

Cadernos Teologia Pública

50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro

José Maria Vigil

ano X - número 76 - 2013

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro

José Maria Vigil

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano X – Nº 76 – 2013

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro

José Maria Vigil

Advertência prévia

Estas reflexões provêm do campo da epistemologia. A partir delas poder-se-ão extrair consequências teológicas, mas, agora, quero concentrar-me nos limites da epistemologia.

Quando falo de religião, não pretendo referir-me a todo o campo religioso, mas principalmente ao grande segmento da população religiosa que está em busca, tanto como crentes quanto como pessoas de hoje, muitos dos quais se sentem “sem chão” para apoiar-se ou sentem-se até mesmo “exilados”, sem uma Igreja que possam considerar como seu lar. Esse é nosso lugar social teológico, o lugar humano e religioso a partir do qual e para o qual faço esta reflexão.

Em sentido amplo, falo a partir de uma teologia impulsionada pela nova consciência global, planetária, macroecumênica, a *world Theology* ou *teologia planetária*, que quer atrever-se a pensar e a falar a partir de uma posição tão ampla de objetivos quanto sincera.

Ver

Hoje, torna-se curioso, quase nostálgico, recordar que, na hora de caracterizar “o mundo atual”, naquele distante 1965, um traço que a *Gaudium et Spes* destacava como surpreendente e inovador era ser uma época de mudanças e de mudanças aceleradas. “Já quase não é possível ao ser humano de hoje dar prosseguimento a

essa história tão movimentada, nesta época de mudanças aceleradas”, dizia. E certamente aquele Concílio, por sua vez, introduziu na Igreja uma época acelerada de mudanças religiosas e pastorais.

Somente três décadas mais tarde, no limiar dos anos 1990, nos daríamos conta coletivamente, com uma frase que se tornou recorrente, que já não estávamos em uma época de mudanças, mas em uma mudança de época. Era uma tomada de consciência coletiva importante: entrávamos em outra etapa da história, com outras perguntas, com outra visão, com outros valores, com a necessidade de repensar até a reformulação que o Concílio havia proposto.

Dois décadas mais tarde, já meio século depois do Concílio Vaticano II, está-se tornando voz comum, quase um clichê, que não estamos apenas entrando em uma nova era, mas estamos vivendo um novo tempo axial, como aquele que Karl Jaspers descreve como o eixo da história que, marcando um antes e um depois, deu início e lançou as bases de tudo o que, desde então, a humanidade foi capaz de viver religiosamente; aquele processo que forjou, formou e moldou a consciência coletiva da humanidade e, portanto, sua religiosidade e sua espiritualidade. Épocas e mudanças de épocas houve muitas ao longo desses poucos milênios de história hu-

mana que temos. Mas somente conseguimos recuperar a memória de um único tempo axial que já vivemos como humanidade há mais de dois milênios. Neste momento, ninguém pensa que nossos problemas culturais sejam as mudanças, as muitas mudanças, ou as mudanças aceleradas, nem mesmo uma mudança de época como tem tido tantas, “mas um novo tempo axial”, uma vez que somente “nos recordamos” de um. Um novo tempo axial, o atual, que estaria de novo remodelando nossa consciência humana coletiva, nossa religiosidade e nossa espiritualidade. Tal qual ocorreu depois daquele primeiro tempo axial, a espiritualidade e a religiosidade não voltarão a ser o que têm sido durante esses poucos milênios pós-axiais.

Essa não seria a hipótese que se projeta mais para trás na história. Existe outra, que certa antropologia cultural respalda e sustenta segundo a qual o alcance do período ou “época” que está acabando remonta ao começo do neolítico. Seria propriamente o neolítico, ou a Idade Agrária, entendida no sentido antropológico-cultural, esse profundo substrato cultural-espiritual que esteve em vigor entre cinco e dez mil anos atrás, que agora se derrete, desaparece sob nossos pés, para o surgimento de um novo tipo de consciência e de espiritualidade humana. Trata-se de uma profundidade de mudança

que quase parece inimaginável, quando recordamos a inocência alegre com que a *Gaudium et Spes*, quando muitos de nós éramos jovens, iluminou-nos e abriu-nos a mente para adotar com entusiasmo uma atitude de disponibilidade à mudança, à novidade e ao crescimento. Em apenas cinco décadas, o tamanho, a profundidade e a complexidade daquelas “mudanças aceleradas” iniciais transformaram-se e nos transformaram. Hoje, todos nós pressentimos que já não se trata de *aggiornamento*, atualização, mas de mudança substancial, de mudança qualitativa, de uma espécie de mutação genética, de uma mutação genético-espiritual – talvez de uma metamorfose da qual não temos conhecimento sobre que tipo de novo ser humano emergirá.

Em meio a todo esse horizonte tão amplo, talvez confirmando a profundidade dessas hipóteses, estamos vivendo o que pode ser um dos maiores períodos de mudança, debate e conflito de toda a história do cristianismo. Em uma boa parte do cristianismo convencional ocorreu, e está ocorrendo, uma grande ruptura com a cultura religiosa que foi tradicional durante quase dois milênios. São milhões os crentes que não se sentem confortáveis com a forma tradicional de viver a fé, de pensá-la e de expressá-la. O Vaticano II, que pareceu estar em um mo-

mento de reconciliação com um mundo em relação ao qual tinha se atrasado uns trezentos anos, teve uma lua de mel bem mais curta. Como é sabido, e não vamos recordá-lo pormenorizadamente agora, pouco tempo depois de seu término, começaram as hesitações, as dúvidas, as medidas de freio e o retrocesso, a involução e a restauração, segundo a opinião comum, e, cinco décadas mais tarde, estamos divididos entre os que querem esquecê-lo e voltar ao passado, os que querem voltar a seu espírito, e os que, diferentemente, consideram que aquela problemática já está superada, e que a atualidade requer mudanças muito mais fortes do que as que o Concílio tentou realizar para aquele mundo que já não existe.

