

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**LEONARDO DE ALMEIDA CASTRO**

**A TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM JOSÉ MARIA VIGIL COMO  
RESPOSTA À INTOLERÊNCIA FUNDAMENTALISTA E RELIGIOSA NA  
SOCIEDADE ATUAL**

**CAMPINAS**

**2024**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS  
FACULDADE DE TEOLOGIA  
LEONARDO DE ALMEIDA CASTRO**

**A TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM JOSÉ MARIA VIGIL COMO  
RESPOSTA À INTOLERÊNCIA FUNDAMENTALISTA E RELIGIOSA NA  
SOCIEDADE ATUAL**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado à Faculdade de Teologia da  
Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e  
Sociais da Pontifícia Universidade Católica  
de Campinas como requisito para a  
obtenção do grau de bacharel em Teologia.

Prof. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani

**CAMPINAS**

**2024**

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI  
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-  
CampinasDados fornecidos pelo(a) autor(a).

Almeida Castro, Leonardo de

C355t

A Teologia do Pluralismo Religioso em José Maria Vigil como Resposta à Intolerância Fundamentalista e Religiosa na Sociedade Atual. / Leonardo de Almeida Castro. - Campinas: PUC-Campinas, 2024.

77 f.

Orientador: Prof. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani .  
TCC (Bacharelado em Teologia) - Faculdade de Teologia,

1. Pluralismo. 2. José Maria Vigil. 3. Diálogo.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS  
FACULDADE DE TEOLOGIA  
LEONARDO DE ALMEIDA CASTRO**

**A TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM JOSÉ MARIA VIGIL COMO  
RESPOSTA À INTOLERÂNCIA FUNDAMENTALISTA E RELIGIOSA NA  
SOCIEDADE ATUAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado e  
aprovado no dia 20 de junho de 2024 pelo professor  
orientador:

---

Prof. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

**CAMPINAS**

**2024**

A meus pais,  
Ana Maria Nunes de Almeida (*In memoriam*), que do Alto olha por mim,  
e Expedito Gonçalves Castro.  
Ao meu irmão Delei de Almeida Castro.

## AGRADECIMENTOS

A Deus,

Fonte de toda sabedoria, por me sustentar e conduzir à conclusão deste trabalho, que diariamente revela seu amor nas pequenas delicadezas da vida;

À Prof. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani,

Orientadora, pelo zelo e dedicação na orientação e em diversas outras disciplinas que com ela tive ao longo do curso de teologia.

À minha tia Cândida,

Que, mesmo estando distante, sempre foi um porto seguro e ombro amigo.

Aos meus amigos Quelion, Hélton, Marcos, Francisca e Marieta,

Que estiveram sempre ao meu lado em todos os momentos, me encorajando e ajudando ao longo de toda esta jornada. A vocês meu “muito obrigado” por sempre acreditarem em mim e me incentivarem.

À minha família religiosa, Agostinianos da Assunção, por me permitirem fazer este caminho de formação. Minha terna gratidão sempre!

“O sentido da vida é encontrar o seu dom.  
O propósito da vida é compartilhá-lo.”  
Pablo Picasso.

## RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso busca compreender a teologia do pluralismo religioso no pensamento de José Maria Vigil. A pesquisa utiliza como método o “ver, julgar e agir”. Para alcançar este objetivo o trabalho tem como base a pesquisa bibliográfica das publicações de José Maria Vigil e de autores relacionados ao tema. Primeiramente, no “ver”, busca-se aprofundar esta temática partindo da análise da sociedade na atualidade. O pluralismo religioso, como vivido na atualidade, é uma realidade totalmente nova na história humana. Este fenômeno incide no modo como as atuais gerações lidam com o diferente no âmbito religioso. É um desafio às religiões e seus adeptos. No momento do “julgar”, são apresentados os conceitos, teológicos básicos para uma compreensão da teologia do pluralismo religioso. Busca-se por seus fundamentos teológicos, bíblicos e cristológicos no pensamento de Vigil. Posteriormente, no “agir”, propõe-se a espiritualidade, a missão e o diálogo deste a teologia do pluralismo religioso. A missão é vista como diálogo, e somente como diálogo. Busca mostrar-se que o pensamento de Vigil é valioso no cenário atual e importante na construção da base teológica dos futuros líderes religiosos e pessoas que queiram fazer teologia.

**Palavras-chave:** Pluralismo, José Maria Vigil, exclusivismo, inclusivismo, missão, diálogo.

## RESUMEN

El presente trabajo de fin de curso busca comprender la teología del pluralismo religioso en el pensamiento de José María Vigil. La investigación utiliza como método el “ver, juzgar y actuar”. Para alcanzar este objetivo, el trabajo se basa en la investigación bibliográfica de las publicaciones de José María Vigil y de autores relacionados con el tema. En primer lugar, en la fase del “ver”, se busca profundizar en esta temática partiendo del análisis de la sociedad actual. El pluralismo religioso, tal como se vive en la actualidad, es una realidad totalmente nueva en la historia humana. Este fenómeno afecta la manera en que las generaciones actuales manejan las diferencias en el ámbito religioso. Es un desafío tanto para las religiones como para sus adeptos. En la etapa del “juzgar”, se presentan los conceptos teológicos básicos necesarios para comprender la teología del pluralismo religioso. Se exploran sus fundamentos teológicos, bíblicos y cristológicos en el pensamiento de Vigil. Posteriormente, en la fase del “actuar”, se propone la espiritualidad, la misión y el diálogo desde la teología del pluralismo religioso. La misión se concibe como diálogo, y únicamente como diálogo. Se busca demostrar que el pensamiento de Vigil es valioso en el escenario actual y fundamental para la construcción de la base teológica de los futuros líderes religiosos y de quienes deseen estudiar teología.

**Palabras-clave:** Pluralismo, José Maria Vigil, exclusivismo, inclusivismo, misión, diálogo.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1 Cor	Primeira Carta aos Coríntios.
1 Jo	Primeira Carta de João.
2 Rs	Segundo Livro dos Reis.
AG	<i>Ad Gentes.</i>
ASETT	Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo.
ASETT-LA	Secção Latino Americana da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo.
At	Atos dos Apóstolos.
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano.
CIC	<i>Codex Iuris Canonici.</i>
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
DA	Diálogo e Anúncio.
Dap	Documento de Aparecida.
DH	<i>Dignitatis Humanae.</i>
DM	Diálogo e Missão.
DV	<i>Dei Verbum.</i>
EG	<i>Evangelii Gaudium.</i>
Gn	Gênesis.
GS	<i>Gaudium et Spes.</i>
Is	Isaías.
Jo	Evangelho de João.
Jr	Jeremias.
Lc	Evangelho de Lucas.
LG	<i>Lumen Gentium</i>
LS	<i>Laudato Si</i>
Mc	Evangelho de Marcos.
Mt	Evangelho de Mateus.
NA	<i>Nostra Aetate.</i>
RH	<i>Redemptor Hominis.</i>
Rm	Carta aos Romanos.
RM	<i>Redemptoris Missio.</i>
Sb	Livro da Sabedoria.

TMA

*Tertio Millenium Adveniente.*

UCA

Universidad Centroamericana de Managua.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1 CONTEXTUALIZAÇÃO: DA SECULARIZAÇÃO AO PLURALISMO RELIGIOSO.....</b>	<b>15</b>
1.1 O processo de secularização: religião e pós-modernidade.....	15
1.2 Globalização, mundialização e religião.....	22
1.3 O Pluralismo e a crise de sentido.....	25
1.4 Pluralismo religioso e cultura brasileira.....	27
<b>2 TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM VIGIL: TEOLOGIA DA REVELAÇÃO E ASPECTOS BÍBLICO-JESUÂNICOS.....</b>	<b>33</b>
2.1 José Maria Vigil. Vida e obra.....	33
2.2 Exclusivismo, inclusivismo e teologia do pluralismo religioso.....	37
2.3 A teologia da revelação.....	40
2.4 Aspectos bíblico-jesuânicos.....	44
2.5 Cristologia dogmática. Cristo que dialoga.....	47
<b>3. ESPIRITUALIDADE E MISSÃO-DIÁLOGO.....</b>	<b>52</b>
3.1 Espiritualidade do pluralismo religioso.....	52
3.2 Teologia do pluralismo religioso e missão.....	55
3.2.1 Um triste exemplo: a missão e conquista da América Latina.....	58
3.2.2 Morte e ressurreição da missão.....	60
3.2.3 Missão e diálogo.....	64
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>70</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>73</b>

## INTRODUÇÃO

Este Trabalho de Conclusão de Curso tem como objeto de estudo a teologia do pluralismo religioso, tendo por base o pensamento de José Maria Vigil. Na elaboração do mesmo foi utilizado o método “ver, julgar e agir”. Por isso mesmo, o primeiro capítulo é dedicado ao estudo do contexto religioso que se vive na atualidade. Primeiramente a análise parte do aprofundamento do fenômeno da secularização e sua ligação com o que se vive atualmente, no âmbito religioso, na sociedade pós-moderna.

A análise do contexto atual também inclui temas como a globalização ou, como prefere Vigil, mundialização. O mundo atualmente é uma aldeia global, as atuais gerações vivem algo totalmente novo, ausente nas anteriores. A facilidade com que se tem acesso ao outro, ao diferente, faz com que aquilo que era distante, como o outro ou diferente do ponto de vista religioso, seja nosso vizinho, nosso colega de trabalho, estudos. Atualmente se tem acesso a muitas informações, com facilidade e rapidez sem precedentes. A mundialização é um fenômeno social que está na base do pluralismo.

Da mundialização passa-se ao estudo do fenômeno do pluralismo religioso. Como este fenômeno se caracteriza, como se manifesta, como é vivido, quais as consequências deste fenômeno na vida religiosa das pessoas na atualidade. Também se destaca que, devido a isso, há uma crise de sentido. Pois as mudanças que o fenômeno do pluralismo supõe para a vivência religiosa, nas diversas religiões, tem como consequência mudanças no modo como as próprias religiões percebem a si mesmas no cenário mundial e qual a sua natureza e missão diante do sagrado. Isso não pode se dar sem ser acompanhado por profundas crises e sentimentos de insegurança.

No primeiro capítulo se faz uma análise do fenômeno do pluralismo religioso no contexto brasileiro. Para isso, parte-se do estudo da história da religiosidade no Brasil, sua formação, suas fontes, influências, e como isso moldou a cultura brasileira no que diz respeito à vivência religiosa da população em geral. Também são apresentados números do censo do IBGE de 2010 e estudos feitos destes resultados por parte de alguns teólogos e estudiosos do fenômeno religioso.

Depois de realizada a análise do atual contexto no primeiro capítulo, parte-se para o aprofundamento da teologia do pluralismo religioso no pensamento de José Maria Vigil, é o momento do “julgar”. Para isso, em um primeiro momento, se faz uma apresentação do autor, sua vida e obra. Não se pode estudar um tema em um autor sem levar em conta sua vida, sua

trajetória, as mudanças pelas quais passou e como chegou a abordar determinada problemática, qual o peso de abordagem sem sua trajetória intelectual.

Com o objetivo de tornar a exposição clara, primeiramente se aborda conceitos teológicos que são essenciais para que se compreenda o autor. Por isso, optou-se por apresentar os conceitos de exclusivismo, inclusivismo, e, comparada a estes, a teologia do pluralismo religioso. São conceitos com os quais o autor trabalha e servem de base para distinguir com clareza qual a postura e atitude da teologia do pluralismo religioso perante o fato da existência de diversas religiões.

Neste mesmo capítulo, se aprofunda o tema da a teologia da revelação. José Maria Vigil se aproxima muito, no que refere a isto, ao pensamento de Andrés Torres Queiruga. Por isso mesmo, nesta parte, o pensamento deste autor será aprofundado e merecerá um destaque especial.

Da teologia da revelação passa-se a outro elemento importante e que está estreitamente relacionado ao primeiro a questão bíblica. Por motivos metodológicos, se faz a opção, feita também por Vigil, de centrar a análise bíblica em Jesus de Nazaré. Por isso mesmo esta seção traz como título “aspectos bíblico-jesuânicos.” Nesta perspectiva, são aprofundadas questões relacionadas a Jesus e sua centralidade na teologia do Reino. Jesus não anunciava a si mesmo, mas o Reino. A centralidade do reino em Jesus de Nazaré deve ter como consequência que este seja, também, o centro do agir da Igreja. A Igreja, em sua natureza e missão, está a serviço do Reino. O segundo capítulo é finalizado com uma abordagem sobre como fica a questão da cristologia dogmática diante do que foi apresentado.

Depois de ter sido apresentada a teologia do pluralismo religioso no pensamento de Vigil, em seus elementos centrais, o terceiro capítulo é dedicado ao agir. Para isso, inicia-se com um estudo sobre a espiritualidade do pluralismo religioso. Todo agir pastoral tem como base uma espiritualidade. Depois disso, passa-se à análise da problemática da missão. Como fica a missiologia diante da teologia do pluralismo religioso? Se realiza um pequeno estudo histórico sobre o processo de evangelização da América Latina para se vislumbrar os danos que podem causar a missão quando vivida em uma perspectiva exclusivista.

Vigil afirma que a missão, entendida como agir missionário prático e concreto, deve passar por um processo de morte e ressurreição. Desde a perspectiva da teologia do pluralismo religioso, a missão somente pode ser concebida como diálogo, que tenha como objetivo um saudável crescimento e enriquecimento de todos, de todas as tradições religiosas. O trabalho tem como objetivo levar a uma profunda reflexão sobre quem é a Igreja, quem são os cristãos,

e quem é este autor que escreve diante do contexto religioso que se vive na atualidade e qual deve ser sua atitude, tendo como base a teologia, diante daquele que é diferente.

## 1. CONTEXTUALIZAÇÃO: DA SECULARIZAÇÃO AO PLURALISMO RELIGIOSO

Este primeiro capítulo tem o objetivo de contextualizar a questão do pluralismo religioso, com o objetivo de dar respostas a este contexto desde a teologia de José Maria Vigil. Em um primeiro momento a pesquisa busca refletir sobre o contexto social e religioso que se vive na atualidade. O pluralismo religioso é fruto de um longo processo histórico. Com o objetivo de delinear parte deste processo e compreender o momento atual religioso, parte-se de uma de suas principais raízes: o processo de secularização. Este fenômeno é analisado partindo das perspectivas sociológica e teológica.

Após tratar deste importante aspecto, a pesquisa se centra em outro processo histórico que está estreitamente relacionado ao pluralismo religioso: a globalização e mundialização que provocam o pluralismo e a crise de sentido que se vive na atualidade com suas várias consequências na vivência da religiosidade. Por fim, a pesquisa se concentrará na questão do pluralismo dentro da cultura brasileira. A história da formação cultural e religiosa do Brasil influenciou sobre como a questão do pluralismo é vivida neste contexto.

### 1.1 O processo de secularização: religião e pós-modernidade

Como indica Stefano Martelli, (MARTELLI, 1995, p. 274), em relação ao conceito de secularização existe uma indubitável polissemia. A palavra deriva do termo latino *saeculum*, utilizada na tradução latina da Vulgata para se referir à expressão grega *aion* (Rm 12,2; 1 Cor 1.20), o século ou mundo, que a teologia Paulina designa o domínio do pecado. Inicialmente, no âmbito do direito canônico, se referia ao processo de laicização de um religioso que deixa uma Ordem religiosa para retornar ao “século” ou mundo (LACOSTE, 2014, p. 1629). Ainda hoje no Direito Canônico é utilizada para se referir ao processo pelo qual um religioso presbítero de votos solenes deixa o Instituto de Vida Consagrada para se incardinar em uma diocese mediante um “indulto de secularização”. Assim, por este indulto, há uma dispensa dos votos aos quais o religioso presbítero estava ligado com vistas à incardinação em uma diocese. (CIC 684).

Desde a sociologia, Stefano Martelli apresenta uma série de abordagens e tentativas de clarificação deste conceito. Em 1961 o sociólogo italiano Sabino Acquaviva propõe a secularização como “perda do significado sacral de estruturas, coisas, pessoas, espaços e comportamentos” (MARTELLI, 1995, p. 283). Para ele, este fenômeno social não pode ser confundido com a dessacralização, que é a “redução ou esgotamento da experiência psicológica

do Radicalmente Outro” (MARTELLI, 1995, p. 283). Assim, a secularização pode ou não ser acompanhada em uma sociedade pelo fenômeno da dessacralização.

Já para Peter L Beger, partindo da definição antropológica de homem como sendo naturalmente um ser incompleto, intrinsecamente instável e versátil; e da sociedade como um dos produtos da atividade humana para uma melhor adaptação ao ambiente natural, a religião é vista como “uma empreitada humana através da qual um cosmo sagrado é criado” (Martelli, 1995, p. 289). Há para ele a imposição de uma ordem à experiência humana que traz tranquilidade através de um cosmo sagrado. Trata-se de uma função de legitimação da realidade socialmente construída e integração de experiências marginais, que são inseridas na estrutura de plausibilidade do existente.

A secularização é vista por ele como o processo pelo qual alguns setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos, um processo em que a Religião perde sua autoridade tanto no nível institucional como no nível da consciência humana. Isso traz como consequência a individualização, onde a religião mantém sua expectativa somente a nível de realizações pessoais, e o pluralismo religioso, através da ruptura do monopólio e a instauração de uma concorrência entre diversos agentes religiosos. A secularização tem ainda outras características, como a perda da potência da instituição – igreja e da plausibilidade da religião institucional por uma visão de mundo mais pessoal (MARTELLI, 1995, p. 291).

Desde a perspectiva da sociologia, temos também a visão de Bryan Wilson. Este autor defende que a função da Religião é a de oferecer aos homens a perspectiva da salvação e lhes oferecer um guia apropriado para isso. Ou seja, ela possui uma função soteriológica que traz tranquilidade para o presente. Para ele, a secularização é um processo através do qual as instituições, as ações e a consciência religiosa perdem a sua significação social. A Religião, como endereçamento ao sobrenatural, era a ideologia da comunidade. Na secularização, há um desencanto do mundo por uma racionalização progressiva de todas as esferas da vida (MARTELLI, 1995, p. 299 - 300).

Já Thomas Luckmann se refere à secularização como um processo inserido na dinâmica da sociedade moderna, onde a identidade pessoal torna-se um fenômeno privado e sem referências institucionais. Com a privatização da religião, o indivíduo pode escolher uma variedade de significados últimos guiado por suas preferências (MARTELLI, 1995, p. 304).

A longo prazo, estas ideologias institucionais isoladas são incapazes de oferecer um sistema de significação última. Isso acontece não somente com a religião, pois, para ele, há uma falência de ideologias e instituições em todos os âmbitos da sociedade. Surge, assim, o que ele

chama de “religião invisível”, onde definições últimas da realidade têm sua origem na esfera privada e fundam-se em sentimentos e emoções dos indivíduos.

A secularização é um processo histórico que, segundo alguns, é um afastamento da sociedade ocidental em relação ao cristianismo devido ao crescente racionalismo, à rejeição da autoridade e do magistério, um apelo à consciência subjetiva do indivíduo e a perda da influência da Igreja no mundo (LACOSTE, 2014, p. 1629). Segundo José Comblin, os elementos constituintes da secularização são a dessacralização, caracterizada pela emancipação de certos domínios da cultura e da atividade humana em relação às ideias ou instituições religiosas, a mundaneidade ou afirmação do profano, o fim da religião como valor da existência, a concepção não religiosa da existência e o fim da cristandade (COMBLIN, 1970, p. 42).

De acordo com Harvey Cox, o colapso da religião tradicional está intimamente ligado ao processo de surgimento da civilização urbana secular. Para ele, a secularização se caracteriza por uma mudança na forma como os homens captam e compreendem sua convivência, processo este ocasionado pelas confrontações cosmopolitas da vida nas cidades, que expuseram a relatividade dos mitos e tradições que antes eram tidos como inquestionáveis. Atualmente, o homem experimenta o universo como uma “cidade do homem”, como um campo de exploração e esforços humanos do qual os deuses fugiram. Assim, o mundo se converteu em uma tarefa e responsabilidade do homem, em uma “desfatalização da história”, onde a atenção é colocada neste mundo e neste tempo, que tem como filhos o pluralismo e a tolerância (COX, 1968, p. 25).

Por outro lado, frente a muitas concepções pessimistas, que veem secularização como um processo de descristianização, Cox sublinha nesta um valor positivo, como um processo histórico que tem suas origens na Bíblia e no cristianismo (COX, 1968, p. 39). Todas as dimensões essenciais da secularização nela se iniciaram, como o desencantamento da natureza, presente no relato da criação no Gênesis, em comparação com as outras mitologias circundantes. Comblin acrescenta que o criado é profano e “a criação é um mundo totalmente distinto de Deus” (COMBLIN, 1970, p. 123).

A dessacralização da política está presente no Livro do Êxodo, que é um ato de insurreição contra um monarca divinamente instituído, assim, a natureza e a política não são a expressão direta da vontade divina; a “desconsagração” dos valores se caracteriza pela consciência secularizada de que os valores na verdade são valorações produzidas por uma história particular, por isso, limitados e parciais. Verdade esta, refletida na inflexibilidade com a qual o Antigo Testamento se nega a fabricar qualquer imagem da divindade, pois para os antigos os deuses e os sistemas de valores eram praticamente a mesma coisa. A proibição de

adorar imagens fabricadas pelo homem se reflete na atitude judaica de não tomar com seriedade moral real tudo aquilo que pode ser fabricado pelos homens.

