

FRAGMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA MISSÃO¹

Paulo Suess*

Resumo: Na "Teologia da Missão" está imbutida a busca do sentido e da racionalidade da missão hoje. Mesmo se a maior parte da humanidade se salva sem "nossa" missão, ela faz sentido porque ela faz parte da identidade dos discípulos e discipulas de Jesus ("natureza missionária"). O compromisso com a esperança da ressurreição, que nela está sendo refletido e vivido, está vinculado com a esperança dos pobres e a relevância para os outros. "Teologia da Missão" e presença missionária nas periferias do mundo, em face do sofrimento desnecessário, da existência do mal e da ameaça da vida, são teodicéia, defesa da existência de Deus como última instância de justiça num mundo marcado por injustiças estruturais. Integramos em nosso anúncio missionário as contingências da natureza e as ambivalências da humanidade, que dificultam, mas não impossibilitam, de falar de Deus-Amor, numa Igreja que se declarou "advogada da justiça dos pobres" (DAP 395, 533). Sem o anúncio da justiça da ressurreição não haverá justiça para os que morreram injustiçados. As lutas históricas antecipam a credibilidade desse anúncio e, ao mesmo tempo, são lutas pelo reconhecimento do incógnito de Deus na vida e no rosto dos pobres e dos outros.

Palavras-chave: Natureza missionária. Universalidade contextual. Unidade plural. Gratuidade. Esperança.

1 Este texto é a versão abreviada de "Teologia da missão" em: G. Labonté/J. Andrade (Orgs.), *Caminhos para a missão. Fazendo missiologia contextual*. Brasília: Centro Cultural Missionário, 2008, p.149-190. Obs.: Este texto, por ser já publicado, não vai seguir a metodologia bibliográfica desta revista, mas no formato original, isto é, como foi já publicado.

* Possui graduação em Teologia pela Universidade de Muenchen (1964) e doutorado em Teologia Fundamental pela Westfaelische Wilhelms-Universitaet Muenster (1977), Alemanha. Foi professor na antiga Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP) no curso de pós-graduação em Missiologia e foi assessor do Conselho Missionário Nacional (Comina). De 1996 a 2000, e de 2000 a 2004 era, respectivamente, vice-presidente e presidente da Associação Internacional de Missiologia (IAMS). Atualmente é assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), e professor convidado de várias instituições acadêmicas nacionais e internacionais, atuando principalmente nas seguintes áreas: missiologia, história, cultura, religiosidade popular, pastoral.

Nos caminhos da missão encontram-se pedras e questionamentos. Podemos transformá-los nas seguintes perguntas: 1) A missão ainda faz sentido, se a maior parte da humanidade se salva sem ela? 2) Quais são os eixos de uma Teologia da Missão que possam fundamentar o discurso missionário? 3) Qual é o compromisso da esperança, que anunciamos, com a esperança dos pobres?

1 Argumentos

1.1 A “natureza missionária”

Depois de Aparecida, a Igreja convoca novamente os batizados para assumirem seu discipulado em regime de urgência (DA 289, 368, 518). Essa mobilização missionária não deve ser considerada como algo extraordinário nem prerrogativa de uma ou outra Igreja local ou de setores pastorais específicos, porque ela brota, como o Vaticano II lembrou, da “natureza missionária” da Igreja. O argumento da “natureza missionária” precede qualquer atividade missionária. É um argumento interno da Igreja para afirmar a sua razão de ser e, através dela, a necessidade e a continuidade do paradigma missionário. Não é propriamente um argumento para convencer um interlocutor a se converter ao cristianismo. Essa natureza missionária, segundo o Decreto *Ad gentes*, faz parte da normalidade e da razão de ser eclesial: “A Igreja peregrina é por sua natureza missionária. Pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai” (AG 2).

Depois do Concílio, os documentos latino-americanos (SD 12, DAp 347) retomaram essa afirmação fundamental. Aparecida, na “Terceira Parte” de seu texto conclusivo, dedicado ao agir pastoral, desenha uma Igreja que vive “em estado de missão” (DA 213). Também as “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2008-2010” colocaram

na sua parte central o sonho do discipulado missionário “numa Igreja em estado permanente de missão” (DGAE 47-101). Os textos insistem em devolver a cotidianidade missionária à Igreja em todas as suas instâncias. Também o discurso teológico deve ser marcado pela natureza missionária da Igreja, e representa não uma disciplina entre outras, mas um eixo central de todas as matérias teológicas. A Teologia da Missão é, ao mesmo tempo, teologia fundamental e pastoral, discurso nuclear de radiação e discurso prático-performativo.

Na “natureza missionária” trata-se de uma segunda natureza dos batizados, de uma natureza recriada pela redenção, portanto, de uma natureza analógica. Os cristãos participam dessa nova natureza pela nova ordem do ressuscitado, que envia seus discípulos como missionários aos “confins do mundo”. Em virtude de seu batismo receberam a vocação de fazer toda humanidade participe dessa nova natureza. A ordem da redenção é um dom para os outros. No coração da redenção está o imperativo da doação. A “natureza missionária” é esse imperativo da doação. Para os cristãos, “ser”, “dever” e “vir a ser” são inseparáveis.

A “natureza missionária” da Igreja em si não é uma “questão disputada” ou negociável. Em seus desdobramentos, em sua mediação e prática histórica, porém, ela é sujeita a discernimentos, discussões e negociações, como é facilmente verificável ao compararmos os escritos de José Anchieta com o diário de Vicente Cañas, martirizado, em 1987, como defensor do povo Enawene-Nawe, no rio Juruena/MT². A “natureza missionária” é “essência” num sentido metafórico, porque é “princípio” e como tal, faz, ontologicamente, parte das origens. Historicamente, a natureza missionária pertence ao tempo da Igreja e é vivida por santos e pecadores. A missão tem a sua *origem* na missão do Deus trinitário (“missão de Deus”) e sua

2 Paulo SUESS, Eles vieram para salvar almas, em: *História Viva*, Edição Especial temática n.2 (A Igreja Católica no Brasil), p.9-15, aqui 10s.

finalidade na salvação da humanidade: “Para que tenham a vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). E essa missão se prolonga pelo envio dos discípulos por Jesus ressuscitado no Espírito Santo: “Como tu (Pai) me enviaste ao mundo, também eu os envie ao mundo” (Jo 17,18). Por ser das origens, portanto, por ser “princípio”, e por não excluir ninguém, dirige-se a todos com o projeto, que Jesus nos revelou, com o Reino de Deus.

