus. Estas teologias não cansam de afirmar sua esperança e sua luta em favor de uma dinâmica reinocêntrica. Na perspectiva de um pluralismo de princípio, vigora a chave hermenêutica da presença universal do Mistério em toda a criação e história. (TEIXEIRA, 2003, p.77).

Em assembléia na cidade do Quito, no Equador, em 2001, a Asett decidiu prestar um serviço ao continente e ao mundo: propor dar os primeiros passos para a construção de uma nova teologia cristã latino-americana do pluralismo religioso:

Dizemos “cristã” porque a teologia do pluralismo religioso, chamada também, classicamente, “teologia das religiões”, pode ser também mulçumana, hindu, budista. Nossa proposta fica decididamente no âmbito da teologia cristã. Dizemos “latino-americana” porque não nos referimos a uma teologia abstratamente universal, senão concretamente latino-americana, querendo referir-nos com este adjetivo não a uma mera materialidade de localização geográfica, mas sim a uma referência de “geografia espiritual”. Dizemos “do pluralismo religioso” como novo nome da teologia das religiões, da teologia sobre a pluralidade religiosa. Mas também o dizemos, num segundo sentido, referindo-nos ao “pluralismo” não como simples pluralidade, senão como novo paradigma teológico. (TOMITA; BARROS; VIGIL, 2005. p. 14).

Esse novo olhar da teologia latino-americana a respeito das religiões desperta resistências para os que vêem a identidade cristã como modelo estático. Esta nova postura obriga necessariamente os cristãos “a redefinirem os termos da compreensão da unicidade e singularidade de Jesus e de sua obra salvífica.” (BOFF, 2006, p.12). A maior dificuldade relaciona-se aos desconfortos que a discussão vem provocando na identidade crente: nas instâncias da revelação, da cristologia, da eclesiologia, da soteriologia, da espiritualidade e da missiologia.⁶⁰

A fé cristã possui categorias que lhe permitem alimentar uma atitude positiva em face do pluralismo religioso e sua identidade é hoje desafiada pela diversidade de religiões. Leonardo Boff lembra que.

assim como existe a imensa biodiversidade na natureza como fato e como incomensurável valor que merece ser preservado, de forma semelhante existe a diversidade das religiões, que são de fato e valores a serem apreciados, pois são manifestações do humano e da experiência religiosa da humanidade. Não é justo pensarmos e dizermos que somente uma espécie deve prevalecer, mas, ao contrário, todas as espécies têm valor e juntas revelam as virtualidades do mistério da vida. Semelhante, não é justo afirmar que somente uma religião é verdadeira e as demais são decadência pois todas elas revelam algo do mistério de Deus e as muitas formas de caminharmos em fidelidade e amor na direção de Deus. (BOFF, 2006, p.12-13).

A perspectiva cristã não é violentada frente à acolhida do pluralismo religioso. Quando duas pessoas dialogam sobre um determinado tema e suas opiniões são divergentes, uma não anula a outra, muito antes pelo contrário, a identidade é garantida e valoriza-se assim

⁶⁰ Esses temas serão tratados no capítulo seguinte.

a alteridade na diversidade. Nada mais essencial também no universo das religiões. Como bem assinala Faustino Teixeira: “a realidade do pluralismo convoca os cristãos a acolher o valor e o direito à diferença, bem como a honrar a singularidade e especificidade das outras tradições religiosas.” (TEIXEIRA, 2008, p.37).

A América Latina é um continente cultural e religiosamente plural, um verdadeiro mosaico. Esse dado pede uma urgência dialogal entre as religiões. Este diálogo serve para descobrir as diversas manifestações libertadoras de Deus na história e na natureza. Um diálogo no qual as religiões possam se assentar à mesa comum e compartilhar suas luzes e sombras, já que no seio de cada tradição religiosa existem contradições, tão próprias do humano e de seu caminhar. O diálogo inter-religioso constitui hoje fator de sobrevivência; trata-se, antes de tudo, de uma opção de vida, de uma atitude permanente frente ao dado de um pluralismo religioso de princípio. O diálogo deverá desembocar na elaboração de uma teologia das religiões que seja libertadora, ou seja, que recupere os elementos libertadores presentes em todas as tradições religiosas.

É importante abrir caminho para a recepção da perspectiva pluralista na América e possibilitar o diálogo verdadeiro, tão necessário em tempos de intolerâncias religiosas. Pedro Casaldàliga lembra que

o Concílio Vaticano II chegou a admitir a liberdade de consciência e reconheceu nas religiões, espaços de salvação. Começa uma era de diálogo, não só intraeclesial ou ecumênico mas também entre as Igrejas e as religiões[...]. Vêm multiplicando-se os textos, os encontros, as declarações sobre o tema. O diálogo inter-religioso, o macroecumenismo, o pluralismo religioso passaram a ser um descobrimento ou uma matéria reconhecida como pendente[...] o verdadeiro diálogo inter-religioso deve ter como conteúdo e como objetivo a causa de Deus, que é a própria humanidade e o universo[...]. É necessário agregar que este diálogo será inútil, hipócrita e até blasfemo, se não está voltado para a vida e para os pobres, sobre os direitos humanos, que são divinos também. (CASALDÀLIGA, 2003, p.6).

A teologia latino-americana, especialmente em Vigil, ao mudar o foco de sua reflexão, a saber, o pluralismo religioso, desenvolveu-se dentro do paradigma do inclusivismo ou cristocentrismo. A atual teologia das religiões (também denominada Teologia do Pluralismo Religioso) enquadra-se, na opinião de muitos teólogos,⁶¹ numa perspectiva pluralista. O pluralismo religioso é querido por Deus e distribui a sua salvação por muitos caminhos. Pode-se afirmar que Deus em seu mistério maior não se revelou de maneira plena, absoluta e

⁶¹ Dentre eles, José Maria Vigil.

definitiva apenas na religião cristã. Uma base da teologia do pluralismo religioso é a compreensão de que Deus é Amor e Salvação universal e não restringe o seu amor e sua graça a uma só religião ou caminho espiritual. Afirmar que Deus está presente em tantos outros credos e distribui sua salvação não elimina a identidade cristã, muito antes pelo contrário, valoriza-se o valor da alteridade em tempos de pluralismo religioso, reconhecidamente como um pluralismo de princípio.

Conclusão

Procurou-se demonstrar nesse capítulo a tensão entre identidade cristã frente ao paradigma pluralista. Evidenciou-se que essa identidade pede uma ressignificação na atualidade. Três documentos do magistério católico foram analisados como forma de afirmação identitária: “Diálogo e Anúncio”, “Cristianismo e as Religiões” e “*Dominus Iesus*”. Enfatizou-se também a mudança de foco na identidade da teologia latino-americana, passando da Teologia da Libertação para uma abertura à Teologia do Pluralismo Religioso.

No tempo presente, o pluralismo religioso surge como um dos desafios mais importantes para a Teologia do Pluralismo Religioso. E na raiz dessa teologia está o diálogo inter-religioso.

De maneira geral, o caminho do diálogo proposto pela teologia do pluralismo religioso implica não apenas o reconhecimento da diferença que marca as diversas tradições religiosas, mas também sua riqueza e alteridade. Honrar essa alteridade no íntimo de cada religião é ser capaz de reconhecer o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de direito ou de princípio. Este desafio foi assumido de forma positiva pela teologia latino-americana e vem ganhando destaque no cenário mundial.

Ressalta-se na conclusão desse capítulo a importância da diferença que está presente em toda tradição religiosa, bem como na dinâmica interpessoal. Como assinala poeticamente Lya Luft, há um “espaço de silêncio intransponível mesmo nos mais íntimos amores” (LUFT, 2002, p.30). Um silêncio de profundo respeito que preserva a singularidade de cada um e de maneira específica a singularidade da tradição religiosa. O outro é alguém único, singular, mas que se abre ao encontro e se disponibiliza para o aprendizado da diferença. Isso vale para a identidade cristã, que tem sentido e relevância no encontro com o plural.

O paradigma pluralista mostra-se recente na história. Por isso mesmo existe alguma resistência da parte de alguns, temor e até mesmo receio deste novo jeito de interpretar a teologia do pluralismo religioso. A identidade cristã, questionada pelas religiões, não perderá sua singularidade neste mundo plural. Muito antes pelo contrário: terá sentido e relevância na proximidade e no diálogo com as diversas tradições religiosas.

Num mundo plural, a religião cristã não deverá se lamentar pelo fato de existirem muitas religiões, como se fossem concorrentes. Numa atitude de respeito dialogal e senso de alteridade, o caminho não pode ser outro: abertura aos diversos credos e agradecimento a Deus por tantas expressões religiosas.

Basta um olhar atento ao passado para perceber como o cristianismo cresceu em sua história com a diversidade. Na presença de outras culturas, costumes, geografias e religiões, a identidade cristã não foi eliminada ou diminuída, mas percebeu-se, nesse contato, seu enriquecimento e afirmação de sua singularidade.

4 A TEOLOGIA DE JOSÉ MARIA VIGIL E O PLURALISMO RELIGIOSO: PRIMEIROS PASSOS DA ARTICULAÇÃO ENTRE IDENTIDADE CRISTÃ E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O objetivo desse capítulo é oferecer elementos para demonstrar que a teologia de José Maria Vigil caminha numa perspectiva do pluralismo religioso. Por ser relativamente novo no contexto histórico, o paradigma pluralista ainda está em construção. Logo, o pensamento do autor está em percurso, a caminho de uma maturidade.

Demonstrar-se-á a evolução no pensamento teológico do autor, quando esse, sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, encontrava-se no paradigma do inclusivismo. No final da década de 1990, Vigil constata a crise da teologia da libertação e, com a chegada do ano 2000, inicia-se também, nesse autor, a acolhida do paradigma pluralista.

A teologia pluralista de José Maria Vigil encontra fundamento no reconhecimento e valorização das religiões como manifestação da abundante riqueza de Deus. O autor critica a idéia de uma religião verdadeira e absoluta, no caso, o cristianismo, e reconhece nos outros credos caminhos autênticos de salvação.

Nessa teologia de Vigil, algumas expressões ganham destaque ímpar em sua elaboração, como, por exemplo, revelação, cristologia, eclesiologia, espiritualidade, reinocentrismo, diálogo inter-religioso e missão.

O autor destaca mais de uma vez que essa teologia encontra-se em estado germinal e não tem todas as respostas, já que o caminho está por ser trilhado.

Será evidenciado também, nesse capítulo, o problema entre a identidade cristã e o pluralismo religioso em Vigil. Exemplo disso é a Comissão Episcopal Espanhola assinalando graves erros teológicos ao livro: *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. (VIGIL, 2006).⁶² Por outro lado, o teólogo recebeu uma carta de apoio da Asett, manifestando solidariedade e desejando forças em seu caminhar teológico. A discussão acerca do pluralismo religioso segue em frente, a despeito de notificações e/ou declarações, e o autor acredita que o futuro das religiões passa pela aceitação sincera desse pluralismo.

⁶² A crítica da Comissão Episcopal Espanhola será apresentada mais a frente.

4.1. A trajetória teológica de José Maria Vigil: entre a Teologia da Libertação e a Teologia do Pluralismo Religioso

Uma teologia para se estruturar e firmar suas bases passa, naturalmente, por um longo período. Sua construção demanda tempo, revisões, críticas e é sempre pautada numa perspectiva de erros e acertos. Isso é válido quando se analisa a obra de José Maria Vigil. Sua teologia desenvolveu-se dentro do marco da visão inclusivista, na América latina, denominado Teologia da Libertação (TdL). A preocupação fundamental dessa teologia era a questão da pobreza, da libertação de toda forma de opressão e injustiça social. Assim sendo, Jesus de Nazaré e sua prática libertadora eram o grande referencial desse modelo. Ainda não se discutia a questão da teologia do pluralismo religioso. José Maria Vigil é exemplo de teólogo que faz uma ponte entre a teologia da libertação e a teologia do pluralismo religioso. Verifica-se nesse autor, com o tempo, uma mudança de paradigma: de inclusivismo para pluralismo.

Nesse tópico será analisada a trajetória teológica de José Maria Vigil. Inicialmente, numa perspectiva da Teologia da Libertação, em seguida, mostrar-se-á a crise dessa teologia nesse autor e, em seguida, sua abertura à Teologia do pluralismo Religioso.

4.1.1 A primeira teologia de José Maria Vigil: a Teologia da Libertação

Algumas obras de José Maria Vigil serão aqui analisadas numa perspectiva do paradigma inclusivista, quando esse autor enquadrava-se na teologia da libertação. A análise será sobretudo das décadas de 1980 e 1990, quando o autor estava claramente numa perspectiva cristocêntrica e as discussões acerca das religiões como um valor positivo ainda não faziam parte de seu trabalho.

O ponto de partida de nossa análise é a obra: *Maria de Nazaré: subsídios pastorais para a comunidade cristã*, lançado no Brasil em 1987, pelas Edições Paulinas. No prólogo, Pedro Casaldáliga destaca que

José Maria Vigil é especialista em subsídios pastorais para as comunidades. Sempre pedagógico e profundo, atualizador, feliz, divulgador exigente. Vive entre a Espanha, onde trabalha habitualmente, e esta nossa América Latina, que acompanha com paixão, que já visitou e onde trabalhou também em serviços de emergência pastoral. Mais concretamente, na sofrida Nicarágua. (CASALDÁLIGA, 1987, p.6).

Esse detalhe não pode passar despercebido. O teólogo aqui apresentado, que defende na atualidade um pluralismo religioso de princípio, querido por Deus, no passado se preocupava com subsídios pastorais e de maneira específica para as comunidades cristãs. José Maria Vigil, no início da caminhada teológica, utiliza-se de uma lente cristocêntrica para enxergar o mundo. Com o tempo, essa lente seria substituída!

Sobre a obra apresentada, Casaldáliga continua:

Um livro que será útil para grupos e comunidades de oração e de pastoral, para comunidades religiosas ou seminários; para certos encontros ou dias assinalados, de vigília ou romaria; nos tempos fortes marianos de maio e outubro, nas novenas das padroeiras, no advento, aos sábados. Na oração pessoal e na oração comunitária. (CASALDÁLIGA, 1987, p.6).

Nota-se, nitidamente, que se trata de um livro que tem endereço certo, exclusivo: comunidade cristã-católica. Nas palavras do teólogo: “é um material *para a comunidade cristã* [...]. trata-se de algo que deve ser posto nas mãos dos membros da comunidade e, dentro dela, de seus animadores ou responsáveis.” (VIGIL, 1987a, p.9). O autor valoriza o que se chamou na teologia da libertação de círculos bíblicos, quando diz que este livro poderá ser usado também “fora da missa, em forma de uma simples celebração da palavra [...]. Dessa forma, fora da missa, poderá ser aproveitado em casa, em família, com os filhos, com os vizinhos, na reunião de grupo, na comunidade de base, etc.” (VIGIL, 1987a, p.9).

Um dos temas marcantes na teologia da libertação foi a luta pela dignidade e direito dos excluídos, entre esses, destaca-se a figura da mulher e do pobre. Ao analisar Maria como mulher oprimida e liberta, Vigil defende a idéia de que “ser cristão, seguir a Jesus, implica segui-lo também nesta causa de defesa da mulher, na luta contra todas as injustiças da história. Esta é também uma forma prática de honrar a mãe de Jesus.” (VIGIL, 1987a, p.35). E isso pode ser demonstrado também na oração que conclui o tema da opressão da mulher:

Maria, mãe de Jesus, mulher oprimida e liberta. Teu filho nos libertou para que fôssemos livres [...]. Deus nosso Pai: em Jesus, o filho de Maria, vós nos destes o exemplo da luta que temos de manter contra as servidões que oprimem o homem, contra toda alienação da dignidade humana. Ajuda-nos a não nos descuidarmos na luta contra toda forma de opressão da mulher, até que venha vosso reino. (VIGIL, 1987a, p.37).

De forma enfática, os termos ligados à opressão e liberdade saltam ao texto. Ganham vida e destaque na teologia da libertação de José Maria Vigil. Sobre o tema da pobreza, o teólogo sugere um exame:

Escamoteamos o tema da pobreza em nossa representação de Jesus, de Maria, em nossa espiritualidade, em nossa ética cristã? Que postura temos diante da pobreza? Ou não temos nenhuma postura reconhecida? Nós a confrontamos com o Evangelho? Somos dos que tornamos insignificante a pobreza que Deus escolheu para sua encarnação? Que nos diz a pobreza de Jesus e de Maria diante de nosso nível de vida? Que postura, mentalidade ou ideologia se esconde por detrás de nossas visões da pobreza? (VIGIL, 1987a, p.51).

E a oração carrega também essa marca da teologia latino-americana, a preocupação com a pobreza e os empobrecidos:

Mãe de Jesus, pobre entre os pobres. Faz-nos seguir a Jesus pobre [...]. Pai: vosso filho se fez homem não de um modo abstrato, mas sim concretamente na pobreza e na classe dos pobres; e Maria foi quem lhe ofereceu essa possibilidade. Fazei com que, ao seguirmos Jesus, não ocultemos essa palavra maior que Ele nos dirige a partir do mistério de sua encarnação. (VIGIL, 1987a, p.51).

Essa temática da pobreza, da injustiça social, do pobre como sujeito histórico, é uma marca da teologia da libertação e aparece em praticamente todos os expoentes dessa corrente teológica.

Mesmo no interior do paradigma inclusivista, nota-se um avanço em Vigil, quando afirma que

é preciso ter uma visão mais ampla, ecumênica. Saber e crer que não temos a exclusividade da Verdade completa, nem o monopólio da salvação. Aceitar na fé que o Espírito de Jesus está vivo e que atua eficazmente em muitos homens, grupos e povos. E viver numa prática coerente com essas convicções ecumênicas. Colaborar fraternalmente com todos os que realmente lutam pelo reino, seja qual for sua bandeira. (VIGIL, 1987a, p.127-128).

Ao mesmo tempo em que ele dá um passo ao diálogo e ao reconhecimento da alteridade religiosa, nota-se uma afirmação da identidade cristã ao declarar que é o Espírito de Jesus que atua nos povos. Quando Vigil escreve sobre ecumenismo, nitidamente, ele o faz numa perspectiva cristocêntrica, afirmando que se deve: “orar pela unidade dos cristãos. Refletir em nossa vida a preocupação ecumênica; apoiar as iniciativas ecumênicas que se tomem acerca de nós. Tomar decisões para aproximar as comunidades cristãs.” (VIGIL, 1987, p.128). Como se observa, as “lentes” do teólogo são inclusivistas.

O livro *Maria de Nazaré: subsídios pastorais para a comunidade cristã* reflete o espírito da década de 1980: o espírito da teologia da libertação e suas comunidades eclesiais de base. As lutas pela dignidade das massas empobrecidas da América Latina e o reconhecimento e valorização das mulheres, muitas vezes, colocadas à margem nesse continente. Nesse ambiente, Maria, Mãe de Jesus, torna-se paradigma de mulher oprimida e liberta, cheia de graça e mãe da comunidade cristã. Maria é tipicamente um tema católico, mas em *Vigil* ela é colocada numa perspectiva mais ampla. A mulher é contemplada antropológicamente e de forma libertadora.

Nesta obra *Vigil* não trata da questão das religiões e sua legitimidade nesse mundo plural. A temática dos pobres no interior da teologia da libertação, numa perspectiva inclusivista, marca o início da trajetória teológica de José Maria Vigil.

No mesmo ano do lançamento desta obra (1987), *Vigil* lança um outro livro: *Vivendo o Concílio*. Guia para a animação conciliar da comunidade cristã, também publicado pelas Edições Paulinas. O livro tem o intuito de ajudar as comunidades cristãs a entenderem o espírito do Concílio.

Logo no início, o autor deixa claro o objetivo da obra: “o que apresentamos aqui é, simplesmente, uma *ferramenta pastoral*. Trata-se, pois, de algo prático, manejável, sem complicações, útil para o trabalho pastoral.” (VIGIL, 1987b, p.11). Segundo o teólogo, o livro “quer ser um instrumento para os agentes pastorais desejosos de suscitar em suas comunidades cristãs um confronto com o espírito do Vaticano II, seja para recordá-lo, estudá-lo, aprofundá-lo, seja para assimilar e vivê-lo de maneira mais intensa e melhor.” (VIGIL, 1987b, p.11). Nota-se, já de início, que *Vigil* não tem uma preocupação com outros credos religiosos já que ele propõe uma aproximação apenas de cristãos com o espírito do Concílio. E sabe-se que o Concílio Vaticano II deu um salto a mais nessa discussão.

A própria forma de manuseio do livro já demonstra que este se restringe apenas ao universo cristão católico. Afirma o autor que o material

poderá ser utilizado de várias formas e em diversas ocasiões: na comunidade cristã paroquial, ou na comunidade de base ou no grupo de formação [...]. Como tema escolhido na paróquia para a celebração diária e homilias durante um determinado tempo forte (advento, quaresma, tempo comum, ou um mês de renovação conciliar) [...]. (VIGIL, 1987b, p.11).

A dinâmica do livro é construída para se privilegiar as Comunidades Eclesiais de Base. O próprio formato sugere essa ação: cada bloco é dividido pedagogicamente em oito

partes: os textos conciliares numa linguagem extremamente acessível; uma iluminação bíblica; questões para o diálogo; breve reflexão; exame; conversão; preces e oração final.

O livro divide-se em 26 blocos ou temas fundamentais através dos quais se pretende transmitir a mensagem global do Concílio. O teólogo justifica que “esta ferramenta pastoral pode oferecer duas considerações bem simples: uma sistematização concreta do pensamento conciliar e uma forma pedagógica de transmiti-lo.” (VIGIL, 1987b, p.13).

Ao analisar a Igreja como mistério, Vigil declara que,

antes de tudo, a Igreja é um sacramento, isto é, sinal e instrumento da união íntima com Deus e da união de todo o gênero humano. Através da história da salvação, a igreja liga-se profundamente com a própria vida da trindade, do Pai, do Filho e do Espírito. Sua vida íntima, derramada em favor da humanidade, confere ser e vida à Igreja. Desde a pregação de Jesus sobre o reino de Deus já aparece de modo pleno o mistério da Igreja. (VIGIL, 1987b, p.17).

