

# Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 49, n. 1, janeiro-junho 2019: e33341

 <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.1.33341>

## 500 ANOS DA REFORMA LUTERANA – HERANÇAS E DESAFIOS

### *Solus Christus, sola ecclesia* e o pluralismo religioso

### *Solus Christus, Sola Ecclesia, and Religious Pluralism*

Leandro Luis Bedin Fontana 

Goethe Universität Frankfurt, Frankfurt, Alemanha.

#### RESUMO

Como conciliar a exclusividade salvífica do “solus Christus” com a pluralidade de ofertas soteriológicas das outras religiões é a indagação que orienta o presente estudo. Avança-se na reflexão com as hipóteses de que (a) apostar tão somente no caráter salvífico mediador do “solus Christus” parece ser insuficiente para dar conta da complexidade da ideia cristã de ‘mediação de salvação’ e de que (b) há, no cristianismo, elementos suficientes para a fundamentação de uma teologia do pluralismo religioso. A tese é que as deficiências de uma abordagem exclusivamente cristológica da salvação poderiam ser supridas pela doutrina da mediação eclesiológica, que, em última análise, evidencia o papel cooperativo do ser humano na economia da salvação mediante a sua estrutura antropológica fundamental. Reconhece-se, por extensão, o caráter mediador e revelatório das tradições religiosas não cristãs, às quais se atribui um papel fundamental no plano salvífico universal.

**Palavras-chave:** *Solus Christus*. Pluralismo religioso. Eclesiologia. Salvação. Mediação.

#### ABSTRACT

How to reconcile the salvific exclusivity of the “solus Christus” with the plurality of soteriological offers of other religions is the question that guides the present study. The reflection advances with the hypotheses that (a) insisting alone on the salvific mediator character of the “solus Christus” does not suffice to account for the complexity of the Christian idea of ‘mediation of salvation’ and that (b) there are sufficient elements in Christianity for the justification of a theology of religious pluralism. The thesis is that the deficiencies of an exclusively christological approach to salvation could be overcome by the doctrine of ecclesiological mediation, which, in the last analysis, evinces the cooperative role of human beings in the economy of salvation by means of their fundamental anthropological structure. By extension, the mediating and revealing character of non-Christian religious traditions is recognized, to which a fundamental role in the universal salvific plan is attributed.

**Keywords:** *Solus Christus*. Religious Pluralism. Ecclesiology. Salvation. Mediation.



## INTRODUÇÃO

A disciplina teológica que se tem ocupado com as questões do pluralismo e do diálogo inter-religioso é a assim chamada “teologia das religiões”, a qual, em alguns contextos, pode inclusive variar para “teologia do pluralismo religioso”. Nela, o fenômeno da pluralidade das religiões é analisado sistematicamente à luz da teologia cristã. Essa disciplina se ocupa com questões clássicas tais como a verdade universal, o sentido e o valor soteriológico da pessoa de Jesus Cristo e da Igreja, o lugar das outras religiões no plano salvífico universal de Deus, etc. E não há sombra de dúvidas de que, nesse contexto, a cristologia constitui um verdadeiro impasse para a possibilidade de um reconhecimento incondicional de outras tradições religiosas e de um autêntico diálogo inter-religioso. Com efeito, a pergunta que se impõe em qualquer teologia das religiões é como conciliar a exclusividade salvífica do “solus Christus” com a pluralidade de ofertas soteriológicas das outras religiões<sup>1</sup>.

### 1 RETROSPECTIVA HISTÓRICA DA REFLEXÃO CRISTÃ ACERCA DO PLURALISMO

No contexto católico, a consciência da necessidade de desenvolver uma teologia das religiões inicia no período pós-Vaticano II, impulsionada pelo espírito conciliar e, em particular, por documentos como *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate*, ambos promulgados em 1965. Obviamente, tal consciência não nasce durante o Concílio, mas deve-se, em grande medida, à reflexão pré-conciliar de teólogos como Jean Daniélou, Yves Congar, Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Heinz Robert Schlette e Hans Küng, entre outros.