Para todos os que sentem a tensão entre sua fé tradicional e sua pertença a uma sociedade culturalmente nova e adulta (setor eclesial que constitui o *locus theologicus* assumido para esta exposição), a partir de qualquer ângulo que se olhe, a situação atual está implorando aos gritos por encontrar a chave para construir uma nova plataforma de diálogo, uma nova visão, uma reestruturação global, uma nova semântica teológica definitiva, que transforme a partir da raiz, desbloqueie a situação atual e permita-nos compartilhar novos enfoques e caminhar para o futuro.

Julgar

A partir de um olhar epistemológico, perguntamo-nos: Qual seria o fator mais determinante e que, talvez, seja a causa mais profunda, mais radical na transformação que a situação religiosa da humanidade está sofrendo, essa suposta mudança de paradigma global, ou novo tempo axial? A partir do ponto de vista epistemológico – respondemos – acreditamos que se pode afirmar que esse fator é o crescimento exponencial dos conhecimentos.

Ampliação do conhecimento

Percorremos mais de três séculos desde o começo da revolução científica ocidental, nos quais a ciência experimentou um crescimento inimaginável; tratou-se de uma verdadeira explosão. O livro da natureza, da realidade, tanto em seus níveis micro quanto nos níveis macro e nas dimensões do infinitamente complexo, foi abrindo-se para nós e foi desvelando seus segredos. Thomas Berry fala do “valor revelador” da explosão científica, de seu caráter de verdadeira Revelação, com inicial maiúscula.

É conhecida e até famosa a ideia de que o tempo necessário para a duplicação dos conhecimentos da humanidade foi encurtado e que se, na idade da pedra,

foram necessários sete mil anos (de 10000 a 3000 antes de Cristo, segundo o MIT, Massachusetts Institute of Technology)¹ para duplicar o acervo dos conhecimentos globais que a humanidade tinha àquela altura dos tempos, nos anos 1990 a duplicação já ocorria a cada cinco anos.² Ou seja, se um aluno estudasse cinco anos para formar-se em um curso, ao concluí-lo, boa parte de seus conhecimentos já estariam obsoletos. Hoje, está-se dizendo que a duplicação acontece em um tempo muito menor. O *New York Times* publica em uma semana mais informação do que teve a seu alcance uma pessoa média que viveu no século XVIII. Desde 1990, o telescópio satélite Hubble realizou seiscentas mil gravações de uns trinta mil objetos, segundo dados da NASA, a Agência Espacial dos Estados Unidos da América. A cada mês, transfere à Terra oitenta gigabytes de informação, o que equivale a aproximadamente oitenta enciclopédias grandes.

Transformação do conhecimento

Pois bem, toda a ampliação do conhecimento transforma-o. Obviamente, não se trata de uma simples

1 Disponível em: <<http://www.educadores digitais.org/2011/02/cada-cuanto-tiempo-la-humanidad-duplica.html>>. Acesso em: 12 set. 2012.
2 KÜNG, H. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 7.

acumulação linear. Os conhecimentos não se podem justapor inocentemente. São dinâmicos, polígamos, diríamos, incrivelmente prolíficos e transformadores. Os novos conhecimentos não são somente novos dados para serem acumulados (peças que faltavam em um quebra-cabeça), mas aquisição de novas visões, novos desafios que abrem novas perspectivas, ou que colocam a descoberto a limitação ou até a falsidade dos postulados anteriores. Descobrimos com eles a ingenuidade de pressupostos acrílicos, a obsolescência de axiomas ou paradigmas até então vigentes. A expansão do conhecimento produz inevitavelmente mudanças de paradigmas e, com isso, reestruturação do conhecimento, criação de novos mapas, novas lógicas, novas semânticas para o pensamento. Muitas peças de conhecimentos podem continuar sendo as mesmas, mas são reconsideradas agora a partir de uma diferente visão de conjunto, da que cobra nova significação e postula nova semântica. Essa mobilidade, esse dinamismo constante, essa evolução do conhecimento é um processo em contínua marcha para frente.

Atualmente a epistemologia científica caracteriza-se por ser dinâmica, não estática e, como tal, sempre provisória e de forma alguma dogmática ou definitiva. A ciência já não tenta provar nada; somente faz hipó-

teses interpretativas provisórias, à espera que apareça logo alguma outra melhor. A posição da ciência em cada momento é considerada sempre, de alguma maneira, como hipotética, como provisória, desejando-se que seja logo substituída por outra hipótese melhor. Não importa que nos tire a segurança e negue-nos o prazer de poder descansar em conhecimentos seguros, definitivos, indiscutíveis, quase dogmáticos. “O maior aporte de conhecimento do século XX foi o conhecimento dos limites do conhecimento”.³ O conhecimento absoluto, a ciência elaborada na base de formulações cartesianamente “claras e distintas”, tidas como absolutamente certas e irrevogáveis até em sua literalidade, é impensável para a epistemologia de hoje. No estágio atual do conhecimento, a humanidade sente-se peregrina, sempre em busca de uma nova captação da verdade, uma nova interpretação, uma hipótese mais verdadeira, ou uma verdade mais profunda, sempre em busca de uma verdade inacessível. E embora tenhamos perdido a certeza que tínhamos no tempo do pensamento mítico, por exemplo, pensamos estar agora mais perto da verdade...

Pois bem, como sabemos, não é essa a configuração epistemológica própria de algumas das religiões, especialmente a dos três monoteísmos, as “religiões do

3 MORIN, Edgar. *La mente bien ordenada*, p. 72.

Livro”. A epistemologia religiosa tradicional é bem diferente. A religião acredita ter a verdade, a Verdade Total, a Verdade Eterna e Imutável: a Verdade Divina. Acredita também tê-la não como fruto de um trabalho de pesquisa e desenvolvimento humano, mas como um dom recebido do Alto, por Revelação. Deus, Ele próprio Verdade Eterna e Absoluta, revelou plenamente sua Salvação e sua Verdade à religião, e essa Revelação foi cristalizada na Sagrada Escritura, o Livro revelado, e, a partir dela, em um “depósito” de verdades que a religião deve guardar com zelo e lealdade inabalável, sem tocá-la, nem mudar tampouco abandonar algum dos mais ínfimos de seus detalhes, somente desenvolvendo homogeneamente o que foi recebido.

