

# Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo

Paulo Suess

# 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 V – Nº 39 – 2008

ISSN 1807-0590

*Responsável técnica*

Cleusa Maria Andreatta

*Revisão*

André Dick

*Secretaria*

Camila Padilha da Silva

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. 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

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

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

Prof. 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.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)**

## **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.



## **Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo<sup>1</sup>**

Paulo Suess

Ao tirar os altares das paredes para permitir celebrações eucarísticas face a face com o povo, a Igreja do Vaticano II se definiu simbolicamente como uma Igreja *versus populum*. Na América Latina, desde Medellín, essa Igreja procurou definir-se em seus documentos e em sua prática pastoral como Igreja voltada ao povo pobre, aos mais frágeis e aos outros. A riqueza desse magistério está presente nas diferentes igrejas locais e congregações religiosas. Na produção teológica que vem das bases, percebe-se um magistério popular e oral, de densa espiritualidade bíblica, sofrido e festivo ao mesmo tempo.

Este magistério é um desdobramento do Vaticano II. A *Lumen gentium* lembra que o povo de Deus participa do “múnus profético de Cristo” e que, em seu conjunto, “não pode enganar-se no ato de fé” (LG 12a).<sup>2</sup> Esse magistério está presente na religiosidade popular, nas celebrações das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), nas peregrinações da terra e da água, na assunção e no encaminhamento dos conflitos. O Deus da vida é celebrado nos lugares onde a vida é negada. Deus está onde o deixamos entrar. O Povo de Deus o escuta nas fissuras do sistema sussurrando, como outrora para um Moisés

---

<sup>1</sup> Conferência proferida no dia 8 de agosto de 2008 no Instituto Humanitas Unisinos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Unisinos, durante o Curso de Extensão *De Medellín a aparecida: marcos trajetórias e perspectivas da Igreja Latino-Americana*.

<sup>2</sup> Cf. THILS, Gustave. L'infailibilité du peuple chrétien *in credendo*: Notes de théologie posttridentine. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. XXI. Paris/Louvain: Desclée/Wamy, 1963. – SANCHO BIELSA, Jesús. *Infalibilidad del pueblo de Dios: sensus fidei e infalibilidad organica de la iglesia em la constitucion Lumen gentium del Concilio Vaticano II*. Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1979. – *Concilium*, n. 200/4, 1985 [Os fiéis também ensinam na Igreja].

desesperado: “Diga ao meu povo que avance!”, ou na voz do Ressuscitado: “Não tenhais medo!”. A luta continua. Contudo, não vamos idealizar. Observa-se também nos últimos anos um certo cansaço na militância. O desejo de receber as compensações por uma vida sofrida via “cesta básica divina”, seja por milagres, seja por água benta ou outras fugas da realidade, cresceu.

## 1 Sinais do tempo

Numa exposição introdutória à *Conferência de Medellín*, no dia 28 de agosto de 1968 – faz 40 anos! –, Marcos McGrath, bispo de Santiago de Veraguas, Panamá, e segundo vice-presidente do Celam, e Eduardo Pironio, bispo-auxiliar de La Plata, Argentina, e secretário-geral do Celam e da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, falaram aos delegados sobre “Os sinais dos tempos hoje na América Latina”. McGrath colocou tópico dos “sinais dos tempos” em continuidade com o Vaticano II (GS 4 e 11; DH 15; AG 15; AA 14; PO 9), sobretudo como princípio de interpretação da

realidade. Pironio, em seu texto, partiu de um pressuposto teológico mais amplo: “A partir da Encarnação de Cristo todo momento histórico é momento de salvação”.<sup>3</sup> Desde a Carta Encíclica *Pacem in terris* (1963), de João XXIII, o termo “sinais dos tempos” aponta para uma escuta atenta da voz de Deus na realidade histórica (cf. PT 39ss, 126ss). João XXIII identificava com os “sinais dos tempos” da *Pacem in terris* grandes causas emancipatórias da humanidade: a emancipação da classe trabalhadora, da mulher e dos povos colonizados. O paradigma “sinais dos tempos” aponta para a realidade do mundo e a continuidade da revelação numa história de salvação que acompanha a evolução histórica.

### 1.1 Princípio encarnatório

O “princípio encarnatório” de Medellín, que tem sua matriz no Vaticano II (GS 22, LG 13, AG 3 e 22), é a pedra de toque da teologia e do magistério latino-americanos. Já muito tempo antes do Concílio, o “princípio” é

<sup>3</sup> SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL CELAM. *La Iglesia en la actual transformación de América latina a luz del Concilio*. 5. ed., tomo I, Ponencias, Bogotá, Secretariado General del Celam, 1970, p. 103.

precedido e preparado por uma “prática encarnatória”.<sup>4</sup> Em Puebla (1979) será lembrado como “assunção da realidade” (DP 201, 400, 469), seguindo o dito de Santo Irineu: “O que não é assumido não é redimido” (DP 400), e em Santo Domingo (1992), onde foi deslocado, mas não extinto, como “imperativo da inculturação” (DSD 13, 243). Ao falar do “compromisso com a realidade” através da “missão de inculturar o Evangelho na história” (DA 491), também Aparecida incorpora no princípio da realidade a sua prática.<sup>5</sup> A “escuta da voz de Deus na história” é uma metáfora para uma nova consciência histórica no interior da Igreja. Essa “voz de Deus na história” está vinculada à representação central de Deus no mundo pelos pobres. Da centralidade dos pobres emerge, a partir de Medellín, a opção pelos pobres na reflexão teo-

lógica e prática pastoral da América Latina. É uma das reflexões práticas; talvez a que chama mais atenção e causa mais medo. Não é a única.