No protestantismo, essa reflexão inicia muito antes. Ela surge no contexto da teologia liberal da segunda metade do século 19 e como resposta aos desdobramentos da então recém-criada “ciência da religião” (*Religionswissenschaft*). Nesse cenário, contudo, a pergunta crucial não fora de cunho soteriológico ou cristológico, tal como o será mais tarde, em meados do século 20. Naquele contexto, perguntava-se, antes, sobre o lugar e / ou o “estatuto” (*Stellung*) do cristianismo em face das outras religiões e da era moderna. Um texto exemplar, nesse sentido, é “O lugar do Cristianismo entre as religiões mundiais”, de Ernst Troeltsch (1865-1923)<sup>2</sup>. Tal como o fizera em sua obra “A absolutidade do cristianismo e a história das religiões”, Troeltsch continua refletindo, nesse texto, sobre questões tais como o conceito de religião, o “pensamento histórico” e os “valores normativos” de uma determinada cultura e / ou religião<sup>3</sup>.

Contudo, os seus confrontos sempre mais intensos tanto com o materialismo e o historicismo quanto com a teologia dialética o levaram a salientar, de forma ainda mais enfática, o caráter de historicidade e de mediação da religião. Se, por um lado, essa abordagem devolveu ao cristianismo o caráter radical e transformador de seu *kerygma*,

<sup>1</sup> Não obstante essa tenha sido a pergunta clássica no contexto da ‘teologia das religiões’, há quem questione essa ‘fixação soteriológica’ do cristianismo. Não se questiona, aqui, a necessidade de uma reflexão teológica ‘interna’ da soteriologia cristã em face da pluralidade religiosa. No entanto, no contexto do diálogo inter-religioso, ela pode ser interpretada mais como imposição de uma ‘agenda’ da parte do cristianismo do que, propriamente, um elemento crucial e imprescindível para o diálogo; cf. LINDBECK, G. *The Gospel’s Uniqueness*, p. 425.

<sup>2</sup> O seu texto “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” fora preparado para uma conferência a ser realizada em março de 1923, na Universidade de Oxford, mas, devido à sua morte repentina, em fevereiro daquele ano, teve de ser publicado postumamente como um dos capítulos da obra *O historicismo e a sua superação* (*Der Historismus und seine Überwindung*, 1924, p. 62-83). Cf. também TROELTSCH, E. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [A absolutidade do cristianismo e a história das religiões], 1902.

<sup>3</sup> Cf. NIX, E. L. *Ernst Troeltsch and Comparative Theology*, p. 106-107.

ela contribuiu, por outro lado, para que o cristianismo viesse a perder o seu *status de religião absoluta* em face das outras religiões e da humanidade em geral. Afinal de contas, segundo ele, falar do cristianismo de forma generalizada não deixa de ser uma abstração, dado que, na verdade, ele é um conjunto de fenômenos cuja manifestação histórica, ao longo dos séculos, apresenta-se muito mais como uma pluralidade do que uma unidade<sup>4</sup>. Os principais alvos de sua crítica são, portanto, teólogos como Kierkegaard e os seguidores da teologia dialética, que defendem um cristianismo ‘desencarnado’, isto é, abstrato, e o compreendem em radical oposição ao mundo, à cultura, à sociedade, etc.<sup>5</sup>.