Trata-se, pois, de uma epistemologia da verdade revelada, uma epistemologia que funciona à base de fé, submissão, *obsequium rationabile*, obediência cega, se for necessária, em momentos ou em zonas-limites. A religião não pode tolerar mudanças nas verdades que tradicionalmente têm sido consideradas como verdades reveladas ou como verdades dogmáticas; não pode abandonar afirmações que formaram parte de seu “depósito”, mesmo que, no mundo real e na ciência, deixem de ter respaldo de plausibilidade. A religião não pode retratar-se do tradicionalmente sustentado ou somente po-

derá fazê-lo se mostrar que a nova formulação não é em absoluto uma retratação nem sequer uma correção. Por sua própria natureza tradicional, a religião não é amiga de conhecimentos dúbios, discutíveis, não definitivos, nem de reestruturações ou mudanças de paradigmas. Ela quer lidar sempre com conhecimentos seguros e definitivos, indiscutíveis. Epistemologicamente falando, as religiões encontram-se fixadas, cristalizadas, levando em seu DNA epistemológico os traços da sociedade agrária em que nasceram, uma sociedade para cuja viabilidade elas contribuíram como um *software* programador que bloqueava a mudança para assegurar o êxito da fórmula exitosa de convivência de uma sociedade que vivia de fazer sempre o mesmo e queria perpetuar seu êxito.

Não é possível que ciência e religião não sejam afetadas

O confronto dessas duas epistemologias, a da futura sociedade do conhecimento – em grande parte já da sociedade presente – e a epistemologia tradicional das religiões, é, em meu humilde modo de ver, um dos principais problemas que as religiões estão tendo na hora de renovarem-se e adequarem-se ao mundo de hoje. Obviamente, o problema não é somente delas, mas da grande sociedade global em que elas vivem.

É importante dar-se conta do componente religioso óbvio de muitas das guerras, atos terroristas e conflitos sociais atuais; atrás de fatores econômicos e políticos concomitantes, não deixa de estar presente a dimensão de conflito religioso. Todas as religiões consideram-se, em princípio, em seu próprio coração, amantes da paz, gestoras da paz. Mas, na hora de viver em uma sociedade diversificada e culturalmente emancipada, brota em seu coração a defesa de seus princípios e suas verdades, únicos, inegociáveis, ameaçados em seu reconhecimento social, e se convertem, de fato, mesmo que involuntariamente, na gasolina que reforça as paixões identitárias em conflito.

Todavia, além dos conflitos bélicos ou de violência explícita, o conflito dessas duas epistemologias ocorre em toda a vida religiosa e social. A maioria dos seres humanos participa de uma maneira ou de outra nas religiões, uma vez que são cidadãos e membros da sociedade do conhecimento que se foi expandindo ao redor do mundo, usufrutuários de seus bens culturais, de seus atuais meios de comunicação mundial incrivelmente poderosos. As pessoas são, ao mesmo tempo, filhas da sociedade e da religião, da ciência e da fé, do coração e da razão, e sente cada vez mais agudamente a necessidade de (e o direito a) “sincronizar” também suas vivências e suas interpretações com essas duas vertentes

de sua própria e única vida. As comunidades religiosas, como tais, sentem também a necessidade de atualizar, reinterpretar, reformular suas crenças, seus rituais, seus princípios morais, e tendem a fazê-lo com frequência, a partir da epistemologia socialmente em vigor e que utilizam em sua vida diária como cidadãos. Aí volta a surgir permanentemente o conflito interno à religião, pela colisão das duas epistemologias. Não é possível conter e impor limites de vigência a cada uma delas. As pessoas são, ao mesmo tempo, filhas da sociedade e da religião, da ciência e da fé, do coração e da razão, do *pathos* religioso e do *logos* racional, e não lhes é fácil nem desejável assumir uma divisão epistemológica esquizofrênica. Elas têm o direito de reivindicar uma vivência religiosa epistemologicamente unificada.

Quatro focos de conflito entre a ciência e a fé

Estamos falando desse conflito epistemológico de um modo geral, porque pode ser útil deter nosso olhar, mesmo que muito brevemente, em alguns casos mais destacados dele. Quais são as ciências que atualmente apresentam desafios mais fortes para a religião?

Em 1992, Galileu Galilei foi “reabilitado” pela Igreja Católica, que o havia condenado no século XVII

por haver proposto, em nome da ciência, o heliocentrismo, radicalmente contrário à convicção que a Igreja tinha de que o geocentrismo era uma verdade revelada e indubitável, que honrava não somente ao ser humano, mas também ao seu Criador. No seu discurso para a ocasião, João Paulo II disse solenemente que os conflitos entre a fé e a ciência haviam terminado. Fé e ciência teriam campos diferentes de projeção, por isso não seria possível entrarem em conflito. Todos nós sabemos que hoje a astrofísica, de fato, está descobrindo, quase a cada dia, novos dados celestes, como a existência dos exoplanetas, e a religião já não diz nada contra isso. Aceita que a ciência atue livremente em sua área de competência. Já não estaria havendo o conflito fé/ciência.

Contudo, em uma análise mais atenta, os exoplanetas estão completando e aprofundando o desmantelamento do geocentrismo que começou com Galileu. Hoje já não está em discussão se a Terra ocupa o “centro” do cosmo; o que está em jogo é a posição central, única no cosmo, da Terra habitada, o caráter de unicidade da Terra, quando a astrofísica está dizendo que, embora não conheçamos nenhum outro planeta com vida, está convencida de que, no cosmo, “deve haver” milhões de outros planetas como o nosso, com vida inteligente; a honra da Terra de ocupar um lugar central, único no

cosmo, está ameaçada, como a ameaçavam os descobrimentos heliocêntricos de Galileu no século XVII. A não unicidade da Terra parece implicar a não unicidade de tudo a que na Terra atribuímos um caráter de unicidade, sendo, sem dúvida, as religiões as que mais têm lançado mão do conceito de unicidade ao longo da história. Acostumamo-nos a dizer que entre religião e ciência não há conflito, e corremos o risco de darmos conta de que efetivamente, sim, ocorre tal conflito, e os riscos são altos.