Essa idéia é marcada pelo paradigma do inclusivismo: consegue-se enxergar a trindade e a igreja na salvação da humanidade. Por outro lado, destaca-se certa abertura no autor quando esse afirma que “a igreja é a presença da salvação, porém não se pode identificá-la com a salvação. **Esta ultrapassa suas fronteiras, está semeada nos povos e nas religiões.**” (VIGIL, 1987b, p.18).⁶³ Para o autor, não tem sentido uma igreja auto-entronizada, voltada para si mesma, fechada ao diálogo e à cooperação. É no serviço ao reino, que é serviço à salvação dos homens e a sua unidade com Deus e entre si, que a Igreja deve encontrar seu caminho.

Ao relatar sobre o povo de Deus, numa dinâmica conciliar, Vigil examina:

Temos de fato o sentido comunitário? Quantas comunidades cristãs existem em minha circunscrição paroquial? Vivo em comunidade? Em minha comunidade cristã, vive-se a verdadeira vida de comunidade? Que carisma me concedeu o Espírito para o serviço da comunidade? Coloco-o a serviço da comunidade? Temos conselho pastoral em nossa comunidade? Se não, estamos promovendo sua criação? (VIGIL, 1987b, p.24-25).

Sua reflexão acerca do povo de Deus se faz exclusivamente numa perspectiva cristã e com uma preocupação exacerbada quanto à vida comunitária. A obra foi feita justamente para isso, como justificou o próprio autor já na apresentação do livro. Mas, inicialmente, sem querer ser anacrônico, ou ler o passado com os olhos do presente, o autor dessa pesquisa se confessa surpreso quanto à preocupação primeira desse teólogo. Quem acompanha atualmente suas reflexões teológicas, a sua defesa do pluralismo religioso, não imaginaria que num

⁶³ Grifo nosso.

passado não tão distante sua preocupação fundamental seria a existência ou não de conselho pastoral na comunidade. Por outro lado, isso demonstra que ninguém deveria se manter estático em suas convicções existenciais ou teológicas. A vida exige movimento e troca de paradigmas...

A idéia de eleição, também hoje discutível no novo paradigma do pluralismo religioso, aparece em suas reflexões. Aqui, em forma de oração, aparece de forma muito explícita o problema teológico inclusivista:

Deus nosso Pai, **em Jesus adquiriste um povo eleito, um sacerdócio real, uma nação consagrada, povo de tua propriedade.** Nós te pedimos que, tendo a mesma dignidade de membros seus e sendo igualmente chamados à perfeição, façamos nossa a **utopia** do **Reino** pela qual vivemos e **lutamos.** Por nosso Senhor Jesus Cristo. (VIGIL, 1987b, p.43).⁶⁴

Essa visão está numa ótica cristocêntrica: de que, com Jesus, um povo eleito é escolhido. É importante também destacar os termos grifados: utopia, reino e luta são expressões caras à teologia da libertação presentes em Vigil.

Sobre a liberdade religiosa, ponto forte no Concílio e também analisado pelo teólogo, este frisa que se deve: “valorizar o pluralismo, a variedade, a universalidade católica da Igreja. Fomentar atitudes de tolerância, diálogo, respeito, estima mútua.” (VIGIL, 1987b, p.154). Quando o autor pede uma valorização do pluralismo, é relevante destacar que isso se refere a uma pluralidade religiosa, constata um pluralismo religioso de fato, a existência de muitas religiões. Mas já é uma abertura!

Também nesse livro, destaca-se o tema sobre a pobreza, temática ímpar na teologia da libertação: “a Igreja sempre se preocupou pelos pobres. A atenção para com os necessitados e todos os homens que sofrem tem sido uma constante na história da igreja.” (VIGIL, 1987b, p.167). E, quanto a esse assunto, Vigil faz um exame:

Como vejo o mundo: a partir dos interesses dos pobres ou a partir dos interesses dos ricos? [...]. Em nosso íntimo, sentimos medo do tema dos pobres? Somos das pessoas que consideram tabu o tema dos ricos e pobres, as implicações sociopolíticas? (VIGIL, 1987b, p.168).

E sugere uma sincera conversão quando define-se sempre e inequivocadamente do lado dos mais pobres, estudando a possibilidade de alguma iniciativa na comunidade cristã para que todos possam refletir sobre esse tema e assim romper preconceitos e desbloquear

⁶⁴ Grifo nosso.

medos arcaicos, abrindo-se a novos compromissos. Destaca que não se deve “ignorar nem menosprezar o testemunho sangrento dos atuais mártires pela justiça e pela causa dos pobres de numerosas igrejas locais.” (VIGIL, 1987b, p.169).

Dada a relevância do tema da pobreza com relação ao autor, ele assim expressa em forma de oração:

Deus nosso Pai, tu não és neutro nem podes olhar impassível a injustiça no mundo, as lutas fratricidas de teus filhos. Por isso nos manifestaste em Jesus teu projeto de justiça, de amor e de fraternidade: o Reino. Faze que também nós, como Jesus, sejamos a Boa Notícia para os pobres. Por nosso Senhor Jesus Cristo. (VIGIL, 1987b, p.170).

Como se pode observar, esse livro de Vigil, *Vivendo o Concílio*, gerado no paradigma inclusivista, não avança na discussão a respeito das religiões. A obra é justamente o que Vigil afirmou no início: uma ferramenta pastoral para uso das comunidades especificamente cristãs. O momento existencial e teológico do paradigma do pluralismo religioso ainda não chegara!

Noutro livro, *Espiritualidade da libertação*, Vigil escreveu, em parceria com Pedro Casaldáliga, em 1993, e editado pela “Vozes”. O objetivo é claro desde o princípio da obra: não se fará um tratado de Teologia da Espiritualidade, mas um livro de espiritualidade, e especificamente de espiritualidade da libertação, a partir da América Latina e para a América Latina. É indispensável e óbvio observar que essa obra é concebida no interior da teologia da libertação, tendo como pano de fundo o paradigma inclusivista. Alguns temas-chaves são desenvolvidos ao longo do livro. O autor dessa pesquisa achou por bem sintetizá-los para demonstrar o interesse teológico de Vigil, em meados de 1993.

A espiritualidade da libertação, como a própria teologia da libertação, se caracteriza por estar profundamente centrada no Jesus histórico: “Nossa espiritualidade não é só cristocêntrica: tem o seu centro no Cristo- Jesus histórico.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.94). Como se vê, este cristocentrismo concreto, especificamente centrado no Jesus histórico, é um traço característico e muito evidente da teologia da libertação em Vigil.

Ao descrever sobre espiritualidade cristã, o autor declara que: “**a fé cristã é uma luz peculiar.**”⁶⁵ (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.29). Numa atitude clara de inclusivismo, Vigil se explica: “não é a única luz religiosa que existe; também a fé quéchua ou islâmica, por exemplo, são luzes religiosas, e **todas elas provêm daquele que é a Luz.**” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.29).⁶⁶ Nota-se claramente nessa passagem que a luz do

⁶⁵ Grifo nosso.

⁶⁶ Grifo nosso.

Cristo chega a tantas outras luzes religiosas. Elas não brilham por si mesmas, mas em função de outra luz: de Cristo. Mas isso pode ser considerado um avanço, naquele contexto.

Em outra passagem, afirma que

em Jesus de Nazaré, nascido de mulher, habita pessoal e historicamente a plenitude da divindade. Nele Deus se revelou como o amor. Nele nos revelou o sentido e o fim da existência: a utopia do reino. E se revelou a si mesmo pela trajetória de Jesus como a realização antecipada da plenitude da nova humanidade. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.30).

Num outro exemplo forte de inclusivismo, Vigil não tem dúvidas em afirmar que “se cremos que em Jesus de Nazaré se dá a **plena revelação**⁶⁷ pessoal e histórica de Deus[...], procuremos ser seguidores em espírito e em verdade desse Jesus.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.123). A salvação, portanto, se dá de maneira plena em Jesus: Nele “Deus nos revelou em plenitude seu plano de salvação. Isso nos permite conhecer na fé aquilo a que tantos homens e mulheres, como pessoas e como povos, aspiram inclusive sem saber.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.211).

A idéia de Jesus abarcar toda a plenitude da divindade é questionada nos tempos atuais. Leonardo Boff lembra que os mais de cinquenta títulos atribuídos a Jesus, do mais simples, como “mestre, profeta, bom, até os mais sublimes como Filho de Davi, Filho do Homem, Filho de Deus, Salvador e Deus, visam dar conta da perplexidade e das interrogações suscitadas nas comunidades.” (BOFF, 2007. p.31).⁶⁸ Jesus foi limitado no tempo, no espaço e na cultura. Mas, na época em que “Espiritualidade da libertação” foi escrito, diante do paradigma inclusivista, Vigil declarava:

o Jesus histórico é a carne histórica de Deus [...] O Jesus histórico é o critério normativo da revelação. O Cristo da fé, o Cristo ressuscitado é o mesmo Jesus histórico de Nazaré, totalmente transfigurado e elevado à direita de Deus. Nossa espiritualidade insiste sempre nessa identidade entre o Cristo ressuscitado e o Jesus histórico. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.98-99).

Nota-se um avanço quando o autor afirma, em outro lugar, que “em todos os seres humanos está presente e atua o Espírito de Deus, não só naqueles que aderiram a uma Igreja pela aceitação explícita da revelação cristã.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.32). Na mesma frase, percebe-se, porém, uma referência aos cristãos anônimos quando se destaca que

⁶⁷ Grifo nosso.

⁶⁸ Para essas questões cristológicas atuais, conferir: VIGIL, José Maria. **Descer da cruz os pobres:** cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. Nesse livro, vários autores dão suas contribuições a essa questão, como, por exemplo, Marcelo Barros, Benedito Ferraro, Ivone Gebara, Diego Irarrázaval, Paul Knitter, Faustino Teixeira, Leonardo Boff, entre outros.

“esse Espírito de Deus é o Espírito da Santíssima Trindade, o Espírito de Jesus, que atua também naqueles que não conhecem a revelação cristã.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.32). Numa linha de abertura, reconhecendo a ação do Espírito de Deus, continua o autor:

Nos homens e mulheres que não conheceram a revelação cristã o Espírito de Jesus está presente e age em seu espírito pelos caminhos que Ele conhece. Alguns desses homens e mulheres nem sequer são crentes, mas também neles age o Espírito de Deus e até ora neles com gemidos inefáveis. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.33).

Um passo à frente na reflexão teológica se dá quando se reconhece que, nos povos que “não conheceram a revelação cristã, o lugar privilegiado da ação de Deus e do acesso destes povos é a sua espiritualidade, sua mística, sua cultura. Deus que acompanha todo ser humano e todo povo está presente na cultura, na sabedoria, na espiritualidade de cada povo.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.33). Há aqui a idéia de que Deus atua fora das cercanias cristãs, mas na época o autor não aprofunda a questão.

Um outro dado tem relevância nessa obra: a leitura e análise da realidade são características muito fortes da América Latina, no contexto de teologia da libertação, especialmente em Vigil:

Essa paixão pela realidade constitui um traço genuíno da espiritualidade latino-americana, e se converte assim em pedra de toque para: evitar a abstração estéril e entrar no concreto; não ficar na teoria e chegar ao prático; superar a mera interpretação e chegar à transformação; abandonar todo idealismo e pôr os pés no chão: o compromisso, a práxis. A análise da realidade marca a superação da aceitação acrítica da realidade, da passividade, da resignação, da ingenuidade política [...]. A atitude permanente de análise já faz parte de nosso ser latino-americano. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.45).

A atitude de análise permanente da realidade social e a peculiaridade concreta desta análise são “um dos traços desta vontade libertadora latino-americana que mais chamou a atenção e que mais polêmica suscitou.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.46). Em todo caso, é uma novidade e uma contribuição latino-americana singular.

A questão dos pobres novamente aparece em mais essa obra de Vigil: os pobres, em sua opinião, desempenham no mundo um papel crucial:

Toda captação da realidade do mundo fora dos pobres é uma captação essencialmente viciada, distorcida [...] é preciso encontrar o sentido da vida a partir do sentido da história, a partir dos povos oprimidos. O ponto de vista dos pobres e oprimidos é mais fecundo – por ser o mais real – para ver o sentido da história que o dos poderosos [...] os pobres são o único sacramento absolutamente universal e o único sacramento absolutamente necessário para a salvação. Esta experiência

fundamental e a opção fundamental que está implicada é também um ato religioso. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.49-50).

Um aspecto teológico de relevância nessa passagem é o pobre como “sacramento absolutamente universal”. Daí a opção preferencial pelos pobres no contexto da Teologia da Libertação. O autor garante a centralidade dos pobres confirmando que a Igreja de Jesus deverá ser sempre a Igreja dos pobres e que eles “ocupam um lugar central na Igreja [...]. Igreja dos pobres significa que nela os pobres são sujeitos, protagonistas diretos, ponto de referência central, com voz e autoridade, que já não são objetos na Igreja.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.215).

No livro, o autor relata a alegria e a festa como características do povo latino-americano: “O festivo atravessa toda a sua vida. Nem a fome nem a luta nem os desastres impedem que se organize uma dança na primeira oportunidade, e todos os prantos e todas as lutas são suportados cantando. Passa-se muito naturalmente do soluço para a gargalhada.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.62). De fato, tanto a alegria como a utopia são características essenciais do espírito latino-americano.

A respeito da militância, outra característica bastante acentuada na teologia da libertação, Vigil encontra seu fundamento teológico e cristológico na pessoa de Jesus “que o levou a confessar: não vim para ser servido, mas para servir [...] ser cristão é uma militância: viver e lutar pela causa de Jesus, do reino.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.80-81).

Solidariedade e martírio também ganham destaque nesse teólogo da libertação, afirmando que a solidariedade é um patrimônio do povo desse continente: “na América Latina a solidariedade é uma herança de sangue. O comum martírio continental nos fez intersolidários. Cada mártir latino-americano se transformou numa bandeira de solidariedade.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.88).

Vigil reconhece, já em 1993, que a teologia precisa de revisão e transformação:

Se cremos nesse Deus, se aceitamos esse Jesus Cristo, [...] teremos de revisar e transformar nossa própria teologia, ou seja, a sistematização de nossa fé cristã, a celebração desta mesma fé cristã – que é a liturgia – a administração da vivência desta fé – que é a pastoral – e a vivência desta mesma fé em cada um dos cristãos – que é a espiritualidade. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.121).

Não entram nessa revisão, de acordo com Vigil, as questões referentes ao trato com as demais religiões. O diálogo autêntico, o reconhecimento legítimo de tantos outros credos, faria parte da teologia do pluralismo religioso apenas mais tarde.

A missão, por exemplo, na ótica do autor, “tem sentido, mas não o sentido de levar a salvação aos povos, e, sim, o de aperfeiçoá-la, de oferecer a plenitude dessa salvação tal como a conhecemos em Jesus.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.200). Enfatiza-se, assim, a teoria do acabamento. É como se dissesse: “a sua religião é boa, mas a minha dá à sua o arremate que falta. A minha é completíssima, pois tem Jesus.” Ainda a respeito da missão, diz o teólogo:

Hoje reconhecemos que o Deus trindade está presente em todos os povos, em todas as religiões, em todas as culturas [...]. o missionário chega sempre atrasado; antes dele chegou o Deus Trindade que sempre está se revelando na consciência, na história, nas sociedades, nos fatos e nos destinos dos povos. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p.210).

Na época do lançamento desse livro *Espiritualidade da libertação*, ele foi uma grande referência para a teologia da libertação. O livro nasceu e desenvolveu-se num contexto do paradigma inclusivista. Atualmente, os autores estão num outro paradigma teológico: o pluralismo religioso. Isso vem demonstrar que relativo é tudo aquilo à margem do caminho, Absoluto mesmo, é Deus em seu mistério de amor. Quem disso toma consciência se abre ao novo que sempre vem, como é o caso do autor aqui pesquisado, José Maria Vigil

Em 1997, Vigil publica também, pelas Edições Paulinas, o livro *Embora seja noite: a hora espiritual da América Latina nos anos 90*. No final da década de 1990, quando o livro é escrito, verifica-se um contexto de crise religiosa, política, social e teológica. Há uma crise de paradigma.

Em síntese, o objetivo do livro é traçar uma análise psicossocial da conjuntura espiritual latino-americana. Nas palavras do autor:

Não abordamos a realidade dessa hora do continente como sociólogos nem como especialistas em política, mas como psicólogos e como fiéis. E não a abordamos a partir de uma pretensa neutralidade em relação a qualquer interesse que não seja científico, mas, ao contrário, confessando abertamente nossa comunhão com a Causa dos pobres, a qual queremos servir de forma explícita com este trabalho. (VIGIL, 1997, p.15).

Na apresentação do livro, Pedro Casaldáliga afirma que

Vigil adverte-nos nesta obra que os povos e a Igreja, falo agora da Igreja de Cristo e me refiro a todas as Igrejas, têm também sua psicologia. E aí, nessa psicologia coletiva, poderão aflorar todos os tipos de entusiasmos e esperanças, ou de psicoses e neuroses, de saúde espiritual ou de patologia gregária. (CASALDÁLIGA, 1997, p.5).

Ao analisar psicológica e teologicamente a América Latina dos anos 90, Vigil detecta que todo um horizonte de utopias e esperanças parece ter vindo abaixo:

Muitos militantes políticos, ex-combatentes, líderes de base, políticos, educadores populares, agentes de pastoral, intelectuais... sentiram como as grandes convicções e utopias, que durante muitos anos se constituíram no solo firme sobre o qual construíram suas vidas – pelas quais realizaram façanhas verdadeiramente heróicas - desapareceram sob seus pés [...]. A hora psicológico-espiritual que vive o Continente é complexa e delicada. (VIGIL, 1997a, p.11).

Ao falar de sua obra, José Maria Vigil, por ser psicólogo, atesta que “mais do que uma tese demonstrada, trata-se de algumas hipóteses aventadas, adivinhadas por intuição no cruzamento da confluência entre a análise psicossocial e a reflexão teológica.” (VIGIL, 1997a, p.12). Comparando o momento vivido pela América Latina nos anos 1990 com uma noite, metaforicamente, Vigil diz que, embora seja noite, é preciso velar, não dormir, “caminhar e olhar atentamente para as estrelas, para ver e agradecer as diversas luzes que iluminam a escuridão. Embora seja noite, podemos fazer dela uma noite clara como o dia, por ser noite e dia ao mesmo tempo.” (VIGIL, 1997a, p.12).

O autor enumera as principais características dessa “noite” latino-americana:

Acabou-se a era dos blocos: chegamos a um mundo unipolar, sem antagonistas [...]. Desmoronou-se o socialismo real. Não há alternativa para o Capitalismo. “Fora do capitalismo não há salvação” [...]. Triunfou o capitalismo no neo-liberalismo. É o único que produz riqueza. É o que vai salvar o mundo [...]. Impõe-se o mercado total, que se evidenciou como a melhor fórmula econômica. Tudo é objeto de comercialização, tudo se compra e se vende, nada se deve subsidiar. Só assim estaremos em condições justas e equitativas: ganhará o que mais trabalhar, o que mais produzir, o que vender melhor. Quem não souber competir ficará marginalizado, se excluirá a si mesmo. As ciências sociais estão em crise, desorientadas, sem vislumbrar outra saída a não ser a do onipresente neo-liberalismo. O que se viveu nas décadas passadas foi um sonho ideológico, um romantismo revolucionário carente de base que se evidenciou, a essa altura, como simplesmente inviável. (VIGIL, 1997a, p.19-20).

Nesse levantamento de dados, a esperança é fundamental. Acreditar na luz, a despeito da noite escura. Vigil utiliza-se da fé na ressurreição de Jesus como maneira de continuar acreditando nos desafios tão próprios da América Latina:

Acreditar na ressurreição é ter a coragem de aceitar a reinterpretação que Jesus nos dá desta história perversa onde triunfa o mal, onde o bem é consumido, onde a pessoa boa não tem lugar, onde o amor está expatriado, onde fracassa a causa do Reino, que é a causa dos pobres [...]. Acreditar em Jesus hoje, nesta hora singular, hora espiritual da América Latina, é também crer, como Jesus, com a mesma fé, que a história não pode chegar ao seu final numa Sexta-feira Santa, que não pode haver

outro final da história a não ser a realização da utopia do reino. (VIGIL, 1997a, p.161).

O autor compara o desânimo existencial dos militantes latino-americanos da década de 1990 ao dos discípulos de Emaús: “pelos caminhos da América hoje também andam os discípulos de Emaús. Vão perplexos, aflitos. Decepcionados, deprimidos.” (VIGIL, 1997a, p.162); Afirma que esses militantes

precisam redescobrir, reinterpretar o ocorrido, o ocorrido com a utopia libertadora. Ontem como hoje, Jesus quer dizer-nos que o fracasso é só aparente [...]. Jesus quer dizer-nos que hoje voltaria a morrer para aproximar-se ainda que só fosse um pouco mais da utopia do Reino nesta América Latina que, também, como o povo de Jesus, vive em ansiosa espera, embora esta espera esteja hoje embotada pela depressão e o desconcerto da volta a Emaús. (VIGIL, 1997, p.163).

Como Vigil está ainda numa perspectiva cristocêntrica, declara, em meio a esses desânimos, que

a fé cristã precisa transmitir este potencial ao Continente, aos militantes populares, cristãos e não-cristãos. Deve contagiar esperança, utopia, fidelidade às grandes causas. A Causa vive; a luta continua [...]. Embora seja noite, ainda há motivos para a esperança total. **A fé cristã**, fonte inesgotável de caudal utópico, pela dimensão inevitavelmente cognitiva que representa, **tem a capacidade de transformar as maiores contradições ou derrotas em esperanças renascidas.** (VIGIL, 1997a, p.164-165).⁶⁹

Como se percebe, esse livro de 1997 assinala a “noite” do continente latino-americano. E essa crise afeta também a teologia da libertação e a sua teologia.

4.1.2 A crise da Teologia da Libertação e a abertura de José Maria Vigil à Teologia do Pluralismo Religioso

No fundo, o livro *Embora seja noite: a hora espiritual da América latina nos anos 90* serviu para um grito de alerta: a crise da Teologia da libertação. Ele assim o expressou num artigo de 1998: “Mudança de paradigma na Teologia da libertação?”, publicado pela *Revista Eclesiástica Brasileira*. No artigo Vigil não esquece a hermenêutica da suspeita e afirma que “todo paradigma, como conhecimento em geral, é ‘interessado’. Isto obedece à própria

⁶⁹ Grifo nosso.

estrutura hermenêutica do conhecimento; é inevitável. Todo paradigma é funcional a um interesse social.” (VIGIL, 1998, p. 328).