A identidade entre Jesus histórico e Jesus ressuscitado é marcada pelas suas chagas nas mãos e em seu lado aberto pela lança. O Ressuscitado “mostrou-lhes as mãos e o lado, e os discípulos exultaram por verem o Senhor” (Jo 20,20). Jesus de Nazaré, o “Enviado do Pai” (Jo 20,21), “assumiu toda a natureza humana” (AG 3). A natureza missionária da Igreja encontra a sua identidade nessa origem do envio e assunção da natureza humana. A identidade de Jesus pré e pós-pascal aponta para a identidade da missão dos discípulos e para a natureza missionária da Igreja que, segundo S. Paulo, tem como núcleo querigmático o escândalo e a loucura de “Cristo crucificado” (1Cor 1.23). Pobres sinais marcam a trajetória da comunidade missionária: o vazio, a abertura, a partilha, a ruptura, a caminhada, a cruz e a hóstia sagrada. O presépio e o sepulcro estão vazios; a porta do cenáculo está aberta, a genealogia de Jesus, interrompida pelo Espírito. A expulsão de Jerusalém marca o início da missão. A Igreja essencialmente missionária não tem pátria nem cultura. Ela é serva, peregrina, hóspede, instrumento, sinal, sacramento.

1.2 Conteúdos

As razões que fundamentam a “natureza missionária” da Igreja em favor da continuidade da missão fazem parte da fé e da esperança dos cristãos. Acreditamos que no princípio era o Verbo e o Verbo era Deus. Tudo foi feito por meio e em vista

do Verbo (*logos*) de Deus encarnado (Jo 1,1s), que é o braço estendido de Deus para a humanidade. O mundo existe porque Deus, trino e uno, é amor, e por ser amor se comunicou através de sua Palavra Eterna e habitou entre nós. O mundo e sua história foram de antemão criados em vista dessa autocomunicação da palavra de Deus encarnado. Comunicação essa que se tornou graça redentora devido à sua ligação a um fato posterior à criação que, com a devida previdência, chamamos “pecado original” e que é a afirmação da liberdade humana. Liberdade só existe onde há escolha, nesse caso, a escolha entre o bem e o mal. Na modernidade, essa possibilidade de escolha inscrita na condição humana é chamada de “ambivalência”, “dialética” e “contradição”.

A liberdade é vivida em todas as dimensões da existência, no encontro com o mundo e o próximo, nas lutas históricas e na vida corriqueira de cada dia. Pelo uso/abuso dessa liberdade, abriu-se na história do mundo e da humanidade uma brecha entre “natureza” e “natureza redimida (graça)” e, por conseguinte, entre o que foi tradicionalmente chamado de “história profana” e “história de salvação”. Ambas as histórias não coincidem mais.

Mas essa brecha não configura duas histórias separadas, porque o mundo e a história, como um todo, nunca perderam totalmente o DNA da graça embutido na criação. Ademais, a graça performativa do Verbo encarnado não recuou – não estabeleceu um muro – diante do chamado mundo profano. A rigor, não podemos separar as duas histórias e Deus nos fala e salva, de maneira distinta, numa e na outra, ou melhor, numa pela outra.

A base da razão profunda do discipulado missionário é a fé num Deus-Amor. Agora essa fé precisa prestar contas de sua coerência, ou seja, de que está de acordo com os dons que afirma serem de Deus. Um desses dons divinos é a inteligência,

que possibilita explicar a lógica interna da nossa salvação. Para um interlocutor não-crente, que vive os acontecimentos históricos a partir de uma contingência irreduzível, essa lógica não passa de uma construção humana ou de um mito religioso. Não existe uma necessidade forçosa de assumir este ou aquele credo. A propensão para este ou aquele credo que pode conduzir à “conversão” e à assunção de um entre muitos credos, se essas já não forem determinadas pelo nascimento, emerge, geralmente, não da superioridade doutrinal, mas da atração vivencial dos seus representantes: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres” (EN 41).

1.3 Discernimentos

A história de salvação é uma história de libertação. Já as imagens bíblicas, que nos falam da criação do mundo, mostram isso: a criação do mundo do caos, o discernimento entre trevas e luz, e a libertação do barro pelo espírito. Nos grandes mistérios dessa história, lembramos um longo processo, no qual Deus realiza sua missão libertadora na aproximação ao seu povo, no dom de Alianças, na libertação da humanidade da escravidão. Os escritores bíblicos nos mostram que a relação entre Deus e a humanidade está sempre ameaçada pelas rupturas de uma liberdade que não respeita seus limites nem a vocação, os dons diferentes do outro. Nunca, porém, se produziu uma ruptura definitiva entre Deus e a humanidade. A desgraça de Babel se reverteu, através de Abraão, homem da fé e do caminho, em graça, bênção e promessa para a humanidade (Gn 12).

A libertação é um processo de criação, de discernimento e de assunção de um destino novo. No Verbo encarnado, o Deus criador se contextualiza como Emanuel, como 'Deus Conosco', prometido ao longo da história de Israel, que representa todos

os povos (Is 7,14; Mt 1,23; 28,20). A aproximação de Jesus-Emanuel culmina na doação redentora de sua vida e no dom da Nova Aliança na justiça definitiva da ressurreição. O caminho que conduz a humanidade ao Pai e supera dispersão e confusão passa pela encarnação do Filho. Ele é o mediador e doador da Nova Aliança (Hb 9,15; 12,24) e do caminho para uma nova humanidade (Jo 14,6).

A história de salvação acontece na história de cada povo e grupo social. Ambas as histórias não são idênticas, mas tampouco separáveis. Salvação é o dom de Deus que vem ao nosso encontro desde a criação do mundo e, de uma maneira nova, por sua encarnação. Salvação é seu advento infinito no amor, escatológico e ao mesmo tempo histórico. Por colocar a pessoa humana na sua plenitude, a graça da salvação pode historicamente ser apenas experimentada por pequenos instantes de antecipação, como um relâmpago que rasga o céu.