De maior importância é o conflito-desafio que a nova cosmologia significa para as religiões. As religiões bíblicas, por exemplo, compartilham o marco cosmológico no qual enquadraram toda a sua mensagem a partir dos mitos primordiais coletados e reelaborados no livro do Gênesis. A história, a apresentação, a figura que a nova cosmologia oferece-nos do mundo em que vivemos mal se solidariza com essa visão bíblica, não só em pequenos detalhes como o geocentrismo/heliocentrismo, mas em dimensões globais, estruturais: o mundo não foi criado como nos foi contado; as espécies não foram criadas por Deus tal como são; talvez não houve criação nem este mundo é um andar abaixo do segundo andar celestial; nem somos nós, os humanos, um tipo de ser essencialmente diferente dos demais seres vivos; nem este

mundo é um simples cenário aí colocado para nós; nem o sentido da realidade em seu todo parece que possa ser expresso adequadamente como o de um “projeto divino de uma história de salvação humana”... Praticamente, a maior parte das afirmações cosmológicas presentes no acervo do patrimônio simbólico das religiões bíblicas hão de ser reformuladas, compreendidas novamente ou reorganizadas. Há um conflito, uma lacuna grave entre elas e a visão da Nova Cosmologia. A pessoa culta de nossa sociedade tem uma visão do mundo e de si própria, portanto em relação com o cosmo, radicalmente diferente daquela que a cosmovisão “revelada” nos transmitiu. Também aqui as pessoas vivem e sofrem esquizofrenicamente dentro de si o conflito fé/ciência. De seu lado, a nova visão da cosmologia é, como dizem muitos, o fator que atualmente mais está transformando a visão e o sentir da humanidade.

Junto da cosmologia, a perspectiva de gênero, o feminismo, associado frequentemente com a perspectiva ecológica, como o ecofeminismo, é também uma perspectiva hermenêutica nova que não pode ser ignorada entre os movimentos culturais que desafiam as religiões. Não se trata somente de um clamor perante a injustiça que a mulher sofreu na história da humanidade e, particularmente, na história religiosa; não se trata somente

de fazer justiça contra a marginalização da mulher nas religiões, mas da descoberta do papel que o patriarcado produziu na história humana por intermédio precisamente das religiões, uma vez que patriarcado e religiões parecem ter surgido contemporaneamente. A perspectiva de gênero postula a desconstrução do patriarcalismo instalado nas próprias entranhas das religiões para livrá-las desse mecanismo opressor. A pertinência da reivindicação profunda do ecofeminismo ficou a descoberto e boa parte da metade feminina da humanidade – embora também da masculina – não poderá seguir sendo religiosa, se as religiões não se “despatriarcalizarem” radicalmente. Inegavelmente, o conflito está de pé. Não são poucos os observadores que argumentam que, na segunda metade do século XX, o cristianismo perdeu a mulher.

A antropologia, concretamente a antropologia cultural, é mais uma das ciências perante as quais as religiões tradicionais sentem-se desafiadas. A antropologia atual acredita conhecer com clareza meridiana – embora sempre à espera de novos progressos – a origem histórica das religiões, os mecanismos que persistiram em sua formação e em sua evolução, os condicionamentos humanos da época que deram resposta e os desafios que o desaparecimento atual daquelas antigas

condições sociais vai causar-lhes. Segundo tudo o que a mais aceita das antropologias acredita saber sobre as religiões, muda inevitavelmente o conceito que o homem e a mulher de hoje fazem delas, nova conceitualização que colide amplamente com a ideia que as religiões têm de si mesmas, causando também uma divisão e um conflito interno no crente atual que, embora não seja especialista no tema, participa por osmose cultural dessa nova visão que a antropologia expande inexoravelmente pela sociedade. Não é possível continuar crendo de forma ingênua, como fizemos por milênios, em um contexto cultural que a antropologia invadiu com seus conhecimentos e avanços. O conflito está aí, por mais que se queira ignorá-lo.

Enfaticamente eu diria que a epistemologia é outra das ciências que têm conflito com as religiões, ou, melhor dizendo, com a epistemologia tradicional e mítica que elas consideraram consubstancialmente suas. Aludimos acima a essa epistemologia tradicional das religiões, que as fazem moverem-se a partir da suposição de ter a Verdade eterna, total, sagrada, revelada, declarada dogmaticamente, infalível, que exige submissão plena. E dissemos como a ciência moderna em geral, e esta nossa sociedade tão marcada e modernamente influenciada pela ciência e pela tecnologia, opera a partir de uma

epistemologia, um “conhecimento do conhecimento”, radicalmente diferente. Aqui é o diálogo, a mútua inteligência, o que é impossível. O conflito não é de confronto ofensivo; é, sobretudo, de falta de capacidade para entenderem-se, para compartilhar uma mesma lógica a partir da qual se possa dialogar. É um tipo de conflito que faz pouco barulho, mas produz um impasse radical: um diálogo de surdos.

Transgredir as lógicas limitadas e suportar a contradição

Fechemos este ponto do conflito entre fé e ciência com uma reivindicação do final do conflito entre fé e ciência proclamado pelo Papa João Paulo II, mas de um modo um pouco mais complexo do que uma simples proclamação voluntarista. O conflito está aí, não se pode negar, nem é de esperar-se que desapareça em um futuro próximo; talvez pertença à condição humana atual ou à captação que dela temos hoje. Mas, em uma situação humana em que a religião já não é o centro nem o marco agregador maior de nossa compreensão da realidade – pela já citada ampliação/transformação do conhecimento –, já não é possível sacrificar a ciência e a epistemologia atual da humanidade no altar da religião, invocando intrassistemica-

mente razões de submissão, de revelação, de fé ou de *obsequium rationabile*. A ampliação do conhecimento permitiu-nos aceder a um pensamento complexo, que nos faz compreender a realidade como vários níveis, com muitos níveis em que as diferentes lógicas combinam-se, tendo de suportar suas diferentes dinâmicas, às vezes de um modo caótico e quase sempre conflitivo. Hoje, em um pensamento complexo, temos de ser capazes de transgredir as lógicas de cada nível... “O pensamento complexo necessita da lógica aristotélica, mas, por sua vez, necessita transgredi-la... Ao ser dialógico, o pensamento complexo lança mão de outros modos de usar a lógica” (Morin).