## 1.2 Medellín

É difícil hoje falar de uma Igreja latino-americana e caribenha. Como em Aparecida trabalharam nitidamente cinco setores eclesiais diferentes, também no Vaticano II e em Medellín agiram diferentes setores.<sup>6</sup> Alguns se notabilizaram através de articulações nos bastidores, pela inclusão, na calada da noite, de um ou outro parágrafo na redação final do documento, outras vezes por algum escândalo na imprensa ou por uma intervenção alarmante junto a instâncias superiores.

<sup>4</sup> Basta lembrar algumas práticas encarnatórias significativas: 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.

<sup>5</sup> O “compromisso com a realidade” pode ser interpretado como “compromisso com a verdade”, em alusão a Ef 4,15: *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus* [Fazendo a verdade no amor, cresceremos sob todos os aspectos em direção àquele que é a cabeça, Cristo].

<sup>6</sup> Cf. Aos cinco setores de Aparecida correspondem as seguintes pastorais e/ou teologias:

- a pastoral dos adeptos da Teologia de Libertação;
- a pastoral do bispo “bom pastor” com grande sensibilidade para a realidade do povo;
- a doutrina descontextualizada de alguns movimentos de inspiração pentecostal e/ou fundamentalista;
- a vigilância dos enviados por Roma com sua teologia européia e descontextualizada;
- os pragmáticos com uma dose de oportunismo e sem alinhamento teológico profundo.

Em Santo Domingo, essas intervenções se tornaram mais fáceis com a mudança de perfil dos próprios delegados. Não é um segredo que, com a eleição de João Paulo II, em 1978, mudaram o perfil e os critérios de nomeações episcopais. É compreensível e, ao mesmo tempo, trágico que, para um Papa vindo da Polônia comunista, a suspeita de infiltração comunista de que foi alvo a Igreja latino-americana não encontrasse muita resistência. Essa suspeita, propagada pelo Relatório Rockefeller, de 1969, e pelo Documento de Santa Fé, de 1980, que foi plataforma ideológica do presidente norte-americano Ronald Reagan, favoreceu a geopolítica dos Estados Unidos. Com o apoio da CIA no continente latino-americano, se fortaleceram as Igrejas (“seitas”) pentecostais, com seus televangelistas e sua “teologia da prosperidade”. O “complexo pentecostal” logo encontraria na Igreja Católica adeptos e imitadores, num catolicismo milagreiro e curativo, que substituiu as preocupações da vida cotidiana pelo *show* da vida. No Índice Analítico do Documento de Aparecida, não aparece nenhuma vez a palavra “cruz”, mas 39 vezes o verbete “alegria”.<sup>7</sup>

O medo que a Teologia da Libertação suscitou na Igreja forneceu o pretexto para esvaziar promessas essenciais de Medellín, e essas promessas estavam, numa cor-

da bamba, amarradas aos “sinais dos tempos”, de João XXIII, e suas conseqüências para com as estruturas da Igreja; estavam amarradas à emancipação, que Puebla traduziu como “participação”, da classe trabalhadora e dos pobres, dos outros presentes nos povos e indivíduos colonizados, e das mulheres. O medo na Igreja não é o medo de uma teologia, mas o medo dos sujeitos dessa teologia: o medo dos pobres, que poderiam ameaçar os bens materiais; dos leigos, que poderiam exigir a repartição do poder; dos índios e dos afro-americanos, que reivindicam o reconhecimento da alteridade; dos migrantes que apontam para o sedentarismo eclesial; e das mulheres que apontam para medos mais profundos e não resolvidos. Não seria o medo daquele que no meio do povo pobre carrega a cruz e vai ao nosso encontro como resuscitado, o medo daquele que chega fora de hora, exige a nossa conversão pastoral a cada dia apontando para a necessidade de tornarmos nossas estruturas mais simples e transparentes?

Em Santo Domingo (1992), com a atuação orquestrada dos Núncios Apostólicos, de algumas Universidades Católicas, que organizaram congressos para a comemoração dos “500 anos de evangelização”, de bispos-delegados pós-Medellín e do próprio Papa João Paulo II,

<sup>7</sup> Na 5. ed. do DA o verbete “cruz/crucificado” aparece uma vez.



que escolheu o tema e os três subtemas (“Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã”) da IV Conferência,<sup>8</sup> a oposição contra Medellín ganhou mais fôlego do que em Puebla (1979). Entre os 307 votantes, somente 161 eram delegados eleitos pelas respectivas Conferências Episcopais.<sup>9</sup> Limitações regimentais preestabelecidas por instâncias romanas,<sup>10</sup> a não definição das respectivas competências da Comissão de Redação e da Comissão de Coordenação na confecção do texto,<sup>11</sup> juntamente

com a pressa dos últimos dias, favoreceram a arbitrariedade de cortes e acréscimos sem aval da assembléia.

### 1.3 Salvação universal

A “cultura cristã”, segundo as primeiras esperanças e medos, seria um horizonte para reconstruir a cristandade e substituir o paradigma da libertação. No debate eclesial de Santo Domingo, cruzaram-se difusamente inte-

<sup>8</sup> Em Carta de 12 de dezembro de 1990, o cardeal Gantin, Prefeito da Congregação para os Bispos, comunicou o tema ao então presidente do Celam, Darío Castrillon Hoyos. In: CELAM. *Nova Evangelização, promoção humana, cultura cristã*. Documento de trabalho. São Paulo: Loyola, 1992, p. 13-15.