Há nesta atitude uma saudável relativização dos valores humanos fabricados. Assim, o relativismo histórico é um produto final da secularização (COX, 1968, p. 54-55). A secularização coloca nas mãos do homem a responsabilidade pela natureza, pela política e pela formação dos valores humanos, isto requer uma maturidade que nem o niilista nem o anarquista possuem (COX, 1968, p. 58).

Nesta mesma linha, falando sobre o pensamento de Friedrich Gogarten, José Comblin afirma que a secularização se encontra no próprio coração do cristianismo, que apresenta o cristão como um filho de Deus livre que está neste mundo do qual é responsável. Assim, o cristão é por vocação um “ser secularizado” e a secularização é a “grande oportunidade do cristianismo” (COMBLIN, 1970, p. 29).

A secularização nos escritos de Dietrich Bonhoeffer é uma questão abordada a partir de duas perspectivas distintas. Desde o ponto de vista protestante, se trata de um processo visto como “libertação e canonização do mundo e do natural” (BONHOEFFER, 2013, p. 64). Elementos como a autoridade, razão, economia e cultura se regem por suas próprias leis, sem se entenderem como opostas ao cristianismo, pois a fé bíblico-reformatória é uma espécie de “desdivinização” do mundo (BONHOEFFER, 2013, p. 65).

Já na perspectiva católica a secularização assumiu rasgos antieclesiásticos e anticristãos, partindo da primeira abertura revolucionária da Revolução Francesa e assumindo características como o culto à razão, divinização da natureza, fé no progresso, crítica da cultura, direitos humanos, rebelião das massas, nacionalismos e terror ditatorial.

A razão ocupa o centro do cenário, o que acaba por conduzir ao desenvolvimento da tecnologia, que se transforma em domínio sobre a natureza (BONHOEFFER, 2013, p. 66). A revolução francesa criou uma nova unidade espiritual ao ocidente. Um de seus frutos é a impiedade ocidental, que não é o simples ateísmo, mas que se constitui em uma “religião por hostilidade a Deus” (BONHOEFFER, 2013, p. 68). Se trata de um movimento religioso “antireligião instituída” e uma espécie de “ressentimento antieclesiástico” que perpassa toda a Europa (BONHOEFFER, 2013, p. 68).

Diante deste cenário, o ocidente cristão vive um nihilismo como “apostasia a tudo quando existe” (BONHOEFFER, 2013, p. 70), onde não há futuro nem passado, mas, somente a busca pelo momento atual salvo do nada e a busca pelo próximo momento onde nada permanece. Assim, forma-se uma época que vive uma profunda falta de memória; e assim, o ocidente se faz hostil a Cristo e cai em uma espécie de decadência: “no lugar nas grandes

convicções e da procura de caminho próprio aparece o leviano velejar conforme o vento.” (BONHOEFFER, 2013, p. 71).

Muitas ideias sobre esta questão foram por ele escritas em suas cartas da prisão, mas, não puderam aprofundadas posteriormente. Em sua carta escrita na prisão em 16/07/1944, afirma que Deus, como hipótese moral, política, científica, filosófica e religiosa de trabalho é superado. Neste cenário, a honestidade intelectual deve levar os cristãos a aceitarem que, diante de Deus, “devemos viver como aqueles que se arranjam na vida sem Deus” (BONHOEFFER, 1908, p 173), pois, o Deus que está junto é o mesmo que abandona, que deixa viver no mundo sem a ajuda dele, ou seja, aquele que tem fé é chamado a estar diante Dele e sem Ele, a viver sem Ele.

O próprio Deus, pela encarnação, permite que ele mesmo que seja expulso do mundo até à cruz, é impotente e fraco no mundo. Sendo assim, está ao lado dos homens no mundo. Jesus Cristo não ajuda por sua grandeza e onipotência, mas, pela sua fraqueza e sofrimento. (Mt 8,17) (BONHOEFFER, 1980, p 173). A secularização e emancipação do mundo termina por acabar com uma falsa ideia do Deus onipotente da metafísica e ganha poder e espaço o Deus da Bíblia, que se mostra justamente em sua impotência em relação ao mundo. O Deus impotente, resultado da secularização, é mais próximo do Deus Bíblico que o Deus onipotente e metafísico morto no ocidente.

Diante disso, qual deve ser atitude do cristianismo? O homem atualmente marcha para uma época sem religiões, onde as pessoas não conseguem ser religiosas e os que se dizem religiosos não são praticantes. Toda a proclamação do Evangelho em seus 1900 anos baseou-se na ideia DE que o homem é religioso e que o cristianismo é a forma autêntica de religião. Mas, isto não é o que se vive na atualidade (BONHOEFFER, 1980, p 130).

Atualmente se descobre que o “ser religioso” é uma expressão humana historicamente condicionada e que os homens podem voltar a ser radicalmente areligiosos. A forma profana do cristianismo na secularização é uma preparação para a areligiosidade. Neste cenário, como pode Cristo ser o Senhor dos sem religião? Como a circuncisão não é condição para a salvação em Paulo, assim a religião não é condição para a salvação. O lugar na Igreja não deve ser onde as possibilidades falham na metafísica e se deve recorrer a um Deus *ex machina*, mas no centro da vida. (BONHOEFFER, 1980, p 131-132).

Diante disso, o homem é chamado a sofrer a paixão de Deus em um mundo sem Deus, pois “ser cristão não significa ser religioso em uma determinada direção sobre a pressão de qualquer metódica tornar-se algo (pecador, penitente ou santo) mas, ao contrário, ser cristão é

ser homem” (BONHOEFFER, 1980, p 175). Não é ser qualquer tipo de homem, mas o homem que Cristo cria naquele que tem fé pela participação no padecimento de Deus na vida do mundo.

O mundo emancipado vive sem Deus, e talvez por isso esteja muito mais próximo de Deus que o “mundo dependente” (BONHOEFFER, 1980, p 175) A vida do cristão não deve ser uma relação religiosa com um ente poderoso que esteja acima da imaginação, mas uma nova vida no “existir para os outros na participação da natureza de Jesus” (BONHOEFFER, 1980, p. 185) e assim vive do verdadeiro transcendente no mundo em sua autonomia própria, em uma fidelidade para com o mundo.

Na Igreja Católica o Concílio Vaticano II representou uma ruptura na postura, modo e atitude para com o processo de secularização. Segundo João Batista Libânio (LIBÂNIO, 2005, p.15), o sujeito social predominante na Igreja até o limiar do Vaticano II era o pré-moderno e tradicional baseado no teocentrismo.

A recepção que o Concílio Vaticano I realizou do Concílio de Trento reforçou a valorização da Igreja em seus aspectos visíveis e estruturais, principalmente na hierarquia. Libânio, em busca de uma primeira compreensão do impacto causado pelo Vaticano II na vida da Igreja, cita uma série de “inversões eclesiológicas” operadas pelo Concílio, utilizando pedagogicamente de conceitos antitéticos, que querem indicar de onde se partiu e para onde se quer apontar. Uma destas inversões tem como título: “De uma Igreja em conflito com o mundo para uma Igreja em diálogo com ele” (LIBÂNIO, 2005, p. 131).

Houve no Vaticano II uma mudança complexa em como se trabalha teologicamente o conceito “mundo”. A modernidade liberal manteve a Igreja acuada, o que a fez avaliar de forma negativa todo fenômeno social que a ela estivesse relacionado, como a industrialização, urbanização, modernização, secularização, o progresso nas tecnologias e o positivismo científico. Por outro lado, a Igreja era vista pelo burguês liberal como um reduto de conservadorismo, onde se refugiavam os descontentes com a modernidade. (LIBÂNIO, 2005, p. 133).

Havia uma compreensão metafísica e ontologizada do sobrenatural e transcendente, que tinha como paralelo a ordem natural, humana e terrestre. Estas realidades terrestres eram vistas como desprovidas de qualquer valor salvífico. Estas somente adquiriam valor desde que fossem submetidas pela ordem sobrenatural. Assim se desenrolou uma forte oposição entre Igreja e Estado.

O Vaticano II representa uma ruptura com esta concepção, na medida em que considera a categoria “mundo” não como aquilo que é oposto à Igreja, mas, em um sentido antropológico, como o local a ser habitado e trabalhado pelos homens, por toda a família humana. Assim, a

Igreja estabelece com este mundo uma tríplice relação: de continuidade, unidade e local de abertura da natureza em relação à graça. A oposição se dá em relação ao pecado no mundo, que passa a ser um pecado do mundo e envolve todos aqueles que estão nele, inclusive a Igreja. (LIBÂNIO, 2005, p. 132).

O Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* tem justamente o objetivo de explicitar como se deve dar a relação da Igreja com o mundo de hoje. O primeiro parágrafo da Constituição é de uma riqueza muito grande neste sentido:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração (GS, n. 1).

Destoando do tom condenatório que tinha em relação às realidades terrestres, a *Gaudium et Spes* fala da “justa autonomia das realidades terrestres” (GS, n. 36). Ou seja, as realidades terrestres não são destituídas de valor, mas, gozam de leis e valores próprios que devem ser conhecidos, utilizados e ordenados gradativamente. Na Criação tudo é dotado de valor, bondade, fundamento próprio, leis e ordens específicas. Tanto as realidades profanas quanto às da fé tem a sua origem em Deus. A justa autonomia das realidades terrestres não significa que estas são totalmente independentes de Deus, pois, “(...) sem o Criador, a criatura não subsiste” (GS, n. 36).

Assim, a relação que a Igreja propõe com o mundo é o diálogo mútuo, pois ela existe neste mundo e com ele vive e age (GS, n. 40). A Missão que Cristo confiou à Igreja não é de ordem política, social ou econômica, mas desta missão religiosa que ela tem de Cristo, decorrem muitos benefícios e luzes que podem auxiliar a organização e o fortalecimento da sociedade humana (GS, n. 42).

Segundo Libânio, a Igreja fez a “opção teológica pela união fundamental entre a ordem da criação e a da redenção, pela unidade entre a história humana e a da salvação” (LIBÂNIO, 2005, p. 134). Esta postura representa uma espécie de reconciliação da Igreja com o mundo moderno. Isso tornou possível um trabalho de cooperação entre a Igreja e as instancias seculares em busca de soluções para os problemas humanos, principalmente naquilo que se refere aos mais pobres (LIBÂNIO, 2005, p. 138).

O processo de secularização, antes do Vaticano II, era visto pela Igreja de forma predominantemente negativa, no sentido de que esta seria uma ameaça ao cristianismo. Com a mudança teológica realizada pelo Concílio em relação ao conceito de “mundo”, há também uma

valorização distinta daquilo que é secular, pois este conceito está intimamente relacionado à categoria de “mundo”. Assim, pode-se dizer que o Vaticano II não assume um tom condenatório ao processo de secularização, mas, busca valorizar aquilo que é secular em sua justa autonomia, com seus valores, ordem e leis próprios.

## **1.2 Globalização, mundialização e religião**

O conceito de globalização é polivalente e pode ser abordado a partir de várias perspectivas. Pode ser visto como um processo objetivo de progressiva independência das diferentes sociedades humanas do planeta, sendo possível ver nisso uma nova forma de dominação de umas sociedades sobre outras (PACE, 1999, p. 25). Também pode ser definido como a nova afirmação de uma consciência global nos indivíduos e nas sociedades, onde todos partilham as necessidades de todo o globo terrestre, como, por exemplo, a emergência de uma nova sociedade civil planetária (PACE, 1999, p. 26).

O processo de globalização também pode ser visto no fato de que, nas sociedades ultramodernas, há uma organização de um conjunto de “não lugares”, como o metrô, aeroportos, shoppings. Estes “não lugares” são “zonas francas”, ou lugares que não podem ser simplesmente identificados como pertencentes a uma cultura específica. Nestes espaços, diversas culturas “encostam-se” e o Outro e diferente está cada vez mais perto. Nestes ambientes, os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas a que pertencem. Assim, há um fenômeno de perda de identidade ou uma tendência ao desenraizamento planetário e desculturalização (PACE, 1999, p. 27).

Este processo resulta em um desfalecimento das imagens estáveis do mundo, favorece o relativismo em todos os campos do saber e a perda da crença na legitimidade dos poderes constituídos. Trata-se de um processo global, que não está presente somente no ocidente. Com matizes talvez distintos, este processo pode ser visto em contextos árabes e islâmicos, na África e Ásia (PACE, 1999, p. 30).

Os estudiosos têm se debruçado na pesquisa sobre quais seriam as origens deste fenômeno. Uma primeira compreensão vê as raízes da globalização no sistema capitalista, que seria um modo de produção autônomo e auto-reprodutivo, determinado pela competição de preços no mercado. A globalização é a “globalização” deste sistema, onde a produção, distribuição e consumo são organizados a partir de uma estratégia global em vistas do mercado mundial.

É possível também apontar para fatores políticos na raiz do fenômeno, como o estabelecimento de uma política mundial policêntrica, pois ao lado dos Estados nacionais há organizações, eventos e problemas transnacionais com força política e grande mobilidade. O Estado perde a confiabilidade como fonte capaz de proporcionar conforto e identificação.

Para outros ainda, é possível rastrear suas origens como sendo um fator cultural, ou seja, trata-se do desenvolvimento inflacionado de sistemas culturais, da interação da cultura local com a cultura de mercado, da internacionalização do mercado cultural de massa com a formação em cada país de uma massa cultural consumidora com estilos e padrões globais (MOREIRA, 2008, p. 18).

Segundo Moreira, o processo de globalização trouxe mudanças duradouras na esfera da religiosidade, tais como a interpenetração entre a religião e a ordem global; a proximidade de fronteiras entre sistemas simbólicos antes distantes; a mescla de práticas religiosas nos gostos e comportamentos; o pluralismo religioso; o desenvolvimento de regionalismos e identidades particulares; as religiões se tornam um objeto flutuante ao serem libertadas de seus contextos de origem; a religião se torna uma escolha do indivíduo em uma maior autonomia na montagem de seus sistemas religiosos; o deslocamento do religioso no processo de secularização; disputas pela interpretação onde lutas por legitimidade entre grupos aumenta; crise de assimilação das próprias religiões por não saberem responder à a velocidade de informações; o surgimento de novos especialistas do sagrado que disputam o espaço deixado pelas religiões; a midiatização do religioso e uma espiritualidade sem religião ou laical (MOREIRA, 2009, p. 28 – 31).

José Maria Vigil, por sua vez, prefere utilizar a expressão “mundialização”, distinto de globalização, palavra esta que teria sido apropriada pelo contexto financeiro neoliberal. (VIGIL, 2006, p. 26). Como afirma Rita Laura Segato, o conceito de globalização representa os fenômenos de contato e difusão de forma acelerada de materiais de cultura, viés que foi demonstrado até aqui; mas, por outro lado, também representa “a vontade de agentes situados em posições de influência no caso da política e das finanças internacionais” (SEGATO, 1999, p. 221). O slogan “globalização” é uma forte ferramenta de propaganda que favorece muitos que estão em situação de influência no mercado internacional.

O fenômeno de mundialização é descrito por Vigil como sendo algo totalmente inédito na história humana. Antes as sociedades se desenvolviam de forma isolada, mesmo com as migrações e viagens constantes, praticamente não conheciam nada além de sua própria existência.

Através do desenvolvimento dos meios de comunicação e transportes as sociedades realizam interações e conhecimento mútuo em uma escala nunca vista. Assim, a mundialização

é o fenômeno onde o mundo está se fazendo uno e as sociedades não são “mundos apartados”. Há cada vez menos culturas totalmente isoladas das outras, criando assim uma “aldeia mundial”, onde as diversas culturas e religiões antes isoladas são obrigadas a conviver (VIGIL, 2006, p. 26).

Outro fenômeno importante a se destacar é a possibilidade de se conhecer outras culturas e religiões com uma profundidade que antes não era possível. As tecnologias da comunicação criaram a possibilidade de encontros humanos sem interrupção, em uma espécie de fórum permanente de relações inter-culturais e religiosas. Os outros sistemas religiosos não são realidades distantes, tratadas como “culturas estrangeiras”, pois o diferente agora é meu vizinho. Isso é para ele uma grande novidade na história humana.

A humanidade, nessas mais de oitocentas gerações humanas que dizem ter pisado este planeta, tem vivido sempre convencida de que a realidade era de uma forma determinada, a forma descrita por sua cultura e religião. No decurso da presente geração a humanidade está passando a conviver com a presença próxima e permanente de todas as religiões e culturas chamadas “universais”, obrigadas a conviver competindo umas com as outras na apresentação de suas ofertas de sentido (VIGIL, 2006, p. 31).

O fenômeno social de mundialização é algo que se vive na atualmente e é inédito na história humana. Os antigos não tinham tanto acesso ao “outro” e “diferente” como se tem hoje. A cultura ou religião diferente era vista como algo distante, estrangeira, retratada somente através de viagens, que eram verdadeiras epopeias em mundos fantasiosos. A visão que os antigos tinham do “outro” e “diferente”, do ponto de vista cultural e religioso, era muito distinta do que se tem hoje em dia. Neste sentido, os preconceitos em relação ao diferente eram muito mais acirrados se comparados ao que acontece atualmente.

Como diz Paul Knitter, a outra religião não existe mais do outro lado da fronteira, “ela transferiu-se para as vizinhanças em toda parte do mundo” (KINITTER, 2017, p. 20). Para ter estas informações na atualidade basta consultar livros, ligar a televisão ou acessar a internet ou frequentar cursos sobre isso nas universidades.

Este conhecimento das outras tradições religiosas vem principalmente de conversas e encontros com amigos, colegas de trabalho, estudo ou vizinhos de outras tradições religiosas. Através dos grandes processos de migração e acesso à informação, o “outro”, que antes era distante, agora é o colega, o concorrente, o vizinho, o amigo, um familiar, o cônjuge. Este fenômeno causa uma grande impressão e é perturbador, pois, faz com que as pessoas revejam suas convicções mais profundas.

### 1.3 O Pluralismo e a crise de sentido

Uma das consequências do fenômeno de mundialização é o pluralismo religioso. Como afirma Vigil, o mundo atual é uma “aldeia mundial, na qual as culturas e as religiões de cada sociedade, até agora isoladas e ignorantes, fazem-se vizinhas e se vem obrigadas a conviver” (VIGIL, 2006, p. 26). O pluralismo não é um fenômeno somente religioso, mas cultural. Pode-se dizer que o pluralismo religioso está inserido dentro do contexto do pluralismo cultural. Mais que uma teoria, é um fato atual próximo de todos nos diversos âmbitos da vida humana, que na vida atual é o responsável por uma crise de sentido que perpassa a vida humana como um todo.

De acordo com Peter Berger, na sociedade o sentido é algo que se constitui na consciência do indivíduo que se individualiza num corpo e se personaliza através de processos sociais. Ele é uma forma complexa de consciência que sempre possui um objeto de referência, é a “consciência de que existe uma relação entre as experiências” (BERGER, 2004, p. 15). A identidade pessoal do indivíduo é formada por múltiplas sucessões de agir social com vivências subjetivas que se dão na vida cotidiana. Assim, se dá a constituição do sentido, pois, a identidade pessoal é o “controle subjetivo sobre uma ação pela qual se é responsável objetivamente” (BERGER, 2006, p. 26) tendo como ponto de referência um sistema de sentido.

Na constituição da identidade pessoal do indivíduo, fluem elementos de sentido historicamente modelados nas vertentes antigas do agir social representado pelas tradições, que atuam como um “reservatório histórico de sentido, do qual se nutre a pessoa nascida numa determinada sociedade e numa época” (BERGER, 2004, p. 18). As religiões, como fenômenos sociais, estão incluídas neste acervo de tradições que influem positivamente na constituição da identidade pessoal dos indivíduos que fazem parte de uma determinada sociedade.

Nas culturas antigas mais avançadas das sociedades do início da idade moderna, as instituições religioso-morais eram intimamente relacionadas com os aparatos de poder do Estado, por isso, tinham mais êxito na produção e distribuição de aparatos de sentido nas sociedades. A oferta de sentido disponível aos indivíduos era monopolizada através do aparato do Estado, de forma que a oferta de um outro sentido poderia, inclusive, ser vista como um crime por parte do Estado. Este tipo de configuração social não oferece terreno propício para o “crescimento e difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido” (BERGER, 2004, p. 33).

Atualmente, com a secularização, a dinâmica de produção e distribuição de sentido não tem a força ou ajuda do Estado, que se declara laico. De certa forma, a religião deixa de ser um aparato ideológico do Estado e “perde seu caráter fundante do social (STEIL, 2008, p. 7) Por

outro lado, com a globalização e mundialização, o processo de produção e distribuição de sentido se assemelha mais à dinâmica de um “mercado de ofertas” (BERGER, 2006, p. 22), onde há uma diversidade de oferecedores de sentido para um público que deve escolher entre uma infinidade de possibilidades, por isso mesmo, esta configuração social é um terreno fértil para o crescimento e difusão das crises de sentido.