Um exemplo disso é o seguinte: o ser humano dispõe de um sistema imunológico que reage para expulsar toda a intrusão estranha e que, nesse sentido, ocupa-se de rejeitar o coração que lhe foi transplantado, um órgão para salvá-lo. Esse sistema computa corretamente essa intrusão estranha e, conseqüentemente, reage a ele. Nesse sentido, não comete nenhum erro. Mas com referência ao nosso outro metanível, em que existe cirurgia, “a sociedade, a consciência, e naquele em que o coração estranho vai precisamente para fazer o corpo viver, está-se produzindo um erro fatal, que procede da falta comunicação entre os dois níveis de organização”

(Morin). É a situação que estamos vivendo na relação difícil entre os vários níveis de conhecimento e suas diferentes epistemologias: aquele que, a partir da epistemologia religiosa tradicional dogmatically cristalizada, aparece como um erro intrusivo é, a partir da epistemologia atual da complexidade, uma ampliação do conhecimento e uma transformação estrutural paradigmática, que vem salvar aquela de sua esclerose mortal. As autoridades religiosas, a partir daquele pensamento monolítico e quase cartesiano, não podem deixar de julgar errôneos e inaceitáveis os novos paradigmas intrusivos desse transplante de coração que a nova epistemologia quer fazer no pensamento religioso atual. Precisamos salvar a incomunicabilidade entre os diferentes níveis, para poder transgredir as lógicas unilaterais de cada nível, em busca de uma metalógica integral de vários níveis. Não se trata de debater isoladamente dentro de cada um deles, o que seria um beco sem saída; trata-se de adotar uma visão mais abrangente, compreender as limitações de cada lógica menor, ousar transgredir aquele com que não seja possível comunicar e suportar a contradição para o bem de toda a Vida.

Essa é uma questão epistemológica, não de fé. Cada crente é livre para optar pelas opiniões científicas, médicas, biológicas ou astrofísicas que julgue mais segu-

ras, a partir de sua própria formação científica. Também no que diz respeito à epistemologia. A fé não impõe uma interpretação epistemológica particular. Essa que apresentamos em nosso estudo pode contribuir com sua pequena luz para superar esta situação.

Agir: novas semânticas, novas significações

É urgente encontrar indicações precisas para projetar novas semânticas que, em um futuro próximo, possam tornar possível a superação desses conflitos, a recriação de um patrimônio simbólico religioso reconciliado com as ciências atuais, com a sociedade do conhecimento que se avizinha; trata-se de semânticas que possam estabelecer a reconciliação no coração dividido dos crentes que enfrentam de um modo esquizofrênico sua dupla pertença à sociedade cultural atual e às religiões tradicionais.

Há algum tempo que venho defendendo em meus escritos essas novas semânticas. Numa tentativa de delimitação, distribuo em quatro focos ou núcleos, apresentados como “novos paradigmas”, que podem facilitar a tarefa de uma visão global da problemática e de abordá-la na prática.

A)

Novas semânticas religiosas a partir das novas semânticas culturais (novos paradigmas culturais)

Como em uma espécie de roteiro pouco comentado, enumero sete núcleos de pensamento, de práxis cognitiva, sete frentes de ação para a construção urgente de uma semântica religiosa nova.

Uma semântica plenamente moderna

O Vaticano II significou uma reconciliação com a modernidade, mas somente até certo ponto. O Concílio reconheceu a autonomia das realidades terrenas, mas continuou a falar da realidade concebida no esquema “dois andares”, com os dualismos céu/terra, corpo/alma, natureza/grça, natural/sobrenatural, este mundo/outro mundo, história humana/história da salvação... Continuou com a visão heterônoma própria da pré-modernidade, com uma aceitação somente parcial dos valores modernos. Falta avançar até uma semântica que incorpore plenamente os significados postulados pela modernidade a partir da cosmovisão de uma realidade integrada, única, sem dualismos, “sem andares” na representação da realidade, sem heteronomia na axiologia e na moral.

Uma semântica que se mantenha integralmente libertadora

A teologia da libertação realizou a maravilha de reler o cristianismo, que historicamente esteve vinculado ao poder, a partir da opção pelos pobres e a partir de uma experiência espiritual (a espiritualidade da libertação) que encontra a transcendência na imanência, a experiência espiritual na opção pelos injustiçados, que antecipa a escatologia na história, na construção da Utopia integral que Jesus chamava “Reino de Deus”. A semântica que essa teologia e essa espiritualidade desenvolveram, sem ser a única necessária, é imprescindível e deve continuar a ser cultivada para que as religiões não se limitem à busca de uma mística a-histórica ou transcendentalista, mas que respeitem a integridade da espiritualidade, vinculando-a sempre ao compromisso com a práxis de transformação histórica e social.

Uma semântica despatriarcalizada

Tendo vivido toda sua história em um tempo patriarcal, o cristianismo, assim como as demais religiões, não poderia deixar de ficar fundamentalmente cego pe-

rante essa dimensão. Sabemos que essa forma patriarcal de olhar o mundo apareceu na história precisamente na época em que surgiram as religiões formais. Não poucas teses vinculam ambos os fenômenos. Hoje percebemos que a semântica religiosa esteve coligada com os valores patriarcais do poder masculino, a dominação, a conquista, a ganância, a acumulação.

Nossa teologia, nosso direito, nosso clero masculino, nossa organização, nossa liturgia, nosso imaginário... ficaram impregnados de estruturas e significados patriarcais. É urgente ampliar nosso olhar, desconstruir o patriarcalismo, não somente na semântica teológica tradicional, mas na vida inteira das instituições religiosas, e construir uma semântica que nos vá purificando de tanto lastro patriarcal que ainda arrastamos.