Para não carregar a proposta de uma “Teologia da Missão”, que de uma ou outra maneira envolve teologia e economia da graça, com a longa história do “tratado da graça”, distingo apenas entre a “graça original”, primeiro dom de Deus ligado à criação, e a “graça histórica”, proveniente da encarnação de Jesus Cristo. A “graça original” tem seu contraponto, ainda que de peso inferior, no “pecado original”. A primeira graça nunca foi totalmente destruída. Como razão do “pecado original” imaginamos a liberdade das pessoas que, mesmo depois do pecado original e de pecados pessoais, continuam, como a história de Israel mostra, destinatários e interlocutores de Deus. Há muitos graus e maneiras de acolher esse primeiro chamado e de viver essa “graça original”.

Com a encarnação de Jesus, Filho de Deus, uma parte da humanidade, a que não pertence ao cristianismo, continua “apenas” com a “graça original” e implícita. A outra parte, os cristãos, por causa de sua fé, recebe, através de Jesus Cristo, de sua palavra e de seus sinais, de sua cruz e ressurreição, e, mais

tarde, pela atualização das palavras e dos atos de Jesus na vida sacramental da Igreja, uma graça nova. Chamarei essa graça, que tem data histórica para os destinatários, mas que é essencial em seu efeito, transmitida pela encarnação, de “graça histórica”, por ter a sua raiz reflexiva e efetiva na encarnação histórica de Jesus Cristo.

Portanto, a “graça original” é a presença universal (geográfica e temporal) da vontade salvífica de Deus, cujo amor precede todas as obras e decisões humanas e se faz presente através de mediações históricas. Com a mediação definitiva e universal da graça de Deus por Jesus de Nazaré, a “graça original” se torna, para os cristãos, de uma maneira muito específica “graça histórica” e, sob o signo da revelação, história de salvação explícita.

Para facilitar o anúncio missionário podemos dizer: a “graça original” é a graça genérica que todos, também os não-cristãos, recebem, e a “graça histórica” é a graça específica daqueles que acolheram a cruz de Cristo, a sua palavra e os sacramentos da Igreja. Pela “graça original” e pela “graça histórica”, também a chamada história profana, marcada pelo “pecado original”, é inseparavelmente permeada pela história de salvação, não obstante a autonomia e liberdade das pessoas. Deus pode-nos falar, e de fato nos fala, pela chamada história profana através de “sinais do tempo” (GS 11a; PT 39ss). Pelo entrelaçamento de ambas as histórias, Jesus nos adverte de que encontraremos na história, até o juízo final, trigo e joio (Mt 13,24-30).

1.4 Opções do Vaticano II

O “pecado original”, que depois de Copérnico, Darwin e Freud sofreu múltiplas reinterpretações, segundo Tomás de Aquino, não deve ser visto como ruptura entre o plano de criação e de redenção: “O direito divino, que tem a sua origem na graça, não suspende o direito humano, que é de ordem

natural”³. O Vaticano II e as discussões missiológicas posteriores ao Concílio explicitaram alguns princípios importantes do Evangelho numa nova perspectiva para o mundo de hoje:

- a) “O Salvador quer que todos os homens se salvem” (LG 16; 1Tim 2,4). Segundo o plano de salvação, a vida eterna é para todos.
- b) “Os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16).
- c) “O plano da salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador” (LG 16), muitas vezes, em religiões não-cristãs que “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2b). De ninguém, que procura “o Deus desconhecido em sombras e imagens, Deus está longe” (LG 16a).
- d) Todos “que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna” (LG 16). “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho” (AG 7a).
- e) A liberdade religiosa é um direito da pessoa humana e um pressuposto da missão. “Em assuntos religiosos ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela” (DH 2a). O uso diferente dessa liberdade é a prova de sua existência.
- f) A real possibilidade da salvação em Cristo sem conhecimento do Evangelho e a necessidade da Igreja (dos sacramentos, da evangelização explícita) para essa salvação não se excluem (RM 9, DI 20b).

A missão nos tira da esfera da necessidade, onde os benefícios são avaliados pelos custos. O que realmente vale na

3 Tomás de Aquino, *Summa Theol*, II/2, q.104, art.6; II/2, q.10, art.10.

vida não tem preço e não pode ser lançado num balanço comercial. A missão nos coloca na racionalidade da gratuidade, na qual a multiplicação dos dons e dos pães passa pela doação radical.

2 Eixos

A Igreja peregrina e missionária foi fundada na festa de Pentecostes, festa do dom da Lei no Sinai para os judeus, e para os cristãos, festa do dom da lei do novo mandamento, portanto de uma nova ética e prática. Nesta festa os discípulos e discípulas foram enviados em missão na unidade do Espírito Santo. O Cenáculo é o novo Sinai. A partir de Pentecostes, a comunidade eclesial aprendeu que sua tarefa é formar, convocar e enviar servos do Reino e testemunhas da ressurreição.

A fundação da Igreja na festa de Pentecostes lembra-nos de cinco dimensões de sua natureza missionária. Essas dimensões, que dão os contornos de seu “estado de missão”, fundamentam também a “Teologia da Missão”: *contextualidade, universalidade, pluralidade, unidade e gratuidade.*

2.1 Contextualidade

A contextualidade da missão tem dimensões históricas, culturais e sociais. A história insere a Igreja num processo dialético de despojamento e enriquecimento. A inserção da Igreja na modernidade e sua aproximação aos pobres pelo Vaticano II não foram tranquilas. Décadas antes do Concílio observam-se na Igreja Católica diversos movimentos pastorais e teológicos que perceberam a orfandade eclesial no mundo moderno. Como se situar nesse mundo entre isolamento e *aggiornamento*? Como traduzir os artigos de fé, os sinais de justiça, as imagens de esperança e as práticas de solidariedade para os interlocutores do mundo moderno? Esses movimentos

assumiram atitudes de aproximação ao povo, sobretudo aos pobres como “dimensão constitutiva de nossa fé” (DA 257) inserida na realidade da vida concreta⁴. Os posteriores paradigmas da inserção e inculturação nasceram da percepção da distância sociocultural entre Igreja e povo, e da vontade evangélica de estar perto dos pobres e dos outros. No Concílio uniram-se setores provenientes desses movimentos e setores do Terceiro Mundo, que procuravam articular *profundidade teológica, proximidade sociocultural e simplicidade material* da Igreja⁵. A contextualização enriqueceu as expressões litúrgicas e teológicas, sem ameaçar a unidade.