<sup>9</sup> O *Boletín de Prensa*, n. 3 (13.10.1992), divulgou os seguintes dados estatísticos: 307 membros com direito a voto, mais 49 participantes sem voto, dos quais 24 eram convidados, 20 peritos e 5 observadores, somando ao todo o número de 356. Cabe mencionar a influência ideológica de um “grupo chileno” nomeado:

- cardeal Angelo Sodano, ex-núncio do Chile (1978-1988), Secretário de Estado de João Paulo II desde 1990, de fato o primeiro presidente da IV Conferência;
- Jorge Arturo Medina Estevez, bispo de Rancagua, de fato o primeiro secretário-geral da IV Conferência;
- Antônio Moreno, arcebispo de Concepción (Comissão Teológica Internacional);
- Maximino Arias Reyero, diretor espiritual do Seminário Maior Santiago de Chile;
- Joaquín Alliende, perito (Schönstatt);
- Pierre Bigo, perito (Instituto Latino-Americano de Ciências Sociais).

<sup>10</sup> Um texto previamente votado com “placet”, na fase final cortado pela Comissão de Redação, não podia mais ser reintegrado às Conclusões, segundo a explicação dada pela da Comissão Jurídica a D. José Maria Pires. Cf. *Boletín de Prensa*, n. 28 (27.10.1992).

<sup>11</sup> A Comissão de Redação – Luciano Mendes (Brasil, moderador), Antonio Moreno (Chile, vice-moderador), Javier Lozano (México), Alberto Giraldo (Colômbia), Juan Ignacio Larrea (Equador), Augusto Vargas (Peru) – só podia deliberar sobre os encaminhamentos e textos juntamente com a Comissão de Coordenação – com Raúl Primatesta (Argentina, moderador), Antonio Cheuiche (Brasil, vice-moderador), Ovidio Pérez (Venezuela), Juan Sandoval (México), Alvaro Ramazzini (Guatemala). Com participação de três assessores de cada Comissão, as reuniões deliberativas somaram 17 membros e se tornaram pouco ágeis.

resses pastorais e administrativos, causas latino-americanas e romanas. Enfrentaram-se “universalistas” da “cultura cristã” e “realistas” da “inculturação”, o neoplatonismo e o aristotelismo, fornecendo as bases filosóficas remotas.

Em face da condição humana, cruzaram-se o “pesimismo” de Santo Agostinho e o “otimismo jusnaturalista” de Santo Tomás de Aquino. A situação do outro é uma situação de perdição salvífica ou não? Eis a questão de fundo de Santo Domingo. A evangelização, mesmo em condições de conquista, era uma empresa necessária e salvífica, ou era desnecessária e, por conseguinte, a violência da conquista não pode ser justificada pela salvação que ela produziu? O Vaticano II faz distinções finas que estorvam uma apologética pura e simples dos 500 anos. *A Lumen Gentium* (n. 16) afirma, por exemplo, que “o plano da salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador” (LG 16), muitas vezes, em religiões não-cristãs. Essas religiões “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2b). De ninguém que procure “o Deus desconhecido em sombras e imagens Deus está longe” (LG 16a). Se não está longe, está perto. 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).

A partir desses discernimentos, podemos perguntar: onde se situa a “necessidade” da missão, se a “graça original”, que todos recebem, é suficientemente salvífica para os que não se pronunciam explicitamente contra ela? Com que razão se pode afirmar que a compreensão da “graça original” como vontade e facticidade salvíficas e universais de Deus não enfraquece a missão universal como “atividade” eclesial dirigida a todos os povos? Como não manter a afirmação da vontade salvífica e da bondade de Deus, num mundo onde a maior parte da humanidade, de fato, seria condenada ao inferno, se continuássemos com a teologia da Idade Média ou da conquista espiritual das Américas?

A teologia medieval não teve uma noção numérica clara sobre a existência da humanidade fora da cristandade européia. Com as conquistas e descobrimentos, quando se deu conta da imensidão das pessoas, de sua longa história e da importância de suas culturas fora da cristandade, o exclusivismo salvífico afirmado pela tradição cristã na sua vertente agostiniana se tornou inumano e teologicamente contraditório. Nesse caso, a cruz de

Cristo não seria um sinal de salvação universal, mas, de fato, de condenação e exclusão.

O “pecado original”, na tradição agostiniana, visto como ruptura entre o plano de criação e o de salvação, foi revisto por Tomás de Aquino: “O direito divino, que tem a sua origem na graça, não suspende o direito humano, que é de ordem natural”.<sup>12</sup> O Vaticano II assumiu dialeticamente as duas posições:

- ▶ a real possibilidade da salvação em Cristo sem conhecimento do Evangelho e
- ▶ a necessidade da Igreja (dos sacramentos, da evangelização explícita) para essa salvação (cf. RM 9, DI 20b).

Quem justificava e justifica as dores da conquista e a escravidão dos índios e afro-americanos, quer dizer, o discurso apologético, precisava enfatizar o valor salvífico dessa conquista, como Antônio Vieira, que ainda um século mais tarde considera a escravidão como “grande milagre da providência e misericórdia divina”.<sup>13</sup> Era a teologia

hegemônica até o Vaticano II. Mas, depois do Vaticano II, já não é mais possível responder à pergunta dos neófitos sobre o destino dos antepassados, como Francisco de Xavier respondeu aos Japoneses, José de Anchieta aos índios e Antônio Vieira aos escravos africanos. O lugar das almas daqueles que não foram batizados não é o inferno.<sup>14</sup> Juntamente com muitas outras denominações evangélicas, a Igreja não aboliu o espírito da exclusividade salvífica. Mas a Igreja Católica modificou a compreensão dessa exclusividade, afirmando que a graça concedida por Jesus Cristo a ela pode salvar também pessoas de outras religiões ou mesmo pessoas sem religião.<sup>15</sup>

## 2 Sinais perdidos

A Igreja latino-americana reunida em Santo Domingo perdeu algumas oportunidades de ser sal da terra e sinal de esperança; entre elas a hospedagem dos dele-

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II/2, q. 104, art. 6; II/2, q. 10, art. 10.