O pluralismo moderno se caracteriza pelo fato de que as ordens, valores reservas de sentido não são mais “propriedade comum de todos os membros da sociedade” (BERGER, 2006, p. 39). Não há mais valores e sistemas de sentido comuns que norteiam a constituição pessoal dos indivíduos. As grandes estruturas de produção e distribuição de sentido, tanto políticas como religiosas, tendem a entrar em colapso na sociedade pós-moderna. Devido ao pluralismo que se vive na atualidade nas sociedades, formou-se um terreno propício para o crescimento de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido.

Este cenário social tem o aspecto positivo de fomentar a “coexistência pacífica de diferentes formas de vida e de ordem de valores” (BERGER, 2006, p. 2006), mas, não fornece pistas sobre como os indivíduos devem concretamente levar as suas vidas, pois há diante deles uma infinidade de ofertas de sentido. Assim, o pertencimento a uma determinada estrutura de sentido já não se dá de “antemão, de certo modo, inscrito na cultura” (STEIL 2008, p. 8). Há, na modernidade, um aumento progressivo e enorme de pluralização no sentido físico e geográfico, com uma grande velocidade e abrangência, que causa o moderno pluralismo que, por sua vez, causa o relativismo entre as instancias de produção e distribuição de sentido. (BERGER, 2006, p. 49).

A crise de sentido, por sua vez, favorece o surgimento de comunidades quase autônomas de sentido e comunidades de convicção mais “estáveis e puras” (BERGER, 2006, p. 50), que contrabalanceiam a crise de sentido que se vive socialmente. De forma que há uma dialética entre a crise de sentido e a formação e uma nova criação de sentido em comunidades que se consideram quase autônomas e puras, que, geralmente, se refugiam em um endurecimento e fortalecimento dos aspectos estruturais do sistema de sentido, destacando a força e a observação das leis.

Carlos Alberto Steil ainda aponta que, em muitas destas novas formas de crer na sociedade atual, está a valorização da experiência como uma espécie de instância de certificação da verdade e a valorização da dimensão místico-espiritual. Trata-se de um contraponto em relação à dimensão pedagógica ou educativa anterior, que se dava através da cultura nas anteriores épocas. Tudo isso está relacionado à valorização do sujeito na modernidade. (STEIL, 2008, p. 13).

As características do pluralismo são desorientação de indivíduos e grupos; alienação, anomia; dificuldade por parte dos indivíduos em conservar seus valores e tradições, a perda da “auto evidência” de alguns valores pela problematização das identidades; dificuldade no controle do pensamento por parte das instituições; dificuldade de se escolher a profissão, com quem se casar e como educar os filhos ou qual a opinião política abraçar. (BERGER, 2006, p. 53). No ambiente de mercado “o freguês tem sempre razão” (BERGER, 2006, p. 61), de modo que é cada vez mais difícil para as igrejas se aterem aos dogmas que “desagradam”, pois trazem o risco de perder fregueses.

Uma das tendências da religião na sociedade pluralista é a sua privatização, que consiste no fenômeno de que alguns indivíduos moldam “a sua própria religião, apropriando-se de fragmentos e de elementos provenientes de diversos sistemas religiosos” (STEIL, 2008, p. 9). O pluralismo moderno tende a “desestabilizar as auto evidências das ordens de sentido e de valor que orientam as ações e sustentam a identidade” (BERGER, 2006, p. 73). Como consequências desde contexto, se constitui crises de sentido subjetivas e identidade que formam um verdadeiro desafio para as instituições religiosas.

Há uma centralidade no indivíduo como sujeito autônomo na constituição de sua identidade religiosa, diante de uma variedade de ofertas em um cenário pluralista. Como afirma Roberlei Panasiewicz, há a “criação de novas práticas religiosas, fruto de sincretismos e ecletismos com religiões existentes e desaparecidas, esotéricas e sapienciais, espiritualistas e filosóficas” (PANASIEWICZ, 2010, p. 112).

Pode-se dizer que o pluralismo é um novo paradigma para a reflexão teológica para todas as religiões, pois todas as tradições religiosas, diante deste fato, devem reinterpretar sua teologia desde uma nova perspectiva ou contexto histórico (PANASIEWICZ, 2010, p. 112). Atualmente se torna impossível fazer teologia negando o pluralismo que está diante de todos.

#### **1.4 Pluralismo religioso e cultura brasileira**

Um fato que merece ser destacado no contexto latino-americano e brasileiro é que, neste contexto, a cultura está tão entrelaçada com a religiosidade chegam a formar um “amalgama” (RIBEIRO, 2014. p. 20). Desta forma, se torna praticamente impossível falar de pluralismo cultural sem falar de pluralismo religioso e vice-versa. Neste contexto, quando se fala da variedade de sistemas econômicos ou políticos, também se fala de pluralismo religioso, pois todas as dimensões da vida social estão intimamente entrelaçadas. A expressão “pluralismo” é

descritiva no sentido de indicar uma espécie de “bloco único de pluralidade” (RIBEIRO, 2014, p. 20).

A matriz religiosa brasileira é formada por diversos elementos que foram se fundindo gradativamente: o catolicismo ibérico; a magia europeia que veio com os colonizadores; as religiões indígenas que entram em cena pela mestiçagem; a presença das religiões africanas pela escravidão e, no século XIX, o espiritismo europeu e fragmentos do catolicismo romanizado. Esta junção de diversos elementos históricos formaram uma matriz que se caracteriza como uma espécie de “mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontram.” (FILHO, 2003, p. 41).

A Igreja Católica Romana, através de uma espécie de assimilação, lidou com esta religiosidade difusa através de práticas sacramentalistas e uma revalorização da religiosidade popular com o Concílio Vaticano II. Por outro lado, o Protestantismo histórico considerava os valores religiosos nativos como o “mal, o pecado e a heresia” (FILHO, 2003, p. 43).

Houve uma rejeição a qualquer expressão religiosa que fosse expressão desta matriz que acabou por se tornar um elemento que constitui a identidade evangélica brasileira. Apesar deste esforço por parte do protestantismo por disseminar estes elementos entre seus adeptos, eles permaneceram quase que “intocados no plano inconsciente” (FILHO, 2003, p. 43). Sendo assim, pode se afirmar que, quanto mais uma proposta no campo religioso se comprometa consciente ou inconscientemente com esta matriz religiosa, mais ela tem sucesso e aceitação por parte dos indivíduos da sociedade.

O protestantismo histórico não foi capaz de eliminar os elementos da matriz religiosa brasileira entre seus adeptos, que foi aos poucos “minando a ortodoxia rígida e eclodiu nas diversas modalidades de carismaticismo que, a partir dos anos de 1960, provocaram profundas cisões internas nas denominações tradicionais” (FILHO, 2003, p. 44). A grande difusão dos pentecostalismos a partir da década de 60 se explica pelo fato de que estes não rejeitam, mas reprocessam a matriz religiosa brasileira, de forma que esta permaneça intacta, mas cuidadosamente “realocada em um novo esquema religioso” (FILHO, 2003, p. 44).

O censo de 2010 mostra uma visão panorâmica do cenário religioso no Brasil neste período. Todas estas tradições têm que lidar, em diferentes contextos e com diferentes respostas, com a matriz religiosa brasileira. De acordo com o Censo, no Brasil os evangélicos foram de 6,6% da população em 1980 para 22,2% em 2010, um crescimento de cerca de 540%. Mas, não se trata de uma evolução homogênea dentro do protestantismo, pois os que se declaram

pentecostais são os que constituem a maioria deste aumento numérico (MARIZ; GRACIANO, 2013, p. 161).

Pode-se dizer que no Brasil, atualmente, há uma verdadeira efervescência religiosa no que diz respeito à enorme variedade de denominações pentecostais. Ao lado das igrejas pentecostais pioneiras, que formam o pentecostalismo clássico, como a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja do Evangelho Quadrangular, há uma série de igrejas nascidas no Brasil, de constituição recente, denominadas “Pentecostalismo autônomo”. (FILHO, 2003, p. 122). Exemplo disso são a Igreja Universal do Reino de Deus, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Nova Vida, Cristo Vive, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, e muitas outras semelhantes (FILHO, 2003, p. 122).

No Brasil o catolicismo romano é a religião da maioria dos brasileiros, com 64,63% da população total no censo de 2010. Deve-se levar em conta que, devido à grande diversidade e dinâmica internas do catolicismo, é permitido falar em catolicismos (BRANDÃO, 2013, p. 89). Já os evangélicos, somando todas as denominações protestantes, são 22,2%. (TEIXEIRA, 2013, p. 24). Cerca de 8% da população se declarou “sem religião”, faixa esta formada principalmente por jovens com uma média de 26 anos que vivem sobretudo nas cidades (TEIXEIRA, 2013, p. 27). Os que se declaram pertencentes ao Espiritismo Kardecista são 2,02%. Os que se declaram pertencentes a religiões afro-brasileiras no Censo de 2010 são 0,3% da população geral, ou seja, 588.797 indivíduos (DUCCINI; BARELO, 2013, p. 220).

Um dado interessante é que, nas religiões afro-brasileiras, 47,2 % dos adeptos se declaram brancos, 21,2% pretos e 30,8% pardos. Houve um crescimento de 4,8% de adeptos brancos em relação ao ano 2000. Em relação à população geral, as religiões afro-brasileiras apresentam percentuais mais elevados de pretos (DUCCINI, RABELO, 2013. p. 225).

Em relação aos que se declaram pertencentes a tradições indígenas, no senso de 2010 houve um considerável aumento em relação à década anterior. No ano 2000 somavam 10723 adeptos, quanto em 2010 eram 63082 pessoas. Dentre estes que se declaram pertencer a tradições indígenas, 14,5 % se declaram sem religião, 25% evangélicos, 51% católicos, e indígenas que se declaram a favor de tradições indígenas no que se refere à religiosidade somam 5,3% (TEIXEIRA, 2013, p, 30).

Foram englobadas em religiosidades chamadas de tradições orientais o budismo e o hinduísmo, com outras tradições orientais, que somam 0,22% da população brasileira. Já os que se declaram pertencer ao islamismo no censo de 2000 eram 18592 adeptos, já no senso de 2010 somam 35167. Os adeptos do judaísmo somam 107 mil no censo de 2010, destacando que há uma imensa variedade de práticas e matizes dentro da religiosidade judaica no Brasil. Somam

74 mil os adeptos de tradições exotéricas no censo de 2010, onde há a busca de uma experimentação religiosa para além dos limites institucionais (TEIXEIRA, 2013, p. 33).

Por estes dados do censo é possível ter uma visão de como está a realidade brasileira no que diz respeito ao pluralismo religioso, mas, como afirma José Bittencourt Filho, o que torna difícil a compreensão da realidade da religiosidade brasileira é “pluralidade de concepções religiosas em um mesmo indivíduo” (FILHO, 2003, p. 68).

Há, coexistindo em uma mesma pessoa, concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias distintas, opostas e, inclusive, irreconciliáveis do ponto de vista doutrinário. Com a maior naturalidade muitos indivíduos podem frequentar ao mesmo tempo, por exemplo, o espiritismo e o catolicismo. As raízes da matriz religiosa brasileira forjaram, ultrapassando o sincretismo, uma autêntica religiosidade, chamada por José Bittencourt de “religiosidade matricial.” (FILHO, 2003, p. 68) Assim, pode-se dizer que a identidade religiosa do brasileiro é, de certa forma, perpassada por um pluralismo de raízes, uma espécie de pluralismo interno na identidade dos indivíduos.

Cabe destacar que esta religiosidade matricial transcende as fronteiras confessionais, pertence ao domínio religioso não institucionalizado, está no âmbito da prática religiosa, onde não há sistematização em crenças nem sua expressão em rituais específicos. Assim, estes conteúdos são passíveis de reapropriação, reinterpretação e reinvenção (FILHO, 2003, p. 72).

Dentre as características desta matriz religiosa plural presente na identidade religiosa brasileira está a valorização do êxtase ou transe religioso como ápice da experiência com o sagrado, uma forte busca por intensas experiências religiosas, a crença que o “mapa para o mundo espiritual (que pode ser visitado por intermédio de transes) têm sido um patrimônio dos empobrecidos” (FILHO, 2003, p. 71). Há o favorecimento de formas religiosas que induzem práticas ou condutas devocionais, valorização de símbolos e a importância dada a “testemunhos” e cânticos que induzem a uma “catarse coletiva” (FILHO, 2003, p. 81).

Segundo Ribeiro, esta matriz é “uma espiritualidade de cunho imagético e por narrativas míticas que se constituem por um conjunto de cosmovisões e experiências orientadas pela espontaneidade e sem maior rigor institucional do que por um corpus teológico sistematizado” (RIBEIRO, 2003, p. 26).

O final do século XX e o começo do século XXI foi um período marcado por profundas mudanças no campo religioso do Brasil. Houve uma maior visibilidade de grupos orientais, a afirmação da religiosidade indígena e afro-brasileira, a presença pública do judaísmo e do islamismo, as espiritualidades mágicas que giram em torno da Nova Era, o fortalecimento de

movimentos católicos como a Renovação Carismática Católica e o crescimento de igrejas e movimentos pentecostais (RIBEIRO, 2014, p. 26).

Devido ao processo de privatização das religiões, há no Brasil uma “espiritualidade de consumo” (RIBEIRO, 2014, p. 30). Esta tem como características uma busca por relações intimistas com a divindade e a vontade de resoluções imediatas de problemas pessoais ou familiares concretos. Por um lado, há um enfraquecimento das grandes instituições religiosas, acompanhado pelo fortalecimento de movimentos religiosos que muitas vezes são sincréticos, que podem existir até dentro das grandes instituições religiosas. Estes movimentos são levados adiante, geralmente, por um líder carismático.

Outro dado que merece ser destacado no pluralismo religioso que se vive no Brasil é a importância dada às mídias de divulgação e propaganda, pois se vive em uma sociedade midiática. A diversidade de mídias religiosas disponíveis é uma “explicitação do pluralismo religioso” (RIBEIRO, 2014, p. 33). Pode-se encontrar canais de tv com denominações religiosas diversas, e até mesmo diversos canais dentro de uma mesma denominação. Nas redes sociais e internet há um enorme pluralismo de ofertas religiosas.

Segundo Faustino Teixeira, no atual cenário de pluralismo, as tradições religiosas se vêm na obrigação de optar por duas alternativas: o fechamento em si mesmas numa recusa “do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal” (TEIXEIRA, 2008, p. 70). A primeira opção representa uma forte tentativa por marcar identidade caracterizada por um fundamentalismo que é para ele “defesa da tradição de forma tradicional” (TEIXEIRA, 2008, p. 70). Assim, o fundamentalismo é um fenômeno relativamente moderno como reação de marcar identidade diante dos fenômenos da globalização e do pluralismo.

Dentre as características mais importantes e marcantes do fundamentalismo está a aversão ao diálogo, ao outro e ao diferente. Esta aversão é causada pelo sentimento de insegurança causado pela crise de sentido que o pluralismo causa. Pode-se dizer que, quanto mais aversão ou medo do diálogo, mais impregnado de fundamentalismo uma pessoa ou instituição religiosa pode estar.

O indivíduo e as instituições religiosas precisam lidar com o fato de que precisam lidar com uma oferta de sentidos enormemente plural, onde todas as possibilidades estão justapostas umas em relação às outras sem convergência harmonizada nem diálogo interno (VIGIL, 2006, p. 29). Muitos são os desafios que esta nova realidade propõe, pois não se sabe com clareza quais as repercussões que o pluralismo tem e terá na atualidade e nas futuras gerações; quais são as transformações serão exigidas nas próprias religiões, pois poderão continuar dizendo no atual contexto o que sempre disseram? Se trata de um contexto que exige mudanças que causam

medo em alguns, mas também pode ser visto por outros como “uma grande oportunidade, um kairós” (VIGIL. 2006, p. 32).

## **2. TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO EM VIGIL: TEOLOGIA DA REVELAÇÃO E ASPECTOS BÍBLICO-JESUÂNICOS**

Depois de realizado, no primeiro capítulo, a contextualização do pluralismo que atualmente se vive na sociedade e quais são os desafios que este contexto coloca à teologia, passa-se, neste segundo capítulo, ao aprofundamento da teologia do pluralismo religioso proposta por José Maria Vigil. Para isso, em um primeiro momento, se faz necessário uma apresentação deste teólogo, pois sua obra não deve ser separada de sua vida.

Num segundo momento, se aprofunda sobre os principais conceitos ou categorias utilizados na teologia do pluralismo religioso, que servem de base para precisar qual a atitude uma determinada tradição religiosa pode adotar em relação às outras. Existem muitas maneiras de classificar estas atitudes. Esta pesquisa se limita a apresentar as categorias mais utilizadas por Vigil, que são a do exclusivismo, do inclusivismo e do pluralismo religioso.

Dentre os pilares da uma teologia cristã estão os aspectos bíblicos e cristológicos. Por isso, serão abordadas as bases bíblicas e cristológicas da teologia do pluralismo religioso no pensamento de Vigil. A teologia do Pluralismo religioso, por ser particularmente recente na tradição religiosa como um todo, requer a revisão ou reinterpretção de muitos conceitos teológicos. No pensamento de Vigil a teologia da Revelação é um dos principais. Por isso, será apresentada, a modo de conclusão, sua teologia da Revelação, que está em sintonia com o pensamento de Andrés Torres Queiruga e abre diversas possibilidades a uma aceitação positiva das outras tradições religiosas.

### **2.1 José Maria Vigil. Vida e obra**

José Maria Vigil Gallego nasceu na Espanha em 1946 e naturalizado nicaraguense. É religioso e presbítero da congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, mais conhecidos como Claretianos. Iniciou seus estudos em Salamanca, onde realizou sua formação em teologia. Estudou Psicologia em Salamanca, Madrid e posteriormente em Managua. Licenciou-se em Teologia Sistemática pela Universidade Santo Tomás de Aquino em Roma. Obteve o título de doutor em educação pela Universidade La Salle de San José, na Costa Rica, e Pós doutor em Estudos da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Exerceu a função de professor de teologia no Centro Regional de Estudos Teológicos de Aragón, da Pontifícia Universidade Católica de Salamanca e da UCA de Managua, na Nicarágua.

Possui uma vasta gama de publicações teológicas em diversos temas na perspectiva da Teologia da Libertação. Em uma dissertação de mestrado (GOMES, 2010, p. 99), Arnon de Miranda Gomes, realizando uma análise das publicações do autor, apresenta a caminhada intelectual de Vigil. Entre as décadas de 1980 e 1990 José Maria Vigil vivia entre a Espanha, onde residia, e a América Latina, onde antes trabalhou em serviços de emergência pastoral e acompanhava com paixão desde a Espanha.

Neste primeiro período, era um especialista na produção de subsídios pastorais para as comunidades, como destaca Dom Pedro Casaldáliga no Prólogo no livro “Maria de Nazaré, subsídios pastorais para as comunidades cristãs” (VIGIL, 1987, p. 6). Neste período, estava inserido entre os autores da Teologia da Libertação, tinha uma perspectiva principalmente cristocêntrica e, em relação às outras religiões, inclusivista. As questões teológicas que envolvem o valor positivo das outras religiões ainda não estavam presentes em suas publicações (GOMES, 2010, p. 100).

O final da década de 90 marca um momento de passagem para um segundo período em sua produção literária (GOMES, 2010, p. 100). Em 1998 Vigil publicou um artigo na Revista Eclesiástica Brasileira, onde fala de uma crise na Teologia da Libertação: “Os teólogos escrevem pouco, reúnem-se poucas vezes e, quando o fazem, nada divulgam: pode-se ouvir seu silêncio” (VIGIL, 1998, p. 311) Depois de fazer uma análise sobre as diversas características da crise, utilizando-se da linguagem científica de Thomas Kuhn e Karl Popper, fala sobre uma mudança de paradigma na Teologia da Libertação (VIGIL, 1998, p. 321).

O autor entende a expressão paradigma situada no nível das grandes interpretações do cristianismo, algo parecido com as chamadas “leituras do cristianismo”, como a doutrinal teórica, que é de cunho dogmático e tem prevalecido na Igreja; a leitura moralista, em que a vida cristã é como uma prova moral ou ocasião para obter méritos; a leitura ontológica – metafísica, em que a salvação está em um nível superior mediado sacramentalmente, visão que foi muito presente na missão cristã; e a leitura histórica, que concebe a realidade como história de salvação e salvação da história, presente na Teologia da Libertação. A passagem de uma leitura para outra exige sempre uma ruptura de paradigma (VIGIL, 1998, p. 323).

A Teologia da Libertação, de acordo com Vigil (1998, p. 325), teve como referência um paradigma cujos elementos essenciais são: uma leitura histórico escatológica do cristianismo com o primado pela práxis de transformação histórica, o reinocentrismo próprio de Jesus e a opção pela justiça e os injustiçados, ações estas acompanhadas pela inserção social junto aos injustiçados. Dentro da Teologia da Libertação, o paradigma do reino é central. “Dentro deste

paradigma, imprescindível, cabem todas as mudanças e acomodações menores que se fizerem necessárias” (VIGIL, 1998, p. 328).