Ao analisar um paradigma em específico, o da Teologia da Libertação,⁷⁰ afirma que:

Se quiséssemos exprimir o paradigma em uma só palavra, escolheríamos esta: o reino! Este seria o paradigma da teologia da libertação, porque é na realidade o paradigma de Jesus. A teologia da libertação não pôs o seu eixo em algo lateral: uma devoção, um sacramento concreto, uma dimensão, uma faceta ou elemento particular. É uma teologia do universal cristão, e mesmo de profundamente humano. Não se foi desenvolvendo dando passos para fora, mas para dentro, para dentro do mistério cristão. É uma teologia ‘centrada no central’, na missão de Jesus, na sua mensagem, na sua causa, na sua paixão e na sua utopia: o Reino. (VIGIL, 1998, p. 327).

O teólogo declara que dentro do paradigma do Reino “cabem todas as mudanças e acomodações menores que se fizerem necessárias.” (VIGIL, 1998, p.328). Ao argumentar sobre uma mudança de paradigma na Teologia da Libertação, o autor faz a constatação de alguns dados:

Temos, em primeiro lugar, a queda da produção da TdL. Os teólogos escrevem pouco, reúnem-se poucas vezes e, quando o fazem, nada divulgam: pode-se ouvir o seu silêncio [...]. Além do silêncio dos teólogos, pode-se escutar o silêncio a que se viram reduzidos aqueles inúmeros cursos, cursos intensivos, grupos de estudo, seminários de formação e atualização, de análise de conjuntura, de "renovação teológica"... que se realizaram por todo o continente faz alguns anos, e que agora desapareceram. (VIGIL, 1998, p.312).

Outros críticos se detêm, na visão do autor, não tanto nos teólogos, mas sobretudo na base popular da Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que dizem estar em recessão. Outras pessoas destacam que a linguagem da Teologia da Libertação também teria saído de moda. Segundo estas, “não se pode mais falar de imperialismo, nem de revolução, nem do pobre como sujeito histórico... A Teologia da Libertação se apoiava em um imaginário social revolucionário hoje superado.” (VIGIL, 1998, p. 312).

Outros comentários, finalmente, apontam que

o silêncio atual da Teologia da Libertação não só é compreensível, mas é aliás a atitude mais coerente, porque o tempo atual não seria apropriado para denúncias e proclamações proféticas, mas para um silêncio "sapiencial", capaz de falar com a vida simples e diária, não com palavras mas com fatos, com o testemunho. "Não é

⁷⁰ Cf VIGIL, José Maria. Mudança de paradigma na teologia da libertação? **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 58, n.230, p.311-328, jun. 1998. Neste artigo, o autor sustenta que os elementos essenciais do paradigma central da teologia da libertação são uma leitura histórico-escatológica do cristianismo, o reinocentrismo e a opção pela justiça. Afirma que são elementos válidos e que as mudanças devem situar-se somente em paradigmas menores.

hora de profecia, e sim de sabedoria" dizem estes. Se deixarmos de lado os mencionados sintomas externos e penetrarmos na situação interna atual da TdL, poderemos fazer um elenco pormenorizado das mudanças que a nova hora do mundo nos faz sentir. (VIGIL, 1998, p.313).

Como se percebe nas reflexões acima, o final da década de 1990 assinala uma marca na trajetória teológica de José Maria Vigil: a constatação da crise da teologia da libertação e a necessidade de uma mudança de paradigma. Isso se deu em meio a esforços do próprio autor, como ele mesmo assim confessa:

Quando alguns mais perspicazes mencionaram pela primeira vez a necessidade de uma mudança de paradigma, pareceu que alguns dos que levantavam esta bandeira o faziam para justificar seu abandono do compromisso com os pobres. **Houve outros que recusamos aquela pretendida mudança de paradigma para nos manter fiéis aos compromissos fundamentais de nossa espiritualidade da libertação (E.L), cuja opção evangélica pelos pobres não nos permitia abandonar um paradigma como quem muda simplesmente de camisa para se acomodar a uma nova situação.** (VIGIL, 2009b).⁷¹

Esse pensamento originário sobre mudança de paradigma vem acompanhado em Vigil sobre a insustentabilidade do paradigma de então, confrontado com o tempo presente: “a pós-modernidade questiona e ridiculariza a militância, acreditando que ela é não só inviável e sem objetivo no atual contexto histórico, mas também ridícula e digna de melhor causa.” (VIGIL, 2009b).

Estava em gestação outro paradigma na visão do autor. Ao fazer uma análise de conjuntura do período, Vigil argumenta que as distâncias se tornaram próximas. Hoje todos existem uns junto aos outros pelo bombardeio permanente dos meios de comunicação social, ainda antes que se viaje e caminhe fisicamente ao encontro das pessoas. Destaca que “hoje, e já desde crianças, observamos, e as culturas, religiões, tradições, folclore, rituais de todos os povos da terra estão muito perto de nós. E, ao observar todas essas tradições, torna-se inevitável a comparação com as nossas próprias.” (VIGIL, 2009b).

O autor percebe nessa reflexão um mundo plural; também a Teologia da Libertação e a espiritualidade da libertação hão de enfrentar este desafio da pluralidade. Isso leva o teólogo a crer que o diálogo e o pluralismo religiosos são um novo paradigma, um novo esquema de pensamento, um salto qualitativo com o qual todo o universo do pensamento cristão está desafiado a concordar. Vislumbrando o novo que se aproxima, mas ao mesmo tempo temeroso, Vigil se pergunta: “até onde nos levará...? É difícil prever, mas aqui temos já, para este início de terceiro milênio, uma tarefa coletiva nova, inexplorada, que, sem dúvida, vai ser

⁷¹ Grifo nosso.

apaixonante.” (VIGIL, 2009,b). O autor evoca a intuição e o pensamento de um teólogo pluralista para embasar esse novo desafio:

Quero destacar a chamada de atenção que há algum tempo Paul Knitter - um dos mais destacados teóricos dos questionamentos pluralistas - fez sobre a necessidade de que os teólogos do pluralismo religioso dialoguem com os teólogos da libertação. O “novo paradigma” do pluralismo religioso não vai significar uma abandono da TL e da EL. Ao contrário, vai pedir que o cristianismo traga ao diálogo inter-religioso o mais nuclear de si mesmo, o que constitui a própria essência do cristianismo, e, nesse campo, ninguém como a TL e a EL tem conseguido se remeter ao mais primitivo da herança bíblica e judeu-cristã. A TL e a EL não vão ser substituídas pela teologia do diálogo religioso, mas vão ser nele continuadas e continuamente convocadas a se incorporar ao diálogo. O caminho prossegue. (VIGIL, 2009b).

Com essas reflexões, José Maria Vigil, ao final da década de 1990 e início do ano 2000, se abre à teologia do pluralismo religioso com seus desafios e limites. E isso sem perder de vista a ponte com teologia latino-americana. O tema do diálogo inter-religioso e do pluralismo religioso irrompem com toda força no cenário mundial das religiões. Vigil, atento às mudanças, levanta suas velas e se deixa conduzir por novas reflexões teológicas, no interior de um novo paradigma...

A passagem do final da década de 1990 para o ano 2000 marca uma transição de paradigma na teologia de José Maria Vigil. O autor se abre a uma outra perspectiva: à teologia do pluralismo religioso; e ele reconhece nisso um desafio. Ele assim o demonstrou numa publicação⁷² para a revista *Convergência*, em abril de 2001. Também disponível em seu site da “Koinonia”. Nesse artigo, Vigil reconhece que sempre houve na humanidade pluralidade de religiões. O que não houve é o pluralismo, aquele que começa quando as religiões travam contato e estabelecem alguma forma de reconhecimento mútuo e, eventualmente, de colaboração. Segundo o teólogo, isso “é uma realidade inevitável num mundo crescentemente unificado como o atual. O diálogo, a mútua influência entre as religiões começou já de fato e está em curso na arena da vida religiosa da humanidade.” (VIGIL, 2009b).

Esse novo paradigma que José Maria Vigil começa a vislumbrar nasce como uma forma de diálogo com a teologia da libertação, seu “primeiro amor”. Portanto, inicialmente, Vigil não nega suas origens dentro da teologia latino-americana.

A concretização clara e objetiva de que o autor estava inserido num outro paradigma se deu por ocasião do livro *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*, publicado pela Editora Rede, em 2003. É um livro com diversos autores, organizado pela Comissão Teológica Latino-americana da Asett, o primeiro de uma

⁷² Cf. “Desafios atuais para a Espiritualidade da Libertação”, 2001.

série de títulos para um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia do pluralismo religioso. Essa obra marca, portanto, um “divisor de águas” na teologia do autor: antes, numa perspectiva inclusivista, depois, numa visão dentro do paradigma pluralista. Assim sendo, seus autores, inclusive Vigil, acreditam que a Teologia da Libertação clássica precisa ser refeita, reler seus conteúdos e reformulá-los a partir de uma perspectiva pluralista.

Já na apresentação da obra, destaca-se que “este é um livro sobre dois temas teológicos mais quentes da atualidade: a teologia da libertação e a teologia do pluralismo [...]. O livro trata das duas teologias, de sua relação, de seu diálogo, de seu cruzamento.” (TOMITA, 2003, p.9). Produzir uma teologia do pluralismo na América Latina e provocar um diálogo entre as duas teologias é o objetivo do primeiro livro da Asett.

O livro foi gestado em 2001, quando a Asett teve uma assembléia na cidade de Quito, Equador, e decidiu, entre outras coisas, “abrir essa frente de reflexão e ação, prestando este serviço ao continente e ao mundo: fazer teologia do pluralismo a partir das opções latino-americanas clássicas, ajudar a realizar uma recepção latino-americana à TP.” (TOMITA, 2003, p.10). Nessa assembléia em Quito, a Asett previu cinco etapas de publicações no seu programa. O primeiro livro, *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*, pretende levantar e apresentar os desafios do diálogo e cruzamento da teologia da libertação com a teologia do pluralismo. Um segundo livro, elaborado como tentativa de dar respostas concretas a estes desafios. Um terceiro livro que se apresenta como primeiro de teologia da libertação a partir do pressuposto pluralista. O planejamento para o quarto livro pretende ser uma elaboração orgânica e sistemática de uma teologia cristã intercontinental do pluralismo religioso. O último e quinto livro pretende ser a tentativa de elaboração de uma teologia inter-religiosa do pluralismo religioso.

Essa Assembléia em Quito, no ano de 2001, bem como a idealização desses cinco volumes, sendo o primeiro de 2003, marcam a abertura de José Maria Vigil à teologia do pluralismo religioso.

Faz-se necessário e relevante, portanto, conhecer um pouco mais da teologia pluralista de José Maria Vigil.

4.2 A teologia pluralista na teologia de José Maria Vigil

Como já foi mencionado ao longo dessa pesquisa, a teologia de José Maria Vigil desenvolveu-se dentro do marco da visão inclusivista. Com o tempo, deu-se uma troca de paradigma atestada pelo próprio autor: “historicamente entramos numa mudança de paradigma que está operando na cultura em geral, e que afeta também as religiões, entre elas o cristianismo, e dentro dele, é lógico, também a teologia.” (VIGIL, 2007c, p.33). Esse paradigma no qual fala o autor é o pluralismo religioso.

Uma pergunta relevante, inicialmente, seria o que se entende por teologia pluralista. E o próprio teólogo se adianta na resposta, afirmando que

não é exatamente uma teologia de genitivo ou setorial, como a teologia do (ou sobre o) pluralismo. Seu objeto material também não é a pluralidade de religiões. A TP trata “de tudo”, porque não é um “ramo”: é um tipo, um gênero de teologia especificado pelo paradigma pluralista. A TP é a forma nova na qual se pode transvasar todo o velho edifício teológico. É o novo paradigma a partir do qual se pode reescrever toda a teologia [...]. portanto não se trata apenas de fazer teologia do pluralismo (= pluralidade) de religiões, mas de reescrever toda a teologia a partir de uma nova perspectiva (ou objeto formal) do pluralismo (= paradigma contraposto ao exclusivismo e ao inclusivismo). (VIGIL, 2007c, p.34).

Esse é o desafio da teologia atual: pensar as religiões (e especificamente o cristianismo) numa perspectiva do pluralismo religioso. O paradigma pluralista não afeta apenas as teologias, as representações teóricas de todas as religiões, mas as próprias religiões. E essa também é a intenção de José Maria Vigil. Em sua opinião, a transformação que o novo paradigma desencadeia “é integral, não afeta somente a teologia, mas a espiritualidade, a evangelização, a pastoral, o social e até o político: vamos em direção a uma realidade integral, o cristianismo pluralista.” (VIGIL, 2007c, p.34).

A proposta de se elaborar uma teologia pluralista é encarada como uma ousadia em Vigil. Isso porque, historicamente, é muito recente sua elaboração. Basta afirmar que a sua primeira obra realçando o novo paradigma foi publicada no Brasil em 2003, sobre o título de *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. O autor, portanto, está convicto dessa decisão de abrir caminhos nesse novo paradigma e destaca que isso “significa antes de tudo uma revolução teológica como não houve outra nos vinte séculos de cristianismo.” (VIGIL, 2007c, p.40).

É no contexto atual de pluralismo, reconhecidamente como um valor positivo, que se dá uma mudança de paradigma, como salienta José Maria Vigil: “estamos passando por um

momento de transformação. [...]. Há medo, resistência – e ao mesmo tempo atração, clareza, até uma evidência, impondo-se lenta e irresistivelmente. É uma nova época [...].” (VIGIL, 2006c, p.376).

O que está produzindo esta nova consciência que surgiu e está se difundindo inesperadamente pela humanidade é, sem dúvida, uma nova experiência espiritual. Na opinião do autor, as grandes correntes teológicas, os grandes movimentos ou transformações culturais, não se produzem normalmente em resposta a uma idéia de gênio; antes, obedecem às novas vivências espirituais nas quais a humanidade – ou algum segmento significativo dela – percebe-se envolvida. Segundo Vigil, “o Espírito move esses fenômenos alentando-os, conduzindo-os, impulsionando-os. E os espíritos mais despertados da humanidade captam os sinais dessa ventania e desdobram suas velas, deixando-se levar por elas.” (VIGIL, 2006c, p. 376).

Esse paradigma do pluralismo religioso, recente na história, sofre críticas e resistências do magistério tradicional, no sentido de acusação de relativismo. Vigil responde perguntando:

Cai no relativismo a posição teológica pluralista? Isso é o que sustentam alguns de seus detratores, criando intencionalmente um inimigo mental para combater, um inimigo que praticamente não existe na realidade. O pluralismo afirma a relatividade das formas religiosas, não o relativismo diante das religiões. Há que se expressar com propriedade e reconhecer que uma coisa é relatividade e outra é relativismo. Reconhece como absoluto o que é absoluto, e como relativo o que é relativo, inclusive o que equivocadamente não foi tido como tal. E para evitar o relativismo não cai no erro de absolutizar o relativo. Ou seja, é possível uma posição pluralista serena, matizada, não igualitarista, não indiferentista nem cética ante o conhecimento real que veiculam as religiões, não relativista, mas sim reconhecedora das muitas coisas relativas antes tidas como absolutas, e reconhecedora da igualdade básica fundamental das religiões junto com sua desigualdade concreta, inevitável e evidente. (VIGIL, 2006c, p. 90).

Sabedor das resistências e ao mesmo tempo confiante neste novo paradigma, José Maria Vigil afirma que “o sentido pluralista não vai cair do céu para as religiões. Sua aquisição vai custar esforços, crises, resistências, debates, tensões, perseguições, discernimentos.” (VIGIL, 2008a, p.382). De maneira confiante, declara que “é óbvio que mais cedo que tarde a humanidade se acomodará ao novo estágio de sua história, e sua dimensão espiritual se expressará em instrumentos adequados.” (VIGIL, 2008a, p. 382).

Como argumento a essa questão, o autor busca inspiração em Hans Küng e sustenta

que não haverá paz no mundo se as religiões não aceitam o pluralismo religioso. No coração do problema da paz do mundo atual está, pois, essa necessidade de aceitação mútua entre as religiões, a aceitação do pluralismo religioso por parte de cada uma

delas, também por parte do cristianismo. Por isso, este Pluralismo Religioso é o novo tema, para todas as religiões e também para o cristianismo. E para cada um de nós. (VIGIL, 2009a).

Por isso se faz necessário, na teologia pluralista do autor, reescrever a teologia. Há que recriar a espiritualidade, há que reinventar a liturgia, tem que reencontrar a missão. Em suas palavras: “temos, pois, uma imensa tarefa por fazer. Vem uma revolução.” (VIGIL, 2009a).

A sociedade moderna é, cada vez mais, religiosamente plural. Então, na opinião de Vigil, aceitar sinceramente o pluralismo religioso “não é uma simples decisão ética, mas uma entrada em uma etapa radicalmente nova e isso leva a reformular, reler, re-elaborar todo o patrimônio simbólico religioso.” (VIGIL, 2005f, p.22). Isso, naturalmente, não se faz da noite para o dia; demanda tempo e energia. O pluralismo religioso “é um desafio particularmente difícil para o cristianismo, porque é amplamente conhecida sua pretensão de unicidade e de absolutismo.” (VIGIL, 2005f, p.26). O autor ainda destaca que à Igreja Católica apresenta a necessidade de uma profunda conversão, se quiser entrar no caminho do diálogo religioso e na aceitação sincera do pluralismo.

A teologia pluralista de José Maria Vigil consiste precisamente nisto: na superação do inclusivismo, no passo a um paradigma substitutivo, que é o paradigma do pluralismo, o que reconhece a salvação como presente em outras religiões, uma salvação “sem dependência da salvação cristã, e portanto sem considerar absoluta a necessidade da mediação universal de Jesus, reexaminando assim o sentido da unicidade do mistério de Cristo”. (VIGIL, 2005c, p.165). Para isso, o autor se utiliza da imagem Copernicana:

Como se tem dito, o passo ao pluralismo é uma revolução copérnica: é o passo da visão teologicamente ptolomaica (o inclusivismo/cristocentrismo), na qual o centro do universo está ocupado por Cristo e ao redor dele giram as religiões, a uma visão copérnica, cujo centro é ocupado por Deus, enquanto Cristo, junto com as outras religiões, gira ao redor de Deus. (VIGIL, 2005c, p.165).

Como se percebe, a grande mudança teológica nesse paradigma acontece precisamente no aspecto cristológico.

Ao levantar e defender a bandeira desse paradigma, Vigil constata resistências ao pluralismo e revela “a forte hostilidade atual da Congregação para a Doutrina da fé para com os teólogos pluralistas, até considerá-los seu atual pior inimigo, é o caso mais grave do fenômeno.” (VIGIL, 2006b, p.233).

O fator tempo é primordial na aceitação dessa teologia pluralista. Isso porque o

cristianismo exclusivista não reconhecia como cristão o inclusivismo. E o cristianismo inclusivista não reconhecerá, de entrada, como cristianismo, o pluralismo. É um processo evolutivo normal. [...]. O futuro, não nos cabe dúvida, vai ser pluralista, mesmo que não queiram os inclusivistas de hoje. Dentro de muito pouco, o que hoje é perseguido e exilado será realmente reabilitado e reconhecido. Tempo a tempo. Enquanto isso, aqueles que não tiverem visão histórica, sofrerão e farão sofrer. (VIGIL, 2006b, p. 235-236).

Na teologia pluralista de José Maria Vigil dá-se um reconhecimento autêntico e positivo do pluralismo religioso. Na contramão, o autor reconhece que o magistério oficial católico combate o pluralismo religioso, procurando reduzi-lo e reconduzi-lo para o fim desejado da conversão de todos os seres humanos à única religião verdadeira, no caso, o cristianismo. A teologia pluralista do autor é enfática ao afirmar que o pluralismo não é mau, mas bom. Mais ainda: é querido por Deus. Faz parte de seu plano. Compara o pluralismo com a “(bio)diversidade religiosa na qual reflete a infinita riqueza de Deus e, por isso, passa a ser percebido como sagrado, como um pluralismo que deve ser salvaguardado e inclusive cultivado.” (VIGIL, 2008b, p.149).

A teologia do pluralismo religioso já é, atualmente, uma realidade que não pode ser ignorada, presente em todos os continentes, com uma presença significativa, embora de modo inicial. Em relação aos teólogos e teólogas, Vigil destaca que são muito poucos os que já se manifestaram produzindo reflexões teológicas sobre o pluralismo religioso como reconstruções de ramos teológicos ou tratados teológicos em chave pluralista. Com isso, sinaliza o autor: “estamos simplesmente sendo testemunhas dos primeiros passos, que, por um lado, são difíceis e, por outro, querem ser prudentes, e é bom que sejam, sem perder a perspectiva de sua urgência histórica.” (VIGIL, 2008a, p.368).

É relevante clarear que essa teologia pluralista de José Maria Vigil está a caminho de construção e parece óbvio que esse paradigma vai demandar tempo para que se realize a moldagem do patrimônio simbólico do cristianismo e das demais religiões. Sua teologia, portanto, não é fechada e não tem a pretensão de responder a todas as perguntas, já que se encontra em estado germinal, como declara o próprio teólogo:

Trata-se somente de uma intuição que começa a ganhar os adeptos mais prematuramente intuitivos: o pluralismo, o paradigma pluralista, é o novo paradigma no qual deve ser moldada a teologia. A teologia pluralista é o futuro da teologia, e o paradigma pluralista é a matriz do pensamento e do novo ethos no qual deve ser moldado o cristianismo. (VIGIL, 2008a, p.369).

Não é preciso dizer que praticamente tudo está por fazer nesse campo da construção pluralista das teologias setoriais, das disciplinas ou dos ramos teológicos específicos. O

teólogo lembra que “apenas houve leves incursões no campo da cristologia, mais como propostas individuais que como conquistas aceitas e reconhecidas na comunidade teológica, acadêmica ou pastoral.” (VIGIL, 2008a, p.372). É importante observar que toda essa construção proposta pela teologia pluralista de José Maria exigirá uma

desconstrução, porque a teologia pluralista e a inclusivista não vão poder viver facilmente. A construção de uma vai exigir a desconstrução da outra. A primeira fase de uma nova construção vai ser, em boa parte, a demolição e a limpeza do terreno. É a tarefa de apresentar os desafios, de enfrentá-los e debatê-los, e de dirimir as mudanças a serem adotadas. (VIGIL, 2008a, p. 373).