Além disso, o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, em um artigo intitulado “As religiões como tema da teologia” (1989), chama atenção para a relevância de David Hume (1711–1776) e de Friedrich Schleiermacher (1768–1834) para uma nova compreensão das religiões. De um lado, fora revolucionária a tese de Hume segundo a qual a origem da religião, na história humana, não remontaria à *religio naturalis* monoteísta, mas “ao culto de uma multitude de poderes da natureza”. De outro lado, e de forma ainda mais importante, há que considerar a asserção de Schleiermacher de que “qualquer teologia natural e religião devem ser consideradas secundárias em face das religiões positivas, históricas”, dado o seu entendimento das primeiras meramente como “um produto de reflexão filosófica acerca das convergências das religiões”<sup>6</sup>. Ora, o corolário de ambas as proposições foi o desmoronamento de edifícios teológicos pretensamente inabaláveis tais como a escolástica e, mais tarde, a neoescolástica. Consequentemente, a veracidade da revelação cristã não pôde mais ser inferida a partir da “conformidade com a religião natural”, e, assim sendo, a pluralidade passou a ser pressuposta como o momento original da religião<sup>7</sup>. Segundo Pannenberg, essa seria a razão pela qual o conceito de religião jamais pode ser empregado, na teologia, irrefletidamente, o que exige, por consequência, permanentemente, uma definição criteriosa.

Por sua vez, o teólogo protestante alemão Christoph Schwöbel chama atenção para o fato de que não há como compreender os processos que conduziram o Ocidente à pluralização de suas sociedades se não se levar em conta o papel preponderante exercido pelo protestantismo nesses contextos. Segundo o autor, a convicção dos Reformadores de que

[...] a unidade da Igreja seria salvaguardada pela simples pregação do evangelho e pela administração dos sacramentos segundo esse mesmo evangelho criou as condições para um cristianismo protestante policêntrico compreendido de forma plural. [...]. O modelo oposto era o romano, que tentava reintegrar, homoganeamente, em um único centro e nas estruturas da Igreja romana, regidas que eram por uma única ordem jurídica, as regiões que se haviam tornado independentes política e religiosamente<sup>8</sup>.

Após a ruptura reformadora, tornou-se impossível preservar os modelos de sociedade homogêneos da Cristandade. Somou-se a isso, ainda, a ‘descoberta’ da

<sup>4</sup> TROELTSCH, E. Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, p. 68-69. Essa é uma discussão que não poderá ser elucidada em maiores detalhes aqui. Lamentavelmente, E. Troeltsch permanece, no Brasil, um “ilustre desconhecido”, como constata o historiador Sérgio da Mata, e mereceria muito mais atenção; cf. MATA, S. da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch, p. 235.

<sup>5</sup> Para a crítica de Troeltsch a Kierkegaard, Gogarten e à teologia dialética, cf. TROELTSCH, E. Ein Apfel vom Baume Kierkegaards, p. 134-140.

<sup>6</sup> PANNENBERG, W. Die Religionen als Thema der Theologie, p. 100. Tradução própria. Todas as demais citações de obras em língua estrangeira, neste artigo, são traduções próprias.

<sup>7</sup> PANNENBERG, W. Die Religionen als Thema der Theologie, p. 100.

<sup>8</sup> SCHWÖBEL, Ch. *Christlicher Glaube im Pluralismus*, p. 181.

Reforma de que “a consciência não pode estar vinculada a instâncias externas com pretensão de autoridade absoluta”. De fato, essa ideia operou como fermento na massa. O protestantismo foi, portanto, na opinião de Schwöbel, um dos fatores responsáveis pelo surgimento e pela legitimação do pluralismo, fundado na indisponibilidade da vinculação da consciência do ser humano<sup>9</sup>.

De qualquer modo, voltando, agora, para a teologia católica, em suas linhas mestras, a teologia das religiões pré-conciliar, com raras exceções, não foi muito além de uma ‘teologia do acabamento’, no sentido de um remate. As outras religiões seriam, assim, como que “marcos de espera”<sup>10</sup> para o Evangelho, ou para a evangelização. Na linguagem tradicional, uma *praeparatio Evangelii*. A própria *Nostra aetate* não foge, fundamentalmente, desse esquema, muito embora, represente um avanço sem par na tradição magisterial católica<sup>11</sup>. Por isso, alguns teóricos de uma das mais recentes linhas de pensamento no que tange ao pluralismo religioso, como é o caso do americano James Fredericks, “[...] passaram a rejeitar a disciplina teologia das religiões bem como os paradigmas tradicionais supramencionados enquanto meios legítimos e mesmo úteis para lidar com a pluralidade religiosa a partir do interior da tradição cristã”<sup>12</sup>. Na opinião de Fredericks, isso não passaria de um discurso ‘caseiro’, de cristãos falando a cristãos; isso distorceria as outras religiões no intuito de beneficiar o cristianismo, domesticaria as diferenças. E, o que é pior, diminuiria a urgência do diálogo inter-religioso, solapando, assim, o seu valor<sup>13</sup>.