<sup>13</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão décimo quarto (1633), in: *Sermões*, vol. 4, Tomo 11, n. 6, p.301.

<sup>14</sup> Cf. XAVIER, São Francisco. *Obras completas*. São Paulo, Loyola, 2006, p. 547 (Doc. 94,8; 96,48). – VIEIRA, Antônio. Sermão décimo quarto (1633), in: *Sermões. Obras completas do Pe. Antônio Vieira*, Porto, Lello & Irmão, Porto, 1951, vol. 4, tomo 11, n. 6, 301.

<sup>15</sup> Também a “Declaração *Dominus Iesus*” (São Paulo: Paulus/Loyola, 2000) não fechou o que o Concílio abriu. Numa certa tensão, procurou “manter unidas essas duas verdades: a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens e a necessidade da Igreja para essa salvação” (n. 20).

gados em hotéis cinco-estrelas foi a mais perdoável. No dia 11 de outubro de 1992, na véspera da IV Conferência de Santo Domingo, fez 30 anos que João XXIII abriu a primeira sessão do Vaticano II com um discurso cheio de ternura e lucidez, pedindo não a revisão da antiga doutrina do *depositum fidei*, mas a reformulação de seu revestimento para o mundo de hoje. Nos nossos dias, dizia o papa, a Igreja “prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade; julga satisfazer melhor as necessidades de hoje mostrando a validade da sua doutrina que condenando erros”.<sup>16</sup> É bom lembrar, o tempo pré-conciliar e o tempo pós-Medellín eram tempos de inúmeras censuras e condenações de bispos e teólogos. O Discurso Inaugural de João Paulo II menciona a data dos 30 anos da sessão inaugural do Vaticano II uma única vez, mas não teve bolo nem canto de parabéns. A luta contra Medellín é parcialmente também uma luta pela interpretação do Vaticano II.

## 2.1 Antônio Montesinos, o profeta silenciado

Na abordagem histórica das Conclusões de Santo Domingo, prevalece uma visão apologética da história, elaborada na Comissão 2 “Realidade Histórica”. De fato, foi preparada a longo prazo, sobretudo pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL), cujo vice-presidente, Cipriano Calderón, integrou a Comissão 1 “Preâmbulo”, inicialmente pensada como uma espécie de “Comissão de Doutrina”.<sup>17</sup> Já em maio (11-14.5.1992), a CAL tinha organizado um Simpósio Internacional no Vaticano, propondo uma chave de leitura apologética e institucional para a “História da evangelização da América”.<sup>18</sup> Os delegados de Santo Domingo foram todos presenteados com as atas do Simpósio, e quase todos os integrantes da Comissão 2 tinham participado daquele evento no Vaticano.

<sup>16</sup> Cf. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 8.

<sup>17</sup> O presidente da CAL (Pontifícia Comissão pro América Latina), o africano cardinal Bernardin Gantin, que é ao mesmo tempo prefeito da Congregação para os Bispos, por não falar suficientemente o espanhol ou o português, deixou Cipriano Calderón conduzir os trabalhos da CAL, tanto na preparação como na execução de Santo Domingo.

<sup>18</sup> A visão a-crítica se mostra sobretudo no tratamento da escravidão afro-americana. A “solução justa” no interior do sistema escravocrata, de Manoel Ribeiro Rocha, transforma-se no Simpósio em “oposição à escravidão” e “solução genial”. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO PRO AMÉRICA LATINA. História da evangelização da América. Trajetória, identidade e esperança de um Continente. Simpósio internacional. Actas. Cidade do Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 406.

O chão de Santo Domingo condensa as contradições da conquista espiritual das Américas. Em Santo Domingo, estamos em território dominicano. Foram os dominicanos que chegaram em 1510 à ilha Espanhola e lhe deram seu nome. Até fins de 1511, a comunidade local compreendia 18 frades. A prática missionária de um só ano foi suficiente para perceberem que o maior obstáculo à conversão e catequese dos índios não era a idolatria, mas a injustiça praticada contra os aborígenes. Não o índio pagão, mas o colonizador cristão estava em pecado mortal. Las Casas percorre em sua “Brevíssima relação da destruição das Índias” o meridiano da morte.<sup>19</sup> E a comunidade dominicana, primeira voz profética do novo mundo, pediu naquele memorável quarto Domingo de Advento, de 1511, a Antônio Montesinos para subir ao púlpito de sua Igrejinha de palha e, diante do governador Diego Colombo e dos oficiais do Rei e dos juristas letrados, denunciar o genocídio e defender os índios:

Dizei, com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde

tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia? [...] Eles não são homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? [...] Tende certeza que no estado em que estais não vos podeis salvar mais do que os mouros ou turcos que não têm e não querem a fé de Jesus Cristo.<sup>20</sup>

Logo as autoridades exigiram a retratação do frade, informaram seu provincial, Alfonso de Loaysa, em Burgos, e conseguiram a imposição de um silêncio obsequioso para toda a comunidade dominicana. O escândalo era a denúncia, não o fato denunciado.