O autor não é ingênuo nem romântico e sabe que a passagem e aceitação desse novo paradigma não vai ser fácil. Porém, “de nenhuma maneira se deve ter medo, nem se deverá atrasar seu enfrentamento.” (VIGIL, 2008a, p. 374). É uma hora difícil, de transição e precisa-se de tempo para “digerir e parteiras para ajudar o parto. Essa transição, essa mudança de epistemologia, essa recompreensão e reformulação, essa digestão e esse parto, eis o que significa a teologia do pluralismo religioso na atualidade das religiões.” (VIGIL, 2008a, p. 378).

No pensamento de José Maria Vigil, as religiões, na perspectiva do pluralismo religioso, devem abandonar essa miragem da qual quase todas foram vítimas: a de se considerar-se o centro do mundo, a de pensar a si mesmas como religião única verdadeira, como a religião detentora exclusiva da salvação, como a religião superior. A teologia do pluralismo religioso, em Vigil, “quer fazer com que todas as teologias sejam pluralistas e se librem de tantos fundamentalismos que as afligem; que todas se reconheçam irmãs, semelhantes, lampejos únicos de uma mesma luz humano-divina.” (VIGIL, 2008a, p.381). Somente as religiões que assumam com responsabilidade essa teologia do pluralismo religioso podem ser úteis à humanidade, segundo Vigil. As que não conseguirem dar esse passo “continuarão sendo para a humanidade como espartilhos incômodos e prejudiciais à saúde, herdados de épocas ancestrais já superadas.” (VIGIL, 2008a, p.382).

Naturalmente, muitos questionamentos, críticas e perguntas serão direcionados a essa teologia pluralista que Vigil sustenta. Porém, o momento atual não comporta respostas prontas, definitivas e plenas, mesmo porque o autor não as tem: “O tempo é de colocar-se a caminho para esse futuro que nos trará as respostas.” (VIGIL, 2008a, p. 382); ou como afirma o adágio popular: caminhante, não existe caminho, o caminho se faz ao caminhar...

Em suma, a teologia pluralista de José Maria Vigil vislumbra tarefas e desafios para a teologia cristã. Uma teologia ainda em construção, sendo elaborada aos poucos. O momento

presente é tempo de firmar as bases desse novo paradigma. Nesse autor, algumas tarefas mais importantes estão presentes na construção desse edifício teológico, tais como: a aceitação sincera do pluralismo como paradigma; uma releitura pluralista da teologia da revelação; a releitura da cristologia numa época pluralista; uma ressignificação da eclesiologia; uma abertura de compreensão da espiritualidade; recolocar a missão a partir de uma atitude teológica pluralista e valorização do diálogo inter-religioso. Essas são expressões de forte relevância na teologia pluralista de José Maria Vigil, como se verá a seguir.

4.2.1 Expressões de relevância do paradigma pluralista de José Maria Vigil

Ao fazer parte do paradigma pluralista, algumas expressões ganham destaque na teologia pluralista de José Maria Vigil. São palavras-chave para compreender o pensamento do autor acerca do universo do pluralismo religioso. Essas expressões possibilitam construir ordenadamente seu edifício teológico e o que Vigil propõe na maioria das vezes é uma releitura crítica das mesmas. Ao estudar a teologia de José Maria Vigil, expressões como revelação, cristologia, eclesiologia, espiritualidade, reinocentrismo e missão não podem deixar de ser apresentadas.

4.2.1.1 A revelação

A revelação foi classicamente a base fundamental na qual se assentou o edifício cristão. Atualmente, num pluralismo religioso reconhecido como de princípio, o termo pede uma ressignificação, porque nas palavras de Vigil: “sem uma revisão dos pressupostos teológicos fundamentais, a pessoa não pode se desprender dos esquemas mentais clássicos conservadores, e não pode avançar para posições mais abertas e realistas.” (VIGIL, 2006c, p. 97). Vários pontos podem ser assinalados como elementos-chaves da revelação bíblica, que, segundo o autor, devem ser superados.

O primeiro deles é a compreensão da autoria de Deus: entendida de maneira “extremista e unilateral. A bíblia é a palavra de Deus, o que, nessa perspectiva, seria entendido de modo que não seja obra de seres humanos; seria um livro inteiramente divino e

em nada humano.” (VIGIL, 2006c, p.98). Outro elemento-chave, segundo Vigil, é o verbalismo exagerado que se apoderou da própria concepção da revelação bíblica (entendimento da revelação primordialmente como doutrina, como verdades reveladas, depósitos de verdades que há de se observar e preservar intactas). Outro ponto é o biblicismo literal que tem sido vivido: colocar a bíblia, a materialidade de seu texto, por cima da realidade, fora da história, mais além do humano. Quem compartilha dessa visão da Bíblia pode tomar qualquer texto, tirá-lo do contexto, “não perguntar-se sequer quando foi escrito, por quem, nem o que quis dizer o autor, e lê-lo diretamente, com toda ingenuidade pré-crítica, aplicando-o em sua mais simples literalidade a qualquer situação humana.” (VIGIL, 2006c, p. 99).

A transformação do conceito de revelação está na base do novo paradigma pluralista. É inviável pensar em revelação nos dias de hoje como se pensava anos atrás, dentro do universo do exclusivismo. Na visão atual da revelação, esta se dá num processo humano e dentro da história. A revelação não cai pronta do céu; no dizer de Andrés Torres Queiruga,

a revelação – seja o que for em sua essência íntima – não apareceu como palavra feita, como oráculo de uma divindade escutado por um vidente ou adivinho, mas sim como experiência humana viva, como um “dar-se conta” a partir das sugestões e necessidades do próprio contexto e apoiado no contato misterioso com o sagrado. (QUEIRUGA, 1987, p. 66-67).

Alguns pontos merecem destaque na compreensão de uma releitura da revelação em José Maria Vigil.

Em primeiro lugar, para o autor, “não há revelação em estado puro. A revelação só acontece na densidade do humano, no laborioso processo das tradições, na capacidade cultural do ambiente e nas possibilidades da língua.” (VIGIL, 2006c, p.102). Com isso, tem-se na revelação o esforço do humano por responder às perguntas e necessidades concretas das diversas comunidades, na reflexão teológica de figuras individuais ou de comunidades.

A idéia da revelação ser particularizada em um só povo ou nação não encontra ressonância em Vigil. Para ele, a revelação é um processo universal, que se dá em todos os povos. A nova releitura da revelação troca o paradigma: do povo escolhido à aceitação de que não há escolhidos. E argumenta que

durante quase dois milênios o cristianismo se considerou o novo Israel, o novo herdeiro da promessa, o novo povo escolhido. Isso lhe deu uma auto-estima mundialmente reconhecida[...] porém, com a pluralidade religiosa, com o conhecimento das demais religiões, descobrimos que a consciência de ser o povo escolhido é um fenômeno comum nas religiões. Todos os povos se crêem escolhidos

por Deus. **A TPR, depois de progressivas reflexões e amadurecimentos, chega à conclusão de que é preciso renunciar à categoria de escolha. Não há escolhidos. Não é possível um Deus que escolhe um povo e pretere ou abandona os demais. A TPR pede uma reconversão ontológica e epistemológica para as religiões: deixar de ser e de se crer o povo escolhido, reconhecer que foi uma “miragem”, um mecanismo religioso-cultural espontâneo, do qual podemos e devemos apelar e reconhecer que foi simplesmente uma “forma de falar”.**⁷³ (VIGIL, 2008b, p. 151-152).

Vigil afirma que a revelação é um processo universal que se dá em todos os povos e acredita que “todas as religiões são reveladas[...]. Deus quer se revelar a todos os seres humanos e a todos os povos, e quer se revelar ao máximo, sempre, em todo momento. A limitação dessa revelação é limitação de recepção e é uma limitação nossa, de cada povo.” (VIGIL, 2006c, p.102).

Há que se levar em consideração e é necessário ter presente (no que se refere à revelação) a mediação humana, histórica, contingente. Não se dá nunca um encontro direto, de tu a tu, de Deus com o homem, mas sempre por mediações. Não se pode compreender a nova teologia sem este conceito de revelação mediada pela história, pela experiência interpretativa dos homens. A teologia pluralista das religiões aceita essa visão muito mais humana das revelações e, com isso, um dos mecanismos mais centrais do funcionamento do religioso se transforma fundamentalmente. Nas palavras de Vigil:

Passamos a ter outro tipo de relação com a palavra de Deus, e este nos vincula e nos encomenda uma missão diferente. Não se trata mais de termos – exclusivamente – “a” revelação, mas de partilharmos nossa experiência que outros povos tem, e, portanto, a atitude com que isso se faz não pode ser a mesma. (VIGIL, 2008b, p. 150).

No interior do paradigma pluralista não existe a distinção clássica entre religiões reveladas e religiões naturais:⁷⁴ “todas as religiões são reveladas, e não podemos mais nos referir ‘à’ revelação, e sim ‘às’ revelações.” (VIGIL, 2008b, p.150). Isto porque Deus se revela amorosamente a todos os povos e nações. Nessas revelações, o componente humano (social, cultural, lingüístico, etc.) não fica fora da reflexão teológica.

Sem essa nova compreensão da Revelação, proposta pelos teólogos pluralistas, em especial o autor aqui estudado, não é possível “avançar para águas mais profundas” do

⁷³ Grifo nosso.

⁷⁴ Pode-se aqui entender como religião revelada quando o próprio Deus vai de encontro ao ser humano; Ele o busca e revela-se. Religião natural seria quando o homem, em sua condição limitada, busca Deus, tateia no escuro à sua procura. A teologia mística afirma que antes do homem dar o primeiro passo em direção a Deus é Este que caminha ao seu encontro, a exemplo da parábola do Pai Misericordioso que, ao avistar o filho, “encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos”. Cf. Lc. 15,20.

pluralismo religioso, reconhecidamente como querido por Deus. O termo “revelação” ganha destaque em Vigil e em sua obra teológica, por se tratar de um novo olhar para Deus e sua relação com o humano.

4.2.1.2 A Cristologia

Na dinâmica do novo paradigma pluralista, alguns conceitos são revistos à luz de uma nova sensibilidade teológica. Isso acontece em Vigil, quando, por exemplo, ele propõe uma releitura da Cristologia. Já no ano de 1993, essa proposta de reinterpretação cristológica já aparecia em José Maria Vigil, em livro de parceria com Pedro Casaldáliga.⁷⁵ O autor na época estava dentro da perspectiva cristocêntrica, por isso defende de início uma volta ao Jesus histórico. Isto porque

é preciso resgatar Jesus, e não se encontra para isso uma forma melhor, mais eficaz e mais evidente do que voltar a Jesus. Por isso, para nós, voltar a Jesus, reivindicar insistentemente o Jesus histórico não é um exercício intelectual, nem uma mania arqueologista ou catacumbista, mas paixão de fidelidade, zelo pela recuperação do rosto autêntico de Jesus. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 97)

Essa volta a Jesus histórico se justifica, na visão do autor, porque durante séculos milhões de pessoas veneraram o nome de Jesus, mas muito poucas o compreenderam, e menor ainda foi o número das que tentaram pôr em prática o que Ele quis que fosse feito. Usou-se, abusou-se do seu nome, por isso o regate se faz necessário. Mas, na prática, o que é concretamente apelar ao Jesus histórico? Vigil entende por Jesus histórico

a totalidade da história de Jesus, e o mais histórico de Jesus é sua prática, quer dizer, sua atividade para agir ativamente sobre sua realidade circundante e transformá-la numa direção determinada, na direção do Reino de Deus; voltar ao Jesus histórico para nós não significa querer saber mais sobre Ele, mas conhecê-lo melhor[...] no prosseguimento de sua prática e seguimento.(CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 98).

Quando se olha para o Jesus histórico, contempla-se Nele algumas atitudes:

⁷⁵ CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria Vigil. **Espiritualidade da Libertação**. a libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1993.

Teo-reinocêntrico: o Reino de Deus é concretamente sua causa. Para o Jesus histórico o Deus do Reino é o centro, e não há nenhuma outra mediação para ele senão a promoção de seu próprio Reinado. A missão de Jesus não é outra senão o anúncio e a promoção desse Reino. **Teoprático:** Jesus proclama que Deus quer a prática da justiça e do amor. **Anticúltico:** em Jesus, a práxis do amor e da justiça está acima até mesmo do culto e das práticas religiosas. **Não-eclesiocêntrico:** Jesus não somente não foi eclesiocêntrico, como tampouco foi eclesiástico; nunca pensou em fundar uma igreja. (VIGIL, 2006c, p. 135-139).⁷⁶

Na perspectiva do pluralismo religioso, esses dados sobre Jesus histórico são importantes na releitura de uma teologia que sabe que Jesus não foi sacerdote, nem levita, mas claramente leigo; mas não se tem tido dificuldade em considerá-lo sumo sacerdote. O fato do magistério oficial dizer que participa da nova aliança já parece dar o direito de deixar de lado sua clara atitude profética e anti-sacerdotal. Jesus foi pobre, um a mais entre os pobres, inimigo de toda atitude de poder, mas isso não tem impedido de declará-lo rei do universo, com trono e cetro, como verdadeiro Cristo Rei, *Pantocrator*. É importante constatar que o processo de absolutização de Cristo deu-se historicamente, com muita posteridade ao Jesus histórico, e que teve momentos bem diferentes.⁷⁷ O que Vigil chama a atenção é que existe uma distância considerável entre Jesus histórico e dogmas cristológicos. Em sua opinião, o núcleo do dogma cristológico tem algumas peculiaridades chamativas: trata-se realmente de um núcleo dogmático e, portanto, de uma construção elaborada pelos quatro primeiros concílios ecumênicos “como se formasse parte da revelação, dos Evangelhos, do próprio Novo Testamento. Faz-nos pensar no que se diz de uma forma um tanto caricata: que a Igreja, no século V, substituiu os quatro evangelhos por esses quatro concílios ecumênicos.” (VIGIL, 2005c, p. 163).

Esse núcleo dogmático cristológico veio a se constituir realmente no núcleo central do cristianismo: “nada é considerado tão central, tão essencial, tão identificado com a mesma essência do cristianismo [...]. Durante séculos acreditar no dogma com cega e inquebrantável adesão foi considerado o mais importante da vida e da fé cristãs.” (VIGIL, 2005c, p. 163). Entendido literalmente, sem a “hermenêutica da suspeita,”⁷⁸ o dogma tem um jeito de enclave, de fundamentalismo e “a teologia do pluralismo religioso, por seu lado, pede uma reconsideração, um reexame desse núcleo. É este o primeiro desafio que a teologia do

⁷⁶ Grifo nosso.

⁷⁷ Este trabalho não focará aspectos ligados à construção dos dogmas cristológicos. Ele quer chamar a atenção para a relevância que a “Cristologia” tem na teologia de José Maria Vigil, na construção do novo paradigma pluralista. Sobre a temática, cf. Aspectos dogmáticos cristológicos. In: VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso** – para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006c. p. 179-229.

⁷⁸ A teologia da libertação ficou famosa por sua “hermenêutica da suspeita”, ou seja, por sua capacidade de intuir criticamente os interesses ocultos por trás das teorias mais religiosas ou mais sublimes.

pluralismo abre à cristologia. E é um desafio que está inteiramente por abraçar.” (VIGIL, 2005c, p. 164).

O autor ainda afirma que dois princípios devem ser revistos com um olhar pluralista: o relato da encarnação, que tem passados séculos e séculos sem ser questionado, sem revisão crítica nem reexame em nível teológico e a reavaliação da expressão “Filho de Deus”. Esses são desafios pendentes da cristologia da libertação. Vigil sustenta a idéia de que são temas difíceis de serem trabalhados, mas que a cristologia da libertação deve começar a encarar estes desafios com seriedade e que “existem muitos outros desafios. Os poucos que temos enumerados são, sem dúvida, os maiores, que levam outros em seu próprio seio. São como cachos de desafios que se relacionam mutuamente. Importante é começar a dar respostas já”! (VIGIL, 2005c, p.170).

Partindo do princípio de que o novo espírito do pluralismo religioso está produzindo mudanças no mundo teológico, pergunta-se: como ler essa cristologia hoje? Vigil é claro quando aposta numa desabsolutização do cristocentrismo. E argumenta que a expressão desabsolutizar o cristocentrismo “poderá parecer estranha a quem não esteja a par dos movimentos atuais da teologia, e poderá parecer provocativa, ou mesmo suscetível de mal-entendidos a quem não se esforce por entender o que se quer dizer.” (VIGIL, 2006b, p. 228).

A idéia de desabsolutizar o cristocentrismo ganha força no novo paradigma pluralista, pois o centro não é Cristo, como no paradigma inclusivista, mas Deus. Há aí uma mudança de perspectiva que obviamente leva tempo para se firmar. Declara Vigil que

estamos, atualmente, num momento de inflexão, numa mudança de rasante no devenir civilizacional da história. Novos horizontes inéditos cerca-nos e fazem-nos repensar todas as nossas opiniões teológicas anteriores. A espiritualidade pluralista da libertação está desabsolutizando o cristocentrismo, porém, não está deixando Jesus à margem, de nenhuma maneira. Ao contrário, está voltando mais e mais a Jesus, reassumindo, com uma renovada força e consciência[...] Seguimos voltando para Jesus, essa caixa inesgotável de surpresas, que, neste novo tempo axial no qual estamos, nos assombra com uma mensagem inteiramente compatível com o paradigma pluralista e do diálogo inter-religioso. (VIGIL, 2006b, p. 230-231).

Para o autor, em si mesma, essa cristologia numa leitura pluralista não é nenhum problema: está aí, é uma realidade positiva, uma riqueza inestimável do patrimônio espiritual simbólico cristão. Porém, ele sabe que “tocar, reconsiderar, submeter a exame, revisar, reinterpretar... mesmo que seja só um elemento do que constitui o núcleo do dogma cristológico, é uma aventura muito arriscada [...]. Esse assunto é um ninho de vespas.” (VIGIL, 2005c, p. 161).

Quando Vigil propõe esta releitura da cristologia numa ótica pluralista é relevante argumentar que o autor não tenta dar respostas feitas nem definitivas a esses desafios, simplesmente porque talvez nem sequer existam respostas, considerado o pouquíssimo tempo em que o paradigma pluralista se mostra no cenário teológico. O tempo presente ainda é de elaborações, pois “estamos em tempos de busca, de recepção dos desafios, de reelaboração das fórmulas tradicionais e apenas estamos começando esse período. É necessário que conste assim desde o começo, honradamente.” (VIGIL, 2005c, p. 162).

Sem ainda apontar muitas soluções, o autor é enfático ao afirmar a necessidade de uma releitura dos dogmas e da dimensão hermenêutica ou interpretativa de toda a teologia. Diz que “é preciso dar uma nova palavra, uma reinterpretação atualizada, e corajosa, que aceite definitivamente a relatividade do que é relativo para poder defender mais legitimamente a absolutividade do que é realmente absoluto.” (VIGIL, 2005c, p.169). A proposta de Vigil é arejada, muito embora desperta resistências e discussões acaloradas no campo teológico, o que não podia ser diferente quando se leva em consideração que o paradigma defendido por ele, o pluralismo religioso de princípio, se mostra recente. Em alguns, o paradigma gera desconfiança, em outros, abertos à novidade do Espírito, entusiasmo constante. Importante para o autor é “abrir corações e mentes a novos horizontes.” (VIGIL, 2005c, p.169).

Ainda não se pode falar numa cristologia em José Maria Vigil, mesmo porque o autor declara que “não tem havido ainda nenhuma tentativa explícita e sistemática no campo da cristologia latino-americana da libertação. Este é o desafio.” (VIGIL, 2005c, p. 169). Vigil cita que uma tentativa de pensar a cristologia num contexto de pluralismo religioso vem do teólogo jesuíta Roger Haight.⁷⁹ Esse teólogo foi notificado pela Congregação da Doutrina da Fé, em dezembro de 2004, e qualificado como tendo graves erros doutrinários contra a fé católica da Igreja.

⁷⁹ Cf. HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003. A respeito do livro, Vigil destaca que “a idéia central é a da humanidade de Jesus, que na opinião do autor constitui a chave para uma abertura do cristianismo às outras religiões; uma cristologia a partir da base, nascida da exigência de recolher e afrontar as dúvidas de tantos católicos, sobretudo jovens, que a cada dia se confrontam com identidades culturais e religiosas diferentes da sua”. (VIGIL, 2005c, p.169).

4.2.1.3 A Eclesiologia e a questão do reinocentrismo

No quadro atual do pluralismo religioso, o aspecto eclesiológico ganha uma acentuada relevância na teologia de José Maria Vigil. A idéia de que Jesus fundou a Igreja não tem ressonância neste autor: “já sabemos que aquilo que ensinaram para nós no catecismo infantil é uma forma de falar que precisa ser matizada, pois obedece a uma falta de perspectiva por parte da teologia clássica vigente durante séculos.” (VIGIL, 2006c, p. 151).

Tradicionalmente, afirma-se que Jesus fundou a Igreja num ato formal e jurídico concreto e que, com suas instruções aos discípulos, dotou-a inclusive de estruturas, ministérios, sacramentos... A referência bíblica para esta argumentação está em Mateus 16,18: “por isto eu lhe digo: você é Pedro e sobre esta pedra construirei a minha Igreja, e o poder da morte nunca poderá vencê-la”. Assim sendo, todas as estruturas, dimensões e elementos que formam a Igreja seriam realidades queridas diretamente por Deus, dadas e reveladas ao mundo por seu próprio Filho,

sem que possamos fazer outra coisa além de aceitá-lo sem contestações e conservá-lo com a máxima fidelidade. Assim pensou a Igreja durante quase dois milênios. Assim nos ensinaram. Assim pensam muitos dos cristãos atuais e a quase totalidade dos dirigentes da Igreja. Esta é a doutrina oficial; para muitos, indiscutível. (VIGIL, 2006c, p. 152).

Essa clássica compreensão da Igreja torna bastante problemático o diálogo religioso no novo paradigma do pluralismo religioso. É como se a Igreja, frente a outras religiões, afirmasse: “Eu tenho a verdade plena e sou a única que a tem, porque me entregou Jesus, o Filho único, da parte do próprio Deus, e não posso modificar nada do que eu penso, porque é a verdade de Deus.” Vigil declara que é necessário uma revisão do que hoje se sabe de eclesiologia renovada. Revisão esta pautada na humildade acerca do tema.