A contextualidade da missão tem seu fundamento teológico na proximidade de Deus ao longo de toda a história de salvação e no seguimento de Jesus, que em virtude da encarnação se aproximou da humanidade (GS 22). O Deus da história da salvação judeu-cristã é um Deus próximo ao seu povo. No dizer de Santo Irineu, Deus está próximo de cada pessoa humana através de suas duas mãos estendidas, que são o Filho e o Espírito Santo⁶. A mediação histórica e contextual do projeto de Deus faz da história e do contexto um sacramento de sua presença. A missão inserida no coração da história e cultura de cada povo “é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo” (SD 13b). A analogia entre a encarnação de Jesus de Nazaré e a proximidade contextual fez a reflexão missiológica cunhar o paradigma da inculturação. Com a inculturação, a Igreja se torna “um sinal mais transparente” e “um instrumento mais

4 Entre as inovações pré-conciliares configuram: Charles de Foucauld com sua opção pelo outro; Joseph Cardijn com sua opção pelos operários e a fundação da JOC; a Ação Católica com seu método da ‘revisão da vida’ (ver-julgar-agir); os sacerdotes operários; os movimentos litúrgico e bíblico.

5 Procurei reconstruir o tortuoso caminho do paradigma da missão no Vaticano II em: SUESS, P., *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.118-138.

6 IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1997, V, 6,1.

apto” (RM 52) para anunciar o Evangelho, não como uma alternativa às culturas, mas como a sua realização profunda.

2.2 Universalidade

Existem duas dimensões opostas da universalidade: a universalidade da opressão e a universalidade da libertação. A universalidade como hegemonia, pela qual um poder político, econômico ou cultural se sobrepõe sobre os outros, se opõe a universalidade das causas dos pobres e dos outros que se procuram libertar dessa hegemonia. A aliança dos outros com os pobres é anti-hegemônica. A universalidade como hegemonia produz a exclusão de grandes parcelas da humanidade do progresso e bem-estar social. A universalidade das causas e alianças visa à participação de todos na gestão dos bens da humanidade.

Nessa perspectiva da universalidade das causas do Reino, a reflexão da Teologia da Missão acompanha a missão universal da Igreja cuja prática se operacionaliza através de diferentes siglas como “missão *ad gentes*”, “missão *inter gentes*” e “missão além fronteiras”⁷. Por sua universalidade, todas essas causas representam os desafios missiológicos de uma comunicação intercultural com os diferentes: com saberes populares e laicos, com experiências religiosas, com temporalidades diferentes (tempos lineares e circulares), com geografias diferentes (projetos locais, regionais, internacionais), com hierarquias diferentes (ancestrais, patriarcais, comunitárias, funcionais, democráticas), com visões e valores diferentes face à produtividade econômica⁸. Só com um adeus a uma visão teológica monocultural, regional e descontextualizada se consegue dar conta dessa complexidade da natureza missionária.

7 Veja o significado das diferentes siglas em: Paulo SUESS, *Introdução à Teologia da Missão*, l.c. p.202-208.

8 Boaventura de Sousa SANTOS, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, p.17-49.

No discurso teórico e prático da Teologia da Missão trata-se de um discurso universalmente contextualizado. É importante com a universalidade (não-exclusão, participação de todos, confins do mundo) não esquecer as diferenças dos contextos. Não existe algo mais contextualizado e mais universal que o sofrimento dos pobres. No equilíbrio articulado entre o universal e o contextual está a possibilidade de uma comunicação em favor das múltiplas causas embutidas na causa do Reino. A solidariedade, que é universal, deve ser construída a partir do rio e da rua do próprio vilarejo. O projeto hegemônico, que impõe valores, objetivos e horizontes regionais, é o inimigo da universalidade contextual. A universalidade contextual dos pobres pressupõe o longo caminho da construção de um projeto comum. Sem esse projeto, mediado por valores universalmente concordados como justiça, solidariedade, igualdade, liberdade, participação e tolerância, também os projetos históricos de cada grupo étnico-social perdem a característica de uma "causa" que pode ser defendida por todos.

O universal "tanto mais promove e exprime a unidade do gênero humano quanto melhor respeita as particularidades das diversas culturas" (GS 54). A universalidade cresce com a proximidade que é "cognitiva" em sua memória, "sensitiva" em seu olhar e em sua escuta, e "emocional" em sua compaixão. Universalidade e proximidade estruturam os paradigmas da inculturação e da libertação. A meta da inculturação é a libertação, e o caminho da libertação é a inculturação. O paradigma da libertação visa à não-exclusão, portanto a participação de todos, a universalidade da justiça, da solidariedade e do amor. Os esforços pela libertação ganham profundidade com seu enraizamento contextual. A universalidade do horizonte das causas do Reino pode ser entendida como alternativa aos meta-discursos que emergem da globalização econômica (competitividade, lucro-benefício,

consumismo), como articulação de múltiplos projetos de vida, que une a responsabilidade universal, pelo conjunto da humanidade e do planeta Terra. O anúncio e a prática universal do amor maior e o anúncio do Reino como “libertação do cativo da corrupção” (Rm 8,21; LG 9), por ser anti-sistêmico, é para todos.

2.3 Pluralidade

O discurso teológico, que reivindica validade universal, surgiu no interior de culturas e/ou civilizações hegemônicas que se consideravam universais. Esse discurso teológico se impôs como discurso único, legítimo e verdadeiro, mas comunicação e discursos são eventos e ações culturais e, como tais, particulares. Nos territórios culturais quase tudo é particular: o universo simbólico de sentido, as produções materiais e as normas para a convivência social. Culturas são projetos específicos de vida.