Uma semântica oikocêntrica, biocêntrica, que nos devolva a nosso “lugar cósmico”

A velha semântica cristã, desenvolvida em um mundo que desconhecia praticamente tudo o que nós conhecemos hoje sobre o cosmo, estava construída de costas para a natureza; ignorava positivamente a grande cosmologia; negava a evolução biológica;

olhava a realidade cósmica, reduzindo-a a ser o cenário do drama da “história da salvação” do ser humano, um ser humano que era considerado superior, sobrenatural, caído somente temporária e provisoriamente na natureza.

A teologia não somente deve incorporar a natureza, mas também urge desenvolver uma semântica que traslade o religioso ao seu marco real, ou seja, a natureza, a sua casa-oikos maravilhosa. Devemos trasladar nosso pensamento ao marco da história da cosmologia atual e compreender o ser humano como resultado da história da vida terrena, e esta como resultado da história da Terra e do Cosmo. Precisamos superar radicalmente o antropocentrismo, superar inclusive o marco estreito dos últimos três mil anos que abarca a história fundacional judaico-cristã, para ampliar nosso olhar para o cosmo e reconhecer sua história ancestral evolutiva como nosso *oikos*, o lugar natural de todo o humano-divino. Oikocentrar, biocentralizar nosso pensamento e nossa semântica, há de ser uma regra principal da nova semântica religiosa em um tempo em que a humanidade mais consciente já decidiu voltar a seu lugar oikocêntrico (*homecoming*), depois desse “exílio” que vivemos em vários milênios de pensamento e de conhecimento oilko-expatriado.

Uma semântica pluralista, não exclusivista nem inclusiva

A nova cultura e a nova sociedade não somente são plurais, mas também pluralistas. As pessoas comuns já não consideram as pessoas de outras religiões com pena nem pensam em convertê-las, nem creem que não tenham o mesmo direito que elas próprias de viver suas próprias convicções religiosas. Uma semântica pluralista, respeitosa a todas as religiões, já está na rua, no senso comum, na conduta prática de muitas pessoas, ainda antes mesmo que articulem as muitas transformações teóricas que isso implica frente à semântica exclusivista, que era tradicional, ou a inclusiva, que é oficial em várias religiões. Uma teologia responsável tem de incorporar decididamente essa semântica pluralista para poder dialogar com o mundo real que a cada dia é mais pluralista, e é irreversível.

Uma semântica “pós-religiosa”

Toda a semântica religiosa em geral esteve fundada em uma concepção da religião em que essa era a dimensão principal e total da realidade. A religião, em seu conceito tradicional, constituía o marco de referência único e totalizante de sua compreensão e de sua expressão.

Os tempos mudaram, e mudou o conceito que hoje temos da religião. Ela deixou de ser identificada com a espiritualidade, com a dimensão espiritual profunda da humanidade, sendo conceituada simplesmente com uma de suas formas de expressão, que apareceu há apenas cinco milênios, com o surgimento de um tipo de sociedade vinculado à Revolução Agrária. Hoje, cada vez mais, a religião cede sua preeminência em favor da espiritualidade, que não tem poucos milênios, mas é permanentemente coetânea com o ser humano. E a visão religiocêntrica dá lugar a um paradigma chamado pós-religioso, de acordo com o que foi recentemente apresentado pela Comissão Teológica Internacional da EATWOT⁴. A partir dessa nova visão, o marco mais abrangente para uma semântica religiosa com futuro já não é precisamente a religião, mas a espiritualidade. Necessitamos de uma semântica mais espiritual e menos religiosa.

⁴ EATWOT é a sigla em inglês de Ecumenical Association of Third World Theologians, que na América Latina e Caribe apresenta-se como Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo – ASETT.

Uma semântica a partir de uma nova epistemologia

Todas essas características da almejada nova semântica da linguagem teológica e religiosa, aqui praticamente apenas evocadas, poderão ser desenvolvidas amplamente e enriquecidas com análises complementares: são características muito fecundas, amplas avenidas de transformação do pensamento. Mas não é possível fazê-lo neste momento. Sim, eu desejaria deter-me um pouco mais na dimensão epistemológica nova que deverá ter a futura semântica que desejamos e esperamos.

Parece óbvio que a epistemologia que dominou a linguagem religiosa e a linguagem da teologia tradicional manteve cativo todo o conhecimento e o pensamento religioso em um cárcere do qual não consegue escapar. Herdeiros de uma filosofia ontológica de Parmênides, os princípios epistemológicos que dominam ainda a semântica religiosa oficial impossibilitam um raciocínio sincero e sereno, e bloqueiam a troca, consagram as fórmulas, multiplicam os dogmas, dificultam a reinterpretação e paralisam o pensamento religioso, impedindo-lhe seu crescimento, sua evolução e sua adaptação ao avanço da sociedade.

Vista a partir de uma análise puramente filosófica, a epistemologia ainda vigente nas religiões acredita estar

maneja com verdades reveladas, provenientes diretamente da comunicação que o poder divino quis compartilhar com os humanos, por intermédio da mediação da autoridade religiosa. Considera os dogmas como “*veritas revelata ab Ecclesia proposita*”,⁵ indubitáveis (sob pena de pecado), indiscutíveis (matéria de fé, em última análise, objeto de fé), irreformáveis.

Nessa situação tão bloqueada, João XXIII teve a genialidade de introduzir uma distinção luminosa: “Convém que essa doutrina cristã certa e imutável, que se deve acatar fielmente, seja investigada e exposta da maneira que nossa época exige. Pois uma coisa é o próprio depósito da fé ou as verdades contidas em nossa venerável doutrina. E outra é o modo de expressá-las.”⁶ E o próprio Concílio convidou os teólogos para “mantendo os métodos e as exigências próprias da ciência teológica, busquem sempre o modo mais capaz de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo, porque uma coisa é o próprio depósito da fé, ou as verdades, e outra é o modo de expressá-las”.⁷

5 BECKER, Karl Joseph. La nueva interpretación de la fe. In. VÁRIOS. *Los movimientos teológicos secularizantes*. Madri: BAC minor 31, 1973, p. 31.

6 João XXIII, *Alocução Gaudete Mater Ecclesia*, na abertura do Vaticano II, AAS 54 (1962) 782.

7 *Gaudium et Spes*, 62.