Assim, como destaca Gomes (GOMES, 2010, p. 115), a passagem do milênio marca um período de transição de paradigma na teologia de José Maria Vigil, que se abre à perspectiva da teologia do pluralismo religioso. Em um artigo publicado em abril de 2001 pela revista *Convergência*, Vigil volta a mencionar a crise da teologia da libertação, analisando suas diversas características e possíveis causas, e a necessidade de mudança segundo novos paradigmas (VIGIL, 2001, p. 155). No mesmo artigo ele fala sobre “o desafio do pluralismo”. Seguindo o pensamento de John Hick, afirma que o pluralismo, ocasionado pelo contato entre as várias religiões na atualidade, é algo totalmente novo. Para ele, 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” (VIGIL, 2001, p. 165).

Vigil também menciona Paul Knitter, sobre a necessidade de que os teólogos do pluralismo estabeleçam um diálogo com os teólogos da libertação. Este novo paradigma não significa um abandono da teologia da libertação, mas, pelo contrário, exige que esta e todo o cristianismo traga para o cenário do diálogo interreligioso o “essencial de si mesmos”; nele, ela será continuada e convocada (VIGIL, 2001, p. 165).

Pode-se dizer, com Gomes, (2010, p. 116), que o divisor de águas é a publicação da obra “Pelos muitos caminhos de Deus”, organizada pela Comissão Teológica Latino Americana da ASETT-LA (Secção Latino Americana da Associação de Teólogos/as do Terceiro Mundo). Vigil passa de uma perspectiva inclusivista para uma visão pluralista que busca ver o valor positivo das outras religiões. Como afirma Dom Pedro Casaldáliga no prólogo, “este livro quer fazer eco e voz de um fecundo casamento que começa a celebrar-se entre a Teologia do Pluralismo Religioso e a Teologia da Libertação” (VIGIL, 2003, p. 7).

A publicação foi planejada e organizada pela ASETT em uma assembleia que aconteceu na cidade de Quito no ano de 2001. O livro tem, dentre outros, o seguinte objetivo:

Fazer teologia do pluralismo a partir das opções latino-americanas clássicas, ajudar a realizar uma "recepção" latino-americana à TP e, possibilitar e estimular um diálogo entre as duas teologias, aqui na América Latina, frente ao mundo todo, num diálogo já universalizado, como corresponde a este tempo (VIGIL, 2003, p. 10).

Este livro teve o objetivo de “abrir a porta e adentrar no tema” (VIGIL, 2003, p. 10). Pois, no projeto inicial, tinha o objetivo de ser o primeiro de uma série de cinco publicações.

Neste projeto, o segundo livro teria o objetivo de dar respostas concretas a estes desafios, projeto este que foi levado a cabo em 2004 com o título “Por los caminos de Dios II, hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso”, traduzida e publicada em português em 2005 (VIGIL, 2005).

O terceiro livro tinha como objetivo inicial de ser “o primeiro livro de teologia da libertação a partir do pressuposto pluralista” (VIGIL, 2003, p. 10). Todas as publicações dos teólogos da teologia da libertação sempre tomaram como pressuposto a perspectiva inclusivista, a partir desta publicação se adota a perspectiva da teologia do pluralismo religioso. Este projeto foi realizado em 2006, com a publicação “Por los muchos caminos de Dios III, teología latinoamericana pluralista de la liberación”, traduzida e publicada em português no mesmo ano. (VIGIL, 2006b.). A obra busca “ser uma interpretação do pluralismo especificamente a partir da tradição cristã” (VIGIL, 2003, p. 10).

O quarto livro, de acordo com o projeto inicial, tinha o objetivo de ser “uma elaboração orgânica e sistemática de uma teologia cristã intercontinental do pluralismo religioso” (VIGIL, 2003, p. 10). Pretende ser intercontinental, não restrita somente à América Latina. Este projeto foi levado a cabo no ano de 2006 com a publicação da obra “Por los muchos caminos de Dios IV. teología pluralista libertadora intercontinental”, traduzida e publicada em português no ano de 2008 (VIGIL, 2008).

Já o quinto volume tinha o objetivo de ser uma “tentativa de elaboração de uma teologia inter-religiosa do pluralismo religioso” (VIGIL, 2003, p. 10) A libertação não é algo somente da América Latina ou do Terceiro Mundo, deve ser ecumênica, macro ecumênica e mundial. Este projeto foi realizado no ano de 2010 com a publicação do livro “Por los muchos caminos de Dios V. Por una teología planetária”, traduzido e publicado em português no ano de 2011 (VIGIL, 2011).

Jose Maria Vigil participou ativamente na organização e publicação dos cinco volumes desta série. Como afirma Claudio de Oliveira Ribeiro e Daniel Santos, a atuação de Vigil na ASETT e na direção da comissão teológica, tornou possível a ele “um aprofundamento e uma produção intensa no campo do que ele mesmo denomina Teologia do Pluralismo Religioso” (RIBEIRO; SOUZA, 2012, p. 239).

Além da organização e publicações nestes cinco volumes, José Maria Vigil publicou um livro que se tornou importantíssimo para todo aquele que quer se aprofundar no tema da Teologia do Pluralismo Religioso. Se trata da obra “Teologia do Pluralismo Religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo”, publicada no ano de 2006. O livro segue a tradicional metodologia do “Ver, julgar e agir” e está elaborado para ser um guia pedagógico-pastoral para

ser lido, debatido e refletido em comunidades e reuniões pastorais de leigos. Faz lembrar as palavras de Dom Pedro Casaldáliga em 1987, no prólogo do livro *Maria de Nazaré*, já aqui citado, onde Vigil é apresentado como um “um especialista na produção de subsídios pastorais para as comunidades” (VIGIL, 1987, p. 6).

Além de todos estes trabalhos acadêmicos, José Maria Vigil é o idealizador e realizador do sítio [servicioskoinonia.org](http://servicioskoinonia.org), um sítio em internet que fornece textos, reflexões, vídeos e diversos materiais. Tem o objetivo de servir como ponto de encontro entre teologia e espiritualidade da libertação latino-americana. Neste sítio pode-se encontrar um abundante material de vídeos, artigos e livros de Vigil sobre a questão da teologia do pluralismo religioso e vários outros temas.

## **2.2 Exclusivismo, inclusivismo e teologia do pluralismo religioso**

Antes da pesquisa adentrar na análise dos aspectos bíblicos e teológicos pertinentes ao tema, se faz necessário conceituar com clareza algumas “ferramentas lógicas”, que são nomes, conceitos e modos de classificação que nortearão o estudo. Não se trata de conceitos precisos, mas, são esquemas ou mapas que permitem ter uma visão geral sobre as diversas posições teológicas que uma religião pode adotar em relação às outras que lhe são diferentes. São conceitos próprios da teologia das religiões ou da teologia do pluralismo. Estas conceituações permitem ter uma visão de conjunto da história e da situação atual em que as religiões se encontram (VIGIL, 2006, p. 62).

O primeiro conceito a ser utilizado é o de “exclusivismo”. Segundo Vigil, se trata da posição teológica “segundo a qual há uma única verdadeira religião, a que foi revelada por Deus, e que possui a verdade em exclusividade, enquanto as outras religiões são falsas ou simplesmente humanas, naturais, incapazes de salvar” (VIGIL, 2006, p. 63). No cristianismo, de modo geral, tem sido a posição dominante, desde seu surgimento. Na Igreja Católica, dominou até a década de 1960, quando houve o Concílio Vaticano II.

Segundo Tissa Balasuriya (2006, p. 24), ao longo dos séculos, o ensinamento da Igreja foi se desenvolvendo no sentido de afirmar a Cristo como único Filho de Deus e Salvador da humanidade. A raça humana inteira, caída pelo pecado original, só pode ser redimida por meio de Cristo e da Igreja, encabeçada pelo Papa e pelos bispos. Assim, havia uma única teologia que excluía todas as outras. A combinação entre uma teologia exclusivista e monopolista pelo poder secular que possuía conferiu à Igreja um senso de superioridade sobre todas as outras, o

que conduziu a posições arrogantes e intolerantes, na teologia, no ensinamento e na missão, tanto na Europa como mais tarde, no colonialismo.

Segundo Vigil, trata-se de uma postura teológica “praticamente abandonada hoje em dia pelo cristianismo em seu conjunto. Somente grupos fundamentalistas, alguns novos movimentos religiosos fanáticos e grupos religiosos marginais sustentam hoje uma posição exclusivista” (VIGIL, 2006, p. 76).

Já o inclusivismo se caracteriza pode ser uma posição teológica na qual “ainda que a verdade e a salvação estejam plenamente presentes numa determinada religião, também se fazem presentes - de modo mais ou menos deficiente ou imperfeito - nas outras religiões.” (VIGIL, 2006, p. 63). Esta posição teológica também esteve presente no cristianismo e se caracteriza pelas seguintes posições teológicas: a verdade e a salvação estão somente na religião cristã, enquanto as outras religiões possuem elementos de verdade. A Salvação é conquistada plenamente em Cristo que a depositou em sua Igreja. Os não cristãos participam desta salvação pelo poder de Cristo, não pela validade de suas próprias religiões, mas pelos elementos ou lampejos de verdade que estas possuem da plenitude que se encontra em Cristo

Esta posição teológica se assemelha ao que Paul Knitter chama de “modelo de complementação,” onde o “Uno dá completude ao Vário” (KNITTER, 2017, p. 107). Segundo este autor, esta posição é representada pela teologia do Concílio Vaticano II e representa um grande avanço em relação às anteriores posturas oficiais da Igreja em relação às outras religiões, como aparece no Declaração *Nostra Aetate*:

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, reflectem 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 (NA, n. 2).

Esta postura do Vaticano II em relação às outras religiões continuou em alguns documentos da Igreja, como aparece na *Tertio Millenium Adveniente* do Papa João Paulo II, que se refere a Cristo nos seguintes termos: “O Verbo Encarnado é, por conseguinte, o cumprimento do anélito presente em todas as religiões da humanidade: este cumprimento é obra de Deus e ultrapassa toda a expectativa humana. É mistério de graça” (TMA, n. 6).

Em relação às posturas oficiais da Igreja anteriores ao Vaticano II em relação às outras religiões, o inclusivismo, como postura oficial, representa um grande salto e não deixa de ser, como observa Knitter, “um marco importante” (KNITTER, 2017, p. 126). Há uma valorização

positiva das outras religiões, o que, de certa forma, favoreceu grandemente o desenvolvimento do ecumenismo e do diálogo inter-religioso na Igreja Católica pós Vaticano II. As religiões adquirem um valor positivo, porém, não possuem valor em si mesmas, mas, somente na medida em que são incluídas e participam, inconscientemente, do cristianismo que é a única fonte de valor salvífico.

Nas palavras de Vigil, o inclusivismo é um “exclusivismo moderado” (VIGIL, 2006, p. 82). Esta postura mantém implicações perversas, pois, há uma afirmação implícita de uma superioridade da cultura ocidental cristã em relação às outras culturas, o que pode favorecer a dominação, o imperialismo e o neocolonialismo. Esta postura teológica primeiramente exalta e valoriza as outras religiões para depois “incluir-las e consumi-las” (VIGIL, 2006, p. 82). Ou seja, as outras tradições religiosas são valorizadas na medida em que podem ser incluídas e consumidas, não possuem valor positivo em si mesmas e por si mesmas.

A postura inclusivista, apesar de ser a postura mais recente da Igreja, nas palavras de Vigil, atualmente está em crise. “qualquer cristão lúcido ou teólogo sincero reconhece a gravidade das interrogações que pesam sobre esta posição teológica” (VIGIL, 2006, p. 83). Muitos são os elementos apontados para o surgimento desta crise, como o atual pluralismo religioso que se vive na sociedade, já apontado no capítulo anterior; o fato do cristianismo aparecer atualmente como intrinsecamente regional na geografia e na história, mas, com pretensões absolutas; e a clareza com que muitos teólogos percebem que o principal motivo para que se mantenham as posições tradicionais é o medo diante do atual cenário pluralista que se vive (VIGIL, 2006, p. 84). Se faz necessária “uma hermenêutica evangélica da alteridade” (SUESS, 2007, p. 90).

O terceiro conceito a ser destacado é o de “pluralismo religioso”. Quando se utiliza esta categoria, não se quer fazer referência somente ao fenômeno social da pluralidade de religiões. Enquanto postura teológica, segundo Vigil, que afirma a igualdade básica das religiões, sem que se caia em um igualitarismo relativista que afirma serem todas idênticas. As religiões possuem uma igualdade básica, no sentido de que nenhuma delas é a única “verdadeira”, ou seja, todas ocupam “um estatuto salvífico basicamente igual” e ao mesmo tempo há uma “desigualdade real concreta” (VIGIL, 2006, p. 89) entre elas, pela particularidade histórica de cada uma. Vigil afirma um pluralismo assimétrico, pois aceita a real desigualdade entre as religiões, com seus valores e identidades específicas.

Ou seja, é possível uma posição pluralista serena, matizada, assimétrica, não igualitarista, não indiferentista, nem cética ante o conhecimento real que veiculam as religiões, não relativista, mas sim reconhecedora das muitas coisas relativas antes

lidas como absolutas, e reconhecedora da igualdade básica fundamental das religiões junto com sua desigualdade concreta, inevitável e evidente (VIGIL, 2006, p. 90).

O pluralismo religioso se diferencia do exclusivismo, no sentido de que afirma a positividade e igualdade básica de todas as religiões, e ao mesmo tempo, se diferencia do inclusivismo, por valorizar as tradições religiosas por elas mesmas, em si mesmas, pois estas possuem validade positiva nelas mesmas, sem a necessidade de serem incluídas em outras para que sejam validadas. Trata-se de uma posição audaciosa e que exige diversas revisões na teologia tradicional, nos dizeres de Vigil, uma verdadeira “revolução copernicana” (VIGIL, 2006, p. 87), mas, por outro lado, é necessária para um cristão lúcido ou teólogo sincero diante do atual cenário que se vive.

Os principais elementos que necessitam ser revisitados para que se torne mais clara esta posição teológica são: a doutrina da revelação a partir da releitura dos aspectos bíblicos e jesuânicos, pois se faz necessário passar de uma compreensão da revelação considerada exterior e quase mágica a uma compreensão mais integral da mesma (VIGIL, 2012, p. 96); a cristologia dogmática em um reencontro com o Jesus histórico (VIGIL, 2012, p. 100); e a missiologia, por se aproximar mais do agir desde a fé, que será tratada no terceiro capítulo.

### **2.3. A teologia da revelação**

Segundo Vigil, o conceito de revelação está na base do exclusivismo conservador do cristianismo que conduz ao fundamentalismo. Muitos pontos que reforçam esta atitude já foram superados, como a compreensão da autoria de Deus em relação à Bíblia de maneira extremista e unilateral, como se ela fosse ditada por Deus; o verbalismo exagerado, que coloca toda a atenção na revelação como palavra e se esquece que esta se dá também através de obras; o biblicismo literal e a concepção da singularidade da bíblia, concebida como não existindo nada de igual ou semelhante a ela no mundo (VIGIL, 2006, p. 99).

Ao desenvolver a questão teológica da Revelação que permita passar de uma mentalidade exclusivista ou inclusivista à teologia do pluralismo, Vigil toma como base a teologia da revelação desenvolvida por Andrés Torres Queiruga, presente principalmente em sua obra “Repensar a revelação, a revelação divina na realização humana” (QUEIRUGA, 2010).

De acordo com Queiruga, a revelação, em seu significado mais radical, “pertence à autocompreensão de toda religião, uma vez que, afinal, uma religião vem a ser tomada de consciência da presença do Divino no indivíduo, na sociedade e no mundo” (QUEIRUGA,

2010, p. 107). Deus, em sua vontade salvífica universal, está presente em todos os homens e mulheres. Em seu amor universal, se revela a eles de maneira real, “sobretudo nas experiências mediadas por suas tradições religiosas” (QUEIRUGA, 2010, p. 175).

Assim, a revelação bíblica não é vista como se Deus se mostrasse somente a um povo ou cultura e deixasse os outros em uma total escuridão. Deus, sendo amor infinito por cada ser humano, se dirige a todos e quer estabelecer com todos uma comunhão, sobretudo nas tradições religiosas humanas. Todas elas são vistas como expressões externas e culturais desta comunhão humano-divina. Ao se tomar esta posição teológica, não se renuncia ao essencial do cristianismo, pois a revelação alcança sua plenitude em Cristo Jesus pela encarnação, morte e ressurreição, na tradição judaica e cristã.

Mas, este não requer que a vontade salvífica e o amor de Deus em relação aos homens reduza a ação em outras tradições religiosas, como se somente o cristianismo fosse religião revelada enquanto todas as outras fossem somente fruto de uma religiosidade natural. “A revelação não é na verdade formada de certas palavras e textos, e sim o processo vital existencial de um povo que faz uma experiência religiosa, experiência que se materializou finalmente em uma expressão escrita” (VIGIL, 2006, p. 101).

Não há, para Queiruga, eleição e favoritismo de Deus em relação a um povo ou nação específica, como se sua vontade salvífica fosse somente direcionada a alguns. Para expressão melhor de seu pensamento e, ao mesmo tempo, consciente da fragilidade de toda metáfora, Queiruga se utiliza do exemplo de um professor em uma sala de aula, para mostrar como seria Deus em relação a todos em sua revelação.

Imagine um professor que pretende ensinar uma teoria difícil. Dirige-se a toda a classe com o mesmo interesse e idêntico amor, pois por todos quer ser compreendido. Porém, quando no seu empenho vê crescer os olhos de algum aluno ou aluna o brilho da compreensão, com certeza, - sem abandonar o ensino dos demais - tratará de apoiar e animar rumo ao cerne do problema, na exata medida de sua capacidade (QUEIRUGA, 2012, p. 266).

A classe é como toda a humanidade e o interesse do professor é o amor e a vontade salvífica universal de Deus. A revelação de Deus é limitada não porque Deus seja incapaz ou não quer se revelar, mas, pela própria limitação intrínseca de toda criatura em relação ao criador. As tradições religiosas culturais dos diversos povos em sua história são como os modos com que cada aluno expressa esta tentativa de Deus em relação a eles.

A metáfora sugere que Deus, por outro lado, ao se direcionar de modo particular ao Povo de Deus e à tradição cristã, o faz como um professor que se concentra momentaneamente em

um aluno mais adiantado com o objetivo de que este aluno possa auxiliar os demais a se aprofundarem mais em sua compreensão. A eleição não é vista aqui como favoritismo, mas como respeito pela particularidade com vistas a uma universalidade. O aluno somente pode acolher aquilo que o professor lhe ensina desde sua particularidade histórica, mas, o objetivo final de Deus, é alcançar a todos.

O fato de um aluno ou tradição religiosa específica ter atingido uma plenitude limitada por sua capacidade não significa que Deus tenha abandonado os “esforços de revelação” em relação às outras tradições. Nesta perspectiva, Deus quer se mostrar sempre a todos por todos os meios de que é capaz. A limitação não está na onipotência divina, mas na intrínseca limitação da criatura em acolher esta revelação.

A ação salvífica de Deus e a revelação se direciona a todos. Se Deus se concentra no judaísmo e no cristianismo, o faz com vistas a alcançar a todos, sem abandonar seus esforços em relação aos outros. A metáfora passa a imagem de um Deus limitado. Porém, deve ser ressaltar que a limitação está nos alunos, não no professor. Há uma pedagogia de Deus em relação a todos os seres humanos.

Por isso Queiruga fala de um universalismo assimétrico no processo de revelação. Isso culminaria em um pluralismo assimétrico, que é um dos conceitos utilizados por Vigil ao falar da teologia do pluralismo religioso (VIGIL, 2006, p. 90). Universal no sentido de que “todas as religiões são em si mesmas, e não por simples contato externo, caminhos reais de revelação e salvação” (QUEIRUGA, 2007, p. 95). Assimétrico no sentido de que “é impossível ignorar o fato das diferenças reais nas conquistas das diferentes religiões; não porque Deus discrimine, mas porque por parte do homem a desigualdade se torna inevitável” (QUEIRUGA, 2007, p. 96). Assimetria não significa absolutismo. Uma religião nunca deve ver a si mesma como única e absoluta como se seus alcances fossem possessão própria. Todas, em sua íntima essência, necessitam de aperfeiçoamento e são descentralizadas em relação ao referencial comum. (QUEIRUGA, 2007, p. 99).

Como em uma sala de aula, pode acontecer que alguns estejam mais “adiantados” em relação aos outros, não pode injustiça do professor, mas pela condição histórica e as particularidades de cada aluno. E ser “adiantado” em relação aos outros não necessariamente significa “ser melhor”. Independente disso, o esforço do professor é sempre alcançar a classe toda na medida máxima das possibilidades de cada um. Se o professor se concentra momentaneamente em um, é sempre com vistas de que este ajude os outros. Assim, para o cristianismo, preserva-se a plenitude de Cristo sem excluir a positividade real das outras religiões.

Para Vigil a revelação acontece como processo histórico universal que acontece na densidade do humano, no sentido de ser “manifestação do fundo do ser para o conhecimento humano” (VIGIL, 2006, p. 102). Assim, todas as religiões são reveladas. Cada tomada de consciência do divino em sua relação com o humano em uma determinada religião particular conduz a compreensão humana “a uma ampliação do campo revelatório.” (VIGIL, 2006, p. 103).

Por isso mesmo, para Vigil, a expressão “revelação” parece inadequada para descrever o processo tal como ele realmente acontece. Prefere falar de um “desvelamento,” como um deslocamento do véu que antes impedia de se perceber algo, desvelamento realizado pelo divino. O que poderia ser chamado com vantagem de um “processo humano de conscientização, processo de aprofundamento religioso”.