O Vaticano II permitiu, através de novos tópicos como “Igreja local”, “contextualização”, “inserção” (inculturação), “diálogo”, repensar muitos pressupostos da universalidade da Igreja. Cresceu a certeza de que na antes chamada teologia universal se tratava apenas de uma teologia regional, porém hegemônica. Em seguida surgiram novos discursos teológicos a partir de determinados contextos socioculturais, como as teologias de origem afro, as teologias de libertação, as teologias do diálogo inter-religioso e as teologias índias. A unidade da teologia e da fé só poderá ser, como a unidade da Igreja, uma unidade pentecostal na diversidade do Espírito Santo. O lugar teológico da comunicação universalmente contextualizada da fé é Pentecostes.

As múltiplas respostas das culturas não são um acidente de percurso, mas devem ser positivamente interpretadas como participação na criação do mundo. E, nesse mundo, povos e

indivíduos defendem sua identidade sempre em contraste com a alteridade. Desse contraste nasce o imperativo da pluralidade em unidade. Essa unidade não é a da metafísica ou ontologia do gênero humano, mas a unidade construída através da razão, da verdade, do sentido último presentes em múltiplos projetos de vida que se manifestam em múltiplas vozes. A vida é gerada não no encontro consigo mesmo, mas no encontro com os outros. A emancipação da uniformidade identitária que ocorre através das culturas não deve ser confundida com contextualismo fechado ou com relativismo arbitrário.

Da pluralidade das culturas emerge, muitas vezes, a necessidade de assumir a realidade religiosa plural. O próprio cristianismo se tornou um fenômeno plural. Convivem nele práticas pré-modernas e coloniais com práticas e teologias que assumiram criticamente alguns dos pressupostos da modernidade. Sob o pretexto de que na Igreja deveria ter lugar para todos, assiste-se hoje na mesma Igreja o crescimento de teologias de cunho fundamentalista e pentecostalista ao lado de teologias e práticas que se apóiam nos paradigmas do diálogo, da inculturação, da presença testemunhal e da libertação. O pluralismo como tal se tornou um fenômeno interno e externo ao próprio campo da prática missionária e da reflexão missiológica. O pluralismo na Teologia da Missão tem, portanto, duas vertentes: uma relacionada ao plural das teologias que ameaça criar pastorais sem rumo, outra ao plural das culturas vividas por nossos povos. O que deve unir a prática missionária é o respeito e a assunção da alteridade como um pressuposto interno da própria mensagem de redenção do cristianismo (LG 13b, GS 22b, AG 3b, Puebla 400).

A Teologia da Missão se empenha na construção de uma hermenêutica da alteridade. Seu pressuposto epistemológico é a presença de Deus no mundo além da Igreja. Por isso, busca pontos de convergência e constrói pontes. Com Tomás de Aquino pode-se afirmar: A corrupção do pecado não

corrompeu o essencial do mundo, que continua respirando sua origem divina⁹. É uma hermenêutica de continuidade entre a ordem da graça (o Evangelho de Jesus Cristo) e a ordem da criação (o outro não-batizado).

As especulações metafísicas, herança da filosofia grega, foram cedo assumidas pelo cristianismo. Reduziram a realidade a *uma* origem e/ou uma substância. Se o Uno representa a realidade, o múltiplo carrega em si deficiências do “ser”. O múltiplo representa a depravação do Uno. O monogenismo bíblico induziu a ler a realidade humana em chave de *degeneração* (causada pelo pecado original) e *rebeldia* contra a lei de Deus, inscrita na natureza e na ordem cosmológica imutável; em chave de *perda* (do estado de graça) e de *castigo* (expulsão do paraíso e confusão babilônica), de *desvios* do caminho único traçado por Deus. A história da salvação, as Alianças de Deus com seu povo e o cristianismo como tal têm o sentido de reverter a dispersão, a fragmentação e a confusão. A cristandade foi o último intento global de recuperar a graça perdida pela reconstrução do mundo em sua singularidade. Para os catequistas da conquista e sua teologia inspirada pelo neoplatonismo e pelo monogenismo bíblico, o plural das vozes e dos modos de ser existentes nas Américas representavam um afastamento da verdade única e padronizada nas experiências históricas e expressões culturais da Europa cristianizada.

Depois da assunção pelo Império Romano pós-constantino, o próprio cristianismo assumiu estruturas imperiais, que prevalecem até hoje (estruturas institucionais, liturgias,

⁹ “Como o natural não dispensa a graça (o sobrenatural!), também a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa. O direito divino, que tem a sua origem na graça, não suspende o direito humano, que é de ordem natural” Cfe. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II/2, q.104, art.6; II/2, q.10, art.10. Para esta questão cfe. SUESS, P., *Liberdade e servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena*, in: IDEM, *Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988, p.21-44, aqui 33.

indumentária). Seria temerário pensar essas aquisições históricas como identidade irreversível da Igreja. Na hermenêutica dos mistérios da fé e na sua inculturação em dialetos contextuais, nenhuma época, nenhuma realização histórica tem a última palavra. Carregamos os mistérios de Deus pela história “em vasos de barro” (2Cor 4,7). Ao acompanhar o Verbo, que se fez carne, na procura de sempre novos dialetos, novas traduções e contextualizações, a hermenêutica evangélica da alteridade dá conta da “natureza missionária” (AG 2) da Igreja. Trata-se de uma única natureza com múltiplos rostos¹⁰.

No pluralismo religioso e cultural trata-se não de uma onda pós-moderna, mas de uma raiz da humanidade. E essa raiz no plural das culturas e religiões é reconhecida pelo Estado constitucional como pluralismo *de fato* e *de jure*. Também as Igrejas e religiões, na sua convivência recíproca no interior do Estado, reconhecem a sua liberdade e alteridade religiosas recíprocas. O reconhecimento explícito da liberdade religiosa pelo Vaticano II, através da Declaração *Dignitatis humanae*, é um dos pressupostos da missão. Na maioria das Igrejas e entre uma maioria dos fiéis, há um consenso de que a alteridade religiosa é irreduzível.