O pouco que lembra esse episódio em Santo Domingo é uma estátua de Antônio Montesinos. Aos pés dessa estátua, alguns setores presentes na IV Conferência queriam celebrar uma missa, pedir perdão e homenagear o profeta. O evento foi considerado inoportuno e aconteceu à revelia. José Maria Pires, arcebispo de João Pessoa, e Erwin Kräutler, bispo de Altamira, foram os únicos

<sup>19</sup> LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias*: o paraíso destruído. Porto Alegre: L&PM, 1984.

<sup>20</sup> Sermão do dominicano Antônio Montesinos [1511], in: SUESS, Paulo (Org.), *A conquista espiritual da América Espanhola*: 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 407s, doc. 57.

bispos que se fizeram furtivamente presentes nessa missa que poderia ter sido um gesto simbólico muito além das palavras das Conclusões de Santo Domingo. O óbvio se revelou inviável, como mostra um breve registro dos acontecimentos em torno do “pedido de perdão” da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, em Santo Domingo.

## 2.2 O perdão recusado

Sábado, à tarde, dia 17 de outubro de 1992, Dom Benedito Ulhoa propôs aos delegados de Santo Domingo, em nome de 33 bispos, uma celebração penitencial para pedir perdão pelos abusos praticados contra os indígenas e os afro-americanos durante os 500 anos de evangelização. Nicolás de Jesús López, cardeal arcebispo de Santo Domingo e um dos presidentes da Conferência, respondeu espontaneamente: “Em minha catedral não!”.

Dia 19, na primeira sessão plenária, presidida por Nicolás de Jesús López, o arcebispo de San Juan de Cuyo, Argentina, Italo Severino Di Stéfano, se pronunciou contra a moção do pedido de perdão. Di Stéfano apontou para três “mitos” a respeito do passado indígena:

- ▶ o mito do genocídio; os números apresentados sobre os massacres são exagerados porque na realidade os índios morreram por causa das condições de trabalho;
- ▶ o mito sobre o mundo indígena como um paraíso de inocência; havia massivas imolações humanas aos seus deuses e grandes civilizações escravistas;
- ▶ o mito dos 500 anos de resistência; com a queda do domínio espanhol não voltaram às suas crenças antigas, mas afirmaram formas próprias do cristianismo com as quais se sentiram mais bem amparados.<sup>21</sup>

Além disso, para Di Stéfano, deve-se levar em conta a “lenda negra”, e olhar para América do Norte, onde os índios foram quase exterminados. A América tem sido “classicamente terra de violência”, antes, durante e depois da conquista: “Por que não pedir perdão pelas novas violências: pelos abortos, armamentismo, erosão ecológica, tráfico de crianças, drogas, pela expulsão dos jesuítas e a destruição das Missões? Seria uma ladainha interminável”.

<sup>21</sup> Cf. *Boletín de Prensa*, n. 16 (20.10.1992), Anexo I.

Um pedido de perdão, sempre segundo Di Stéfano, é inoportuno,

- ▶ porque poderia ser explorado por setores ideológicos que agitam essa bandeira; eles mesmos, porém, não se destacaram pelo respeito aos direitos humanos;
- ▶ porque reflete um complexo de culpa que diminui o ardor da nova evangelização;
- ▶ porque a Igreja que, por suas obras, proféticas pregações e mártires foi a que mais fez pelos pobres e pelos indígenas, não pode justamente agora admitir de ter pecado.<sup>22</sup>

Nicolás de Jesús López, como presidente da sessão, prosseguiu o tema assinalando que o papa já teria respondido a esta questão, tanto na África como na América. O pedido de perdão se prestaria às manipulações promovidas por parte de falsos grupos indigenistas, seitas etc. A Igreja sempre pediu perdão, assim como sempre denunciou os abusos. Além disso, lembrou Msgr. Nicolás, já estaria prevista uma Eucaristia penitencial para sexta-feira, dia 23.

<sup>22</sup> Cf. *Boletín de Prensa*, n. 16 (20.10.1992), anexo I.

<sup>23</sup> Cf. anexo ao *Boletín de Prensa*, n. 14 (19.10.1992).

No mesmo dia 19, à tarde, outros delegados ainda se pronunciaram sobre o pedido de perdão. José Antonio Dammert Bellido, então bispo de Cajamarca e presidente da Conferência Episcopal Peruana, solicitou que se pedisse perdão aos indígenas e afro-americanos nos termos como o papa o tem feito. A presidência da IV Conferência mandou distribuir “cartas recebidas” sobre o pedido de perdão. Numa dessas cartas, Msgr. Jorge Urosa, da Comissão 1 “Preâmbulo”, considerou a proposta do pedido de perdão “injusta e inconveniente”. Injusta, porque ignora o condicionamento histórico e o heróico trabalho da Igreja em defesa dos índios e negros. Inconveniente, porque esta auto-incriminação dos antecessores seria usada contra a Igreja.<sup>23</sup>

Os bispos brasileiros já propuseram, em suas “Diretrizes a Santo Domingo”, um pedido de perdão: “Em atitude penitencial como pastores:

- ▶ pedimos perdão aos povos indígenas e aos negros americanos pelas vezes que não soubemos reconhecer a presença de Deus em suas culturas;
- ▶ pedimos perdão pelas vezes que confundimos evangelização com imposição da cultura ocidental;

- ▶ pedimos perdão pela tolerância ou participação na destruição das culturas indígenas e africanas;
- ▶ pedimos perdão aos negros americanos pelas vezes que nos servimos do Evangelho para justificar sua escravidão;
- ▶ pedimos perdão pelas vezes que nos beneficiamos desta escravidão nos conventos, paróquias ou cúrias”.<sup>24</sup>