O teólogo reconhece que o tema referente à Igreja é delicado e, frequentemente, conflitivo, porque não mexe apenas com as pessoas, mas também com a própria instituição. O autor enfatiza que “a visão, a concepção, a perspectiva, a índole, o amor, o espírito...com que a espiritualidade da libertação enfoca o mistério e a realidade da Igreja permitem que falemos de um novo sentido de eclesialidade ou de uma nova espiritualidade na vivência da Igreja.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 207).

Faz-se necessário, na visão de Faustino Teixeira, salientar que não constitui tarefa fácil responder ao desafio de repensar a eclesiologia a partir do paradigma do pluralismo religioso devido à dificuldade real

de fazer avançar uma reflexão eclesiológica para além dos limites definidos pela reflexão magisterial tradicional. As expressões cunhadas pela tradição são de tal forma decisivas e vinculantes que inibem o trabalho hermenêutico exigido. Há de se acrescentar outra questão importante que tolhe ou impede o exercício livre da reflexão teológica, no campo católico romano, que é o controle permanente sobre a atividade e produção acadêmica dos teólogos e universidades católicas, submetidos ao mandato da competente autoridade eclesiástica. (TEIXEIRA, 2006, p. 150).

Para Vigil, na perspectiva do pluralismo religioso, o que se busca é a superação do eclesiocentrismo. Essa foi a proposta lançada pela Comissão Teológica Latino-Americana da Asett, dando continuidade ao importante trabalho em favor de um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia do pluralismo religioso. Neste novo sentido de se entender a eclesialidade, destaca-se a afirmação do reinocentrismo, já que “o objetivo de Jesus não foi fundar uma Igreja, mas servir ao Reino [...] a Igreja não é o Reino, mas uma servidora do Reino. O Reino é maior do que ela.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 209). Ocorre assim uma radical transição de modelo eclesial e de uma perspectiva eclesiocentrada para uma outra, “extroversa e dialógica.” Isto porque, no paradigma pluralista, a Igreja não pode ser o centro das discussões, num mundo marcado por diversas religiões. Não é de se estranhar que essa idéia se choça com a visão tradicional de âmbito católico romano. Tal visão foi retomada no ano 2000, com a Declaração Dominus Iesus da Congregação para a Doutrina da Fé, que trata a questão da unicidade e universalidade salvífica de Jesus e da Igreja. Reafirma-se, na declaração, que “a única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica e Apostólica.” (DI 23).

O autor argumenta que o dado histórico mais bem assegurado da vida de Jesus é que sua pregação girou em torno do Reino de Deus. Lembra que o Reino de Deus aparece 122 vezes nos evangelhos e, delas, 90 nos lábios de Jesus e que

esse foi o tema de sua pregação, sua obsessão, seu sonho, a paixão que o movia, a causa pelo qual viveu e lutou, aquilo que em sua vida teve valor absoluto para Ele. A figura de Jesus não foi a de um fundador de uma religião ou de uma Igreja, e sim a de um profeta apaixonado pelo reino de Deus, causa última que o fez viver e morrer. (VIGIL, 2006c, p. 153).

Dada a importância do Reino na perspectiva pluralista, importa definir o que isso significa. Para Vigil, é necessário, no primeiro momento, aclarar o que não era esse Reino. E o autor o faz em breves pontos:

Para Jesus, o mais importante, sua causa, não era ele mesmo: **Jesus não anunciou a si mesmo e nem considerava a si mesmo como absoluto**, e sim como relacional. Alguém a serviço do reino; Para Jesus, o foco não era, tampouco, Deus tomado isoladamente. Ele não falou de Deus em si mesmo, desvinculado de qualquer outra realidade. Deus era sempre o Deus do reino, o Deus que tem uma vontade; **O reino de Deus para Jesus não era uma nova igreja, na qual nunca pensou. As parábolas se referem ao Reino de Deus, não à Igreja. E a Igreja não é o mesmo que o Reino de Deus**; O Reino de Deus não é a graça ou a dimensão espiritual [...] depositada na Igreja e distribuída em forma de sacramento, não é algo que Jesus deva ter sequer imaginado alguma vez em sua vida; O Reino de Deus de que falava Jesus não é o céu [...]. **Jesus não era um pregador que perseguisse a salvação das almas, para levá-las do inferno e permitissem que alcançassem o céu.** (VIGIL, 2006c, p.153-154).⁸⁰

O que seria, então, o mais importante para Jesus, aquilo que Ele chamou Reino de Deus? Jesus nunca o explicou sistematicamente, mesmo porque o conceito não foi criado por Ele. Todos os seus contemporâneos falavam do Reino de Deus. Ele não se preocupava em definir, mas viver de maneira concreta esse Reino, que no fundo é a prática do amor, da justiça e solidariedade. O Reino de Deus constitui o núcleo central da pregação de Jesus de Nazaré. Vigil mostra que o Reino, em Jesus, é “uma paixão, uma esperança, um sentido para a vida, uma convocação à vida.” (VIGIL, 2006c, p. 155). E destaca que Jesus esteve bem longe de pensar na construção de uma iniciativa institucional de longo prazo, organizada, estabelecida juridicamente, como é a Igreja. Por isso, é necessário que haja uma distinção entre Reino e Igreja. O autor sintetiza que

essas realidades não podem ser equiparadas nem identificadas. Identificamos a presença do Reino na Igreja, porém, não identificamos o Reino com a Igreja; O Reino é maior que a Igreja: anterior, mais extenso e intenso. O Reino é absoluto; O Reino não está preso à Igreja. Deus está presente, conduz, inspira, fermenta, provoca, impulsiona... na Igreja e para além dela. Antes e depois dela; A salvação é a realização no Reino, dentro ou fora da Igreja; **O Reino está presente, para além da Igreja, em outras religiões[...] a salvação é apropriada pelos seres humanos pela prática do amor e da justiça, que estão ao alcance de todos eles.** (VIGIL, 2006c, p.167).⁸¹

Na linha do reinocentrismo, abre-se espaço para o reconhecimento da ação salvífica de Deus nas outras tradições religiosas, uma vez que o Reino atua igualmente fora das cercanias

⁸⁰ Grifo nosso.

⁸¹ Grifo nosso.

eclesiásticas, onde quer que os valores autênticos estejam em curso. Aqui tem-se um avanço, quando se compara com o eclesiocentrismo, que afirma a necessidade da Igreja para a salvação.

A perspectiva reinocêntrica tem suscitado muita perplexidade no tradicional magistério católico. Exemplo concreto disso é o documento da Comissão Teológica Internacional (CTI), que declara não haver nenhuma diferença entre Reino e Igreja: “Jesus uniu o anúncio do Reino de Deus com sua Igreja.” (CTI 64). Afirma ainda que “a Igreja não é só sinal, mas também instrumento do Reino de Deus que irrompe com força.” (CTI 75). Faustino Teixeira diz que o que ocorre, na verdade, “é um grande receio de que a abertura reinocêntrica possa amenizar, ou relativizar, a convicção tradicional sobre a necessidade da Igreja para a salvação e a consciência de que ela possui a plenitude dos meios de salvação.” (TEIXEIRA, 2006, p. 160).

Segundo José Maria Vigil, a releitura da ecclesologia numa linha reinocêntrica

foi um dos maiores acontecimentos transformadores na história recente do cristianismo. Foi uma mudança de paradigma fundamental, um divisor de águas entre dois tipos de cristianismo essencialmente distintos, ainda que teoricamente possam estar abrigados sob o mesmo guarda-chuva sociológico ou institucional [...] só o cristianismo reinocêntrico é jesuânico, e só ele é autêntico. O eclesiocentrismo é uma deformação grave, uma perversão que se cristalizou a partir do século IV [...] o que falta agora é superá-lo e eliminá-lo, apesar da forte resistência da instituição. (VIGIL, 2006c, p. 169).

Há, contudo, uma crítica a se fazer quanto ao termo. A escolha da expressão Reino de Deus é circunscrita a um espaço bem demarcado. É uma expressão vinculada em âmbito do judaísmo e cristianismo. Por isso alguns autores levantam a questão de sua plausibilidade no âmbito da reflexão da teologia do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso. Há de estar bem consciente desta questão (lingüística e semântica) para uma tentativa de sintonia no universo comum das religiões. Faustino Teixeira lembra que “para a reflexão mais ampla do diálogo inter-religioso, é necessário buscar novas e mais amplas categorias com mais poder de universalização.” (TEIXEIRA, 2006, p. 156). Porém, não é fácil encontrar uma palavra que seja totalmente abrangente e que tenha uma grau mais significativo de universalidade. Um exemplo é o conceito “Deus”. Faustino mostra que

Determinados autores, como John Hick, têm preferido trabalhar com a categoria do “real”, pois é um termo que encontra correspondência na linguagem cristã onde Deus vem definido como “aquele que é” Ex 3,14), no hinduísmo (o sat do sânscrito) e no islamismo (a expressão árabe *al-Haqq*, ou também *wujûd*, que expressam a realidade absoluta e não delimitada de Deus). (TEIXEIRA, 2006, p. 166).

Hoje em dia, mais do que procurar uma categoria analítica que dê conta do mistério que é Deus, há de reconhecer a existência de múltiplos caminhos religiosos e respeitar sua alteridade, reconhecendo todas as riquezas da sabedoria infinita e multiforme de Deus. E o novo modelo de ser Igreja, na proposta reinocêntrica, afirma-se como identidade em processo. Não deve ser entendida como uma reflexão cristalizada, mas aberta à interlocução e ao aprendizado. O desafio é imenso: construir uma eclesiologia a partir do pluralismo religioso; talvez um adágio oriental ajude a edificar essa idéia: “uma caminhada de mil passos, se começa sempre com o primeiro passo.” E, neste caminhar fraterno, o diálogo é sempre uma canção na boca dos sedentos peregrinos em busca da fonte original que é Deus!

4.2.1.4 A Espiritualidade

Uma palavra de destaque dentro da teologia de José Maria Vigil é a espiritualidade. Para ele, espiritualidade, decididamente, é uma palavra infeliz, porque para muitos poderá significar algo distante da vida real, inútil e até odioso. Tentando clarear o conceito, declara que

espírito significa vida, construção, força, ação, liberdade. Não é algo que está fora da matéria, fora do corpo ou fora da realidade real, mas algo que está dentro, que habita a matéria, o corpo, a realidade, e lhes dá vida, os faz ser o que são; enche-os de força, move-os, os impele; lança-os ao crescimento e à criatividade num ímpeto de liberdade. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 22).

Em hebraico a palavra espírito, *ruah*, significa vento, respiração, hálito. É como o alento, o vento corporal que faz com que a pessoa respire e se oxigene, para poder continuar viva: “É como o hálito da respiração: quem respira está vivo; quem não respira está morto. O espírito não é outra coisa senão o melhor da vida, o que faz com que ela seja o que é, dando-lhe caridade e vigor, sustentando-a e impulsionando-a.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 22). A afirmação clássica de que o ser humano é um ser espiritual significa que o homem e a mulher são algo mais do que a vida biológica, que neles há algo que lhes dá uma qualidade de vida superior à vida de um simples animal. O espírito é a dimensão de qualidade mais profunda que o ser humano tem, sem a qual não seria pessoa humana, portanto, a espiritualidade é patrimônio de todos os seres humanos. Mais ainda, a espiritualidade é

também uma realidade comunitária; é como a consciência e a motivação de um grupo, de um povo. Cada comunidade tem sua cultura e cada cultura tem sua espiritualidade.

Também a teologia da libertação desenvolveu sua espiritualidade pautada no cristocentrismo. Isso pode ser demonstrado, por exemplo, quando José Maria Vigil e Pedro Casaldáliga afirmam que “a fé cristã é uma luz peculiar [...] não é a única luz religiosa que existe; também a fé quéchua ou islâmica, por exemplo, são luzes religiosas, e todas elas provêm daquele que é a Luz.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 29). Nota-se aqui uma clara evidência ao paradigma inclusivista ou à teoria do acabamento. Ou quando declaram que “nos homens e mulheres que não conheceram a revelação cristã, o Espírito de Jesus está presente e age em seu espírito pelos caminhos que Ele conhece”. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993, p. 33).

Toda a elaboração da teologia da libertação (da qual Vigil e Casaldáliga eram representantes) teve como pano de fundo a pessoa de Jesus de Nazaré e seu aspecto salvífico. No contexto atual do pluralismo religioso, a expressão espiritualidade sofre variações. Em 1993, os autores afirmavam:

Em Jesus de Nazaré, nascido de mulher, habita pessoal e historicamente a plenitude da divindade. Nele Deus se revelou como o amor. Nele nos revelou o sentido e o fim da existência [...] **com essa revelação plena,** Deus move os humanos, os atrai para si, lhes revela a dinâmica e o sentido da história e de cada existência, e lhes dá a causa e os motivos para viver, para conviver e para entregar a própria vida. (VIGIL, 1993, p. 30).⁸²

Atualmente, o discurso do autor caminha em outra direção. Afirma que “estamos aqui, no entanto, querendo falar de uma espiritualidade pluralista da libertação. É lógico que entre uma espiritualidade inclusivista e outra pluralista tem de haver diferenças marcantes.” (VIGIL, 2006b, p. 220).

Basicamente, duas diferenças maiores caracterizarão a espiritualidade pluralista em comparação com a espiritualidade do paradigma inclusivista: uma consideração mais humilde de si mesma e uma desabsolutização do cristocentrismo.

No primeiro item, a espiritualidade da libertação, forjada no inclusivismo, reconhecia o Cristo como salvador explícito da humanidade, sendo seus membros cristãos ou não. Hoje, o paradigma pluralista implica a “aceitação de uma real pluralidade de vias de salvação autônomas, sem que haja uma que inclua as outras. O paradigma pluralista não exige uma simetria absoluta, pela qual todas as vias de salvação sejam iguais, inteiramente equiparáveis,

⁸² Grifo nosso.

indiferentemente intercambiáveis.” (VIGIL, 2006b, p. 224). Pede-se assim, uma humildade ao reconhecer caminhos múltiplos de salvação, e não apenas um único caminho. Vigil destaca que

deixamos de acariciar aquele inconsciente suposto pelo qual nós estaríamos com Deus no centro, destinados a irradiar a salvação a toda a humanidade, a qual não teria acesso a ela senão por nós [...] vai-nos custar aceitar a humildade, compartilhando com os muitos caminhos de salvação. (VIGIL, 2006b, p. 227).

Esta transformação da visão e da consciência é uma ponte pela qual está passando a espiritualidade clássica da libertação, à espiritualidade pluralista da libertação.

Quanto ao segundo item, o autor relembra que,

obviamente, não se pode falar deste tema com precisão, nem com certeza. Estamos no começo de uma nova época. Nenhuma formulação deve ser lida, precipitadamente, como madura e não corrigível [...]. Sem dúvida, a expressão “desabsolutizar o cristocentrismo” poderá parecer estranha a quem não esteja a par dos movimentos atuais da teologia, e poderá parecer provocativa, ou mesmo suscetível de mal-entendidos a quem não se esforce por entender o que se quer dizer. (VIGIL, 2006b, p. 227-228).

O que Vigil propõe aqui é uma mudança de centro: no inclusivismo, o referencial é Cristo. Hoje, com a consciência do pluralismo religioso, Deus está no centro, teocentrismo; e as religiões giram ao redor. A espiritualidade só será pluralista à medida que superar o cristocentrismo. Com isso, Vigil não deixa Jesus à margem, mas faz uma releitura do dogma cristológico que se deu ao longo da história e bem posterior ao Jesus histórico. Vigil não embasa muito bem essa proposta de desabsolutizar o cristocentrismo (ele dedica apenas quatro páginas para tratar de um assunto tão delicado). É um tema ainda a caminho de construções, com muito mais perguntas do que respostas e não é ingênuo ao saber que essa idéia provoca reações vindas do magistério tradicional católico. Afirma que o cristianismo inclusivista não reconhecerá, de entrada, como cristianismo, o pluralismo. É um processo evolutivo normal,

mas, hoje em dia, estamos num ponto da história em que, pela primeira vez, somos capazes de mirá-lo com essa perspectiva e de entendê-lo sem nos escandalizarmos [...] o futuro, não nos cabe dúvida, vai ser pluralista, mesmo que não queiram os inclusivistas de hoje. Isso significa que se vai produzir um novo deslocamento da essência do cristianismo. Alguns, logicamente, lhes parecerá que o cristianismo pluralista é pós-cristão. Tudo é segundo a cor do cristal com que se olha. (VIGIL, 2006b, p. 236).

A nova espiritualidade, no contexto do pluralismo religioso, está aí, num mundo marcado pelo plural e seu espírito faz a opção por atitudes de escuta incansável, de holismo integral, de tolerância e inter-relacionalidade, enfim, de humildade sempre constante. O pluralismo com sua releitura de espiritualidade vem como um salto qualitativo na história. Abre uma etapa realmente nova, que vai marcar um antes e um depois decisivos, já que a “teologia da libertação estava realizando um bom trabalho na perspectiva inclusivista... não se trata agora de abandonar nada, mas de continuar, porém, reconvertendo tudo à perspectiva pluralista.” (VIGIL, 2008a, p.371). E tudo parece indicar que a teologia do pluralismo religioso está em pleno momento de desenvolvimento e expansão, e que a espera um futuro promissor.

4.2.1.5 O papel da missão e do diálogo inter-religioso

Um dos pontos mais sensíveis para as Igrejas cristãs no tocante às possíveis conseqüências da nova teologia do pluralismo religioso está relacionado à missão. Isto porque durante 19 séculos a missão estava fundamentada na abordagem exclusivista: “fora da Igreja não há salvação.” Essa idéia se choca violentamente com a irrupção do novo paradigma pluralista. José Maria Vigil, bem como outros teólogos, defende uma releitura interpretativa da missão e suas implicações práticas.

Segundo o autor, a palavra missão tem, entre outros, dois importantes sentidos. Um é o de tarefa, ocupação, encargo. O outro é o sentido de envio, ida, deslocamento para realizar em outro lugar uma tarefa encomendada. Lembra que

nos últimos séculos a palavra missão referiu-se ao envio de missionários às fronteiras da Igreja para anunciar o Evangelho aos não-crentes, com o objetivo de conseguir sua conversão e incorporação à Igreja. Em sentido técnico, a palavra aparece sobretudo a partir da expansão européia. Com esse significado estamos diante da ação missionária, realizada nas missões das Igrejas pelos missionários. (VIGIL, 2006c, p.395).

Vigil acredita que a conceitualização de missão variará de acordo com o tipo de cristianismo que se aborda, já que “o cristianismo é uno teoricamente, mas na verdade há muitos tipos de cristianismo.” (VIGIL, 2006c, p. 396). Há um cristianismo doutrinal-teórico. Nele Deus é percebido como a verdade que se revelou, e a resposta de fé implica sobretudo a

aceitação intelectual das verdades reveladas e depositadas na Igreja: “o principal da missão cristã é viver a fé na Igreja; não separar-se dela por heresia ou heterodoxia é a principal preocupação.” (VIGIL, 2006c, p. 396). Há um cristianismo moralista, que, na opinião do autor,

concebe a vida do ser humano sobre a terra como uma prova moral que Deus impôs, que se decide entre o pecado e o perdão e que leva a um final de prêmio ou castigo em função dos méritos ou pecados acumulados. A ação missionária consiste em fazer os cristãos saberem do perigo de sua condenação, e pregar-lhes a lei de Deus para possibilitar-lhes a salvação. (VIGIL, 2006c, p. 397).

Há também, segundo Vigil, um cristianismo espiritualista, que põe a salvação num plano superior metafísico, mediado sacramentalmente. Afirma que “neste cristianismo a ação missionária consiste em ir aos não-cristãos para fazê-los partícipes da vida da graça por meio de sua incorporação à Igreja.” (VIGIL, 2006c, p. 397). Há um cristianismo eclesiocêntrico, no qual a Igreja cristã é o meio principal instituído por Deus para comunicar a salvação, de forma que a missão principal de seus membros é edificá-la e dar-lhe vitalidade. Nesta ótica de cristianismo, “a ação missionária consiste em implantar a Igreja entre os povos não cristãos e, logicamente, alcançar sua conversão para incorporá-los à Igreja, única possibilidade de salvação para eles.” (VIGIL, 2006c, p. 397). Há outro tipo de cristianismo que entende a si mesmo a partir de uma interpretação ou leitura histórica da realidade. Vigil argumenta que essa visão

é concebida como história da salvação e, simultaneamente, como salvação da história. Deus tem um projeto de fraternidade para a história, um sonho utópico (o Reino!), e o propõe aos humanos como utopia, encomendando-a a eles como tarefa histórica. Essa é a grande missão cristã e, dentro dela, a ação missionária consiste em sair ao encontro dos outros povos para colaborar na construção do grande projeto de Deus, que eles também perseguem, com outros nomes e mediações, sem dúvida, para compartilhar mutuamente essa construção conjunta do projeto de Deus na história. (VIGIL, 2006c, p. 397).

Assim, na opinião do autor, nem há um modelo único de cristianismo, nem há um único modelo de missão. Na história, como na atualidade, tem havido muitos e diferentes modelos, tanto de cristianismo como de ação missionária cristã. Argumenta que, da mesma maneira “que há modelos de cristianismo (entre os elencados) obsoletos e dignos de serem superados, também a ação missionária deles derivada deve se considerar superada e digna de ser abandonada.” (VIGIL, 2006c, p. 398). Já que a ação missionária deve ser superada e

abandonada, como interpretar nos dias atuais a função da missão, numa perspectiva pluralista?

Está claro para Vigil que “hoje só se pode aceitar a missão realizada a partir de uma teologia pluralista [...] que leve uma mensagem religiosa inteiramente reconstruída sobre um novo paradigma. Que supere o exclusivismo e o inclusivismo.” (VIGIL, 2006c, p. 411). Portanto, o autor argumenta que a missão aceita sincera e conseqüentemente que fora da Igreja há salvação e que se trata de uma salvação autônoma e independente da Igreja, nas mãos de Deus somente.