A alteridade religiosa remete ao diálogo inter-religioso. O diálogo, como instrumento de compreensão, respeito e convivência pacífica, no interior de um pluralismo qualquer, tem “sempre um caráter de testemunho, dentro do máximo respeito à pessoa e à identidade do interlocutor” (Puebla 1114). Ele exige, além de convicções próprias e da disposição para um aprendizado recíproco, certas regras: (a) um consenso sobre meios pacíficos de comunicação; (b) o conhecimento e

10 Paulo SUESS. Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad, in: VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.), *Por los muchos caminos de Dios*, IV, Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso, Quito: Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT), 2006, p.62-76.

reconhecimento de lógicas contextuais e verdades histórica e geograficamente situadas; (c) o reconhecimento recíproco da igualdade entre os participantes do diálogo, independentemente do valor que conferem às suas tradições recíprocas em questão¹¹.

2.4 Unidade

O pluralismo e o diálogo como instrumento transdisciplinar de comunicação têm um horizonte universal, convidativo e responsável diante dos não-participantes do respectivo diálogo. Todos devem participar das discussões das grandes causas da humanidade (justiça, igualdade, solidariedade e paz). A unidade é o varejo da universalidade. Construir a unidade significa derrubar “muros da separação” (Ef 2,14). “Anunciar Boa-Nova aos pobres” significa derrubar um dos muitos muros de separação que a sociedade permitiu construir não só entre países, mas também no interior de cada Estado e pessoa. Ao contar a parábola do bom samaritano (Lc 10,25ss), respondendo à pergunta sobre o que se deve fazer para obter a vida eterna, Jesus propõe derrubar não só o muro étnico entre samaritanos e judeus, entre mestiços impuros e judeus puros, o muro clerical entre sacerdotes e leigos, mas também o muro entre seita marginalizada e religião oficial, entre justos e (considerados) pecadores, entre discurso e práxis, entre verdade e amor. Seguir a “falsa” religião dos samaritanos não impede, segundo a parábola, fazer o certo diante de Deus. O certo e decisivo para a vida eterna não é a pertença ao grupo certo, mas se chama prática da justiça maior e da caridade, articulação da diversidade não-excludente e superação de diferenças exclusivas.

Derrubar muros, marcados pela “corrupção do pecado”, significa recuperar a imagem de Deus nos rostos humanos e a comunicação livre entre iguais e diferentes. Nesse processo que

11 Culturas em diálogo. *REB*, 243 (setembro 2001): p.602-621.

religa a ordem da redenção à ordem da criação, Jesus histórico e pós-pascal se coloca ao lado da samaritana, do migrante, do leproso, do pobre, da outra e do pecador. Ele constrói unidade a partir da assunção e da articulação da humanidade mutilada em seus contextos e nos confins dos seus mundos. Nesse chão concreto da encarnação e com as opções que pressupõem, a fé não cede espaço a ideologias interclassistas. Diante das “feições sofredoras de Cristo” nas feições da humanidade em “situação de extrema pobreza” (Puebla 31ss), onde o despojamento da encarnação e redenção assume sua relevância histórica e salvífica, caem também outros muros, o muro entre diálogo inter-religioso e testemunho da fé, entre evangelização explícita e implícita, entre evangelização e sacramentalização.

O Vaticano II nos fala de uma maneira nova da pertença à “católica unidade do povo de Deus”: “A ela pertencem ou são ordenados de modos diversos quer os fiéis católicos, quer os outros crentes em Cristo, quer enfim todos os homens em geral, chamados à salvação pela graça de Deus” (LG 13d). A missão colabora com tarefas específicas nesses três níveis. *Ad intra* trabalha a identidade da fé e a pertença dos fiéis católicos à Igreja Católica. O trabalho *ad intra* se desdobra na prática de sua responsabilidade *ad extra*, que não visa à integração corporativista dos outros na Igreja Católica, mas a partilha dos dons que cada um recebeu a serviço dos outros (LG 13c) e da construção da paz universal. O pluralismo religioso é expressão da “católica unidade do povo de Deus”, que é unidade no Espírito Santo. Ele é o “princípio de unidade” (LG 13a). A Igreja Católica faz parte da “católica unidade”, mas não é idêntica à ela. Também os outros crentes em Cristo e a humanidade pertencem a essa “católica unidade”. A justiça da ressurreição não é privilégio de uma ou outra denominação cristã. Pela vontade salvífica universal de Deus “devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério

pascal” (GS 22). Os outros caminhos de salvação e as outras religiões não são complementares ao caminho proposto por Jesus Cristo. A complementaridade aponta para “deficiências”. A alteridade não é complementar à identidade, mas a sua condição de ser.

A unidade definitiva entre os cristãos e a humanidade como um todo deve ser vista num horizonte escatológico. O que era ontem considerado “idolatria”, “heresia”, “fetichismo” ou “perfidia”, hoje, no interior da Igreja Católica, é cortejado como religião com “lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens” (NA 2b). Em outros textos do Vaticano II, as religiões não-cristãs são consideradas uma “preparação evangélica” (LG 16, EN 53), “pedagogia para Deus” (AG 3a) ou “sementes do Verbo” (AG 11b, LG 17). Os tópicos da preparação do Evangelho nas culturas não-cristãs e da procedência nelas de tudo o que é bonito, bom e verdadeiro do Espírito Santo é lugar comum na tradição católica (AG 15; 17; GS 22,5; 26,4; 38; 41,1; 57,4). Transitórias não são as religiões não-cristãs, mas a nossa compreensão delas. “A ortodoxia”, afirmou a Comissão Teológica Internacional ainda em 1972, “não é um consentimento a um sistema, mas a participação de uma caminhada da fé”¹². Quando nos assalta a vontade de arrancar todo joio da história, o Evangelho nos lembra do horizonte escatológico da colheita (Mt 13,24-30). Continuamos como enviados do Pai e seguimos ao carpinteiro de Nazaré, que veio para abrir portas.

2.5 Gratuidade

No mundo competitivo e excludente, onde tudo vale somente pelo seu preço de mercado, a missão está vinculada à derrota do reino da necessidade (“custo-benefício”) e à recuperação de um espaço e projeto alternativos de não-

12 L’unité de la foi et le pluralisme théologique, l.c., Preposição IV.

mercado e gratuidade. A comunidade missionária confia na atração de seu testemunho gratuito. Seu "marketing" dispensa propaganda e armas. Os espaços de gratuidade inerentes ao cristianismo são espaços de resistência contra lugares feitos territórios de lucro. O lucro particulariza e privatiza. O mercado não é para todos.