No processo de transmissão da revelação na missão, aquele que acolhe a mensagem a experimenta como desvelamento feito a ele mesmo como que de forma direta, como uma maiêutica, como aparece no caso da samaritana que anuncia Cristo a seus conterrâneos: “Já não é por causa de teus dizeres que cremos, nós próprios ouvimos, e sabemos que este é verdadeiramente o salvador do mundo” (Jo 4,42) A vivência religiosa de uma pessoa pode ser considerada como uma experiência de desvelamento ou “revelação” do sagrado ocasionado pelo divino que a ela se direciona diretamente através de mediações humanas, culturais e litúrgicas. O profeta é aquele quem primeiro tem esta experiência e depois a transmite aos outros, para que estes também a tenham e a experimentem de forma direta.

Neste sentido, pode-se dizer que todas as religiões são verdadeiras, pois o amor de Deus se direciona a todos e de todos os modos possíveis. Cada uma interpreta esta relação com suas limitações culturais. Por outro lado, o cristianismo tem sua singularidade pela plenitude alcançada em Cristo e destinada a todos, pois se trata de um pluralismo assimétrico, que respeita a individualidade de todos. Por último, todas as religiões são verdadeiras e falsas, pois, como humanas, erram e não são infalíveis (VIGIL, 2006, p. 299).

Fala-se aqui de singularidade, não identidade. Pois, não há, para Vigil, uma “identidade cristã”, diacrônica, ou seja, formada ao longo da história, nem sincrônica, formada em um momento histórico (VIGIL, 2007, p. 139). Dentro do próprio cristianismo e do catolicismo há muitos cristianismos, identidades ou leituras bem distintas. A identidade religiosa é dinâmica, pois o ser humano é espiritual e aberto e há entre as diversas religiões “(...) filtrações, influências, empréstimos, recepções, assimilações, osmoses” (VIGIL, 2007, p. 144). A tentativa de fixação oficial da identidade de uma religião em um determinado local, cultura e tempo é um ato de vontade, geralmente da instituição, frente aos conflitos de diversos tipos

que enfrenta quando este ato é oficializado (VIGIL, 2007, p. 147). As religiões são divinas e humanas, e, pelo humano que possuem, são relativas, possuem ambiguidades, distintas, assimétricas; ao mesmo tempo que refletem a relação com o divino que a elas se direciona. Diante disso, se faz necessário renunciar aos absolutismos, pois, como linguagem humana, são respostas ao mistério e não o esgotam. É necessário desvestir os preconceitos exclusivistas com os quais as religiões se percebem a si mesmas e às outras religiões.

Pode-se dizer que, nesta relação entre a divindade e os povos na revelação, há uma fragilidade do Absoluto, no sentido de que, em si mesmo, Deus é mistério indecifrável. As religiões, na medida de suas capacidades e limitações, buscam representá-lo e apresentá-lo. Ao mesmo tempo que não esgotam o mistério, o tornam mais transparente. Este processo faz do absoluto frágil, pois passa a depender da resposta que sua ação reveladora provoca naqueles que são os destinatários. Nas palavras de Marcelo Barros, “Quanto mais se identifica com o humano, mais se torna frágil” (BARROS, 2011, p. 55). No processo de revelação, há uma espécie de aniquilamento do absoluto. Assim, nenhuma pode absolutizar a si mesma em relação às outras.

## **2.4 Aspectos bíblico-jesuânicos**

A história, desde a perspectiva católica e em outras tradições religiosas, reflete intolerância e atitudes contrárias ao pluralismo, pois este, como é vivido atualmente, é um fenômeno novo na história. No Primeiro Testamento os textos que falam sobre as divindades de outros povos sempre as qualificam com o termo depreciativo “ídolos”, “obras das mãos humanas” (Sb 13,10), “vazio” (Jr 2,5). Somente Javé seria o “Deus verdadeiro”, o povo hebreu tinha a convicção de ser um povo diferente, eleito por Deus e separado dos “gentios”. Por isso mesmo, não se pode esperar do Primeiro Testamento textos que sejam favoráveis à teologia do pluralismo religioso, pois a mentalidade na qual foram escritos era muito distinta da atual (VIGIL, 2006, p. 36).

Os textos bíblicos do Primeiro Testamento anteriores ao exílio refletem um ambiente politeísta no qual não se negava a realidade ontológica dos outros deuses, a divindade estava ligada à terra (2 Rs 5,1-19) e era comum pensar que “cada nação tinha seu deus” (VIGIL, 2006, p. 136). A noção monoteísta aparece mais tarde. A atitude negativa que desenvolve Israel em relação aos outros deuses aparece principalmente no Deuteronômio, quando o politeísmo é visto “desde uma perspectiva exclusivista” (VIGIL, 2006, p. 133). Há uma abertura à universalidade

com os profetas, quando afirmam que as nações afluirão ao monte Sião para adorar o Senhor. (Is 2,1-5).

Vigil chega à conclusão que dificilmente se pode ver refletida no Primeiro Testamento a aceitação da realidade do Pluralismo, pois ele está em uma perspectiva exclusivista, “em um outro mundo mental” (VIGIL, 2006, p. 134). Por seu objetivo ser especificamente teológico, Vigil aborda os temas bíblicos “de um modo deliberadamente seletivo e funcional” (VIGIL, 2006, p. 131): dá uma atenção especial ao que se refere a Jesus.

Ao abordar o Novo Testamento, Vigil prefere utilizar a expressão “aspectos jesuânicos,” para ressaltar que pretende abordar a questão não desde o Cristo da fé, mas desde o Jesus histórico, desde Jesus de Nazaré.

Sabe-se que “o sonho, a causa, a utopia, o ideal, o centro da vida e da pessoa de Jesus foi o Reino de Deus, e o Deus do Reino, como uma só realidade dual” (VIGIL, 2006, p. 135). E missão de Jesus é o anúncio do Reino (Lc 4,16) principalmente aos pobres (Lc 7, 18-23). O Reino e sua justiça é o que deve ser buscado em primeiro lugar. (Mt 6,33)

Como demonstra Jon Sobrino, está claro que o Jesus histórico não pregou a si mesmo. Somente se pode compreendê-lo a partir de algo distinto e maior que ele mesmo. Seus milagres e exorcismos simbolizam a proximidade do Reino de Deus. (Lc 11,20). O ponto máximo de referência para Jesus é, simplesmente, Deus. Toda a pregação de Jesus tem como centro Reino de Deus que se aproxima. O Reino, por sua vez, é uma categoria que designa Deus em sua relação com a história dos homens explicitada como proximidade, sua vontade e amor paternal, ou seja, uma história segundo Deus (SOBRINO, 1982, p. 134).

Um outro aspecto pelo qual se pode verificar este fato é a oração de Jesus. Ao se analisar o conteúdo das orações de Jesus no Novo Testamento o máximo ponto de referência é Deus e a realização de sua vontade na história. (Mt 11,25; Mc 14, 32 – 42) Sua oração é um diálogo com Deus, mais precisamente, com o Pai. O ponto máximo de referência de Jesus não é nem a Igreja e nem o Reino dos céus entendido como algo transcendente. Quando em Mateus se utiliza a expressão “Reino dos céus”, o objetivo é realizar um circunlóquio para se evitar, por reverência, o nome de Deus (SOBRINO, 1982, p. 135).

Por isso mesmo, para Jon Sobrino, nenhuma instituição humana pode reclamar para si mesma uma absolutez que coloque em perigo o máximo valor do Reino de Deus. Jesus não pensou o Reino como sendo algo coincidente com qualquer tipo de configuração humana, religiosa ou sociopolítica. Apesar do serviço do Reino exigir configurações concretas durante a história humana, ele, em si mesmo, é sempre maior que estas configurações (SOBRINO, 1982, p. 136).

Segundo Dom Pedro Casaldáliga, as causas do Reino são o amor, justiça, fraternidade, liberdade, vida. “Descobrir isso, experimentar o Deus do Reino, captar assim sua vontade, é um fundamento irreversível de ecumenismo integral, de macroecumenismo.” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 194). As posições que buscam ou acentuam as divisões eclesiais são sem sentido quando se trata de buscar esforços para a consecução dos valores do Reino. “Ele (Jesus) se identificou mais com o samaritano do que com o sacerdote e o levita, mais com a libertação dos pobres do que com o culto do Templo” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 196). A realização do Reino está acima das divisões sociais realizadas por configurações humanas.

Como bem o observa Vigil, “Jesus tem uma compreensão macroecumênica do Reino de Deus” (VIGIL, 2006, p. 136). Pois, onde estão presentes os valores do Reino, ali está o Reino, independentemente do local. Jesus possui uma visão otimista, pois há bem no mundo, pois Deus faz cair a chuva sobre justos e injustos. (Mt 7,11). Para ele uma mulher cananea tem uma fé grande a tal ponto que não viu uma igual em Israel (Mt 8,10) e “quem não está contra nós, está conosco” (Lc 9,50) Pode-se dizer que Jesus tem um “espírito pluralista” (VIGIL, 2006, p. 136) As nações em Mt 25,40 são julgadas pelo amor e pela prática dos valores do Reino, como o amor e a justiça. Para Vigil, esta atitude de Jesus é fundamento para a teologia do pluralismo (VIGIL, 2006, p. 137).

Além das perspectivas teocêntrica e macroecumênica, pode-se dizer que Jesus coloca o critério de verificação de nosso discurso sobre Deus na práxis, ou seja, o “conhecer a Deus” bíblico é sempre prático, ético e de comportamento. Quem faz a vontade do pai na parábola dos dois irmãos é aquele que obedece, não aquele que diz que vai obedecer. (Mt 21, 28-32) e a árvore se conhece pelos frutos (Lc 6, 43-44). De acordo com Vigil, Jesus é, neste sentido, teoprático (VIGIL, 2006, p. 138).

Pode-se dizer, ainda, que o agir de Jesus reflete uma atitude “anti-cultica”, pois a práxis dos valores do reino estão acima do culto e das práticas religiosas. Isso pode ser visto em suas polêmicas com os fariseus e em algumas parábolas como a do samaritano, onde os personagens religiosos são aqueles que são criticados em seu agir. (Lc 10,25-37). Os verdadeiros adoradores são aqueles que adorarão o Pai em Espírito e Verdade. (Jo 4,4-24). Segundo Marcelo Barros, estas palavras de Jesus contém uma profunda crítica a toda religião e um apelo a que se convertam a este culto em espírito e verdade (BARROS, 2005, p. 157). Jesus foi não eclesiocêntrico e não eclesiástico. Ele não fundou uma Igreja, mas, é a Igreja que se funda em Jesus (VIGIL, 2006, p. 140).

Conforme os Evangelhos, a morte de Jesus pôs fim a um modo de os humanos se relacionarem com Deus. Sinais como o véu do templo rasgarem-se ou a palavra de Jesus contra o templo e os sacrifícios (Jo 2, 13-21) não decorrem de uma polêmica cristã contra o judaísmo. Eles sublinham que, como todos os profetas, Jesus pede uma superação da estrutura religiosa como necessária à salvação (BARROS, 2005, p. 158).

Outros aspectos bíblicos que podem ser mencionados e que representam uma evolução na teologia das religiões está a abertura ao religiosamente “outro” em Atos 10,1-11,18, quando se fala da conversão de Cornélio. O texto representa a abertura do cristianismo aos gentios que tem como protagonista o Espírito Santo. Passou-se de uma atitude exclusivista a uma certa abertura ao diferente. Esta mesma abertura aparece em relação à não exigência da circuncisão aos novos convertidos nos Atos dos Apóstolos (At 15, 1-35).

Em Paulo, na carta aos Romanos, se afirma a universalidade da lei natural ou a consciência ética além das fronteiras, pois Deus “não faz distinção de pessoas” (Rm 2,11). Na visão de Vigil a atitude de Paulo reflete um “inclusivismo universalista” (VIGIL, 2006, p. 145). Este aspecto da universalidade da salvação em Paulo como abertura a um maior pluralismo é ressaltado e aprofundado por Marcelo Barros (BARROS, 2005, p. 153). Outro aspecto bíblico que merece ser ressaltado é a religião universal do amor na primeira carta de João: “nisto são reconhecíveis os filhos de Deus e os filhos do diabo: todo o que não pratica a justiça não é de Deus, nem aquele que não ama seu irmão” (1Jo 3,10).

Quando se fala de aspectos bíblicos da teologia do pluralismo, não se deve esperar que será encontrada na Sagrada Escritura uma teoria acabada do pluralismo religioso. O que se ressalta são indícios que apontam neste sentido e representam um grande avanço em relação à teologia das religiões que então se praticava. A teologia do pluralismo religioso é uma resposta a uma questão que se enfrenta na atualidade, num contexto totalmente novo e ausente nos períodos históricos anteriores. Tal qual se vive na atualidade, a questão do pluralismo não era um problema para a Sagrada Escritura. Mas, ao mesmo tempo, contém a palavra de Deus humana e contextualizada, por isso mesmo “passível de permanente reinterpretação” (BARROS, 2005, p. 158).

## **2.5 Cristologia dogmática. Cristo que dialoga**

Na teologia do pluralismo religioso, a questão cristológica é central. As afirmações dogmáticas sobre Jesus constituem o núcleo do cristianismo e um dos principais pilares onde se assentam o exclusivismo histórico e posterior inclusivismo do Vaticano II. Vigil, ao abordar a questão, afirma que o problema do dogma cristológico “não vem certamente de Jesus, mas do

Cristo da fé construído pela dogmática cristã” (VIGIL, 2006, p. 182). Assim, como a Sagrada Escritura, o dogma é historicamente situado e construído de acordo com contextos específicos. Os 4 grandes Concílios Ecumênicos nos quais foram construídos o que se tem de maior peso na cristologia são historicamente situados em um momento de encontro entre a cultura judaico-cristã e a cultura grega e fortemente agitado politicamente falando. Segundo Vigil, a história desta construção deve ser vista sob o prisma da “hermenêutica da suspeita” (VIGIL, 2006, p. 181).

Como bem demonstra José M Castillo, “ao analisar a teologia dogmática definida nos concílios dos séculos IV e V, não tem sido devidamente considerada a teologia política que influenciou e condicionou os dogmas que lá se definiram” (CASTILLO, 2022, p. 253). No contexto destes Concílios, devido ao encontro com a mentalidade grega, a linguagem bíblica, centrada nas exigências da história do acontecer, foi substituída pelos conteúdos da metafísica do ser. As expressões utilizadas se referem mais ao divino que ao humano, mais ao transcendente e absoluto que ao imanente e relativo. De modo que, surpreendentemente, “é mais complicado afirmar a humanidade de Jesus do que aceitar a sua divindade” (CASTILLO, 2022, p. 260).

Os conceitos utilizados na cristologia dogmática faziam referência a realidades abstratas e especulativas distantes da história concreta das pessoas. Assim, é necessário que a cristologia metafísica ceda lugar a uma cristologia histórica, que “responda historicamente ao que disse Jesus, não somente ao que metafisicamente expressara os Concílios” (CASTILLO, 2022, p. 271). Portanto, é necessário, diante desta cristologia metafísica, uma cristologia que seja histórica, “Ou seja, que responda historicamente ao que disse Jesus, não somente ao que metafisicamente expressam os concílios (CASTILLO, 2022, p. 271).

Segundo Vigil, o Cristo contemplado pelo dogma perdeu a conexão com o Jesus histórico. Como resultado disso, o cristianismo derivado do Cristo Dogmático é distinto do cristianismo do Evangelho do Reino e do seguimento de Jesus. Trata-se de uma teoria metafísica capaz de sustentar e manter o sistema de cristandade, entendida como uma união político religiosa da Igreja institucional com o poder oficial (VIGIL, 2006, p. 199). O mais importante não é “crer em Jesus”, mas, “crer como Jesus”, ou seja, agir historicamente como ele agiu. O helenismo é prescindível e estas categorias foram importantes naquela época e naquele contexto, mas, são dispensáveis para quem não pertence à cultura ocidental pós-metafísica (VIGIL, 2006, p. 201).

Como bem observa José M Castillo, (CASTILLO, 2022, p. 273) o momento histórico da definição dos dogmas cristológicos é o mesmo em que a instituição eclesiástica alcançou seu

maior esplendor. Os Concílios deste período não foram somente uma reunião de sábios em busca da verdade, mas locais onde lutas políticas pelo poder estavam misturadas com considerações doutrinárias e a vontade, por parte dos imperadores, de manter a unidade do império. Há, paralelamente, a formação do dogma cristológico e a exaltação da Igreja.

A verdade sobre Jesus está encarnada no relato de sua história, assim, o conceito de “Verbo encarnado” não pode ser colocado como um “a priori dogmático” acima do relato histórico. Se faz necessária uma “desconstrução” ou “reconstrução” da cristologia, que não parta de cima, a partir da geração eterna do Verbo, mas, de baixo, a partir da história de Jesus de Nazaré (MOINGT, 1995, p. 163).

O mistério da encarnação deve ser visto como um “teologúmenon, metáfora, mito, símbolo” (VIGIL, 2006, p. 201). Como teologúmenon, o símbolo religioso não deve ser entendido de forma excessivamente física e rígida, abstrata e metafisicamente imóvel, pois ele possui, em sua própria definição, uma flexibilidade que lhe é intrínseca. Segundo Paul Ricoeur, “um símbolo refere sempre o seu elemento linguístico a alguma coisa mais” (RICOEUR, 1976, p. 65). Os símbolos que possuem uma afinidade com a linguagem utilizam a metáfora como um “reagente” para trazer à luz seu sentido que é um “excesso de significação” (RICOEUR, 1976, p. 67).

Assim, a significação primária, apresentada no relato simbólico, é o único meio de acesso ao excedente de sentido. Ou seja, o relato como tal apresenta o sentido primário, que tem como objetivo apresentar um sentido secundário que representa todo o excesso de significação que o símbolo quer comunicar. Não faz parte da natureza do símbolo que aquele que a ele se acerque permaneça no sentido primário, interpretando-o de maneira literalista e fixa. Pelo contrário, o símbolo tem a função de, através do relato, fazer referência a um excesso de significação que a simples linguagem não pode abarcar. “Concedemos prontamente que um símbolo não pode ser exaustivamente tratado pela linguagem conceptual, que há mais num símbolo que em qualquer de seus equivalentes conceptuais” (RICOEUR, 1976, p. 68).

A encarnação, assim como outros símbolos da fé e relatos bíblicos, foi lida, interpretada e analisada no contexto social e político de encontro com o helenismo e surgimento da cristandade. Esta leitura que fizeram não pode esgotar o mistério que neles é revelado. Não é possível permanecer em uma linguagem fixista como se tudo o que tivesse que ser dito fosse ali esgotado e exaurido, pois, isso vai contra à natureza do próprio símbolo, que é o estilo no qual foram redigidos.

Segundo Vigil, os símbolos necessitam ser resgatados dos contextos sociais, teológicos, mentais e religiosos perversos nos quais eles foram lidos e interpretados para serem

reinterpretados através de elementos compatíveis com a cultura atual, sempre tendo consciência de que não devem ser absolutizados ou transformados em metafísica, pois “veiculam uma verdade existente além da expressão verbal formada por determinadas palavras” (VIGIL, 2006, p. 204).

Houve, nos inícios do cristianismo, uma hispostatização, neste caso, a transformação de um conceito simbólico a uma coisa existente em si, ou, interpretar um conceito “como um ser existente” (VIGIL, 2006, p. 219). Termos bíblicos como sabedoria, verbo e espírito, se referem a Deus como símbolos e personificações, figuras de retórica através da qual se fala de um símbolo como se fosse uma pessoa. Neste processo, figuras de retórica passaram a ser entidades reais. O prólogo do Evangelho de João, com uma cristologia da encarnação desenvolvida nos termos de pré-existência – existência e glorificação, utiliza a linguagem do mito para expressar o significado da pessoa de Jesus na vida pessoal da comunidade cristã (VIGIL, 2006, p. 220).

Um verdadeiro salto qualitativo se deu quando a poesia hebraica, de viés simbólico, passou a ser entendida como metafísica grega. “O logos poético passa a ser o logos ontológico” (VIGIL, 2006, p. 220), com todos os desenvolvimentos que se deram na cristologia e doutrina da Trindade posteriores. A partir desta leitura do cristianismo, o exclusivismo diante das outras tradições religiosas é uma consequência lógica.

Vigil se pergunta sobre quais seriam as possíveis consequências, para a teologia do pluralismo religioso e para a vivência concreta da fé, uma imagem de Jesus recuperada e recriada teologicamente distante das categorias metafísicas da cultura grega e mais próxima da linguagem do símbolo. Esta visão, conjugada com a teologia da revelação proposta por Andrés Torres Queiruga, que será tratada no seguinte tópico, traria grandes mudanças no modo como se percebe as outras religiões.

Vigil deixa claro que atualmente não é possível dispor de uma cristologia dogmática plenamente reelaborada. Mas, pela hermenêutica da suspeita, é possível avançar se afastando de pressupostos teóricos que implicam as ideologias perversas que as velhas interpretações do dogma cristológico suscitou na história, principalmente em relação às outras tradições religiosas (VIGIL, 2006, p. 205).