No dia 21, durante a Audiência Geral, em Roma, o Papa pronunciou-se sobre o perdão, segundo Mt 6,12 (“perdoai-nos as nossas ofensas”):

“A oração do Redentor se dirige ao Pai e ao mesmo tempo aos homens, aos quais se tem feito muitas injustiças. A estes homens não cessamos de perder-lhes ‘perdão’. Este pedido de perdão se dirige, sobretudo, aos primeiros habitantes da nova terra, aos ‘índios’, e também àqueles que, como escravos, foram deportados da África para trabalhos pesados. ‘Perdoai-nos as nossas ofensas’: também esta oração faz parte da evangelização (...)”.<sup>25</sup>

Foi um aviso oportuno do papa aos delegados de Santo Domingo.

No dia 23, realizou-se uma “Celebração Eucarística com rito penitencial” com o tema “A Igreja, sinal de reconciliação”. Preocupados com a repercussão da negação do pedido de perdão, a presidência admitiu os jornalistas a essa Missa, presidida pelo cardeal Angel Suquia, arcebispo de Madrid. O rito penitencial da celebração se reduziu “a uma súplica de perdão a Deus por diversos pecados, pessoais e comunitários, históricos e conjunturais”.<sup>26</sup> O perdão por fórmulas não tem credibilidade. Pedir “perdão pelas infidelidades à sua bondade” é pouco (DSD 1). A reconciliação exige trabalhar a culpa histórica da fraternidade negada ao outro. O perdão que se pede ao outro é capaz de fechar as feridas traumáticas que herdamos e requalificar nossa presença e nossas opções. Às vezes, é mais fácil perdoar do que pedir perdão.

### **2.3 A voz indígena sob suspeita**

No dia 12 de outubro, no primeiro dia da IV Conferência, Rigoberta Menchu, líder indígena do grupo Qui-

<sup>24</sup> CNBB. *Das diretrizes a Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas (Documentos da CNBB 48), 1992, n. 32-37.

<sup>25</sup> *Boletín de Prensa*, n. 22 (23.10.1992), Anexo, p. 12.

<sup>26</sup> *Boletín de Prensa*, n. 21 (23.10.1992).



ché-Maya, de Guatemala, ganhou o prêmio Nobel da paz. Desde cedo, trabalhou nas plantações de café. Seu pai, Vicente Menchú, era catequista. Em 1981, durante a ditadura militar, foi assassinado na Embaixada da Espanha. Um grupo de delegados de Santo Domingo queria em nome da Conferência enviar um telegrama à líder indígena premiada. Era impossível porque havia um grupo de bispos que a qualificaram de “agitadora política”.

No dia 13 de outubro, alguns representantes indígenas tiveram, na Nunciatura Apostólica de Santo Domingo, um encontro com João Paulo II. O discurso do papa foi amável, procurou valorizar os costumes dos povos indígenas e admitiu que já antes da conquista e primeira evangelização entre eles “o Deus vivo e verdadeiro estava presente, iluminando os seus caminhos”.<sup>27</sup> O papa mencionou em seu texto também “os abusos cometidos, devido à falta de amor daquelas pessoas que não souberam ver nos indígenas irmãos e filhos do mesmo Deus Pai”.<sup>28</sup> Por pressão de alguns bispos presentes na Nuncia-

tura, o indígena que tinha preparado com outros indígenas a sua resposta ao discurso do papa, tinha que entregar seu texto e trocar por um outro, devidamente censurado, que lhe foi entregue naquele momento na Nunciatura.

### **3 Sinais decodificados: a inculturação segundo Santo Domingo**

“Caminhar descalço sobre pedras”, como o título desse texto sugere, ainda não diz nada sobre a qualidade dessas pedras. Podem ser preciosas ou de tropeço. O nosso olhar pode transformá-las. E nosso olhar, no caso de textos, significa, a nossa leitura, nossa hermenêutica. O lugar da realidade, por exemplo. Na calada da noite, o “ver” no Documento de Santo Domingo foi autoritariamente deslocado do lugar onde a maioria dos delegados o queria: no início do texto. Para um olhar estruturalista, agora está até num lugar melhor, porque está no centro do texto.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> DSD, Anexo 1, n. 2.

<sup>28</sup> Ibidem. Na edição do DSD pelo Celam, essa parte que ainda fala dos “enormes sofrimentos infligidos aos habitantes deste Continente, durante a época da conquista e da colonização”, foi cortada. Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo: conferencias generales del episcopado latinoamericano*. Bogotá, 1994, p. 737, n. 2.

<sup>29</sup> O DSD tem três partes e a realidade está na segunda parte, e na segunda parte está novamente no centro, no item 2.2. e no item 2.2., a parte central é o item 2.2.5., onde se encontra a questão central do mundo de hoje, “o trabalho”.

Nesta perspectiva, podemos afirmar que a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1992) conseguiu manter os avanços substanciais de Medellín e Puebla e, ao introduzir o paradigma da “inculturação”, conseguiu fazer presente a realidade em sua diversidade cultural. O setor hegemônico de Santo Domingo queria encaixar o paradigma da inculturação ao subtema da “cultura cristã”. Mas a “cultura cristã” não é uma cultura concreta. Ela só pode ser imaginada como um conjunto de valores e referenciais evangélicos que inspiram os cristãos no diálogo com povos e/ou grupos sociais e suas respectivas culturas. Também os valores e referenciais evangélicos que não chegam propriamente a constituir uma cultura são culturalmente situados. O conceito “cultura cristã” aponta para uma meta ou macro-cultura, enquanto a inculturação assume a diversidade concreta das culturas locais.