A missão que não encare o lugar do destinatário como um vazio soteriológico, um “lugar abandonado pela mão de Deus, um povo marginalizado do carinho de Deus, não eleito, postergado em relação a outros povos, ou simplesmente abandonado a suas crenças num grave déficit salvífico.” (VIGIL, 2006c, p. 411). Como afirmou em frase célebre a teologia da libertação: “o primeiro missionário sempre chega tarde. O Espírito de Deus sempre chega antes.” O missionário não vai levar a salvação como se, sem a sua presença, a salvação não pudesse chegar ou não estivesse ali desde sempre.

O autor ainda sinaliza que a missão deve ter o cuidado de distinguir a fé, a religião e a cultura, para não confundi-las nem agredi-las, nem mesmo involuntariamente:

Que trate de conhecer, o melhor possível, a cultura de seu povo, para assumi-la e fazê-la própria, inculturando-se e inculturando a religião e a fé que deseja compartilhar [...] e que a missão não pretenda servir primeiro à religião e a suas instituições ou Igrejas, e sim à vida [...] a principal forma de ação missionária continua sendo o exercício da grande missão das religiões: a utopia do Reino, a começar com o cuidado e a potencialização da vida. (VIGIL, 2006c, p. 413).

Hoje, a teologia pluralista coloca entre parênteses muitas certezas da missão, como, por exemplo, o mandato missionário que é posto literalmente na boca de Jesus como se Ele mesmo tivesse fundado uma religião ou deixado encomendada a distribuição do mundo para convertê-lo a ela. O paradigma pluralista considera que todas as religiões são verdadeiras e todas são valiosas, todas são sobrenaturais e em todas está a presença salvífica de Deus. Por isso, “o missionário nunca pode pensar que vai a algum lugar que é um vazio salvífico. Portanto, nunca deve ir ‘para salvar’ um povo. O missionário com espírito pluralista não quer converter em cristãos os budistas, os xintoístas, os muçulmanos...” (VIGIL, 2008b, p. 154). O que quer é convertê-los em bons budistas, bons xintoístas, bons muçulmanos. A conversão não é mais o objetivo, mas continua existindo como possibilidade: claro que não somente na direção do cristianismo, mas também vice-versa. Não se descarta, por certo, a conversão de

mudança de religião, “desde que qualquer das partes sinta que pelo outro caminho pode avançar mais à sua plenitude religiosa; mas este não será o caminho normal nem o normativo da missão.” (VIGIL, 2003b, p. 126).

A missão numa leitura pluralista não é mais para conquistar, mas para compartilhar: para dar, mas também para receber,

para anunciar, mas também para receber o anúncio dos outros; para levar a Boa-Notícia, mas também para receber as Boas Notícias dos outros; para plenificar os outros, mas também para deixar que os demais nos plenifiquem. **Não uma missão para estender e implantar a Igreja, mas para enriquecê-la compartilhando – dando e recebendo – as riquezas religiosas dos povos.** (VIGIL, 2008b, p. 155).⁸³

Na opinião do autor, a missão está centrada em Deus (teocentrismo), no Deus do Reino, e no Reino de Deus; e a conversão (tão característica na interpretação tradicional da missão) como mudança de religião não é necessária. A conversão que se faz necessária é outra: “a conversão a Deus, ao Deus do Reino e ao Reino de Deus, essa mesma conversão que é também imperativa também para nós.” (VIGIL, 2003b, p. 126). Destaca que a missão, como diálogo que é, “não estará completa até que de nossa parte anunciemos a Jesus Cristo, como não estará completa até que nos sejam anunciadas as boas notícias que a outra parte tem para dar-nos.” (VIGIL, 2003b, p. 126).

Esta nova vivência da missão em Vigil requer muito mais matizes, mas o que se afirma é suficiente para se compreender que este novo espírito do pluralismo religioso comporta efetivamente uma autêntica sacudida para a missão, uma transformação da qual sairá fortalecida e renovada, uma vez que “morte e ressurreição da missão” é uma expressão de relevo neste autor. Em suas palavras,

há uma missão que já não tem sentido e que tem de morrer, para ressuscitar num novo modelo. Talvez para alguns a velha missão resultará irreconhecível no rosto da nova. Outros discutirão se é realmente a mesma e se entre elas pode haver continuidade verdadeira. A nós parece decisivamente importante que a nova missão deve assumir hoje e num futuro imediato. (VIGIL, 2006c, p. 411)

O autor não é ingênuo ao saber que essa leitura da missão contrasta com o magistério tradicional que afirma: “a missão da Igreja é de anunciar o Reino de Cristo e de Deus e de instaurá-lo entre todos os povos.” (DI 18). O documento reforça a idéia de que “a Igreja deve se empenhar primariamente em anunciar a todos os homens a verdade definitivamente revelada pelo Senhor, e a proclamar a necessidade da conversão a Jesus Cristo e a adesão à

⁸³ Grifo nosso.

Igreja.” (DI 22). Mesmo assim, Vigil aposta na interpretação da missão em chave pluralista, a despeito de resistências e oposições. Sabe que não é viável uma atitude de entrincheiramento; o caminho é sempre o diálogo não como estratégia, e sim como valor em si mesmo e como abertura ao novo. Neste teólogo, a missão é ressignificada, tem sentido e amparo quando há encontro de alteridades.

Essa leitura da missão está embasada no diálogo inter-religioso, num gesto permanente de abertura e escuta. E o primeiro passo em todo diálogo Vigil denomina de intradiálogo. Diz que

antes de dialogarmos com qualquer religião é preciso dialogar com nós mesmos: examinar nossa atitude ante o pluralismo, sua possibilidade, sua necessidade, seu fundamento, e reexaminar consequentemente nossa própria fé religiosa, ressitua-la, mudar de paradigma, caso necessário; por fim, abrir-se a essa reformulação total do cristianismo e de sua teologia que o desafio assumido no pluralismo representa. (VIGIL, 2006c, p. 449).

Com esse intradiálogo, os obstáculos ao diálogo serão removidos, como a pretensão exclusivista, “a arrogância de quem crê não ter nada a aprender, o convencimento de que as outras religiões não têm valor semelhante ao da nossa, o entrincheiramento auto-satisfeito em nossa própria religião, os preconceitos teológicos.” (VIGIL, 2006c, p. 449). Assim sendo, haverá um diálogo concreto e maduro com outras tradições religiosas.

Para a releitura da missão num contexto pluralista há que se valorizar o diálogo inter-religioso; e esse só será verdadeiro quando os participantes estiverem em atitude de busca, abertos à verdade que possa surgir. E essa busca da verdade tem de estar acima da própria pertença a uma tradição religiosa, sem negá-la! Isso não se refere simplesmente a algo teológico, é um desafio existencial, contínuo. É certo também que o que fará avançar o mundo não será apenas o diálogo religioso, nem tampouco responderá a todas as questões, mas ele é vital dentro do quadro do pluralismo religioso. Dialogar para não morrer e não se deixar morrer. Eis a missão das religiões.

4.2.2 A reação do Magistério à teologia cristã pluralista de José Maria Vigil

Ao defender o paradigma pluralista, José Maria Vigil acredita que as muitas religiões são revelações de Deus, que a diversidade dos credos representa a riqueza abundante

do amor de Deus. O teólogo defende a idéia de uma identidade cristã aberta no contato com o múltiplo universo religioso. Tal pensamento não encontra ressonância com o magistério oficial católico.

O autor teve seu livro *Teologia do pluralismo religioso*: para uma releitura pluralista do cristianismo avaliado pela Comissão Episcopal para doutrina da fé da Espanha. Em nota do dia 04 de janeiro de 2008, a Comissão Episcopal Espanhola adverte

a gravidade dos enganos contidos nesse livro e que a tornam um instrumento especialmente daninho para a fé dos mais simples. A Comissão Episcopal assinala na nota sobre a obra publicada por Edições A Amendoeira em 2005, que, ao recorrer ao que seu autor denomina metodologia latino-americana, cai em **incorretos pressupostos metodológicos que levam a afirmações incompatíveis com a fé da Igreja Católica que têm como fundo a negação da verdade sobre Cristo, o Filho de Deus encarnado, e da originalidade do cristianismo**. A gravidade destes enganos, além das valorações históricas injustificadas e marcadas por uma ideologia dialética que oferece o sacerdote no livro de caráter divulgativo –está concebido para ser utilizado como manual de estudo em grupos de formação cristã–, **fazem desta obra um instrumento especialmente daninho para a fé dos mais simples**, adverte o Episcopado espanhol, que com o comunicado procura fortalecer a vida dos fiéis na confissão jubilosa e humilde de Jesus Cristo, e rechaçar o que a danifica. (CONFERÊNCIA..., 2008.)⁸⁴

A nota da Conferência retrata a oposição do magistério católico frente ao novo paradigma do pluralismo e isso fica claro nessa declaração com referência a José Maria Vigil. Teólogos como Hans Küng, Roger Haight, Jon Sobrino, Jacques Dupuis sentiram que a ortodoxia cristã não reconhece esse pluralismo de direito. Tais autores mantêm a sua fidelidade com suas idéias. Pensam a teologia numa perspectiva mais ampla e suas reflexões seguem em frente, a despeito de notas, advertências e declarações.

O livro⁸⁵ que causou esses comentários da Conferência Episcopal Espanhola é apresentado pelo teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga. Esse autor afirma que José Maria

⁸⁴ Para ler a nota em espanhol, conferir em: <http://www.conferenciaepiscopal.es/doctrina/documentos/Vigil.html>. Grifo nosso.

⁸⁵ É apresentada uma sinopse na contracapa do próprio livro: *Teologia do pluralismo religioso*: para uma releitura pluralista do cristianismo. Destaca que “este é o primeiro livro de teologia do pluralismo religioso publicado no Brasil com a pretensão de fazer uma exposição sistemática e completa deste ramo tão jovem da teologia. O autor diz uma palavra forte e corajosa de cara à academia, aos especialistas, ao mundo teológico. Porém, o livro é simultaneamente um manual, um instrumento didático pensado para apresentar esta matéria nova e permitir seu aprofundamento nas comunidades cristãs, grupos de estudo, jovens (de idade e sobretudo de espírito), alunos de teologia... organizando em torno dele um curso de teologia popular, em 24 lições, com um tratamento pedagógico e pastoral adequado. A teologia do pluralismo religioso não é mais um campo teológico, setorial, limitado aos especialistas. É sobretudo um novo olhar, um paradigma emergente, que exige reler de forma pluralista toda a velha teologia inclusivista e a fé. Todos os capítulos da teologia clássica têm de afrontar essa releitura, o que não será feito sem dificuldade. Para facilitar esse desafio, eis aqui um livro destemido, que tem a coragem de explorar este caminho novo, tanto com rigor quanto com humildade, tanto com convencimento quanto com vontade de seguir caminhando...”. Cf. na contracapa do livro.

Vigil “defende uma visão do religioso que religa imediatamente com Deus toda pessoa e toda cultura, sem eleições favoritistas ou privilégios arbitrários. Parte de um realismo histórico que consegue ver cada religião nascendo por si mesma da raiz divina comum.” (QUEIRUGA, 2006, p.8). Na visão desse teólogo, a excelência do livro, talvez seu maior mérito, está em que,

apesar de tão ampla complexidade, o autor tenha conseguido fazer uma exposição clara, gradual e cheia de matizes, que excluem todo tipo de simplificação apressada [...]. E não se trata, portanto, de mera retórica quando o livro se apresenta como curso de teologia popular. Popular, devo esclarecer imediatamente, por essa clareza e por seu sentido prático e realista, não por carência de profundidade ou de informação [...] um livro que, sem ceder no rigor, resulta acessível não somente ao teólogo, mas também ao leitor comum não especializado, e que pode por isso mesmo ser utilizado como manual de estudo por grupos de formação na pastoral ordinária. (QUEIRUGA, 2006, p.9).

José Comblin escreve o posfácio do livro. Esse teólogo lembra que “José Maria Vigil foi o teólogo que provocou a teologia latino-americana, obrigando-a a enfrentar a problemática do pluralismo religioso.” (COMBLIN, 2006, p.461). Certo da atualidade do tema do pluralismo, mas ao mesmo tempo consciente das críticas que Vigil sofrerá, o autor afirma que “José Maria Vigil nos provocou e nos obriga a tomar consciência da necessidade de buscar uma resposta. O problema é inevitável [...]. Encontrará opositores principalmente entre os que ignoram a evolução da teologia nos últimos 50 anos [...]” (COMBLIN, 2006, p.465).

Ao comentar sobre a nota da Conferência, Felipe Aquino, ligado à Renovação Carismática Católica (RCC) e um dos fundadores da Canção Nova, afirma que

trata-se de mais uma obra baseada na teologia da libertação (TL) de cunho marxista, e que não se coaduna com a fé da Igreja Católica; e que por isso é condenada pelos bispos da Espanha, antes mesmo da Santa Sé. **Sem dúvida o Vaticano deverá se pronunciar da mesma forma no sentido de proteger o Rebanho de Cristo** contra os insistentes erros dos teólogos ligados à TL. **É lamentável que esses teólogos, recalcitrantes em seus erros, continuem insistindo numa linha teológica condenada pelo Vaticano e pela maioria dos Bispos.** Há poucos meses a Santa Sé condenou uma obra similar do padre Jon Sobrino, também espanhol. **A gravidade dos erros da chamada “teologia popular” é que ela inverte a ordem de valores que fundamentam e sustentam a Igreja: coloca o poder sagrado nas mãos do povo e não da hierarquia, do Papa e dos bispos como Cristo instituiu.** Com base nisso, **esta teologia desviada da verdade evangélica, revira a fé católica no avesso;** pretende que o povo possa assumir o poder na Igreja, inclusive o de indicar sacerdotes e bispos, independente da Hierarquia. Cria um novo cristianismo que já não é o de Jesus Cristo. É por isso que a “Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé” da “Conferência Episcopal da Espanha” diz na nota sobre a obra condenada do padre José Vigil, que ao recorrer ao que seu autor denomina “metodologia latino-americana”, cai em “incorretos pressupostos metodológicos” que “levam a afirmações incompatíveis com a fé da

Igreja Católica que têm como fundo “a negação da verdade sobre Cristo, o Filho de Deus encarnado, e da originalidade do cristianismo”. Diz ainda a nota dos Bispos que a “gravidade destes enganos”, além das “valorações históricas injustificadas e marcadas por uma ideologia dialética” que oferece o sacerdote no livro de caráter divulgativo –está concebido “para ser utilizado como manual de estudo em grupos de formação cristã”– , “fazem desta obra um instrumento especialmente daninho para a fé dos mais simples“, que com o comunicado procura “fortalecer a vida dos fiéis na confissão jubilosa e humilde de Jesus Cristo, e rechaçar o que a danifica”. **A Igreja não é uma democracia comum e nunca será; isto é, o seu poder não vem do povo, mas de Deus, do alto, não de baixo, de Cristo que instituiu a Sua Igreja (Mt 16, 18) e lhe deu regras claras de funcionamento até que ele volte na Parusia.** (BISPOS...,2008).⁸⁶

Felipe Aquino aparece aqui porque foi umas das primeiras pessoas a emitirem um comentário sobre a notificação da Comissão Episcopal Espanhola a respeito do livro de Vigil. E é transparente o grau de preconceito de Felipe Aquino contra a Teologia da Libertação, cunhando-a de “marxista” e que essa teologia não se identifica com a fé da igreja. Tem-se aí uma hostilidade entre a identidade cristã e o pluralismo religioso. Aquino descreve a condenação do livro de Vigil “pelos bispos da Espanha”. É relevante um questionamento: essa declaração revela o pensamento de todo o corpo episcopal da Espanha, ou reflete apenas um número limitado de bispos integrantes da Conferência Episcopal para a doutrina da fé da Espanha? Num primeiro momento, a segunda opção parece ser a que mais se aproxima da realidade.

É também impreciso o que Felipe entende por “teologia popular”. Em sua visão, essa corrente revira a fé católica no avesso, pretende colocar o poder sagrado nas mãos do povo, e não da hierarquia. Não se tem referência disso em Vigil. Teologia popular é a tradução clara das grandes questões teológicas para o universo consensual das pessoas, lideranças e comunidades, como destaca o próprio autor:

O curso foi pensado para grupo de jovens ou adultos com formação média. Não é um curso para expertos ou teólogos – nem para os censores! A metodologia que recomendamos é a utilizada pela chamada teologia popular: sessão de trabalho ou reuniões de estudo, de freqüência semanal, de preferência com o acompanhamento ou assessoria de um animador ou animadora. (VIGIL, 2006c, p.16).

Felipe Aquino busca embasar suas idéias no Catecismo Católico, como forma de solidificação da identidade cristã:

O nosso Catecismo diz: §816 - “A única Igreja de Cristo,... é aquela que nosso Salvador, depois da sua Ressurreição, entregou a Pedro para apascentar e confiou a ele e aos demais Apóstolos para propagá-la e regê-la... Esta Igreja, constituída e

⁸⁶ Grifo nosso.

organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste (“*subsistit in*”) na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele” (LG 8). §874 – “O próprio Cristo é a fonte do ministério na Igreja. Instituiu-a, deu-lhe autoridade e missão, orientação e finalidade: Para apascentar e aumentar sempre o Povo de Deus, Cristo Senhor instituiu em sua Igreja uma variedade de ministérios que tendem ao bem de todo Corpo. Pois os ministros que são revestidos do sagrado poder servem a seus irmãos para que todos os que formam o Povo de Deus... cheguem à salvação (LG 18)”. §875 – “Ninguém, nenhum indivíduo, nenhuma comunidade pode anunciar a si mesmo o Evangelho.” “A fé vem da pregação” (Rm. 10,17). Ninguém pode dar a si mesmo o mandato e a missão de anunciar o Evangelho. O enviado do Senhor fala e age não por autoridade própria, mas em virtude da autoridade de Cristo; não como membro da comunidade, mas falando a ela em nome de Cristo. Ninguém pode conferir a si mesmo a graça; ela precisa ser dada e oferecida. Isto supõe ministros da graça autorizados e habilitados da parte de Cristo. Dele os bispos e os presbíteros recebem a missão e a faculdade (o “poder sagrado”) de agir “na pessoa de Cristo-Cabeça”, os diáconos, a força de servir o Povo de Deus na “diaconia” da liturgia, da palavra e da caridade, em comunhão com o bispo e seu presbitério. A tradição da Igreja chama de “sacramento” este ministério, pelo qual os enviados de Cristo fazem e dão, por dom de Deus, o que não podem fazer nem dar por si mesmos. O ministério da Igreja é conferido por um sacramento específico”. Uma igreja dirigida pelo “povo” e não pela Hierarquia querida por Cristo, já não seria mais a Igreja de Cristo; e toda a salvação da humanidade estaria em risco; por isso os bispos da Espanha já deram o alerta. É a missão sagrada deles, como São Paulo lhes disse: “Cuidai de vós mesmos e de todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos, para pastorear a Igreja de Deus, que ele adquiriu com o seu próprio sangue. Sei que depois da minha partida se introduzirão entre vós lobos cruéis, que não pouparão o rebanho. Mesmo dentre vós surgirão homens que hão de proferir doutrinas perversas, com o intento de arrebatarem após si os discípulos.” (At 20,28-29). (BISPOS...,2008).

Fica claro que a reflexão de Felipe Aquino, pertencente à Renovação Carismática Católica (RCC), não se coaduna com a teologia do pluralismo religioso. Assim sendo, Vigil sofre críticas tanto do magistério oficial católico quanto de movimentos, como a conhecida RCC.

Por outro lado, Vigil recebeu uma carta de apoio da Asett no dia 23 de janeiro de 2008, assinada pelo presidente Rohan Silva (Sri Lanka), Vice-Presidente Emmanuel Martey (Ghana) e pela secretária executiva Luiza Tomita (Brasil). As palavras solidárias ao também teólogo da Asett José Maria Vigil dizem, na íntegra:

São Paulo, 23 de janeiro de 2008

“Eu gostaria que se celebre a diversidade de raças, gêneros, culturas e crenças. Deus não tem necessidade dos cristãos para proteger Deus. E Deus não é especialmente cristão. Ele é a divindade de todas as pessoas que desejam lhe pertencer” (Desmond Tutu)

Queridos irmãos e irmãs,

Teólogos/as e companheiros/as no compromisso solidário com os empobrecidos do mundo e no afã de ligar a fé com este serviço de comunhão. Esperamos encontrar a cada um/uma de vocês firme na paz e na alegria. **Nós da coordenação internacional da Asett lhes escrevemos para estreitar os laços que nos unem na missão que é própria da Asett e, assim, dar um sinal de comunhão e apoio a um irmão e companheiro que, de certa forma, por causa da tarefa que lhe encarregamos de fazer, está sofrendo pressões e censuras injustas.** Entretanto, o

propósito com o qual lhes escrevemos esta mensagem é insistir que todos/as nós que nos dispomos a elaborar uma teologia atual possamos ter as condições mínimas de liberdade de pesquisa e de expressão, sem as quais não existirá mais uma teologia que não seja mera repetição pouco inteligente dos dogmas de sempre. **Em Quito, outubro de 2001, a assembléia geral da Asett votou que o objeto principal da pesquisa teológica da Asett fosse a elaboração de uma Teologia do Pluralismo cultural e religioso a partir da opção espiritual e dos pressupostos metodológicos da Teologia da Libertação.** A partir de então, a comissão teológica da América Latina se pôs a campo e, **sempre animada pelo espírito investigador e a capacidade de organização e trabalho de José Maria Vigil,** reuniu teólogas e teólogos, tanto da América Latina, como de outros continentes e organizou cinco volumes de uma coleção que se chama: “Pelos muitos caminhos de Deus” e se constitui como uma boa pista para o aprofundamento de uma Teologia Pluralista e Inter-religiosa a partir dos pressupostos e caminhos da Teologia da Libertação. A assembléia geral de Johannesburg (2006) confirmou esta opção de trabalho teológico e votou em José Maria Vigil como coordenador da Comissão Teológica Internacional da Asett. **Não podemos deixar de expressar nossa tristeza por sabermos que a Comissão de Teologia da Conferência dos Bispos Católicos da Espanha divulgaram uma nota de censura e condenação ao livro *Teologia do Pluralismo Religioso* de autoria de José Maria Vigil, sem antes se comunicar com o autor e pedir esclarecimentos sobre pontos que possam parecer estranhos ou pouco aceitáveis aos bispos. Lamentamos que pastores cristãos que deveriam dar ao mundo o exemplo de ser pessoas de diálogo condenem um livro sem conversar com o autor e sem, ao menos, escutar uma opinião divergente das suas.** Não se dão conta de que a preocupação de refletir sobre a fé a partir de pressupostos culturais novos, ao contrário de qualquer prejuízo, renova a possibilidade de adesão espiritual para uma multidão imensa de seres humanos que não consegue receber a mensagem do reino de Deus se esta vem de uma Igreja autoritária e fechada em seu dogmatismo. Como entidade ecumênica e responsável por incentivar a pesquisa teológica, **a Asett está convencida de que mais perigoso para a fé do que qualquer eventual erro doutrinário, por acaso, contido nas entrelinhas de um livro como o do Vigil, seria o fim da elaboração teológica, reprimida pelo cerceamento da liberdade de pensamento e pela rejeição eclesial.** Como teólogos e teólogas cristãs, não podemos assistir a este tipo de censura, como se não tivéssemos nada a ver com isso, mesmo se expressamos nosso desgosto e lamentação. **É preciso deixar claro: na censura ao livro do Vigil é o conjunto de toda a pesquisa e do nosso trabalho teológico, elaborado por toda uma equipe que, indiretamente, está sendo julgada e censurada.** Cada vez que um companheiro ou companheira é censurado por suas posições teológicas que são as mesmas nossas e que procedem do trabalho que realizamos juntos é a todos nós que essa censura fere. **Como é nossa obrigação ética, reiteramos aos bispos católicos da Espanha como de outros lugares, assim como também aos pastores de outras Igrejas, nossa disponibilidade em dialogar com eles sobre quaisquer pontos que quiserem aprofundar.** Esperamos que a Comissão de Doutrina da Conferência Episcopal da Espanha possa aceitar nosso convite para dialogar e aprofundar juntos as questões que, como teólogos/as e pastores/as, nos interessam. Aceitaremos sempre discutir teologicamente as questões abertas e, em um diálogo crítico, rever os pontos que para eles seriam discutíveis. **A Asett foi criada em um ambiente eclesial marcado pelo diálogo e pela certeza de que a unidade só é possível quando se aceita conviver positivamente com as diferenças.** Como, na véspera de sua morte, disse o monge e místico Thomas Merton: “O nível mais profundo da comunicação não é a comunicação, mas a comunhão.” Ela é sem palavras. Ela está além das palavras, além dos discursos, além dos conceitos. (...) Nós já somos Um. Mas imaginamos não ser. O que temos de reencontrar é nossa unidade original. O que temos de ser é o que nós já somos. (DECLARAÇÃO..., 2008).