Em Aparecida, a Igreja se autodenominou "casa dos pobres" (DA 8, 524). Seu espaço é um lugar alternativo que está configurado pela gratuidade da cruz de Jesus de Nazaré e da experiência pascal dos seus discípulos. Essa gratuidade da cruz não é o prefácio da história de libertação e emancipação, mas seu eixo permanente: "O amor de doação plena, como solução para o conflito, deve ser o eixo cultural `radical` de uma nova sociedade" (DA 543). "Na generosidade dos missionários se manifesta a generosidade de Deus, na gratuidade dos apóstolos aparece a gratuidade do Evangelho" (DA 31). A Igreja "casa dos pobres" é uma Igreja pobre. Dos pobres recebe o dom da gratuidade e a proximidade do Espírito Santo, que é Deus no gesto do dom, "pai dos pobres" (*Sequência de Pentecostes*) e "protagonista da missão" (RM 21b).

Nos trâmites da justiça, a Igreja não é juíza entre as partes, mas "advogada da justiça dos pobres" (DA 395, 533). Ela é parcial. Defende uma parte do processo. Essa é a sua missão pneumatológica, ser "consoladora", "intercessora" e "advogada": introduzir e representar o "Espírito da Verdade" (Jo 14,17) que vem do Pai, e dá testemunho contra "o pai da mentira", que perturba a ordem social. O Espírito Santo é Espírito da Verdade, não por causa de uma doutrina certa, uma lei perfeita ou uma moral superior, mas porque nele acontece a verdade na geração da vida: na prática do novo mandamento e da justiça maior em favor dos pobres.

Desde o Vaticano II, a Igreja Católica teceu um fio condutor para sua ação missionária, que esclarece a dimensão

mais profunda de sua “natureza missionária”: a opção preferencial pelos pobres. Essa opção é preferencial porque deve “atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais” (DA 396). A “natureza missionária” tem a sua origem na “Missão de Deus”, que é missão do Verbo encarnado, “que esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo” (Fl 2,7), e do Espírito Santo enviados aos pobres: “Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres e tudo o que está relacionado com os pobres clama por Jesus Cristo” (DA 393). No Espírito Santo, o filho do carpinteiro foi confirmado “Filho bem-amado”, por ocasião de seu batismo no Jordão. Por ele foi conduzido “ao deserto para preparar-se para sua missão” (Mc 1,12s; DA 149). Nele foi ungido Messias “para evangelizar os pobres” (Lc 4,18). Depois de sua ressurreição, Jesus enviou seus discípulos para pregar, na força do Espírito, a Boa Nova do Reino (DA 276). Todo envio em missão acontece no Espírito Santo.

Qual é o significado dessa aproximação preferencial aos pobres que na teologia fez cunhar um programa eclesiológico-pastoral resumido nas palavras “Igreja dos pobres”? O Papa Paulo VI, que procurou transformar os documentos do Vaticano II em realidade pastoral, declarou na abertura da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín, que aconteceu em Bogotá:

a Igreja se encontra hoje diante da vocação da Pobreza de Cristo. (...) A indigência da Igreja, com a decorosa simplicidade de suas formas, é um testemunho de fidelidade evangélica; é condição, algumas vezes imprescindível, para dar crédito à própria missão; (...) representa um exercício, que aumenta a força da missão do apóstolo.

A estrutura dessa Igreja dos pobres é trinitária. Ela, que é “Povo de Deus”, “Corpo do Senhor” e “Templo do Espírito Santo” (LG 17), nasce e renasce nas comunidades pelo impulso

do Espírito Santo e “se edifica como Igreja de Deus quando coloca no centro de suas preocupações não a si mesma, mas o Reino que ela anuncia como libertação de todos” (DGAE/1995, n. 64). Na memória eucarística, a comunidade cristã lembra a gratuidade de sua salvação e atualiza, na memória do lava-pés, as razões de seu serviço, que se insere numa lógica que subverte as relações de dominação (Mc 10,42ss). Agradecer na consciência da libertação recebida como dádiva e servir no cumprimento da nova ordem (“entre vocês seja diferente!”) são dimensões estruturantes de sua missão. O dom não dispensa o próprio esforço e os nossos esforços não dispensam a graça: “A vida é presente gratuito de Deus, dom e tarefa que devemos cuidar (...)” (DA 464).

A gratuidade impulsiona necessariamente à simplicidade institucional. Somente estruturas leves permitem pensar em gratuidade. Estruturas pesadas são muito caras. Uma Igreja a caminho é uma Igreja simples e transparente. O caminhar no Espírito é um caminhar desarmado e despojado. Conversão e transformação autênticas tornam as pessoas mais simples. E a simplicidade representa também uma resposta à complexidade cada vez mais especializada do mundo. “Quando vos mandei sem bolsa, sem mochila e sem calçado, faltou-vos, porventura, alguma coisa?” (Lc 22,35).

A gratuidade, microestruturalmente vivida na contra-mão do sistema capitalista, aponta para a possibilidade de um mundo para todos, mas também para desconexões sistêmicas, mudanças de mentalidade e estruturas eclesiais. O Espírito Santo, que é dom e que dá vida, vive no Verbo encarnado, na Palavra cumprida na cruz e na ressurreição. Ele, que é a vida do Verbo, vive também conosco na Palavra de Deus cumprida na fidelidade à sua missão na partilha do pouco que temos, nas causas do Reino que defendemos.

3 Nosso compromisso com a esperança

Os macrodiscursos de hoje são discursos sobre o capitalismo sem alternativa, sobre o fim das utopias e da história, e sobre o progresso científico como crença emancipatória sem limites. São discursos híbridos de auto-salvação. Esses discursos geram, segundo a respectiva classe social e a constituição psíquica de seus protagonistas, um transtorno bipolar entre euforia e depressão. Para os pobres, a lógica do capitalismo, do crescimento predatório, a ideologia do progresso e a ridicularização do imaginário utópico causam sofrimento e exclusão. Onde se encontram hoje as articulações com perspectivas e sujeitos internos que apontam para transformações? O paradigma “revolução” está desgastado e, no mundo globalmente administrado por empresas transnacionais e interpretado pela mídia dominada pelo capital, os paradigmas “produção” e “trabalho” são cada vez menos capazes de parar os processos socialmente destrutivos. As vítimas dessa lógica de expropriação não nos cobram soluções técnicas, mas participação na gestação da própria ação missionária da Igreja, que poderia tornar-se um ensaio para transformações mais amplas; nos cobram sinais de justiça e razões de esperança.