A plenitude alcançada em Cristo é direcionada a todos, e deve ser interpretada de maneira simbólica, ou seja, não deve ser metafisicamente hipostatizada de maneira que exclui as outras possibilidades. É uma plenitude que coincide com a realização humana e, por isso, destinada a todos e aberta a tudo o que Deus pode e quer realizar em todos. “Porque quem não é contra nós é por nós” (Mc 9,40). Principalmente na vivência dos valores do Reino. É um Cristo que dialoga.

Segundo Vigil, o pluralismo não é uma realidade negativa, mas positiva, no sentido de ser positivamente querido por Deus. “É como a biodiversidade religiosa na qual se reflete a infinita riqueza de Deus” (VIGIL, 2007, p. 149). A palavra “biodiversidade” faz alusão à criação e à natureza. A natureza é formada por uma enorme diversidade, uma riqueza enorme de beleza refletiva na diversidade. Cada criatura possui sua beleza própria e faz parte da riqueza do todo. riqueza esta querida pelo criador.

Assim, Deus “ama e quer” a diversidade, e, através dela, reflete a riqueza de sua sabedoria. Isso que se dá com a criação, se reflete também em relação à diversidade de religiões. Pois a revelação se direciona e se dá em todos os povos e não há escolhidos. Isto traz grandes consequências sobre o modo em que os cristãos se vêem a si mesmos e sobre o modo em que a missão deve ser realizada, tópico que será tratado no seguinte capítulo, dedicado a aprofundar sobre qual deve ser o agir do cristão, tendo como base a teologia do pluralismo religioso aqui apresentada.

### 3 ESPIRITUALIDADE E MISSÃO-DIÁLOGO

Seguindo o método “ver, julgar e agir”, depois de ser realizada a análise da realidade atual no primeiro capítulo, que corresponde ao ver, e abordado a teologia do pluralismo religioso segundo o pensamento de Vigil no segundo, que seria o julgar, o terceiro capítulo é dedicado ao agir. No livro “teologia do pluralismo religioso”, Vigil abre a seção que corresponde ao “agir” com a espiritualidade, passa pelo tema da missão, e finaliza com a questão do diálogo.

Inicia pela espiritualidade porque quer aprofundar “as experiências e realidades espirituais que estão por trás da teoria e da prática atual do pluralismo religioso. Não se pode agir sem uma espiritualidade (VIGIL, 2006, p. 375). A espiritualidade é a base da teoria e da ação. Outro tema que é abordado é a questão da missão. Tenta responder ao questionamento sobre qual a relação entre a missão e a teologia do pluralismo religioso. A resposta que chega é que a missão, baseada em teologias ultrapassadas, deve morrer e ressuscitar como diálogo, que é a única possibilidade de missão de acordo com a teologia e a espiritualidade do pluralismo religioso.

#### 3.1 Espiritualidade do Pluralismo religioso

O Concílio Vaticano II propõe o diálogo na relação Igreja e Sociedade, de forma que a Igreja é chamada a reconhecer na história os sinais dos tempos. Por outro lado, a ação pastoral e a evangelização devem ser um sinal da Igreja no mundo. As mudanças na Igreja constituem a sua identidade de acolher o que o Espírito dá a conhecer na história. Na Igreja, pretende-se ir ao encontro da realidade com olhar do discípulo (DOCUMENTOS DA CNBB 100, n. 9).

Segundo Vigil, o Espírito conduz a história, “move os fenômenos” (VIGIL, 2006, p. 376), de modo que atualmente há uma nova consciência espiritual. Todas as grandes correntes teológicas ou transformações culturais profundas são uma resposta a novas vivências espirituais da humanidade. O teólogo não é um gênio que tira sua teologia do nada, ele capta na realidade dos sinais dos tempos e traduz isso em um pensamento organizado. Atualmente, juntamente com as transformações pelas quais a sociedade passa pela vivência do Pluralismo religioso, se vive uma nova experiência espiritual (VIGIL, 2006, p. 376).

Desde uma perspectiva antropológica, pode-se dizer que o espírito de uma pessoa é o “mais profundo de seu próprio ser, suas motivações últimas, seu ideal, sua utopia, sua paixão, a mística pela qual vive e com a qual contagia os outros” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.

22). A palavra espírito designa o concreto, a dimensão profunda da pessoa enquanto tal. Já o termo “espiritualidade” indica uma abstração desta dimensão, assim como amizade é uma qualidade abstrata que possui aquele que concretamente é um amigo.

Assim, a espiritualidade de uma pessoa ou povo designa “(...) seu caráter ou forma de ser espiritual, como o fato de estar adornada desse caráter, como o fato de viver ou acontecer com espírito, seja este espírito o que for” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 23). Designa “sua motivação de vida, sua vontade, a inspiração de sua atividade, de sua utopia, de suas causas, independentemente de estas serem melhores ou piores, boas ou más, de coincidirem com as nossas ou não” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 24). Não há pessoa, povo ou cultura sem uma espiritualidade, ela é patrimônio de todos os seres humanos. O que define e distingue a espiritualidade cristã frente às outras espiritualidades é o fato dela ser uma espiritualidade do seguimento de Jesus. “Seguir a Jesus será a definição de sua especificidade” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 28).

Segundo Elias Wolf, teologicamente, espiritualidade indica “a dimensão religiosa com que se vive a motivação profunda da existência” (WOLFF, 2016, p. 17). Trata-se do horizonte meta-histórico que alimenta a vida através de crenças e ritos religiosos. A expressão religião designa mais o aspecto externo na vida da pessoa que crê, enquanto o termo espiritualidade indica sua interioridade. Assim, pode-se dizer que a espiritualidade é o “coração de uma religião” (WOLFF, 2016, p. 17). Sem espiritualidade uma religião perde seu sentido e se converte em uma execução de ritos externos. Assim, a espiritualidade cristã é o seguimento de Cristo que se expressa exteriormente na religiosidade, liturgia, ritos, costumes e atitudes cristãs.

Desde uma compreensão teológica, toda espiritualidade humana se encontra no plano de Deus. Não é simples manifestação do espírito humano, mas, “tem sua origem no Espírito de Deus” (WOLFF, 2016, p. 37). Por isso mesmo, por baixo das diversas propostas de espiritualidade que existem atualmente na sociedade plural, é possível discernir alguns elementos que são de “direito divino”, ou seja, demonstram positivamente a vontade de Deus no Espírito. Não naquilo que possuem de externo e cultural, nas “no núcleo de sua mensagem” (WOLFF, 2016, p. 38).

Da mesma forma que uma pessoa ou povo, a atualidade que se vive tem uma espiritualidade “Estamos vivendo essa nova experiência espiritual. Há um Espírito novo rondando-nos, desafiando-nos, quase que a cada dia, numa multiplicidade de gestos, de reflexões, de novas práticas” (VIGIL, 2006, p. 376). Se faz necessário, assim, captar e sistematizar o que se percebe nestes sinais dos tempos, discernir qual a espiritualidade do

pluralismo religioso que está presente e cresce na atualidade e quais são suas principais características.

A teologia do pluralismo religioso não é um fenômeno isolado que nasceu da cabeça de um grande gênio. Nas palavras de Vigil no epílogo quarto volume da coleção *Pelos muitos caminhos de Deus*, não há “teólogos fundadores” (VIGIL, 2007, p. 376). A atualidade não assiste a uma discussão de teólogos, se vive uma “nova onda do Espírito” (VIGIL, 2007, p. 376). Uma verdadeira renovação que o Espírito suscita na história. O Pluralismo é algo totalmente novo na história das religiões, algo que produz nelas uma profunda transformação. É uma época de difícil transição. O pluralismo religioso é uma “militância e práxis teórica” (VIGIL, 2007, p. 378), que exige libertar as novas ideias que estão nascendo dos velhos pressupostos.

Antes e subjacente à teologia do pluralismo religioso está a espiritualidade do pluralismo religioso, que se respira e se expande mesmo sem livros e sem teologia: como por osmose, por intuição, como obra do Espírito, “pelos muitos caminhos de Deus” (VIGIL, 2007, p. 376).

Vigil enumera quais são as principais características da espiritualidade do Pluralismo religioso. Antes do atual contexto, se vivia um pluralismo de fato, ou seja, todas as religiões tinham uma visão exclusivista em relação às outras. O pluralismo era algo visto como negativo e tolerado. Atualmente, as sensibilidades estão mudando, pois as pessoas não percebem as outras religiões como negativas. Há uma sensibilidade que inclina as pessoas a verem “todas as religiões como verdadeiras. Porque Deus ama todos os povos” (VIGIL, 2006, p. 377). Assim, atualmente se vive não um pluralismo de fato, mas “de direito divino”, ou seja, um pluralismo querido por Deus.

Outra característica é a crescente sensibilidade que percebe como pejorativo e daninho atitudes de exclusivismo religioso. A consciência atual da humanidade não tolera atitudes exclusivistas. Percebe-se uma rejeição do exclusivismo na intuição não totalmente conceitualizada de muitas pessoas religiosas de diversas tradições (VIGIL, 2006, p. 378). A mesma intolerância se percebe em relação à categoria “eleição” ou “povo escolhido”. De modo geral, as pessoas não sentem com agrado que Deus faça distinção de pessoas. Sobre isso, Andres Torres Queiruga fala do “preconceito segundo o qual ele (Deus) se revelou só na tradição bíblica” (QUEIRUGA, 2007, p. 54). Para ele, esta eleição é uma suposição. Não existe favoritismo divino. A missão particular é uma estratégia do amor universal. Pois o amor tem pressa (QUEIRUGA, 2007, p. 61).

Outra característica é a abertura à complementariedade e inter-religiosidade que se vive na atualidade. Percebe-se também um novo espírito missionário. Durante muitos séculos a missão se pautou por uma visão exclusivista da salvação. As antigas motivações exclusivistas da missão caíram hoje em dia. (VIGIL, 2006, p. 382). Há na sociedade um novo espírito crítico e penitencial. Todos são propensos a suspeitar “da facilidade com que uma doutrina se transforma em ideologia” (VIGIL, 2006, p. 386).

Vive na atualidade um espírito de honradez, que não tolera que se esconda a verdade, de humildade que não aceita atitudes exclusivistas e penitencial, no sentido de que reconhece e pede perdão pelos erros históricos. Há um novo tipo de verdade, não pautada mais por princípios gregos metafísicos da verdade por exclusão e a segurança em certezas absolutas. Cresce a consciência de que algo para ser verdadeiro não deve ser absoluto, que a verdade tem “um caráter mais inclusivo que excludente, mais prático que teórico, mais evolutivo que fixista, mais histórico que físico e natural” (VIGIL, 2006, p. 388).

Há também, neste espírito, uma dimensão libertadora. Trata-se de “um critério central que condiciona tudo, e a tudo sujeita à realidade do amor” (VIGIL, 2006, p. 390). Se uma religião não é uma boa notícia para os pobres e marginalizados, não pode ser verdadeira. Uma religião só autêntica se protege e constrói a humanidade. Todos estes princípios são mais intuições que teologia sistematizada, pois o Espírito “cria uma sensibilidade e desperta uma nova percepção da realidade” (VIGIL, 2006, p. 390). Trata-se de um exercício de discernimento dos sinais dos tempos.

Como diz Elias Wolff, “O atual pluralismo religioso pode ser entendido, então, como um apelo ao enriquecimento mútuo na compreensão dos caminhos de Deus para encontrar-se com as pessoas” (2016, p. 39). As religiões não devem ser entendidas a partir de uma perspectiva exclusivista, como meras expressões culturais e naturais dos povos, mas, como comunidades de pessoas. “O Espírito de Deus está agindo de alguma forma nas diferentes vivências espirituais que as pessoas realizam, possibilitando-lhes experiências de fé” (WOLFF, 2016, p. 40).

### **3.2 Teologia do pluralismo religioso e missão**

Deus Trindade é amor, (1 Jo 4,16), por amor o Pai envia o Filho no Espírito Santo em missão, para anunciar a boa nova a toda a humanidade. Por isso, falar de Deus Uno e Trino significa falar de amor e missão. A missão tem sua origem na Trindade, por isso, pode-se dizer que é anterior à Igreja (SUESS, 2007, p. 41). O amor de Deus transborda na missão. A Igreja é

missionária por sua própria natureza. Esta missão tem sua origem “(...) segundo o desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo” (AG, n. 2). Ela se entende a si mesma como sendo enviada por Deus “(...) a todas as gentes para ser sacramento universal de salvação” (AG, n. 1).

Ao abordar a questão da missão, Vigil parte do princípio de que é necessário distinguir “a grande missão” e a “ação missionária.” Por “grande missão” se entende a grande missão da Igreja como um todo. “O coração de uma religião é a consciência e a compreensão da própria missão” (VIGIL, 2006, p. 396). Grande missão que parte da consciência de sua própria natureza e vocação. Este sentido da palavra “missão” emergiu com força a partir da eclesiologia do Concílio Vaticano II (VIGIL, 2012, p. 440).

A expressão “ação missionária”, por sua vez, se refere à da missão no sentido concreto, tecnicamente chamada missão *ad gentes* (VIGIL, 2006, p. 396). Esta faz parte da grande missão da Igreja, mas não deve ser identificada com a grande missão e nem se pode dizer que é sua melhor parte. (VIGIL, 2012, p. 440) Por isso mesmo, ao falar da missão, Vigil se refere principalmente à ação missionária concreta.

Cada leitura ou maneira de ver o cristianismo em suas diversas possibilidades de realização traz consigo uma determinada maneira de agir em relação à missão. Vigil enumera cinco tipos ou grandes leituras do cristianismo, cada uma delas com sua respectiva interpretação do como deve ser realizada a missão.

Há um tipo de cristianismo que se caracteriza por ser “doutrinal-teórico” (VIGIL, 2006, p. 396). Deus é visto como verdade que se revelou, a aceitação desta revelação na fé implica a aceitação intelectual das verdades relevadas e guardadas no depósito da Igreja. A missão, desde esta perspectiva, é entendida como viver na fé da Igreja de modo a não se separar dela. Em transmitir aos outros verdades reveladas de fé, o conhecimento da verdade, que coincide com informações abstratas. Assim, para o missionário que age a partir deste esquema, se a pessoa não aceita estas verdades, não tem a salvação (VIGIL, 2006, p. 396).

Uma outra grande leitura do cristianismo é a “moralista”. Nesta perspectiva, a vida humana é concebida como uma prova moral que pode conduzir à vida eterna ou à perdição. A missão consiste em superar a prova. Não há interesse nas realidades temporais deste mundo, pois ele é visto somente como uma espécie de “palco” onde acontecem as provas, “uma ocasião para merecer a salvação” (VIGIL, 2006, p. 397). A missão é entendida como uma ação de conscientizar as pessoas desta realidade dos perigos que correm se não seguirem a lei. Para o missionário que atua a partir desta visão, a missão coincide em fazer com que as pessoas mudem seu comportamento moral para não acabarem no inferno.

Outro tipo de leitura é a de um cristianismo “espiritualista” (VIGIL, 2006, p. 397), em que a salvação está em uma dimensão metafísica que é mediada sacramentalmente. A salvação é sobrenatural em uma vida na graça. Se participa desta vida na graça através da oração e do culto sacramental. A missão é compreendida em fazer com que as pessoas participem desta vida por meio da “incorporação” na vida sacramental da Igreja (VIGIL, 2006, p. 397). Para o missionário que age desde esta perspectiva, a missão deve coincidir com a sacramentalização de todos.

Um outro modo de se interpretar o cristianismo e sua missão é o “eclesiocentrico.” (VIGIL, 2006, p. 397). A Igreja é vista como meio principal instituído por Deus para a salvação. Desde esta perspectiva, a missão é entendida como a tarefa e edificá-la e dar-lhe vitalidade. A salvação se dá pela implantação e fortificação da Igreja no meio dos povos não cristãos.

Um outro tipo de cristianismo é por ele designado como aquele que se entende a partir de uma “leitura histórica da realidade” (VIGIL, 2006, p. 397). Nesta leitura, a história como um todo é vista como história da salvação. O Reino é o projeto de Deus para a humanidade. Esta tarefa é encomendada à Igreja como missão histórica. E missão, desde esta perspectiva, consiste em “sair ao encontro dos outros povos para colaborar na construção do grande projeto de Deus, que eles também perseguem” (VIGIL, 2006, p. 397). A Igreja, em sua missão, está a serviço do reino.

Pelo que a Igreja, enriquecida com os dons do seu fundador e guardando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar o Reino de Cristo e de Deus em todos os povos e constitui o germe e o princípio deste mesmo Reino na terra. Enquanto vai crescendo, suspira pela consumação do Reino e espera e deseja juntar-se ao seu Rei na glória (LG, n. 5).

João Batista Libânio, em uma de suas obras, enumera uma série de “inversões eclesiológicas” operadas pelo Concílio Vaticano II. Uma delas é “da centralidade da Igreja para a do Reino de Deus” (LIBÂNIO, 2005, p. 120). A Igreja Católica identificava o Reino de Deus consigo mesma, de modo que a salvação e a ação da graça de Deus eram vistos como restritos ao seu interno. O Vaticano II apresenta uma Igreja que se entende e se julga a partir do Reino de Deus, que é a ação salvífica de Deus na história, que vai muito além da visibilidade da Igreja. “A Igreja nascente se entendeu em continuidade com a Aliança de Deus, levando-a à sua consumação e realizando assim as promessas de Deus” (LIBÂNIO, 2005, p. 122). Pelo Reino a Igreja se articula com o Jesus histórico, nas pegadas de Jesus, que é a máxima manifestação do Reino.

O Reino é uma realidade maior que a Igreja, ela o faz presente por meio de sinais, na Palavra, nos sacramentos e na caridade “Reconhece-o presente nas outras Igrejas evangélicas, nas outras religiões, nos projetos históricos humanísticos” (LIBÂNIO, 2005, p. 123). Como afirma Faustino Teixeira, “Os cristãos e os outros partilham, assim, do mesmo mistério da salvação, ainda que por caminhos diferentes” (2006, p. 155).

Algumas grandes leituras do cristianismo da natureza e da missão da Igreja levaram, na história, a práticas missionárias marcadas pela violência (VIGIL, 2006, p. 398). Segundo Paulo Suess, a metafísica grega assumida pelo cristianismo nos primeiros séculos reduziu a realidade a uma única origem ou substância, onde o “múltiplo representa uma depravação do Uno.” (SUESS, 2007b, p. 93). As diferenças humanas foram todas vistas como degeneração causadas pelo pecado original, desvios do caminho único traçado e representado pela Igreja católica. Desde esta grande leitura do cristianismo, o passado e a cultura dos povos autóctones eram irrelevantes (SUESS, 2007b, p. 93). A ação missionária que surge desta visão é a conquista. Um grande exemplo disso foi a evangelização da América Latina.

### **3.2.1 Um triste exemplo: a missão e conquista da América Latina**

Quando se fala de evangelização na América Latina deve ficar claro que este processo se deu dentro de um contexto de colonização, em que motivos políticos, econômicos, culturais e de dominação estavam todos entrelaçados com as motivações religiosas dos missionários. Se confundiu a evangelização com a imposição dos valores da cultura ibérica. De modo que evangelizar era identificado com colonizar e civilizar. Este processo foi marcado por uma total falta de alteridade em relação à cultura alheia, ao que é diferente, mascarado com desejos de dominação e poderio econômico.

O Papa Francisco, falando do colonialismo na América Latina, pede perdão pelos erros do passado, reconhecendo que a Igreja cometeu muitos pecados graves contra os nativos da América Latina em nome de Deus durante a conquista da América.

E aqui quero deter-me num tema importante. É que alguém poderá, com direito, dizer: «Quando o Papa fala de colonialismo, esquece-se de certas acções da Igreja». Com pesar, vo-lo digo: Cometeram-se muitos e graves pecados contra os povos nativos da América, em nome de Deus. Reconheceram-no os meus antecessores, afirmou-o o CELAM, o Conselho Episcopal Latino-americano, e quero reafirmá-lo eu também. Como São João Paulo II, peço que a Igreja – e cito o que ele disse – «se ajoelhe diante de Deus e implore o perdão para os pecados passados e presentes dos seus filhos». E eu quero dizer-vos, quero ser muito claro, como foi São João Paulo II: Peço humildemente perdão, não só para as ofensas da própria Igreja, mas também para os crimes contra os povos nativos durante a chamada conquista da América. (PAPA

FRANCISCO, Participação ao II encontro mundial dos movimentos populares, Discurso, 2015).

No início do Século XVI, a América, antes da chegada dos colonizadores, era formada por uma diversidade de sociedades indígenas: Estados estruturados, senhorias mais ou menos estáveis, tribos, grupos nômades e seminômades. A reação dos nativos diante da invasão variou entre ofertas de Aliança, colaboração mais ou menos forçada, resistência e hostilidade (BETHELL, 1997, p. 195).

Antes de seus primeiros contatos com os conquistadores, a população ameríndia do México era de cerca de 25 milhões de habitantes, enquanto a população dos Andes era de cerca de 10 milhões. Nos trinta primeiros anos que se seguiram à invasão, o número de indígenas do planalto mexicano decaiu 90 por cento, alguns povos desapareceram completamente. Os nativos dos andes sofreram menos decréscimo, sobreviveram melhor à catástrofe. Algumas populações andinas que viviam em áreas frias e altas sofreram uma queda de 20 a 30 por cento neste período. Outras populações que viviam em áreas mais baixas e quentes sofreram um decréscimo proporcional aos mexicanos (BETHELL, 1997, p. 201).