Mas a alegria durou pouco. Logo Roma voltou a chamar a atenção sobre o caráter intocável de tudo o que é considerado matéria de fé: “As fórmulas dogmáticas estão tão estreitamente ligadas a seu conteúdo, que qualquer alteração esconde ou provoca uma alteração no conteúdo em si”.⁸ Mais ainda: “Não se podem abandonar as próprias fórmulas em que a doutrina foi ponderada e autorizadamente definida. Nesse ponto, o Magistério da Igreja não transige”.⁹

À luz da epistemologia atual soa como ingenuidade a boa consciência que a Igreja guarda a respeito da sua assepsia cultural e sua imparcialidade filosófica: “Porque as fórmulas de que se serve a Igreja para propor os dogmas de fé expressam conceitos que não estão ligados a uma determinada forma de cultura humana, nem a uma determinada fase de progresso científico e tampouco a alguma escola teológica; mas que manifestam a experiência universal e necessária. Por isso tornam-se acomodadas a todos os homens de todos os tempos”.¹⁰ Mais especificamente: “o que durante séculos constituiu o consenti-

8 Paulo VI, alocução de 5 de julho de 1967. *Insegnamenti de Paolo VI*, 5, 821.

9 Paulo VI, alocução de 4 de dezembro de 1968, *Insegnamenti de Paolo VI*, 6, 1045. Veja-se também Pio XII, *Humani Géneris*, AAS 42 (1950) 565-567.

10 Paulo VI, *Mysterium Fidei*, AAS 57 (1965) 758.

mento mútuo entre os doutores católicos para obter algum conhecimento do dogma apoia-se nos princípios e noções deduzidos do conhecimento verdadeiro dos seres criados; e, ao deduzi-lo, iluminou-lhe a mente, como uma estrela, por intermédio da Igreja, a verdade divinamente revelada”.¹¹ Em resumo, a mensagem e a doutrina “devem ser mantidas... em seu *dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*”.¹²

Há cinquenta anos ainda estava em vigor na Igreja Católica uma epistemologia que permitia dizer isto: “Da mente dos apóstolos há que dizer algo semelhante ao que já dissemos da mente divina [...]. Os apóstolos foram muito mais que simples profetas ou simples hagiógrafos. Como mestres supremos da revelação plena e definitiva e como fundamentos da Igreja até o fim dos tempos, a teologia tradicional reconhece nos apóstolos o privilégio especial de haver recebido por luz infusa um conhecimento explícito da revelação divina maior que a de todos os teólogos ou que igreja inteira têm ou que terão até o fim dos tempos. Portanto, todos os dogmas já definidos pela Igreja e quantos no futuro se definam estavam na mente dos apóstolos, não de uma manei-

ra mediata ou virtual ou implícita, mas de uma maneira imediata, formal, explícita. Sua maneira de conhecer o depósito revelado não foi, como em nós, por intermédio de conceitos parciais e humanos, os quais contêm implícita e virtualmente muito mais sentido do que expressam, e exigem trabalho e tempo para ir desenvolvendo ou explicando sucessivamente o que contêm, mas era por luz divina ou infusa, a qual é uma simples inteligência sobrenatural, que atualiza e ilumina, de uma só vez, todo o implícito ou a virtualidade. Se é tomado, pois, como termo de comparação o sentido do depósito revelado, tal como estava na mente dos apóstolos, para compará-lo com o sentido que nós conhecemos, então se deve dizer uma coisa semelhante ao que dissemos quando falamos da mente divina, isto é, que não houve progresso, mas diminuição ou retrocesso”.¹³

Não podemos prolongar esta evocação da semântica religiosa tradicional ainda em vigor oficialmente na Igreja Católica, por exemplo. (Ela não foi oficialmente rejeitada, e ainda é reclamada com métodos inquisitoriais aos teólogos e teólogas.)

Pois bem, digamos que, vista estritamente a partir de um ponto filosófico, essa epistemologia religiosa é in-

11 Pio XII, *Humani Generis*, Aas 42 (1950) 566.

12 DE ALDAMA, José A. El pluralismo religioso actual. In: *Los movimientos teológicos secularizantes*, Madri: BAC minor 31, 1973, p. 189.

13 MARÍN-SOLÁ, F. *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia, 1963, p. 157-158.

compatível com a epistemologia não somente das ciências atuais, mas também com a da pessoa culta comum. O homem e a mulher da sociedade atual não contam em sua epistemologia com a capacidade de acreditar em verdades caídas de um segundo piso sobrenatural, verdades supostamente reveladas que não entram em diálogo de igual para igual com as ciências atuais, mas fazem valer uma suposta superioridade divina inquestionável. A epistemologia atual já não pode acreditar nem sequer na possibilidade de um pensamento ou de uma linguagem atemporal, universal, sem vinculação nem dependência de uma determinada cultura, de um pensamento absoluto em suas fórmulas, alheio a qualquer mutação histórica e não necessitado de atualização, até para simplesmente continuar sendo inteligível ao longo do tempo. A epistemologia atual do homem e da mulher comuns sabe que praticamente todo o conhecimento, mas especialmente o religioso, é metafórico e, muitas vezes, mítico, e tem seu valor de realidade, mas por intermédio da metáfora e do mito, e não por uma direta *adaequatio res et intellectus*, por uma correspondência objetiva entre nossas afirmações religiosas e um mundo sobrenatural objetivo e verificável. Mais: a antropologia atual sabe que o nosso conhecimento consiste em modelagens que fazemos da realidade para lidarmos com ela do melhor modo pos-

sível. São construções humanas, embora elas desfrutem de uma inspiração realmente divina.

É óbvio que estamos perante um conflito da ciência – a epistemologia neste caso – e da religião, dois mundos que funcionam com duas semânticas radicalmente diferentes. Dois mundos que não podem dialogar, que não poderão conviver em paz dentro de cada pessoa, enquanto não compartilharem uma semântica minimamente compatível. Atrevo-me a dizer que ajudar as religiões a adequar sua semântica tradicional, ainda em vigor, à epistemologia atual não somente seria uma enorme ajuda, mas também é a condição *sine qua non* para que as religiões possam desbloquear o impasse atual de sua crise. E é também, portanto, um dever máximo da teologia na atualidade e para o futuro.