A esperança nasce quando as vítimas aprendem a falar, agir, organizar; quando os discípulos-missionários se fazem presentes no meio do povo, rejeitam o próprio protagonismo e abrem mão das vantagens de sua classe social, acompanham os processos de organização, ajudam a expulsar o sentimento da incapacidade e se empenham em transformar os desejos alienantes em esperança histórica¹³. Esperança tenho hoje. Justiça haverá amanhã. O apóstolo nos exorta a “estar sempre prontos a dar a razão da nossa esperança, (...) com mansidão e respeito” (Pd 3,15s). Contudo, não somos nós que produzimos o novo, mas o novo não será jogado aos nossos pés, sem nossa

13 José COMBLIN, *O caminho*. Ensaio sobre o seguimento de Jesus, p.13-75.

participação. Tampouco podemos prognosticar o mundo novo que esperamos. Assumimos com os pobres, que são arautos da esperança, a pobreza semântica da nossa esperança e do nosso saber a respeito da forma concreta do futuro esperado.

O Deus conosco é sempre o Deus que caminha à nossa frente e ao nosso encontro. Ele é o futuro absoluto para a humanidade. A esperança, que é a força interior da fé, permite confiar no Deus sempre maior e no futuro prometido por Ele. Pela esperança somos capazes de compreender o incógnito de Deus não como ausência ou abandono, mas como a sua condição de ser.

Esse Deus, que ouve o grito dos pobres, que está conosco no centro dos conflitos, nos envia em missão à periferia do mundo para que não haja mais centro nem periferia. Ao envio precede a convocação ao êxodo. Ele nos chama a sair da escravidão. Essa escravidão se desdobra em múltiplas formas de servidão e submissão. Na origem de cada servidão está o seqüestro da memória dos pobres. A experiência do êxodo e a recuperação da memória são fundamentais para o anúncio missionário. A missão que se propõe ser e anunciar “boa notícia aos pobres” procura, necessariamente, desintegrar-se do sistema que produz o sofrimento dos pobres, procura desintegrar o sistema e, positivamente, recuperar a memória dos oprimidos. Deus, que convida ao êxodo, também põe fim ao exílio. Zacarias (“o Senhor é memória”), o profeta pós-exílico, promete libertar “os cativos da esperança (...) da cisterna onde não há água” (Zc 9,11s). Os cativos da esperança serão areia nas entranhas do sistema alicerçado na exclusão, exploração e nos privilégios de poucos (DA 62). Ao mesmo tempo, procuram ser óleo nas transformações em curso que beneficiam a todos.

O anúncio do “evangelho da paz” (Ef 6,15) nos conflitos socioculturais e econômicos, que são conflitos de *reconhecimento* da alteridade e *redistribuição* dos bens acumulados, é evangelização explícita. O reconhecimento, que visa ao

reconhecimento da dignidade humana universal, se fundamenta no ser humano, criado segundo a semelhança e imagem de Deus. As lutas pela redistribuição dos bens da terra e da igualdade de direitos se baseiam no querigma da filiação divina que nos faz reconhecer a todos como irmãos, portanto, como iguais. Somente a acolhida da “graça histórica”, que é o evento de Jesus Cristo, nos faz compreender o amor de Deus como dom absoluto a serviço do menor dos nossos irmãos. Neles e no encontro com eles se antecipa misteriosamente a promessa última do “evangelho da graça”, que é a visão escatológica (“*visio beatífica*”) de Deus, face a face (Mt 25,31ss). A missão é o querigma que testemunha o “evangelho da graça” na história, testemunha que o fim último dessa graça é a visão de Deus, e que este fim último já está presente nas feições sofredoras dos homens e mulheres do mundo inteiro (LG 8c, GS 88a, DP 31, DA 402). Eles não são apenas, pela ordem de criação, a imagem genérica de Deus, mas, pela ordem de salvação, já antecipadamente o incógnito de Deus neste mundo, são imagem de Jesus Cristo, que há de vir julgar os vivos e os mortos.

A Igreja da América Latina e do Caribe está diante de três alternativas: (a) amedrontada, enterrar os muitos talentos que recebeu (Mt 25,14ss), (b) se inserir ao sistema capitalista e propor pequenas melhorias ou (c) intervir com sinais de justiça no mundo injusto e lançar as sementes do Reino. A Igreja de Aparecida, que encontrou a sua continuidade no magistério do Papa Francisco, assumiu essa intervenção e ruptura como serviço aos pobres. Ela prometeu não apenas ser advogada dos pobres, mas a sua casa. Como casa dos pobres, a Igreja será casa de esperança. E na esperança, amplia o espaço de sua tenda (Is 54,2). Segundo uma antiga tradição de Israel, o Messias virá quando todos tiverem um lugar à mesa do pão e da palavra. Quando será isso e onde? A Igreja pode ser o lugar dessa mesa, hoje. Tudo pode ser diferente e será.

Referencias Bibliográficas

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*, II/2, q.104, art.6; II/2, q.10, art.10. Para esta questão cf. SUESS, P., Liberdade e servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena, in: IDEM, *Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.

COMBLIN, José. *O caminho*. Ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. L'unité de la foi et le pluralisme théologique, l.c., Preposição IV. 1972.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1997, V, 6,1.

Culturas em diálogo. *REB*, 243 (setembro 2001): p.602-621.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SUESS, Paulo. Eles vieram para salvar almas, in: *História viva*, Edição Especial temática n.2 (A Igreja Católica no Brasil). p.9-15.

_____. *Introdução à teologia da missão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad, in: VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.), *Por los muchos caminos de Dios*, IV, Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso, Quito: Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT), 2006, p.62-76.