A causa principal desde decréscimo foram as doenças trazidas pelos europeus: varíola, sarampo, gripe e peste, contra as quais os índios americanos não tinham defesa. Epidemias destas doenças devastaram o continente. Soma-se a isso as baixas causadas pelas guerras na conquista espanhola e execuções. Alguns documentos relatam suicídios coletivos ou individuais, práticas de aborto e queda na taxa de natalidade como forma de protesto entre os nativos. As causas desde declínio populacional apontada pelos indígenas em questionários da época são: as guerras, epidemias, as migrações de populações e o excesso de trabalho. (BETHELL, 1997, p. 201).

Aos olhos dos colonizadores e missionários, as práticas religiosas e culturais dos povos indígenas foram vistas como demoníacas (VIGIL, 2006, p. 44). O processo de evangelização era visto como uma “conquista espiritual” onde estes costumes e práticas deveriam ser totalmente erradicadas. A população originária, com suas culturas e religiões, foram dizimadas e obrigadas, as que sobreviveram são marginalizadas.

Desde a perspectiva dos missionários, evangelizar significava também impor sua cultura, língua, costumes, vestimentas, modos, aos povos nativos. Houve uma tendência a confundir evangelização com imposição da cultura europeia. Evangelho e cultura foram de tal modo identificados que pensavam estar fazendo uma grande coisa ao impor seus costumes aos indígenas, de modo que o processo de evangelização era visto por eles como um processo de civilização destes povos. Os missionários se viam a si mesmos como pessoas que estavam

fazendo um “grande favor” aos povos evangelizados e conquistados. Para eles os povos colonizados deveriam “agradecer” o favor que a eles faziam os conquistadores (BETHELL, 1997, p. 218).

Entre os primeiros bispos do continente havia os que provinham de forças expedicionárias e acompanhavam os conquistadores, como Vicente Valverde, primeiro bispo de Cusco em 1537. No total foram instituídos 99 bispados no século XVI e XVII. No padroado havia pouco interesse em fundar novos bispados, por acarretar gastos aos cofres públicos. Os bispos eram designados pela coroa e faziam parte do funcionalismo público. De modo geral, o episcopado era considerado “peso morto” para a administração e havia uma falta de interesse de Roma por eles, pois os Papas não se interessavam pela América Latina (HOORNAERT, 1994, p. 300).

O clero era formado por forças expedicionárias de colonização e buscavam o ouro. Os concílios realizados sobretudo na metade do século XVI devem ser entendidos como fenômenos de transição entre o período da conquista e da consolidação da hegemonia europeia e consolidação do sistema colonial. Neste processo de consolidação, pode-se destacar a usurpação do tempo latino-americano através da imposição do calendário católico e o domínio dos corpos individuais e sociais através do aldeamento pela unificação do espaço (HOORNAERT, 1994, p. 304 – 305).

O Dicastério para a Educação e a Cultura em conjunto com o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral” publicaram, no dia 30 de março de 2023 uma nota conjunta sobre a “Doutrina da descoberta”. Na nota afirma que a Igreja se esforça por promover a fraternidade e o respeito pela dignidade de cada ser humano. Se repudia a utilização da expressão “descoberta” para designar o processo de colonização, mesmo que este termo tenha aparecido em bulas papais, não refletiam a igual dignidade dos povos indígenas. A Igreja reconhece que tais documentos foram manipulados para fins políticos pelas potências coloniais em competição entre si, com o fim de justificar atos imorais em relação às populações indígenas e, às vezes, realizados em oposição às autoridades eclesásticas.

### **3.2.2 Morte e ressurreição da missão**

Como afirma Vigil, infelizmente “a palavra missão está maculada em países cuja evangelização coincidiu com a colonização” (2006, p. 400). A hermenêutica da suspeita em relação à missão, devido aos seus vários erros históricos, é aplicada com tal força que se fala de “encontrar uma imagem totalmente nova” (VIGIL, 2006, p. 401) e que “a estrutura da missão

moderna está morta. E a primeira coisa que se há de fazer é celebrar as exéquias e enterrá-la” (VIGIL, 2006, p. 401). Não é sem motivos que o capítulo 21 do livro “Teologia do Pluralismo Religioso” traz como título “Morte e ressurreição da missão” (VIGIL, 2006, p. 396).

As teologias que impulsionaram este agir missionário se caracterizavam pela total falta de alteridade, como a teologia da vontade salvífica universal entendida como “universalidade da peculiaridade ocidental cristã” (VIGIL, 2006, p. 402); a teologia da “eleição” acompanhada por soberba e prepotência (VIGIL, 2006, p. 403); e o mantado missionário de Jesus entendido literalmente como acontecimento histórico, que respaldava a ação absolutista dos missionários. Os avanços da exegese bíblica atual não autorizam remeter de maneira simplista este mantado ao Jesus histórico (VIGIL, 2006, p. 405).

Outra ideia teológica que estava na base deste agir missionário pautado pela violência é a da necessidade de pertença exclusiva à Igreja para a salvação, resumido no princípio “*extra ecclesiam nulla salus*” (VIGIL, 2006, p. 405), interpretado de maneira literal. Atualmente isso não mais se sustenta: “Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS, n. 22).

Outro elemento preponderante foi a “visão negativa do pluralismo religioso” (VIGIL, 2006, p. 407), por parte dos cristãos, pois, este era visto como algo ruim que deveria ser combatido com todas as forças, algo negativo, não querido por Deus e de origem demoníaca. Não se valorizava a ideia de uma liberdade religiosa. Como afirma Paulo Suess, “O reconhecimento explícito da liberdade religiosa pelo Vaticano II, através da declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa, é, como dom de Deus, um dos pressupostos da missão” (SUESS, 2007b, p. 96).

Por isso mesmo, a missão baseada nestes pressupostos teológicos, deve cair. As bases teológicas da missão devem ser revistas. Pois a ação missionária não é, em si mesma, necessária para a salvação dos destinatários e nem para a plenitude desta salvação. Hoje, teologicamente, pode-se dizer que a salvação extra-ecclesial é a forma ordinária de salvação (VIGIL, 2006, p. 409).

Segundo Bernhardt Reinhold, a pretensão cristã de absolutez deve ser rechaçada se for entendida de maneira exclusivista diante das outras religiões, pois é uma traição à própria mensagem cristã, na medida em que é contra a mensagem do amor conciliador de Deus. Deve-se renunciar à absolutização da religião cristã na figura da Igreja institucional (REINHOLD, 2000, p. 314).

Para Vigil, a ação missionária, em todas as religiões, tem sentido e é necessária “para que as religiões, incluindo a cristã, cheguem à plenitude da salvação e do conhecimento” (2006, p. 410). Ou seja, a ação missionária deve ter por base a verdade teológica da dimensão infinita do mistério de Deus. As religiões fazem parte da superabundância de manifestações deste inesgotável mistério. É impossível que uma religião sozinha esgote a riqueza do mistério de Deus. Esta ação é necessária para a plenitude da salvação tanto dos enviados como daqueles a quem os missionários são enviados, independente da religião de origem. Trata-se de um verdadeiro intercâmbio de “plenitudes de salvação” Esta é a base teológica tanto da missão clássica como do diálogo inter-religioso em um oferecer e receber, em partilhar (VIGIL, 2006, p. 410).

Todos os enunciados de fé constituem uma linguagem teológica sobre Deus. Como linguagem, “não deve olvidar que seu referente é sempre o Deus inefável” (PASTOR, 2012, p. 163). A teologia busca falar de um Deus do qual nunca se pode falar de maneira adequada. Ela é afirmação e mistério. A linguagem religiosa pode ser considerada como uma epifania do numinoso. Assim, esta linguagem não pode ser reduzida a um único tipo de uso linguístico, deve estar sempre aberta “a um uso linguístico múltiplo” (PASTOR, 2012, p. 164). Nunca deve ser absolutizada.

A absolutez corresponde única e exclusivamente a Deus, diante do qual se relativizam todas as autoafirmações religiosas. Os conteúdos da fé são representações nas quais se crê, são formulações temporais de um determinado contexto cultural da verdade salvadora de Deus que é a única absoluta. São elementos indicadores do mistério de Deus que sempre transcende estes mesmos elementos. Nenhuma formulação de fé, por mais exata que seja, pode esgotar o mistério de Deus, que em si mesmo é inefável. A pretensão de absolutez no cristianismo tem sentido somente se representar a entrega incondicional aos caminhos e vontade de Deus mostrados em Cristo Jesus (REINHOLD, 2000, p. 315).

A missão hoje deve aceitar que fora da Igreja há salvação, “e que se trata de uma salvação autônoma e independente da Igreja” (VIGIL, 2006, p. 411) Deve ter como base o novo paradigma da teologia pluralista. O destinatário da missão não deve ser visto em uma situação de “déficit salvífico” (VIGIL, 2006, p. 411) A missão deve escutar e acolher a boa notícia do outro com uma valorização positiva de sua religião. Deve distinguir fé, religião e cultura, inculturando-se e inculturando a religião e a fé que deseja compartilhar, sem imposições culturais ou de qualquer tipo.

O objetivo primeiro da missão não deve ser a conversão do outro, mas, ser sempre uma exceção e que seja possível em ambas as direções. A única conversão que se busca é a conversão

de todos ao mistério de Deus. “O objetivo deve ser o recíproco enriquecimento e a comunhão de espírito com os membros de outra fé” (VIGIL, 2006, p. 413). A ação missionária não deve ser vertical, colonizadora e paternalista, mas, horizontal e entre iguais. Deve, em primeiro lugar, servir à vida, e não às instituições religiosas, que não busque “fazer igreja”, mas, construir o Reino no mundo e na história (VIGIL, 2006, p. 413). Colocar-se a serviço do Reino deve ser o objetivo do discípulo missionário, como afirma o Documento de Aparecida:

Como discípulos de Jesus Cristo, sentimo-nos desafiados a discernir os sinais dos tempos, à luz do Espírito Santo, para nos colocar a serviço do Reino, anunciado por Jesus, que veio para que todos tenham vida e para que a tenham em plenitude (Jo 10,10). (DAP, n. 33).

Andres Torres Queiruga utiliza o conceito de “inreginação” para expressar a riqueza do encontro de duas religiões. No fenômeno da inculturação uma religião pode assumir riquezas religiosas de outros povos, como sempre tem acontecido na história do cristianismo e de todas as religiões. Não existe uma religião “pura” que não tenha assimilado elementos de outras tradições. O mesmo pode acontecer com uma religião viva, no sentido de que “quando percebe algo que pode completar ou purificar esta relação (com Deus ou o divino), é normal que procure incorporá-lo” (QUEIRUGA, 2007, p. 176). A vivência religiosa pode ser aperfeiçoada e corrigida, naquilo que assimila no novo através do diálogo com as outras tradições.

Tal é o verdadeiro significado da inreliginação: no contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que chegam a uma religião provenientes de outra deve ser o de incorporá-los ao seu próprio organismo, que dessa forma não desaparece; pelo contrário, longe de suprimir-se, afirma-se mediante uma transformação que pode torná-la mais crítica, mais rica e universal (QUEIRUGA, 2007, p. 178).

Todas as religiões possuem positividade em relação à revelação de Deus. todas tentam expressar, de acordo com suas características próprias, esta relação íntima com o divino. Por isso, todas podem apreender umas com as outras. Uma religião pode reconhecer na outra elementos que ajudam a viver com mais autenticidade esta relação com o transcendente, rumo a uma maior riqueza e universalidade. O objetivo da missão ressuscitada deve ser o crescimento de todos.

Nesta perspectiva, deve ser destacada a importância do diálogo, que não deve ser visto como algo marginal, pois “é mais que método da missão. Ele é, sobretudo, conteúdo do Evangelho pregado (...), não é uma estratégia ou um jeitinho para arrumar as coisas que não estão bem. É um elemento performativo do ser cristão, do ser Igreja e da missão” (WOLFF, 2018, p. 8). A

inefabilidade do mistério de Deus coloca as religiões em uma situação tal que o diálogo não deve ser visto como um capricho, mas como algo que “constituiu a condição intrínseca da verdade, porque não é possível aproximar-se sozinho, fechados no egoísmo dos próprios limites, da riqueza infinita da oferta divina. Deve ser um diálogo que busque inreligiosação. (QUEIRUGA, 2007, p. 148).

Infelizmente, a missão não tem sido diálogo, mas a imposição de um monólogo religioso, muitas vezes a sangue e fogo (VIGIL, 2012, p. 441). A teologia da missão na história sofreu de uma incapacidade de diálogo. Esta impossibilidade foi resultado de uma série de elementos teóricos, como o exclusivismo, ambição pelo poder e imperialismo, inclusivismo. Desde a perspectiva da teologia do pluralismo religioso, a ação missionária concreta se identifica com o diálogo, e somente com ele (VIGIL, 2012, p. 439). Por isso mesmo, este tipo de missão, transpassada por todos estes pressupostos teológicos, deve morrer, para ressuscitar como diálogo, ela continua, mas ressuscitada como diálogo, e sendo só diálogo (VIGIL, 2012, p. 447).

### 3.2.3 Missão e diálogo

No Vaticano II, o diálogo pode ser visto como “expressão da relação com Deus com a humanidade no ato revelador (DV, n. 2-5)” (WOLFF, 2018, p. 22), é um elemento constitutivo da Igreja que fundamenta sua relação com o mundo, com os cristãos, com os não cristãos e as pessoas e boa vontade (WOLFF, 2018, p. 22). A finalidade deste é a “busca da verdade (DH, n. 3, EG, 250)” (WOLFF, 2018, p. 22) e resulta da construção de uma comunidade de pessoas (GS, n. 23).

Segundo Jacques Dupuis, a contribuição mais importante para o fundamento teológico do diálogo inter-religioso é “A presença e ação universal do Espírito de Deus entre os “outros” e nas suas tradições religiosas” (DUPUIS, 2004, p. 278), elemento presente nos documentos de João Paulo II. Para João Paulo II, a crença das outras religiões “é feito também ela do Espírito da verdade operante para além das fronteiras visíveis do Corpo Místico” (RH, n. 6). Na REDEMPTORIS MISSIO ele afirma que “A presença e acção do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões.” (RM, n. 28).

Na esteira de João Paulo II, há o documento *Diálogo e Anúncio*, publicado em 1991 pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e a Congregação para a Evangelização dos Povos. Neste documento a presença do Espírito nas outras tradições religiosas é reafirmada:

“Atribui estes valores à presença ativa de Deus mesmo através do seu Verbo, e também à ação universal do Espírito” (DA, n. 17).

Outros fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso afirmado pelo documento é a unidade da humanidade em Deus seu criador: “O Antigo Testamento dá testemunho do fato que, desde o início da criação, Deus estabeleceu uma aliança com todos os povos (cf Gn 1-11).” (DA, n. 19); a missão universal de Jesus, “Jesus abre, portanto, um horizonte novo, além daquilo que é puramente local, para uma universalidade que é cristológica e pneumatológica no seu caráter” (DA, n. 21) e o anúncio do Reino que se estende a todos os povos: “A mensagem de Jesus, por conseguinte provada com o testemunho da sua vida, demonstra que na sua pessoa o Reino de Deus, através dele, vem ao mundo” (DA, n. 22). Paralelo à unidade por sua origem, está também a unidade do destino comum da salvação. “Paralelamente, todos são chamados a um destino comum, que é a plenitude de vida em Deus”.

A teologia do diálogo interreligioso teve contribuições importantes no Pontificado de João Paulo II. Mas, não se pode omitir que grandes avanços estão sendo dados no Pontificado do Papa Francisco. Segundo Elias Wolff, a “dialogicidade” (2018, p. 11) é o seu *modus essendi* e seu *modus operandi*.

Na *Laudato Si* o Papa Francisco fala sobre a Trindade e a relação entre as criaturas. “As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações.” (LS, n. 240). Estar em relação é próprio da Trindade e das criaturas. As criaturas, por sua vez, possuem a natureza de “tender” para Deus e para outra realidade: “As criaturas tendem para Deus; e é próprio de cada ser vivo tender, por sua vez, para outra realidade(...)” (LS, n. 240). Toda criatura, por natureza, possui uma tendência a Deus e a construir relações. O ser humano cresce, amadurece e se santifica no relacionar-se com os outros: “Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas” (LS, n. 240).

Como demonstra Elias Wolff, a palavra “diálogo” aparece 56 vezes da *Evangelii Gaudium* e 23 na *Laudato Si*. O termo “colóquio” aparece 3 vezes na *Laudato Si*. Já a palavra “relação” somam 34 aparições da *Laudato Si* e 10 na *Evangelii Gaudium*. O termo “comunicação” aparece 7 vezes na *Laudato Si* e 9 na *Evangelii Gaudium*. Ou seja, a palavra “diálogo” aparece 79 vezes, enquanto os termos relacionados com o diálogo somam 63 aparições somente nestes dois documentos (WOLFF, 2018, p. 19).

Ser pessoa significa ser essencialmente relacional, como afirma no Discurso aos Participantes da Assembleia Plenária da Congregação para a Doutrina da Fé no dia 26 de janeiro

de 2018: “Só uma visão do homem como pessoa, ou seja, como sujeito essencialmente relacional e conotado por uma racionalidade peculiar e ampla, é capaz de agir em conformidade com a ordem objetiva da moral.” Ou seja, o diálogo é performativo, no sentido de configurar “a própria realidade humana e religiosa” (WOLFF, 2018, p. 7).

Como foi visto, o ser humano é essencialmente relacional, onde o diálogo tem uma função performativa. Como bem afirma Queiruga, ele é “condição intrínseca da verdade” (2007, p 149), pois é parte da constituição e da estrutura do próprio conhecimento, pois a razão possui um caráter dialógico (QUEIRUGA, 2007, p. 149).

Segundo Martin Buber, “o homem se torna EU na relação com o TU.” (1974. p. 32) e a relação é constitutiva da pessoa: “A pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas” (BUBER, 1974, p. 73). Para este autor, Jesus é um exemplo disso, pois representa o reino da relação absoluta, no sentido de que dá ao Tu o nome de Pai, sendo assim, em sua pessoa, o Filho:

Afinal, ele é o Eu da relação absoluta, na qual o homem atribui a seu Tu o nome de Pai, de tal modo que, ele mesmo, não é senão o Filho, nada mais que filho. Quando ele profere Eu, ele só pode ter em mente o Eu da palavra-princípio sagrada que se tornou absoluta para ele (BUBER, 1974. p. 78).

Para o Papa Francisco o diálogo inter-religioso, antes de tudo, deve ser caracterizado por uma “atitude de abertura na verdade e no amor” (EG, n. 250). Ele é “condição necessária para a paz no mundo” (EG, n. 250). Deve ter como critério básico “a justiça e a paz” (EG, n. 250), convicção da própria identidade de uma maneira “clara e feliz” (EG, n. 250) e uma disponibilidade para compreender a identidade do outro, sabendo que isso pode “enriquecer a ambos” (EG, n. 250). Desta maneira, a evangelização e o diálogo não devem ser vistos como contrapostos, pelo contrário, eles “apoiam-se e alimentam-se mutuamente” (EG 251) Há um real intercambio e mútuo enriquecimento (WOLFF, 2018, p. 82). Pois a ação de Deus em meio às religiões “tende a produzir sinais, ritos e expressões sagradas” (EG, n. 254) que podem ser verdadeiros “canais que o próprio Espírito suscita na vida dos não cristãos” (EG, n. 254)

De acordo com Bernhardt Reinhold (2000. p. 309), para que se dê o diálogo é necessário praticar uma excentricidade metodológica, no sentido de o observador tenta se distanciar de seu próprio ponto de vista, em uma espécie de *kénosis* ou auto renúncia, para entrar em uma perspectiva alheia para ver com os olhos do outro. Trata-se de participar existencialmente da religião do outro em uma convivência empática.

Sempre há o perigo de que, neste processo, aconteça uma má interpretação do que se vê ou experimenta do outro. Por isso, se faz necessário que a interpretação do observador seja

sempre corrigida pelo interlocutor (REINHOLD, 2000, p. 311). Deve haver uma atitude de ingenuidade consciente, na qual o observador, depois de ter percebido o diferente do outro, retorna à sua própria perspectiva sem deixar o que do outro experimentou. Depois disso, emite seu juízo valorativo sobre o que percebeu, levando em conta que este juízo tem algo de parcialidade e unilateralidade. Toda verdade humana é uma, não deixa de ser uma perspectiva e, por isso, é sempre imperfeita, finita e aberta ao desenvolvimento e aprofundamento (REINHOLD, 2000, p. 311).

Para Vigil, no paradigma do pluralismo religioso, há um otimismo soteriológico, salvífico e escatológico. Deus, em sua vontade salvífica e amor universal, não quer e nem vai condenar a humanidade inteira ao inferno. A missão não deve buscar ansiosamente e com angústia a salvação dos outros, não deve buscar em primeiro lugar livrar o outro do inferno. Esta atitude livra o missionário do afã de querer salvar o mundo inteiro de modo exclusivista (VIGIL, 2012, p. 446).