Essa carta de apoio a José Maria Vigil mostra o outro lado da moeda: que existem pessoas, movimentos e correntes teológicas preocupados em elaborar um discurso mais amplo e arejado no campo das religiões. E esse é um dos objetivos da Asett. Nesse tempo, faz-se relevante a busca constante do diálogo. Essa pesquisa acredita que notas, declarações e notificações pouco ajudam no avanço das discussões teológicas. A identidade cristã se vê desafiada frente ao novo paradigma pluralista. De um lado, nota-se o fechamento como forma de preservar a identidade. De outro, o “avanço para águas mais profundas” se realiza em meio a tormentas. A teologia do pluralismo religioso, por ser relativamente nova no cenário mundial, vai deixando, ainda que de maneira lenta, sua marca e suas impressões; é ainda uma aventura que começa a dar seus primeiros passos. Como toda teologia, precisará de tempo e diálogo para crescer e amadurecer ainda mais, como afirma Vigil: “apenas estamos iniciando o caminho. Mas já são muitas as pessoas inquietas que intuem os desafios vislumbrados neste horizonte e querem enfrentá-los.” (VIGIL, 2006c, p.11). O teólogo José Maria Vigil é o primeiro a saber da “provisoriedade da exposição, da necessidade de busca permanente, e está muito disposto a revisar, corrigir, melhorar... Em todo caso, crê que o mais seguro é... continuar buscando!” (VIGIL, 2006c, p.12).

Conclusão

Ressalta-se, na conclusão desse capítulo, que a teologia pluralista de José Maria Vigil ainda é uma teologia em construção, a caminho. O próprio autor argumenta que muito se tem por fazer e que a construção dessa teologia apresenta-se como um desafio, já que ela ainda não tem respostas para todos os questionamentos na atualidade.

A novidade do teólogo José Maria Vigil é que ele representa e faz uma ponte entre a Teologia da Libertação com a Teologia do Pluralismo Religioso. A preocupação inicial do autor, no interior do paradigma inclusivista, era com a temática do pobre e sua libertação integral, isso numa perspectiva da Teologia da Libertação. O final dos anos de 1990 é marcado por uma crise dessa teologia e, no início do ano 2000, observa-se no autor uma abertura à Teologia do Pluralismo Religioso.

O desafio que o autor se propõe a abraçar no paradigma pluralista é pensar as religiões (especialmente o cristianismo) numa perspectiva do pluralismo religioso. Para tal, algumas expressões necessitam de uma ressignificação em Vigil, a saber: a revelação, a cristologia, a eclesiologia e a questão do reinocentrismo, a espiritualidade, o papel da missão e do diálogo inter-religioso. E essa é uma tarefa que está no início. Por isso, o teólogo afirma que “estamos simplesmente sendo testemunhas dos primeiros passos, que, por um lado, são difíceis e, por outro, querem ser prudentes – e é bom que sejam, sem perder a perspectiva de sua urgência histórica.” (VIGIL, 2008a, p.368).

Vigil também está atento e sabe que a elaboração dessa teologia leva tempo. Observa que a Teologia da Libertação se desenvolveu e alcançou sua plenitude ao longo de 25 anos. Portanto, o autor acredita que o paradigma pluralista “vá demandar mais tempo para que se realize a moldagem do patrimônio simbólico do cristianismo – e das demais religiões – aos novos moldes.” (VIGIL, 2008a, p.369).

Mostrou-se também nesse capítulo que a teologia de José Maria Vigil consiste na superação do inclusivismo para o paradigma pluralista. Isso nem sempre é tranquilo, como se mostrou ao longo do capítulo. Exemplo disso foi a notificação que o autor recebeu da Comissão Episcopal Espanhola assinalando graves erros contidos no livro *Teologia do Pluralismo Religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo, publicado pela *Paulus* no ano de 2006. Essa notificação da Comissão Episcopal Espanhola representa um forte sinal de hostilidade do magistério oficial Católico contra o paradigma pluralista. A esse respeito, Vigil afirmou que a Teologia do Pluralismo Religioso “não encontraria a resistência que está

encontrando se nos níveis máximos oficiais de decisão houvesse outras pessoas, de mente aberta e com menos condicionamentos.” (VIGIL, 2008b, p.147).

Mesmo consciente de resistências e hostilidades, José Maria Vigil acredita que aceitar de maneira autêntica o paradigma pluralista representa a entrada em uma etapa radicalmente nova. Isso porque, na atualidade, espera-se que “as religiões resgatem o melhor de suas tradições espirituais, entre as quais figuram sempre, indefectivelmente, a misericórdia, a justiça, a esperança para a transformação do mundo.” (VIGIL, 2005f, p.19). Eis aí uma chave de interpretação para a vocação da Teologia do Pluralismo Religioso e daqueles que a cultivam: o cuidado com a vida!

5 CONCLUSÃO

Essa pesquisa teve como objetivo apresentar a identidade cristã latino-americana sob uma perspectiva do paradigma pluralista em José Maria Vigil, salientando sua teologia emergente no cenário atual.

Para alcançar o objetivo, essa dissertação foi elaborada em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “Identidade cristã e abertura inter-religiosa”, dedicou-se a refletir, inicialmente, a questão da identidade e o fenômeno do pluralismo religioso. Verificou-se, nessas duas temáticas, uma estreita relação, evidenciando que uma maneira de se pensar a identidade poderá ser demonstrada no convívio, numa dinâmica de abertura dialogal em um contexto de pluralismo. Por ser relevante, o tema da identidade foi tratado por diversas áreas do conhecimento, tais como a psicologia, a filosofia e a psiquiatria. Ressalta-se que, ao se discutir sobre a identidade, essa não deveria ser analisada isoladamente, mas inserindo-se num nó de relações interpessoais e inter-religiosas, garantindo assim o processo de alteridade.

A consciência do pluralismo religioso desenvolveu-se, sobretudo, na segunda metade do século XX, possibilitada pela globalização e pela técnica. As religiões se avizinham, tornam-se próximas e se vêem convidadas a compartilhar experiências, singularidades e diferenças, num verdadeiro mosaico religioso. Numa aproximação autêntica de credos, não se têm como objetivos proselitismos e ortodoxias, mas a busca constante de Deus que se revela na história. Nessa multiplicidade de religiões, a abertura ao outro, o conhecimento e o contato com o diferente poderão ser essenciais como garantia das singularidades. Sobretudo quando esse pluralismo é valorizado como um pluralismo religioso de princípio, querido por Deus e não somente a constatação de muitas religiões, como um fato simplesmente.

Destacou-se, também, nesse capítulo, o evento do Concílio Vaticano II como uma grande abertura teológica e uma singular valorização do diálogo inter-religioso. Pela primeira vez, um concílio trata sobre o tema das religiões de maneira positiva. Essa abertura ao diálogo representou um marco no cristianismo do século XX e foi primordial com as instâncias ecumênica e inter-religiosa. Esse Concílio, realizado no período de 1962-1965, constitui uma referência na história da Igreja Católica e sua relação aberta com a sociedade.

Mostrou-se também que a recepção desse Concílio aconteceu de maneira original neste continente: com uma leitura do Vaticano à luz da América Latina, construiu-se uma teologia singular: a Teologia da Libertação (TdL).

Foi apresentado ainda, nesse capítulo, breve panorama dos paradigmas na Teologia do Pluralismo Religioso: exclusivismo, inclusivismo (paradigma adotado pelo Concílio Vaticano II) e um novo paradigma: o pluralismo religioso.

Observa-se que a América Latina tem sido cenário de novas produções numa perspectiva do paradigma pluralista e vários autores têm se destacando nessa temática: Leonardo Boff, Luis Carlos Sisin, Marcelo Barros, Faustino Teixeira e José Maria Vigil são exemplos de autores que têm se debruçado sobre o pluralismo religioso.

Esse novo paradigma compreende que as religiões, com suas especificidades e particularidades, são vias autênticas para Deus; vislumbra a identidade cristã num processo de abertura inter-religiosa, sobretudo no quadro atual do pluralismo religioso. Em síntese, critica a idéia de que apenas uma religião (a cristã) possa ser concebida como caminho verdadeiro e pleno para Deus. Nesse paradigma, Deus tem atuado através de muitas vias, sem privilégios ou exclusões.

O segundo capítulo “O conflito entre paradigma pluralista e identidade cristã” inicia-se demonstrando que, embora recente no cenário teológico, o paradigma pluralista traz a sua atualidade e pertinência no tempo presente. Salientou-se também que a identidade cristã, confrontada pelo paradigma pluralista, deu-se marcada pela tônica do conflito. Isso porque no passado o cristianismo católico mantinha sua hegemonia frente às outras tradições religiosas. Hoje, a religião cristã é uma fala em meio a tantas outras falas religiosas, igualmente legítimas, numa perspectiva do paradigma pluralista. O pluralismo não anula a singularidade e a identidade do cristianismo. Pelo contrário, é no contato com o múltiplo e plural que o cristianismo mostra-se relevante numa postura de diálogo, e não de entrincheiramento. A abertura frente a outros credos poderá ser a tônica que marcará, no quadro atual, a identidade cristã.

O ponto nevrálgico desse capítulo procurou mostrar ser possível um encontro entre identidade cristã e pluralismo: encontro de alteridades, com valorização das singularidades e diferenças, sem, contudo, perder a identidade. O cristianismo, no contato com outros credos, deverá desnudar-se de possuir “a” verdade. Por isso, esse encontro insere-se numa dinâmica autêntica do diálogo inter-religioso, sabendo que nenhuma tradição abarca em si toda a verdade. Logo, a humildade será ponto essencial nesse encontro. Evidencia-se também que nem sempre essa aproximação foi imune a resistências e hostilidades.

Ainda nesse capítulo, três documentos do magistério oficial (Diálogo e Anúncio, O Cristianismo e as Religiões e *Dominus Iesus*) foram analisados sob o ponto de vista do diálogo. Esses documentos são marcados por uma dinâmica de relativa abertura e fechamento

dialogal com outras tradições religiosas. Os dois primeiros documentos (DA, CR) revelam uma tímida abertura. O terceiro (DI) declara o fechamento ao diálogo numa lógica exclusivista.

Finalmente, evidenciou-se, no último tópico do capítulo, a identidade da teologia latino-americana pautada, inicialmente, na Teologia da Libertação com a temática dos pobres e sua libertação. Observou-se que essa identidade, por não ser estática, se abre com o impulso da Associação dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo – Asett - à Teologia do Pluralismo Religioso. Com essa abertura, há reconhecimento e valorização dos credos religiosos, entendidos na perspectiva do pluralismo religioso de princípio. Sem negar a Teologia da Libertação, iniciou uma articulação entre essa teologia e a Teologia do Pluralismo Religioso.

O terceiro capítulo “A teologia de José Maria Vigil e o pluralismo religioso: primeiros passos da articulação entre identidade cristã e diálogo inter-religioso” procurou mostrar o peregrinar teológico de José Maria Vigil.

Pertencente à Teologia da Libertação, “seu primeiro amor”, o autor estava inicialmente numa perspectiva inclusivista. É nesse quadro que sua teologia se desenvolveu.

Ao final da década de 1990, o autor constata uma crise na TdL e fala pela primeira vez numa mudança de paradigma. Essa mudança veio no início do ano 2000, com sua abertura à Teologia do Pluralismo Religioso. De maneira específica, em 2001, na assembléia da Asett; na cidade de Quito, Equador. Um dos objetivos iniciais dessa assembléia era “fazer teologia do pluralismo” a partir das opções latino-americanas, ajudar a realizar uma recepção latino-americana à Teologia do Pluralismo e estimular um diálogo entre a TdL e TPR.

Com a idealização de se organizar livros sobre o tema, numa série de cinco volumes, a Asett assumiu o desafio de elaboração de uma teologia pluralista da libertação. E José Maria Vigil tem um papel singular nessa associação. Desde o ano de 2001, a Asett vem mostrando uma crescente atividade, orientando sua reflexão e sua produção teológica para esse novo campo: o do pluralismo religioso. Coordenada por José Maria Vigil, ela reuniu e continua reunindo teólogos e teólogas tanto da América Latina como de outros continentes para debater e aprofundar a discussão acerca da Teologia do Pluralismo Religioso.

A teologia pluralista de José Maria Vigil se caracteriza por uma teologia em construção; suas bases ainda estão se estruturando. O tempo de sua elaboração teológica é ainda muito recente na perspectiva pluralista. O título da dissertação ilustra bem essa idéia: Vigil se declara como uma das “testemunhas dos primeiros passos” (VIGIL, 2008a, p.368) em direção à construção da identidade cristã latino-americana, em tempos do paradigma

pluralista. Metaforicamente, o processo assemelha-se ao início do caminhar de uma criança. Logicamente, não são passos firmes e confiantes; geralmente são tímidos, receosos e, na maioria das vezes, prenuncia-se a queda. Mas mãos amigas surgem, oferecendo apoio e convidando à jornada. Esse critério humano serve para elucidar o início do peregrinar teológico de Vigil.

E nesses primeiros passos de sua nova teologia, num contexto de pluralismo religioso, algumas expressões têm um aspecto singular em sua teologia: revelação, cristologia, eclesiologia e reinocentrismo, espiritualidade, o papel da missão e do diálogo inter-religioso. Na visão de Vigil, essas expressões pedem uma releitura crítica, uma ressignificação na atualidade. A expressão “revelação” não pode ser hoje entendida no singular, mas no plural: “revelações”. Deus, em seu mistério maior, revela-se de variadas formas e igualmente nas diversas tradições religiosas.

Mostrou-se ainda, nesse capítulo, um dos obstáculos nessa caminhada: a notificação da Comissão Episcopal Espanhola ao livro de Vigil “Teologia do Pluralismo Religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo”. A Comissão salientou a presença de erros doutrinários e teológicos na obra do autor. Essa notificação sinaliza, por um lado, a resistência do magistério quanto ao paradigma pluralista, por outro, a ousadia do autor em trilhar arriscadamente os caminhos do diálogo inter-religioso. O teólogo segue em frente com suas reflexões, na convicção de que o paradigma pluralista será a matriz do universo religioso no futuro.

Testemunhando os primeiros passos desse paradigma, o próprio autor põe-se a caminho, descortinando o que há de belo, misterioso e ao mesmo tempo desafiador às margens da estrada. O teólogo tem a certeza de que as respostas aos desafios do pluralismo religioso não podem ser encontradas no início da jornada, mas ao longo do trajeto. Por isso, confiante, José Maria Vigil põe-se a caminhar e dá seu testemunho.

É relevante afirmar, ao término da pesquisa, que essa dissertação é uma contribuição para se pensar o cristianismo confrontado pelo paradigma pluralista em José Maria Vigil. Sabe-se que muitas questões e autores deveriam ser investigados. Por isso, o autor desta pesquisa salienta, humildemente, que não se teve a pretensão de esgotar o assunto. O que foi aqui apresentado não exauriu a temática da identidade cristã, podendo, inclusive, ser continuado e até mesmo aprofundado em estudos ulteriores.

Também a temática do pluralismo religioso é rica em possibilidades e vias de estudo. Sobretudo, há muito que se aprofundar na questão da articulação entre a Teologia da Libertação e a Teologia do Pluralismo Religioso. O tema da mística, por exemplo, na

perspectiva do paradigma pluralista, mostra-se, na atualidade, como uma lacuna no continente latino-americano. Por isso, faz-se necessário salientar que as portas à pesquisa estão abertas para contribuições, lapidações, críticas e novas descobertas.

Pode-se concluir com essa “teologia dos primeiros passos” de Vigil, que não se vai só ao longo do caminho. Muitos peregrinos se tornam companheiros de jornada, compartilhando sorrisos e dificuldades, tão próprios do jeito latino americano, mas sem perder a esperança. Muitas vezes, a canção estará nos lábios; por outras, pelo cansaço da jornada, o silêncio respeitoso servirá de guia.

Nos primeiros, como nos demais passos, José Maria Vigil testemunha que Deus, em seu mistério maior, anima e sustenta esse humano peregrinar, a despeito de religiões ou ortodoxias ao longo do caminho.

Por isso, caminhemos...

Respeitosamente!

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo dos pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.

AMALADOSS, Michel. **Pelas estradas da vida: prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1995.

ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAÚJO, Luis Bernardo Leite. Considerações sobre o termo “paradigma”. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996. p.15-34.

BALASURIYA, Tissa. As religiões, especialmente o cristianismo, diante do futuro. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.14-23, 2007.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Libertação e diálogo: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff**. 2007. 475f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora.

BARROS, Marcelo. **Dominando Jesus e aposentando o Espírito**. 2000. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/235p.htm>. Acesso em: 12 jul. 2009.

BARROS, Marcelo. Moradas do vento nos caminhos humanos. Para uma teologia da hierodiversidade. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.52-60, 2007.

BEOZZO, José Oscar. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: LORSCHIEDER [et al]. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005. p.9-37.

BISPOS da Espanha condenam obra do teólogo José Maria Vigil. 06. jan. 2008. Disponível em: <http://blog.cancaonova.com/felipeaquino/2008/01/06/bispos-da-espanha-condenam-obra-do-teologo-jose-maria-vigil/> . Acesso em: 03 nov. 2009.

BOFF, Leonardo. Cristologia a partir do Nazareno. In: VIGIL, José Maria. **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.30-36.

BOFF, Leonardo. **Da libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOFF, Leonardo. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Do vale de lágrimas à terra prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

BOFF, Leonardo. Prólogo. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo, VIGIL, José Maria (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006.

BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? A propósito da Dominus Iesus. In: **O atual debate da Teologia do Pluralismo depois da Dominus Iesus**. 2005. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf> . Acesso em 22 de jul. 2009.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BÜHLER, Pierre. A identidade entre a objetividade e a subjetividade. **Concilium**, Petrópolis, n.216, p. 25-36, 1988.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Na procura do Reino**. Antologia de textos. São Paulo: FTD, 1988.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. In: VIGIL, José Maria. **Maria de Nazaré**. Subsídios pastorais para a comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. In: VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.

CASALDÁLIGA, Pedro. VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação: a libertação na história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. In: **O atual debate da Teologia do Pluralismo depois da Dominus Iesus**. 2005. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf> . Acesso em 14 de jul. 2009.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATÃO, Francisco Augusto Carmil. O papel distintivo do Vaticano II: recepção e interpretação. In: GONÇALVES, Paulo S. Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.) **Concílio Vaticano II: Análise e Prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004. p.95-115.

CNBB. **A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil**. São Paulo: Paulus, v.1, 1991. (Estudos da CNBB 62).

CNBB. **A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil**. São Paulo: Paulus, v.2, 1993. (Estudos da CNBB 69).

CNBB. **A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil**. São Paulo: Paulus, v.3, 1994. (Estudos da CNBB 71).

COLEÇÃO TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO. Documentos e Comentários 3. In: **Instruções sobre a teologia da libertação**. Edição coordenada pela CNBB. São Paulo: Loyola, 1986.

COMBLIN, José. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

COMBLIN, José. Posfácio. In: VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Tradução: Gilmar Saint Clair Ribeiro. **O cristianismo e as religiões**. São Paulo, Loyola, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, decretos e declarações**. São Paulo: Paulus, 2005.

CONFERÊNCIA Episcopal Espanhola assinala graves enganos em obra de teólogo José Maria Vigil. 04. jan. 08. Disponível em: <http://www.acidigital.com/noticia.php?id=12450> Acesso em: 03. nov. 2009.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus:** sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. São Paulo: Loyola, 2000.

DECLARAÇÃO de solidariedade com José Maria Vigil. 11. mar. 2008. Disponível em: <http://www.adital.com.br/Site/noticia.asp?lang=PT&cod=32048>. Acesso em 06. nov. 2009.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Paulinas, 2007.

DORON Roland; PARAT, Françoise (Orgs.). **Dicionário de Psicologia.** São Paulo: Ática, 1998.

DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões.** Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004.

DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo dos pássaros:** Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia do pluralismo religioso.** São Paulo: Paulinas, 1999.