B)

Nova semântica religiosa global: a axialidade

Gostaria de fazer um apelo à teologia para tematizar expressamente este tópico da axialidade.

Já aludi acima à hipótese lançada há pouco mais de sessenta anos por Karl Jaspers sobre o que ele chamou um tempo axial, *Achsenzeit*, um momento (histori-

camente falando, de vários séculos de duração) que marcou um antes e um depois – daí a imagem do “eixo” – na evolução e na maturidade da humanidade. Para Jaspers, foi um tempo, entre 800 e 200 a. C., quando a consciência da humanidade deu um passo à frente verdadeiramente decisivo, o qual abriu uma nova etapa em sua consciência espiritual e histórica, e que perdurou até a atualidade. É também o período que coincide – embora um pouco menos simultaneamente do que Jaspers pensou, como mostraram estudos posteriores, por exemplo, o de Karen Armstrong – com o surgimento das grandes religiões, que hoje chamamos religiões mundiais e que também ainda sobrevivem.

Jaspers não falou de segundo tempo axial, como alguns lhe atribuem agora. Foi ao final do século XX, quando os estudiosos, reabilitando aquela tese de Jaspers, que em boa parte passou despercebida, sublinharam sua atualidade por comparação com a crise radical de transformação em que a religião entrou ao final do século XX. Perante a interpretação negativa e culpabilizante das cúpulas das religiões que atribuem essa crise ao materialismo, hedonismo, perda de valores da sociedade ocidental, a tese-hipótese de se estar vivendo um segundo tempo axial cobrou plausibilidade entre

os estudiosos do fenômeno religioso. Estaremos vivendo esse novo tempo axial?

O tempo axial de quase três mil anos atrás possibilitou a emergência de um novo tipo de religiões, as religiões axiais, que foram religiões de salvação e de libertação pessoal em particular, mas também coletiva e social. Surgiram como resultado de uma transformação, uma verdadeira metamorfose, que deu origem a um novo tipo de religiosidade, com uma nova vivência espiritual, com novas referências religiosas, uma nova linguagem simbólica, uma nova semântica para expressar o Mistério de sempre na experiência religiosa de novo tipo que surgiu. A ciência atual avalizaria a plausibilidade dessa hipótese.

Mas não parece necessário discutir sobre se tem fundamento ou não dar a denominação de segundo tempo axial à crise atual da religião, ao menos porque não parece possível que duas experiências históricas repitam-se identicamente com uma distância de quase três milênios. Porém, parece necessário prestar atenção à transformação ou à metamorfose da religiosidade que parece estar acontecendo, como a que significou aquele “primeiro” tempo axial. Não se trata, pois, de pensar que o chamado tempo axial em nada determine o nosso presente; trata-se simplesmente de perceber que a

transformação em que estamos imersos pode ser, como aquela, realmente profunda e radical, uma verdadeira metamorfose, muito mais que umas simples mudanças aceleradas, um tempo de mudança ou uma mudança de tempo...

A teologia deveria assumir essa perspectiva desafiadora. As religiões não são eternas. Nem forma a *parte ante* (são realmente muito recentes), nem teriam por que ser (falo a partir da perspectiva estritamente científica) a *parte post*. Não repugna à ciência atual a visão de uma transformação radical da espiritualidade humana, até o ponto de tornar desnecessária a “figura histórica” que a espiritualidade tomou neste momento nas religiões que se originaram no assim chamado tempo axial. Não repugna à ciência pensar que essa transformação faça surgir novas configurações históricas das tradições religiosas, configurações que, talvez, hoje nem sequer sejamos capazes de imaginar. Por que não aguçar o olhar para tratar de descobrir os primeiros indícios dos novos caminhos para os quais a espiritualidade e a religiosidade da humanidade se encaminham?

Uma teologia responsável deve assumir essa possibilidade, essa dimensão de axialidade, a possibilidade

de uma mudança transformadora, cuja radicalidade supere nossa capacidade atual de imaginação, para não fechar, por irresponsabilidade profissional, as possibilidades de acompanhar esse *kairós* que talvez estejamos atravessando sem o saber. Assumir essa possibilidade significa não fazer teologia a partir de um *locus* atemporal, cego à possibilidade de uma evolução mais ampla. Significa tematizar expressamente a dimensão de axialidade, de mudança de eixo, de acolhida de um novo tempo que está nascendo.

Conclusão

Concluo, resumindo o que foi dito e tratando de reduzi-lo a uma mensagem quase lapidar: é urgente ir adotando na teologia e em nossa vida religiosa diária essa nova semântica que se vislumbra, amplamente desejada, sentida como necessária. Porque, neste momento, talvez o maior problema que as religiões têm para serem capazes de renovar-se e sobreviver é o epistemológico.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels

- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 – *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haigh
- N. 75 – *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan



José Maria Vigil, teólogo espanhol naturalizado nicaraguense, é padre claretiano, tem formação em Teologia pela Universidad Pontificia de Salamanca. Na Universidade de Santo Tomás de Roma, licenciou-se em Teologia Sistemática. Em Salamanca, Madri e Manágua estudou Psicologia. É doutor em educação pela Universidade La Salle de San José, Costa Rica.

Algumas publicações do autor

VIGIL, José Maria. Teologia do pluralismo religioso. *Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *Vivendo o Concílio*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas/ASET/EATWOT, 2007.

_____. (Org.). *Pos los muchos caminos de Dios V. Hacia una teologia planetaria*. 1ed. Quito (Equador): Abya-Yala, 2010.

_____. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011.

Artigos publicados pelo IHU

_____. “Desafios da ecologia às religiões” in *Revista IHU On-Line*, n. 347, Ano X, 18-10-2010.

Entrevistas concedidas ao IHU

_____. “É necessário que a teologia saia à praça pública. As possibilidades são imensas” in *Revista IHU On-Line*, n. 214, Ano VII, 02-04-2007.

_____. “Não haverá paz no mundo sem teologia do pluralismo religioso”. *Site do IHU*, Notícias do Dia, 03-01-2011.