A teologia do pluralismo religioso também impede o imperialismo baseado na teologia da eleição. Se uma só é a religião escolhida e esta religião é a de um povo, este povo pode se ver no direito de dominar os outros. As religiões em atitude de pluralismo não podem ser imperialistas, pois, o imperialismo, qualquer que seja seu tipo, é uma agressão ao outro e contrário à vontade salvífica universal de Deus. (VIGIL, 2012, p. 446) Missão é diálogo.

O diálogo com as outras religiões não deve ser visto como uma caridade, mas como uma sincera busca motivada pela fé, onde há crescimento verdadeiro de ambos os lados. Onde todos estejam abertos à verdade, sem pretensões de imposição através do estabelecimento anterior de verdades absolutas ou posições inegociáveis. A atitude que deve nortear não deve ser confessional, mas de busca pela verdade, pois a verdade de Deus não pode ser totalmente abarcada por nenhuma tradição religiosa. (VIGIL, 2006, p. 450) Praticar o diálogo interreligioso é ter uma oportunidade distinta de buscar o rosto de Deus, pois as religiões no paradigma do pluralismo religioso buscam a Deus para além de si mesmas e em diálogo com as outras, que são lugares sagrados de revelação divina (VIGIL, 2012, p. 446).

O missionário no paradigma do pluralismo religioso não reduz a pluralidade à unidade, mas vai à missão-diálogo disposto a apreender com riqueza alheia e partilhar a riqueza que traz de sua tradição. Atitude de diálogo significa interação, intercâmbio, aprendizagem e fecundação mútua, de maneira desinteressada, gratuita e sincera.

No documento “Diálogo e Missão”, de 1984, (DM, n. 28-35), são enumeradas quatro formas de diálogo: diálogo de vida, onde pessoas de religiões distintas buscam viver um espírito de abertura compartilhando a vida, o diálogo das obras, onde religiões diversas colaboram no

desenvolvimento integral do ser humano; diálogo de intercâmbios teológicos, onde estudiosos de teologia aprofundam na compreensão de suas tradições e apreciam os valores das tradições alheias; e o diálogo da experiência religiosa, onde pessoas de distintas tradições codividem suas riquezas na oração, contemplação ou caminhos de busca a Deus. O diálogo pode se dar a nível existencial, místico, ético e teológico. A estes Vigil acrescenta o diálogo intra-religioso ou intradiálogo, que deve ser o primeiro a ser praticado (VIGIL, 2006, p. 453).

O primeiro passo a ser dado no diálogo com as outras religiões é o que ele chama de “intradiálogo” (VIGIL, 2006, p. 449). Com esta expressão, Vigil se refere ao autoexame que a comunidade cristã deve realizar diante do fato do pluralismo. “sua possibilidade, sua necessidade, seu fundamento, e reexaminar conseqüentemente nossa própria fé, ressitua-la, mudar de paradigma” (VIGIL, 2006, p. 449). Ou seja, o primeiro passo é a comunidade cristã abrir-se a uma reformulação total, assumir em seu interior a mudança de paradigma que se vive na atualidade. Este intradiálogo deve fazer com que a Igreja supere o exclusivismo e o inclusivismo e se abra à teologia do pluralismo religioso.

Além disso, Vigil faz algumas sugestões concretas para a prática e o desenvolvimento do diálogo no paradigma do pluralismo religioso. Como buscar viver o diálogo religioso dentro de si mesmo e dentro da comunidade; realizar estudos sobre o tema nos diversos grupos da comunidade eclesial; desenvolver a capacidade de orar em templos ou orações de outras religiões; cultivar respeito e veneração e amizade pelas outras religiões, contemplar a Deus como Deus de todos, cultivar o amor acima de toda identidade e pertença; entender a missão a serviço dos valores do Reino e renunciar a todo proselitismo (VIGIL, 2006, p. 455-456).

Para uma prática de diálogo religioso na comunidade concreta ele propõe elencar as outras religiões do bairro, ir ao encontro destas, participar de suas celebrações, reconhecer a existência de outros livros sagrados, praticar o ecumenismo, estabelecer relações com pessoas de outras religiões, organizar campanhas para o diálogo interreligioso, participar de organismos e iniciativas ecumênicas e interreligiosas, aprofundar em temas de pluralismo, aproximar-se com seriedade de outras tradições religiosas e estimular o diálogo (VIGIL, 2006, p. 457).

Esta busca e prática não deve estar desconectada da prática e luta pela paz. Por isso, deve ser acompanhada pela análise da conjuntura nacional, continental e mundial, buscar refletir sobre as conseqüências das tensões culturais e religiosas, buscar associações pacifistas instituições que lutam pela dignidade da pessoa humana, tornar-se anti-imperialista e colocar a opção preferencial pelos pobres como guia no diálogo. (VIGIL, 2006, p. 458)

Segundo Faustino Teixeira, o Papa Francisco tem provocado “tumulto às consciências acomodadas” (2020. p. 17), por sua linguagem e prática inovadoras, pois tem um discurso que

se pauta pela abertura ao mundo e “pelo diálogo com o tempo e as religiões” (TEIXEIRA, 2020, p. 17). Afirma a finitude humana quando se acerca ao mistério de Deus, que ninguém pode apreender com certeza e totalmente de forma absoluta:

Se uma pessoa diz que encontrou Deus com certeza total e não aflora uma margem de incerteza, então não está bem. Para mim, esta é uma chave importante. Se alguém tem a resposta a todas as perguntas, esta é a prova de que Deus não está com ela. Quer dizer que é um falso profeta, que usa a religião para si próprio. Os grandes guias do povo de Deus, como Moisés, sempre deixaram espaço para a dúvida. Devemos deixar espaço ao Senhor, não às nossas certezas (PAPA FRANCISCO, 2013).

O Papa Francisco não vê o Pluralismo, como todo tipo de diversidade de religião, cor, sexo, raça e língua, como um mal. Pelo contrário, faz parte do sábio desígnio de Deus na criação. Ele tem uma visão positiva do Pluralismo. Neste fato está a base da liberdade de consciência, de credo, de pensamento, expressão e ação, de ser diferente. Condena fortemente a conversão forçada ou imposição de “civilização” aos outros:

A liberdade é um direito de toda a pessoa: cada um goza da liberdade de credo, de pensamento, de expressão e de ação. O pluralismo e as diversidades de religião, de cor, de sexo, de raça e de língua fazem parte daquele sábio desígnio divino com que Deus criou os seres humanos. Esta Sabedoria divina é a origem donde deriva o direito à liberdade de credo e à liberdade de ser diferente. Por isso, condena-se o facto de forçar as pessoas a aderir a uma determinada religião ou a uma certa cultura, bem como de impor um estilo de civilização que os outros não aceitam (PAPA FRANCISCO, 2013).

O diálogo, acompanhado pela compreensão, difusão da cultura da tolerância e a aceitação do outro contribui para a diminuição de problemas sociais, econômicos, políticos e ambientais. É necessário evitar discussões inúteis e, no diálogo, investir “na propagação das mais altas virtudes que as religiões solicitam” (PAPA FRANCISCO, AHMAD AL-TAYYEB, 2019).

Na *Laudato Si*, o Papa afirma que a maioria dos habitantes do planeta se declara crente, que isso deveria levar as religiões a estabelecerem o diálogo entre si, tendo como base valores como o bem da natureza, a defesa dos pobres, respeito e fraternidade (LS 201). Diálogo que “requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que a realidade é superior à ideia” (LS, n. 201). O pensamento de Vigil vai muito ao encontro do que o Papa Francisco atualmente propõe. Pode-se dizer que o tumulto que o Papa Francisco causa nas consciências acomodadas é idêntico ao tumulto que causa o pensamento de Vigil nestas mesmas consciências, ou que os dois provocam tumultos semelhantes, mas são fiéis ao Espírito que se manifesta nos sinais dos tempos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A Teologia do Pluralismo Religioso não é objeto de estudo somente de José Maria Vigil. Muitos teólogos se debruçaram e ainda se debruçam sobre este tema, provenientes de diversas partes do mundo, como Paul Knitter nos Estados Unidos, Claude Geffré na França, John Hick na Inglaterra, Jacques Dupuis, teólogo belga que viveu na Índia, Raimon Panikar, espanhol que trabalhou em vários países distintos, e muitos outros.

Entre os estudiosos do Pluralismo, José Maria Vigil tem a peculiaridade de ter se aproximado desta problemática no mesmo período em que percebia uma crise na Teologia da Libertação, no mesmo período em que fala da necessidade de que esta passe por uma mudança de paradigmas. Apesar de ter se aprofundado na questão do Pluralismo e abordado muitos outros temas, nunca deixa de ter como base o fazer teologia desde a perspectiva do terceiro mundo.

A importância da teologia da libertação na América Latina está justamente no fato dela ter sido umas das responsáveis por plasmar o rosto da Igreja na América Latina. Ela faz parte de nossa história, e junto a outros elementos, deu um importante aporte à formação da identidade da Igreja neste continente. A Igreja na América Latina tem um rosto próprio, uma identidade e, na formação desta identidade, a Teologia da Libertação tem sua responsabilidade.

Nesta busca pela superação de paradigmas, a Teologia da Libertação, em algumas de suas diversas ramificações, tem se aberto à abordagem de novas questões, como a ecologia, o diálogo inter-religioso e a teologia do pluralismo religioso desde a perspectiva da identidade Latino-americana, como acontece no pensamento de José Maria Vigil. Junto a Vigil, há uma série de estudiosos que, com ele, aprofundam esta questão, a maioria deles pertencentes à Associação de Teólogos do Terceiro Mundo em sua seção da América Latina. Eles se esforçaram nas publicações e traduções da série de estudos “Pelos Muitos caminhos de Deus”. Pode se dizer que a teologia do Pluralismo Religioso em Vigil também é fruto das reflexões deste grande grupo de trabalho e pesquisa.

Muito tem se falado sobre a “morte da teologia da Libertação”. Penso que ela não morreu, está presente e atuante, mas com outros paradigmas e abordando novas questões. O Pensamento de José Maria Vigil é exemplo disso. No momento em que percebia a crise, ele viu a necessidade de buscar outros paradigmas, de acompanhar as mudanças que o mundo vivia. Tempos diferentes exigem mudanças no modo de fazer teologia, mudanças de paradigmas, sem perder o essencial. Em Vigil se faz Teologia deste o terceiro mundo, desde a América Latina,

abordando questões que são atualíssimas, questões que praticamente todos vivem, que é a realidade do pluralismo religioso na sociedade.

A atualidade do pensamento de Vigil se pode notar por sua proximidade ao atual pontificado do Papa Francisco, como ficou demonstrado no final do último capítulo. Penso que aceitar a teologia do pluralismo religioso como é proposta por Vigil, na atualidade, é uma questão de honestidade intelectual. A postura exclusivista, além de ser ultrapassada, parece fechar os olhos diante daquilo que se vive na atualidade, fechar os olhos diante do outro.

A valorização positiva de todas as tradições religiosas, a consciência dos próprios limites no entendimento da fé, a capacidade de aceitar a fragmentação do próprio saber, a capacidade de renunciar a certezas absolutas, a capacidade de diálogo honesto por parte das religiões como instituições e dos fiéis, atualmente são os maiores sinais que se tem por base uma teologia madura, que está de acordo com os sinais dos tempos, com o sagrado, e com a capacidade humana de pensar e fazer teologia.

Além disso, podem ser considerados sinais de uma desconexão com a realidade atual e com o Espírito que se manifesta na história atitudes como o fundamentalismo, a não aceitação do outro, a pretensão de pertencimento a uma religião absoluta e a demonização de elementos das outras tradições. São atitudes marcadas pelo egoísmo, pela busca por dominação do outro, pela falta de alteridade. Como foi visto, a teologia pode ser distorcida e transformada em um instrumento que justifica a dominação e a violência. Atitudes estas que parecem perdurar nos fundamentalismos da atualidade.

A teologia do pluralismo religioso de Vigil parte do pressuposto de que Deus ama a todos, quer salvar a todos e se manifesta ou se revela a todos. Se há um particularismo neste processo, é por causa de nossa condição humana e destinado a todos. É uma teologia que apresenta um Deus tal qual e se mostra em Jesus de Nazaré.

No Evangelho de João, Felipe faz um pedido a Jesus: “Senhor, mostra-nos o Pai, e isso nos basta”. (Jo 14,8). A este pedido Jesus responde: “Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Felipe?” (Jo 14,9). E Jesus segue dizendo: “Quem me vê, vê o Pai. Como podes dizer: mostra-nos o Pai? Não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim?” Jesus manifesta a verdadeira face de Deus. Quem o vê, vê o Pai. A teologia do pluralismo religioso é um esforço por mostrar a verdadeira face de Deus, a face do Pai que se manifesta em Jesus de Nazaré. Poderia acontecer com os cristãos o mesmo que acontece com Felipe: caminhar com Jesus a tanto tempo, e, apesar disso, não conseguir discernir nele a face do Pai. Penso que, pela teologia de Vigil, se conhece mais de perto a face do Pai que se manifesta em Jesus de Nazaré, face que

estava mais oculta quando se vivia na perspectiva exclusivista. O Deus pregado por uma perspectiva exclusivista distanciar-se do rosto do Pai que aparece em Jesus de Nazaré.

Pessoalmente, esta pesquisa me ajudou a perceber com outros olhos as outras religiões, me ajudou a valorizá-las de uma forma mais positiva, colaborou para que, em minha vida e meu trabalho pastoral, busque valorizar o diálogo inter-religioso e o respeito por todas as religiões. Posso dizer que, depois desta pesquisa, tenho ainda mais repúdio por atitudes de intolerância religiosa, fundamentalismos, atitudes de soberba e desprezo em relação a outras religiões, notícias de vandalismo em locais de culto motivados por intolerância. Penso que é fundamental na formação dos futuros teólogos e líderes religiosos aprofundar nesta questão, até mesmo para que seu testemunho de vida, na humildade e respeito pelo outro, seja mais coerente com o que se vive e professa.

## REFERÊNCIAS

- BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. *In*: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. (org.) **Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 19-44.
- BARROS, Marcelo. A frágil transparência do Absoluto. Teologia para uma espiritualidade Transreligiosa. *In*: VIGIL, Jose Maria, (org.) **Por uma Teologia Planetária**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 55-80.
- \_\_\_\_\_. Muitas falas e uma única palavra: amor. A Bíblia e o pluralismo religioso. *In*: VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. (org.) **Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da fé cristã**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 144 – 159.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BETHELL, Leslie. (org) **A América Latina Colonial**. v. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus. 2002. (17ª impressão. 2022)
- BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. 10. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Catolicismo, catolicismos? *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.) **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 89 – 110.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Moraes, 1974.
- CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M. **Espiritualidade da Libertação**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CASTILLO, José M. **Jesus. A humanização de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- COMBLIN, José. **Mitos e realidades da secularização**. São Paulo: Herder, 1970.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação divina**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html)>. Acesso em: 05 ago. 2024.
- \_\_\_\_\_. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso em: 05 ago. 2024.
- \_\_\_\_\_. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo actual**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em: 03 set. 2023.

\_\_\_\_\_. **Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html)>. Acesso em: 04 set. 2024.

\_\_\_\_\_. **Declaração *Nostra Aetate* sobre as Igreja e as religiões não-cristãs.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html)>. Acesso em: 05 fev. 2024.

\_\_\_\_\_. **Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da igreja.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html)>. Acesso em: 03 ago. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia.** Documentos da CNBB 100. São Paulo: Paulinas, 2014.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida.** São Paulo: Paulus; Paulinas. 2007.

COX, Harvey. **La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica.** Barcelona: Ediciones Península, 1968.

DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO; SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEHRAL. **Nota Conjunta dos Dicastérios para a Cultura e a Educação e para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral sobre a «Doutrina da Descoberta».** Sala Stampa dela Santa Sede. Bolletino. 2023. Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/03/30/0238/00515.html#po>>. Acesso em: 29 abr. 2024.

DUCCINI, L.; RABELO, M. C. M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.) **Religiões em movimento: o censo de 2010.** Petrópolis: Vozes, 2013. p. 219 – 234.

DUPUIS, Jacques. **O Cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro.** São Paulo: Loyola, 2004.

FILHO, José Bittencourt. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social.** Petrópolis: Vozes. 2003.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si*.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>. Acesso em: 29 abr. 2024.

\_\_\_\_\_. **Entrevista ao Papa Francisco, Pe Antônio Spadaro.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html)>. Acesso em: 29 abr. 2024.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 29 abr. 2024.

\_\_\_\_\_. **Participação ao II encontro mundial dos movimentos populares. Discurso do Santo Padre**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150709\\_bolivia-movimenti-popolari.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html)>. Acesso em: 29 abr. 2024.

FRANCISCO, Papa; AHMAD AL-TAYYEB. **Documento sobre a Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html)>. Acesso em: 29 abr. 2024.

GOMES, A. M. **Testemunha Dos Primeiros Passos: identidade cristã latinoamericana e o paradigma pluralista em José Maria Vigil**. 2010. 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

HOORNAERT, Eduardo. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente***. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19941110\\_tertio-millennio-adveniente.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html)>. Acesso em: 03 fev. 2024.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Redemptor hominis***. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)>. Acesso em: 03 maio. 2024.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Redemptoris missio***. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html)>. Acesso em: 03 maio. 2024.

KNITTER, Paul. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2017.

LACOSTE, Jean Yves. **Dicionário crítico de teologia**. 2. ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIZ, C. L.; GRACIANO, P. J. As Igrejas pentecostais no censo de 2010. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.) **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 161 – 174.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOINGT, Joseph. **El hombre que venia de Dios. Jesus en la historia del discurso cristiano.** v. I. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. *In*: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (org.) **O futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural.** São Paulo: Paulinas, 2008. p. 17 – 36.

PACE, Enzo. Religião e globalização. *In*: ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 25 – 42.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré.** 2, ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

PASTOR, Félix Alejandro. **A lógica do inefável.** Aparecida: Santuário, 2012.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. **Diálogo e anúncio.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html)>. Acesso em: 03 maio. 2024.

QUEIRUGA, Andres Torres. **Autocompreensão cristã. Diálogo das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. **Repensar a revelação. A revelação divina na realização humana.** São Paulo: Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. **Repensar o mal. Da ponerologia à teodiceia.** São Paulo: Paulinas, 2012.

REINHOLD, Bernhardt. **La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la ilustración hasta la teologia pluralista de la religión.** Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

RIBEIRO, C. O.; SOUZA, D. S. **A Teologia das religiões em foco. Um guia para visionários.** São Paulo: Paulinas, 2012.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Pluralismo e libertação.** São Paulo: Paulinas, 2014.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação. O discurso e o excesso de significação.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. **A Igreja e as outras religiões. Diálogo e missão.** Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19840610\\_dialogo-missione\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html)>. Acesso em: 06 maio. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidades: nação e opções religiosas no contexto de globalização. *In*: ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 219 – 248.

SOBRINO, Jon. **Jesus em America Latina. Su significado para la fe y la cristología.** Santander: Editorial Sal Terrae, 1982.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. *In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (org.) O futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural.* São Paulo: Paulinas, 2008. p. 7 – 16.

SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade. *In: TOMITA, L. E.; VIGIL, J. M.; BARROS. (org.) Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2007b. p. 89 – 112.

\_\_\_\_\_. **Teología de la misión. Convocar y enviar. Siervos e testigos del reino.** Quito: Abya-Yala, 2007.

TEIXEIRA, F. Francisco e o Pluralismo religioso. **Vida Pastoral.** n. 331, ano 61, Jan-fev. de 2020. pp. 15 – 21.

\_\_\_\_\_. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço e apresentação. *In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.) Religiões em movimento: o censo de 2010.* Petrópolis: Vozes, 2013. p. 17 – 36.

\_\_\_\_\_. O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. *In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. (org.) O futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural.* São Paulo: Paulinas, 2008. p. 69 – 80.

\_\_\_\_\_. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. *In: TOMITA, L. E.; VIGIL, J. M.; BARROS, M. (org.) Teologia Latino Americana Pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006.

VIGIL, J. M. Desafios atuais para a Espiritualidade da Libertação. **Convergência,** n. 341, p. 155 – 168, abr. 2001.

\_\_\_\_\_. Mudança de paradigma na Teologia da Libertação? **Revista Eclesiástica Brasileira,** Fasc. 230. Reb. 58, p 311 – 328. Jun. 1998.

\_\_\_\_\_. (org) **Por uma Teologia Planetária.** São Paulo: Paulinas, 2011.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre teologia del pluralismo.** 1992 – 2012. Edición digital. servicioskoinonia.org. 2012. Disponível em: <<https://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/Vigil-EscritosSobrePluralismo.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2023.

\_\_\_\_\_. **Maria de Nazaré. Subsídios pastorais para a comunidade cristã.** São Paulo: Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. **Teologia do Pluralismo Religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2006.

VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E; BARROS, M. (org) **Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006b.

\_\_\_\_\_ **Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da fé cristã.** São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_ **Teologia Pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2007.

VIGIL, José Maria; *et al.* (org) **Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação.** Goiás: Rede, 2003.

WOLFF, Elias. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso. Contribuições na perspectiva cristã.** São Paulo: Paulinas, 2016.

\_\_\_\_\_ **Igreja em diálogo.** São Paulo: Paulinas, 2018.