A cultura como jeito particular e projeto de vida de um povo remete sempre à especificidade de um conjunto de comportamentos constitutivos para a construção da identidade. Se a cultura codifica a vida particular e integral dos grupos sociais, o ponto de partida para a evange-

lização é, necessariamente, a vida particular e integral desses grupos. Essa vida, com seus símbolos religiosos, seu imaginário político-utópico, sua organização social e seu trabalho material e espiritual, precisa ser decodificada e respeitada em sua diversidade para que a Igreja possa cumprir a sua missão e se tornar compreensível, não através de códigos universais de uma “cultura cristã” ou através de uma mera tradução literal, mas através de sua encarnação/inculturação nos mais diversos modos de vida dos povos.<sup>30</sup>

O paradigma da inculturação confronta as Igrejas com uma questão de fundo para a evangelização que até hoje não foi satisfatoriamente respondida. Afinal, a evangelização de um povo, grupo social ou indivíduo exige uma ruptura com seu passado histórico, cultural e religioso, ou é possível pensar a transmissão da fé numa perspectiva de continuidade? Concretamente, para as Américas, se coloca a pergunta sobre a possibilidade de assumir sua história pré-colonial como história salvífica ou, como de fato ocorreu, descartá-la como irrelevante para o anúncio do Evangelho.

<sup>30</sup> SUESS, Paulo. O esplendor de Deus em vasos de barro: cultura cristã e inculturação em Santo Domingo. In: VV.AA. *Santo Domingo: ensaios teológico-pastorais*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 166-190.

Nas *Conclusões de Santo Domingo*, o conteúdo da inculturação conseguiu substituir o subtema da “cultura cristã”. A analogia entre encarnação e presença cristã no contexto sociocultural e histórico dos povos – a *Lumen gentium* (LG 8) fala de “uma não medíocre analogia” – fez emergir na reflexão teológico-pastoral o paradigma da inculturação (DSD 30, 243). Encarnação, inculturação, presença, proximidade, seguimento são palavras semanticamente muito próximas. Na inculturação – seguimento de Jesus (Jo 17,18), assunção do mundo desfigurado (LG 8; cf. *Puebla*, 31-39) e caminhar incansável ao encontro do outro –, a Igreja atualiza os três grandes mistérios da salvação: a encarnação, a libertação pascal e a diversificação cultural de Pentecostes (cf. DSD 230a). Na perspectiva do seguimento de Jesus e por causa da vinculação aos mistérios centrais da fé, a inculturação não é algo optativo ou setorial, mas um imperativo para toda a Igreja (cf. DSD 13b).

### **3.1 Meta e agentes**

Na inculturação, se entrelaçam a meta e o método, o universal da salvação e o particular da presença. A meta da inculturação é a libertação, e o caminho da libertação é a inculturação. “Uma meta da Evangelização in-

culturada será sempre a salvação e a libertação integral de determinado povo ou grupo humano (...)” (DSD 243). Essa libertação gera relações sociais simétricas de diálogo como pressupostos do anúncio da Boa-Nova e da celebração dos Mistérios. “A inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo (LG 8)” (DSD 13). A inculturação “se realiza no projeto de cada povo, fortalecendo sua identidade e libertando-o dos poderes da morte” (DSD 13). A presença missionária nas diferentes culturas e sociedades faz descobrir muitos valores que são anteriores ao anúncio explícito do Evangelho (cf. GS 57d; *Puebla*, 401, 403, 451; DSD 245; *Mensagem aos indígenas*, 2).

A inculturação como nova proximidade eclesial entre povos e grupos sociais coloca o dedo num ponto nevrálgico dessa presença, que é a estrutura ministerial da Igreja. Santo Domingo enfoca duas vezes a Igreja local como o laboratório da inculturação. “A Igreja particular (...) conhece de perto a vida, cultura, os problemas de seus integrantes e é chamada a gerar ali, com todas as suas forças (...) a inculturação da fé” (DSD 55). Os bispos, como pastores regionais, devem, junto com o povo de Deus, coordenar e incentivar essa inculturação. “A tarefa da inculturação da fé é própria das Igrejas particulares

sob a direção dos seus pastores, com a participação de todo o povo de Deus” (DSD 230). A paróquia deve ser uma comunidade missionária. Portanto, ela também tem a tarefa “de fazer progredir a inculturação da fé nas famílias, nas CEBs, nos grupos e movimentos apostólicos, e através deles, em toda a sociedade” (DSD 58).

Catequistas e agentes pastorais “serão instrumentos especialmente eficazes da inculturação do Evangelho” (DSD 49). A própria inculturação já é uma primeira catequese vivencial sobre o Mistério da Encarnação. Portanto, é necessário “uma presença efetiva dos agentes de pastoral nas comunidades (...)” (DSD 177). Segundo a *Evangelii nuntiandi*, presença, participação e solidariedade já são gestos iniciais de evangelização (cf. EN 21). Assim, devemos entender o testemunho das comunidades religiosas inseridas no meio do povo. Santo Domingo menciona particularmente os Institutos seculares (cf. DSD 87). Também os teólogos, conforme seu campo específico, podem “contribuir para a inculturação da fé (...)” (DSD 33).