GEFFRÉ, Claude. A fé na era do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo dos pássaros:** nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar.** A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo dos Pássaros:** Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole.** O que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GONÇALVES Paulo Sérgio Lopes. A teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, Paulo S. Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II:** Análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. p.69-94.

GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Concílio Vaticano II:** Análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

GROSSI, Yonne de Souza. **O enigma da identidade**. Caderno de Ciências Sociais, v.6, n.9, Belo Horizonte, PUC MINAS, 1999.

GUERRA religiosa na Nigéria deixa 11 mortos. **Jota7.com**, 13.mar. 2009. Disponível em: http://www.jota7.com/mundo/2298/guerra_religiosa_na_nigeria_deixa_11_mortos.html. Acesso em: 01 out. 2009.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Ut Unum Sint***. Sobre o empenho ecumênico. Paulinas, São Paulo, 1995.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Redemptoris Missio***. Petrópolis: Vozes, 1991.

KNITTER, Paul. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. **Concilium**, Petrópolis, v.203, n. 1. 1986.

KNITTER, Paul. A transformação da missão no paradigma pluralista. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.99-109, 2007.

KNITTER, Paul. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KNITTER, Paul. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? **Concilium**, Petrópolis, v.156, n.6, p.19-33, 1980.

KNITTER, Paul. Para uma teologia da libertação das religiões. In: VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.

KUHN, Thomas s. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 7^a. ed., 2003.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005a.

LIBANIO, João Batista. Concílio Vaticano II: Os anos que se seguiram. In: LORSCHIEDER [et al.]. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005b. p.71-88.

LIBANIO, João Batista. Diferentes paradigmas na história da teologia. ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.

LIBANIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

LIDZ, Theodore. **A pessoa**: seu desenvolvimento durante o ciclo vital. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

LORSCHIEDER, Aloísio; LIBANIO, João Batista, [et al.]. **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005.

LORSCHIEDER. Aloísio. Linhas mestras do concílio vaticano II. In: LORSCHIEDER [et al]. **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005. p.39-49.

LUFT, Lya. **Mar dentro**. São Paulo: ARX, 2002.

MANIFESTO do I Encontro da Assembléia do Povo de Deus. In: Faustino TEIXEIRA. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.

MUÑOZ Ronaldo. **A Igreja no povo**. Para uma eclesiologia Latino-Americana. Petrópolis: Vozes, 1985.

MIRANDA. Mário de França. **O cristianismo em face das religiões**. São Paulo: Loyola, 1998.

NOGUEIRA, Luis Eustáquio dos Santos. O cristão desafiado pelas religiões. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.1, n.2, p. 44-56, 1997.

PALÁCIO, Carlos. A originalidade singular do cristianismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.26, p.311-339, 1994.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação**: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999.

PANASIEWICZ, Roberlei. Eclesiologia relacional e ecumenismo. Uma leitura e perspectivas após cinco anos da Declaração Dominus Iesus. In: **O atual debate da teologia do Pluralismo depois da Dominus Iesus**. 2005. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf> . Acesso em 20 de jul. 2009.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio**. Petrópolis: Vozes, 1991. (Documentos Pontifícios, 242).

QUEIRUGA, André Torres Queiruga. Apresentação. In: VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã**. Diálogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **La revelación de Dios em la realización del hombre**. Madri: Cristiandad, 1987.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1997.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo : Record, 2000.

SCHILLEBEECKX, E. **História humana**, revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo dos pássaros: Nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.

SUSIN, Luiz Carlos. Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.7-13, 2007.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: Nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo, Paulinas, 1993.

TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, 235, p. 591-617,1999.

TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso na América Latina. In: VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. **Comunidades eclesiais de base**. Bases teológicas. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n.34, p. 155-177, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. Do Diálogo ao anúncio. Reflexões sobre a declaração Dominus Iesus. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 60, n. 240, p. 879-908, 2000.

TEIXEIRA, Faustino. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso In: GONÇALVES, Paulo S. Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). **Vaticano II: Análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004. p.274-291.

TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.

TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.24-32, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O temor do pluralismo religioso. In: Vigil, José Maria. **O debate atual da teologia do pluralismo depois da Dominus Iesus**. 2005. Disponível em: [HTTP://servicioskoinonia.org/librosDigitales/LDK1port.pdf](http://servicioskoinonia.org/librosDigitales/LDK1port.pdf). Acesso em 15 jul. 2009.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo, VIGIL, José Maria (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 149-167.

TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo, VIGIL, José Maria (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006.

TOMITA, Luiza. Apresentação. In: VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.

VIGIL, José Maria. A opção pelos pobres é opção pela justiça, e não preferencial: para um reenquadramento teológico-sistemático da opção pelos pobres. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.36, n.99, p. 241-252, maio/ago. 2004a.

VIGIL, José Maria. **Aceitar sinceramente o pluralismo religioso**. O ponto chave do novo paradigma religioso. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/232>. Acesso em 27. dez. 2009a.

VIGIL José Maria. Adeus ao Vaticano II: não se trata de atualizar, mas de mudar. In: LORSCHIEDER, Aloísio...[et al.]; **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005a. p.89-92.

VIGIL, José Maria. Adiós al Vaticano II? Três superaciones del Concilio Vaticano II. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.5, nº10, p.32-42, jun. 2007a.

VIGIL. José Maria. **Agenda Latinoamericana**, 2003a, p. 224.

VIGIL, José Maria. Aos 25 anos do martírio de Dom Oscar Romero: memória, discernimento, futuro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.65, n.258. p. 420-429, abr. 2005b.

VIGIL. José Maria. Cristologia da libertação e pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). **Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã**. São Paulo: Loyola, 2005c. p. 161- 170.

VIGIL. José Maria. De olhos fitos na utopia de Jesus. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.55, n.217, p. 147-160, mar. 1995.

VIGIL, José Maria. **Desafios atuais para a espiritualidade da libertação**. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/268p.htm>. Acesso em 21.nov.2009b.

VIGIL, José Maria. Desafíos de La teologia del pluralismo religioso a la fe tradicional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.4, n. 7, p.30-50 dez. 2005d.

VIGIL, Jose Maria (Org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2007b.

VIGIL, José Maria. **Embora seja noite: a hora espiritual da América Latina nos anos 90.** São Paulo: Paulinas, 1997a.

VIGIL, José Maria. Epílogo – Teologia Pluralista: os dados, as tarefas, sua espiritualidade. In: VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008a. p.367-382.

VIGIL, José Maria. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. In: VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus.** Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003b. p.120-134.

VIGIL, José Maria. Identidade cristã e teologia do pluralismo religioso. In: VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008b. p.137-160.

VIGIL, José Maria. Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). **Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.** São Paulo: Loyola, 2005e. p.71-88.

VIGIL, José Maria. **Maria de Nazaré.** Subsídios pastorais para a comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987a.

VIGIL, José Maria. Mudança de paradigma na Teologia da Libertação? **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.58, n.230, p. 311-328, jun. 1998.

VIGIL, José Maria. Muitos pobres, muitas religiões. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). **Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.** São Paulo: Loyola, 2005f. p.17-31.

VIGIL, José Maria. O Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.66, n.262, p.370-395, abr. 2006a.

VIGIL, José Maria. **O debate atual da teologia do pluralismo depois da Dominus Iesus.** 2005g. Disponível em: [HTTP://servicioskoinonia.org/librosDigitales/LDK1port.pdf](http://servicioskoinonia.org/librosDigitales/LDK1port.pdf) Acesso em: 15 jul. 2009.

VIGIL, José Maria. O Deus da guerra e o Deus da paz justa. **Concilium**, Petrópolis, v.290, n.2, p.98-107, 2001.

VIGIL, José Maria. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. Para uma releitura pluralista do cristianismo. **Concilium**, Petrópolis, v.319, n.1, p.33-42, 2007c.

VIGIL, José Maria. O que fica da opção pelos pobres? **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.26, n.69, p. 187-212, mai/ago.1994a.

VIGIL, José Maria. Os desafios atuais mais fundos à vida religiosa. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 64, n.255 , p. 638-652, jul. 2004b.

VIGIL, José Maria. Parábola ou Hipérbole? Para uma reinterpretação teológica e histórica da vida religiosa como sinal escatológico. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.54, n.214, p. 354-369, jun. 1994b.

VIGIL, José Maria... [et al.]. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.

VIGIL, José Maria. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo, VIGIL, José Maria (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006b. p. 219-236.

VIGIL, José Maria. Seguir a Jesus sob o império neoliberal na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.57, n.227, p. 537-556, set. 1997b.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006c.

VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008c.

VIGIL, José Maria. Traços da espiritualidade missionária a partir da América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.64, n.253, p. 27-40, jan. 2004c.

VIGIL, José Maria. **Vivendo o concílio**: guia para a animação conciliar da comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987b.

ANEXO A – E-mail de Arnon de Miranda Gomes para José Maria Vigil (11/03/09)

Caro Vigil, só agora consegui ter contato com o e-mail.

Pois bem, a situação é a seguinte:

Estou começando a escrever a dissertação. Estou nos primeiros passos com a ajuda do Paulo Agostinho (meu orientador). O título é: Pluralismo Religioso e identidade Cristã: A Teologia de José Maria Vigil e o Macroecumenismo da Teologia Latino-Americana.

Muito ajudaria se você me enviasse alguns dados como sua biografia, bibliografia, e quando se deu em você a mudança de paradigma do inclusivismo para o pluralismo. Eu percebo, que, por exemplo, o livro : "Espiritualidade da Libertação" em parceria com Pedro Casaldáliga, está num contexto de inclusivismo, depois deste livro, vejo em você um defensor do pluralismo religioso, reconhecido como de princípio, estou certo?

Outra coisa: Você não tem planos de vir ao Brasil este ano? não sabe como isto me ajudaria...

Aguardo seu contato Arnon.

Resposta de José Maria Vigil (16/03/09)

Olá, Arnon,

Saudações.

O tema que você escolheu é muito interessante em si mesmo, à margem da minha opinião. A colocação principal acho que seria a seguinte:

Estamos num tempo de muitas, aceleradas e profundas mudanças. Tão profundas que são verdadeiras “mudanças de paradigma”. E tão aceleradas que minha geração tem vivido várias destas “mudanças de paradigma”. Uma delas está sendo a chegada do paradigma pluralista.

Em todas estas mudanças, tão profundas, vê-se desafiada a continuidade da “identidade cristã”. Continua sendo a mesma a identidade cristã, “antes de”, “depois de” uma destas mudanças de paradigma? Sim e não. O cristianismo inclusivista e o cristianismo pluralista, são idênticos? Não. São profundamente diferentes. Mas os dois continuam sendo cristianismo. A identidade cristã continua, cresce, evolui e continua sendo a mesma, através das mudanças. Então, isto não é fácil de ver e de partilhar para quem estiver numa visão fixista, estática, de

essências imóveis e não de existências evoluentes... (*sic*). Eis aí, pois, um tema muito interessante, apaixonante até.

Tema de destaque é o do macroecumenismo. Vc já conhece a sua história, seu lançamento naquela “Assembléia do Povo de Deus”, em Quito, no ano 92, por parte de Casaldáliga, com o nosso livro *Espiritualidade de Libertação*, que continha aquele capítulo titulado «Macroecumenismo», sendo a primeira vez que a palavra era adotada publicamente. Sostenho (*sic*) que o Macroecumenismo foi “o rosto mais pluralista da Espiritualidade de Libertação”, mesmo antes do pluralismo, ainda no tempo do inclusivismo. Toda a Teologia da libertação clássica foi concebida e desenvolvida dentro do horizonte inclusivista. Nem tínhamos percebido ainda outra possibilidade. Mas, com o macroecumenismo mesmo, alcançamos uma abertura (*sic*) «pluralista» (*avant la lettre*) máxima, antes do pluralismo.

A chegada (progressiva, gradual) do horizonte pluralista pede uma releitura assim mesmo pluralista da teologia e da espiritualidade da libertação, tradicionalmente inclusivista. Pelo que respeita ao Macroecumenismo, já escrevi um artigo fazendo constar as mudanças que a perspectiva pluralista pede para uma releitura pluralista do clássico (*sic*) macroecumenismo da teologia e da espiritualidade da libertação. (O artigo é: «*Macroecumenismo: teologia latinoamericana de las religiones*» (no volume II da coleção *Por los muchos caminos de Dios*, publicada em português como «Pluralismo e libertação», da Loyola).

Sim, mesmo que sempre aberto a continuar procurando a forma de consertar os atritos, os desafios e as dificuldades desta desejada releitura pluralista da teologia e da espiritualidade da libertação, sou dos que compartilham o convencimento de que o pluralismo é de princípio, não só de fato.

Vão algumas dicas bibliográficas:

O artigo que anexo, que está no volume IV da série *Por los muchos caminos de Dios* (no livro *Teologia pluralista liberadora intercontinental*, das Paulinas), é talvez o mais explícito no qual abordei o tema da identidade cristã no seu desafio vindo do pluralismo de princípio como atitude ou paradigma novo. Envio-o para que tenha o texto original (foi traduzido para o português). Esse artigo foi publicado também na *Revista Jahrbuch* «Forum Mission» (Band 2/2006, 69-90).

O nosso livro *Espiritualidade da libertação* contém o importante capítulo do «macroecumenismo»; não deixe de ter como ponto de partida. O livro está disponível nos Serviços Koinonia.

Você tem o livro *Teologia do pluralismo religioso*? Da Paulus? Se não tiver, me diga, e posso fazer chegar até você.

Sim, vou com frequência ao Brasil, mas agora mesmo não tenho viagem marcada com certeza; talvez em janeiro próximo.

Em quanto (*sic*) à minha biografia, em relação à temática teológica pluralista, não tem sido nenhuma experiência pessoal tipo “caminho de Damasco” que me tem feito avançar pelo caminho do pluralismo, mas a simples e constante procura teológica e espiritual pessoal e coletiva. Talvez o macroecumenismo teológico libertador foi fruto do nosso compromisso com a libertação latino-americana, da minha parte vivida a partir da «trincheira teológica» que foi Nicarágua, em tempo que foi, de cheio, de guerra. (Como expressão mais prática do que teológica desse macroecumenismo, recomendo-lhe ler a entrevista que fiz a Pedro Casaldáliga, intitulada «Dios y los revolucionarios. Con Cuba al fondo», em «El vuelo del Quetzal», livro não traduzido ao português, mas disponível em internet, na «Página de Pedro Casaldáliga» -servicioskoinonia.org/Casaldaliga-). Durante a década dos 80 e dos 90 eu estive imerso de cheio nessa Paixão Latino-americana da libertação da Pátria Grande, sem termos tempo para nos dedicar a uma procura teológica que não tivesse esse Norte predominantemente libertador-histórico. Assim, ficamos desconetados da procura teológica pluralista que já começou nesses anos no mundo anglosaxão. É por isso que no âmbito latino-americano nossa aproximação à perspectiva do pluralismo tem sido um pouco demorada.

Tem sido a nova década, a do ano 2000, que abriu horizontes novos, e concretamente o horizonte do pluralismo. Evento importante foi a assembléia da Asett (EATWOT), na qual, no ano 2001, em Quito, abrimo-nos ao tema do pluralismo religioso, descobrindo-o como o novo desafio para a teologia da libertação. Aceitamos não o como um novo tema, ou um tema de substituição, mas como um tema sumatório (*sic*), que deveria ser acumulado às nossas preocupações. Falamos então do projeto de «cruzamento» da teologia da libertação e da teologia do pluralismo religioso. Decidimos entrar numa nova etapa, a de fazer este cruzamento, a de elaborar uma teologia latino-americana do pluralismo religioso, que fosse libertadora. Ou, por dizer noutro modo, a da elaboração de uma teologia da libertação pluralista. Foi lá, naquela Assembléia, que foi concebido o projeto de publicação da coleção «Pelos muitos caminhos de Deus», cujo 5º volume está saindo nestas datas.

Bom, talvez com isto responda às suas perguntas. Se precisar qualquer outra coisa é só dizer, não duvide.

Se precisar, posso atualizar uma bibliografia dos meus escritos a respeito.

Bom, é só, por enquanto. Fico ao seu dispor. Saudações.

ANEXO B – E-mail de Arnon de Miranda Gomes para José Maria Vigil (04/01/10) e respondido dia 07/01/10)

Arnon: A respeito da Comissão Episcopal Espanhola (CEE), sobre o livro *Teologia do pluralismo religioso*, como você recebeu o anúncio dessa comissão? E do Vaticano, alguma notificação? ou declaração?

Vigil: Da CEE, eu pessoalmente não recebi -nem ainda tenho recebido- comunicação nenhuma. Nunca a CEE dirigiu-se a mim. Só soube pelos meios de comunicação, como qualquer outra pessoa. Só depois da publicação da Nota o superior geral da minha congregação religiosa me informou que a CEE tinha se comunicado com ele com anterioridade (*sic*).

A Congregação para a Doutrina da Fé (CDF) do Vaticano não tem feito pública nenhuma declaração até agora sobre mim.

Arnon: Em sua opinião, o magistério oficial caminha para um enclausuramento no que diz respeito às tradições religiosas?

Vigil: É opinião comum que a *Redemptoris Missio* fechou muitas portas que neste campo o Concílio tinha aberto, e que a *Dominus Iesus* ainda fechou mais. Ultimamente, o próprio Benedito XVI tem afirmado que no fundo não é possível um diálogo inter-religioso, mas só o diálogo intercultural... (cfr. o Prefácio ao livro de Marcelo Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, publicado pela Mondadori, em 2008). Pareceria ser isso como a rendição final, o enclausuramento (*sic*) total.

Arnon: Quais são os próximos passos da Asett com referência ao pluralismo religioso?

Vigil: A Asett, na sua seção latino-americana, acaba de completar a série que programou precisamente como programa de «cruzamento» da teologia da libertação com a teologia do pluralismo. O quinto e último volume da série aponta, com efeito, para essa pergunta: quais são as próximas metas? Primeiro de tudo, precisa-se aprofundar, consolidar, refletir criticamente sobre o já feito, porque, como temos dito, a teologia do pluralismo religioso é um terreno novo, no qual precisa-se de um trabalho de verificação e consolidação, e, portanto, de tempo.

Uma vez aceito o paradigma pluralista, precisa-se refazer a teologia a partir dele. A Asett tem falado várias vezes em promover esta tarefa estimulando a confecção de uma série

de «manuais de teologia» pluralista, nos diversos ramos da *universa theologia*, agora pluralista, não mais exclusivista nem inclusivista. É um projeto.

O mencionado 5º volume da série *Pelos muitos caminhos de Deus* diz que, após a teologia pluralista, é de pensar que vai aparecer uma teologia mais do que ecumênica, talvez uma «teologia inter-*faith*», não só uma teologia «comparativa», mas inter-religiosa; ou uma teologia «laica», além das confissões religiosas (uma teologia «pos-religional» inclusive); e uma teologia global ou planetária, que não poucos chamaram já de *world theology*... Esse 5º volume -que a Asett abriu à participação de outras religiões, não só da Asett- fala em todas essas possibilidades, mas deixa claro que o horizonte não está definido, mas muito aberto. Só o tempo vai dizer qual será o futuro. E a Asett vai observá-lo atentamente e vai tratar de participar.

Arnon: Você tem esperança que o próximo Papa trate com mais sensibilidade as demais religiões?

Vigil: Mais do que esperança, eu pessoalmente tenho a certeza, a convicção de que a Igreja no futuro vai aceitar o pluralismo. Para mim como para tantíssimos (*sic*) cristãos, é uma evidência.

O «pluralismo astronômico» (a convicção de que a Terra não era o centro do mundo, o heliocentrismo do Copérnico e do Galileu) foi rejeitado pela Igreja, e Galileu foi condenado, salvando a vida só mediante a humilhação da sua retratação. O heliocentrismo não foi aceito até 1835. Mas hoje a CDF tem dedicada uma estátua em honra a Galileu nos jardins do Vaticano.

Não sei quando, mas estou seguro de que chegará o tempo em que as atuais condenas (*sic*) da CDF contra a teologia do pluralismo serão reunidas com aquelas do século XVII, e esquecidas.

Arnon: O paradigma do pluralismo religioso mostra-se recente na história, portanto, ainda em construção, a caminho. Em sua opinião, o que falta ainda para sua maior solidificação?

Vigil: No meu ver, faltam as condições mínimas «normais» para fazer teologia de fronteira, quer dizer, liberdade, ausência de medo e de pressões, de perseguição e de punições... Falta uma atitude positiva da CDF, cujo papel não é simplesmente o de achar erros e condenar, mas de promover a criatividade teológica, o diálogo, não a simples condenas (*sic*) o debate aberto, ou seja, um ambiente favorável ao trabalho teológico...

De parte nossa, da parte dos teólogos, talvez poderia faltar coragem, não tanto para pensar, mas para falar, e sobre todo para escrever e publicar.

No campo teórico, a temática do pluralismo precisa de uma nova abordagem da epistemologia teológica. Trabalhamos com frequência o pluralismo sem mudar a epistemologia clássica (*sic*), aquela que era connivente (*sic*) não só com o inclusivismo mas mesmo com o exclusivismo... Há tempo que estou pensando que a fonte, as raízes das nossas discrepâncias na Igreja vêm em boa parte da nossa cegueira para com a epistemologia. É como um campo desconhecido, ignorado. A epistemologia é todo um continente por descobrir... Quando abordado e redescoberto, a teologia pluralista virá quase espontaneamente. As resistências ao paradigma pluralista procedem principalmente das condições epistemológicas nas quais se teologiza.

Arnon: Pode-se pensar, em sua opinião, numa "nova safra" de teólogos cristãos pluralistas, já que o catolicismo tradicional mostra-se extremamente forte na atualidade?

Vigil: Penso que teólogos/as pluralistas já temos, estão entre nós. De fato, na América Latina ninguém nega o paradigma pluralista abertamente, não acontece nenhuma polêmica nesse sentido. Também não se publica em favor do inclusivismo... Simplesmente, não se escreve nem publica sobre o pluralismo. Não falta algum teólogo que têm seu livro pluralista já escrito, mas mantido na gaveta da mesa, esperando melhores tempos. Tem superiores religiosos que recomendam aos seus de não publicar, de só falar em círculos menores. Como se a função pública do carisma do teólogo na Igreja estivesse praticamente proibida nos temas fronterizos (*sic*), é claro, pode-se sempre repetir a doutrina oficial.

No mais, é certo que as «safra» dependem do clima... Quando ele mudar, poderemos ver surgir essa nova safra de teólogos pluralistas da que você fala...