### 3.2 Campos e níveis

Além da pastoral vinculada às chamadas culturas tradicionais, também uma “pastoral urbanamente incul-

turada” representa um desafio. Por isso, “a Igreja deve inculturar o Evangelho na cidade e no homem urbano (...)” (DSD 256) e no campo, para o mundo secularizado e para as culturas tradicionais:

A partir da riqueza inesgotável de Cristo, hão de buscar-se as novas expressões que permitam evangelizar os ambientes marcados pela cultura urbana e inculturar o Evangelho nas novas formas da cultura adviniente. A Nova Evangelização tem de inculturar-se mais no modo de ser e de viver de nossas culturas, levando em conta as particularidades das diversas culturas, especialmente as indígenas e afro-americanas (DSD 30).

A mensagem evangélica deve inculturar-se também “na nova cultura da imagem” (DSD 279). Isso será um longo processo pedagógico e pastoral já descrito pela *Evangelii nuntiandi* (cf. EN 20ss; DSD 256). A ação educativa da Igreja é um exercício de “inculturação do Evangelho na própria cultura” (263). O que necessita ser inculturado é o conjunto da Igreja com suas estruturas, organização ministerial, liturgias, catequese (cf. DSD 256). O rosto da Igreja local tem de refletir o rosto dos respectivos povos que compõem esta Igreja. E essa “inculturação da Igreja” visa a “atingir uma maior realização do Reino” (DSD 248).

Várias vezes, Santo Domingo propõe a inculturação da liturgia (DSD 43, 53, 248, 256). Em fidelidade ao Vaticano II, os pastores devem promover uma liturgia que recupere “formas, sinais e ações próprios das culturas da América Latina e Caribe” (DSD 53). No contexto da pastoral dos povos indígenas, Santo Domingo propõe concretamente a promoção de “uma inculturação da liturgia, acolhendo com apreço seus símbolos, ritos e expressões religiosas” (DSD 248).

As *Conclusões de Santo Domingo* mencionam também a questão da inculturação da formação sacerdotal. Cursos específicos de missiologia devem instruir “os candidatos ao sacerdócio sobre a importância da inculturação do Evangelho” (DSD 128), mas a inculturação não é apenas uma questão de instrução. Trata-se de um novo estilo de vida. Por isso, deve-se “rever a orientação da formação oferecida em cada um dos nossos seminários, para que corresponda às exigências a serem atendidas para a promoção humana e a inculturação do Evangelho” (DSD 84).

Finalmente, a própria reflexão teológica há de ser inculturada. Por isso, Santo Domingo propõe, para determinados contextos, “favorecer uma reflexão teológica em torno da problemática da terra, dando ênfase à incul-

turação (...)” (DSD 177). A “Teologia da Terra” é uma das teologias contextuais mencionadas por Santo Domingo ao lado da “Teologia Índia”. Essas teologias inculturadas exigem da Igreja um grande esforço de acompanhamento e respeito. Por isso, os delegados de Santo Domingo se comprometeram perante os povos indígenas a “acompanhar sua reflexão teológica, respeitando suas formulações culturais, que os auxiliam a dar a razão de sua fé e de sua esperança; crescer no conhecimento de sua cosmovisão, que faz da globalidade de Deus, homem e mundo, uma unidade que impregna todas as relações humanas, espirituais e transcendentais” (DSD 248).

### **3.3 Prioridade da inculturação**

Em meio ao vai-e-vem que se evidencia em Santo Domingo entre “cultura cristã” e “inculturação”, as *Conclusões* oferecem a chave de leitura para a questão cultural. Nas Linhas Pastorais Prioritárias (n. 287-302), os delegados de Santo Domingo se comprometeram a promover uma “nova evangelização”, uma “promoção integral” e não, como era de esperar, uma “cultura cristã”, mas com uma “evangelização inculturada” (DSD 292). Santo Domingo compreendeu que não lhes cabe optar

pela criação de uma “cultura cristã”, mas por uma “evangelização inculturada” no contexto cultural da cidade e do campo, dos povos indígenas e afro-americanos, do campo da educação e dos meios de comunicação. Silenciosamente substituíram o subtema da IV Conferência, a “cultura cristã”, pelo paradigma operacional da “evange-

lização inculturada”. Diante das práticas colonizadoras do passado, a Nova Evangelização, delineada em Santo Domingo, “é, antes de tudo, chamado à conversão” (DSD 24). Conversão a quem? A Deus, à Igreja, ao mundo, aos pobres?

## 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, O. F. M.
- 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





**Paulo Suess**, sacerdote e teólogo, nasceu em Colônia, Alemanha, e vive no Brasil há mais de trinta anos. Estudou nas Universidades de Munique, Lovaina e Münster, onde se doutorou em Teologia Fundamental com uma tese sobre “Catolicismo popular no Brasil” (Mainz 1978, São Paulo 1979). Trabalhou durante dez anos na Amazônia e, a partir de 1979, exerceu o cargo de Secretário-geral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para a questão indígena no Brasil. Em 1987, fundou o Departamento de Pós-Graduação em Missiologia, em São Paulo. Recebeu o título de *Doutor honoris causa* pelas Universidades de Bamberg (1993) e Johann Wolfgang Goethe d Frankfurt (2004), ambas na Alemanha, nas quais já lecionou Teologia. Atualmente, além de atuar como assessor do CIMI, é professor e pesquisador na área de missiologia integrando em sua área de especiali-

zação temas como missão, inculturação, questão indígena, religiosidade popular, diálogo inter-religioso, relação entre questões filosóficas modernas e teologia.

### **Publicações mais recentes do autor**

SUESS, Paulo. *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992; Quito: Abya Yala, 2004.

\_\_\_\_\_. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus 1995; Quito: Abya Yala, 1995.

\_\_\_\_\_. *Travessia com esperança*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de Aparecida*. São Paulo: 2007.

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