Um dos grandes marcos de virada no pensamento católico acerca do pluralismo religioso foi a publicação da obra de Jacques Dupuis (1923-2004), *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, em 1997. Isso não apenas pela repercussão que essa obra obteve na teologia, mas também na Igreja e, de modo particular, na Congregação para a Doutrina da Fé. Fruto desse impacto não foi apenas a notificação dessa Congregação, a propósito desse livro, datada de 24 de janeiro de 2001, mas sobretudo a famosa declaração *Dominus Iesus*, proclamada no ano anterior pelo então prefeito da Congregação, Cardeal Ratzinger<sup>14</sup>.

Com *Dominus Iesus*, ganha novo vigor um fenômeno dentro da Igreja Católica Apostólica Romana que parecia ter sido superado no Concílio Vaticano II, ou seja, a noção de Igreja como “societas perfecta”, isto é, uma “sociedade perfeita”, primariamente sobrenatural. Uma sociedade que não estaria no mundo, mas que existiria *independentemente* do mundo. A expressão mais sintomática dessa atitude consta na explicação hermenêutica da declaração *Dominus Iesus* da expressão “subsistit in”, usada pelo Concílio Vaticano II (*Lumen gentium*, n. 8). Com pretensão normativa, o então prefeito instrui que a única Igreja fundada por Cristo subsiste na Igreja Católica. Subsiste tendo, aqui, a mesma conotação de “est”,<sup>15</sup> isto

<sup>9</sup> SCHWÖBEL, Ch. *Christlicher Glaube im Pluralismus*, p. 181.

<sup>10</sup> Expressão de TEIXEIRA, F. *Teologia e pluralismo religioso*, p. 30.

<sup>11</sup> Na opinião de Jacques Dupuis, o Concílio Vaticano II se abstém de julgar entre as duas grandes linhas teológicas que se foram cristalizando no contexto pré-conciliar, a saber, a chamada ‘teoria do acabamento’, representada por Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar, e o inclusivismo católico preconizado por teólogos como Karl Rahner. Essas duas abordagens permanecem, portanto, em tensão. Cf. DUPUIS, J. *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 169.

<sup>12</sup> CORNILLE, C. *Religious Pluralism and Christian Faith*, p. 64.

<sup>13</sup> PHAN, P. C. *Reading Nostra Aetate in Reverse*, p. 1834; cf. FREDERICKS, J. *Buddhists and Christians*, p. 14-21.

<sup>14</sup> Curiosamente, a notificação de 2001 afirma que a obra de Dupuis contém “[...] opiniões errôneas ou perigosas, [...] formulações ambíguas ou explicações insuficientes, contidas em diversos trechos do livro”, mas não possui nenhuma citação literal do autor apontando para os erros. A notificação prefere limitar-se a simplesmente fazer referência a uma série de números da Declaração *Dominus Iesus* (cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *Notification on the Book “Toward a Christian Theology of Religious Pluralism” (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father Jacques Dupuis, S.J.*), 6/08/2000.

<sup>15</sup> Embora o próprio teor do texto da declaração deixe transparecer essa constatação, Leonardo Boff a demonstra de forma sistemática e plausível ao confrontar o número 16 da *Dominus Iesus*, incluindo sua respectiva nota de rodapé (n. 56), com os textos preparatórios da *Lumen gentium* e com o que se pode depreender das atas conciliares (*Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*) acerca do suposto – e controversamente discutido – “espírito do Concílio” (*mens Patrum Concilii*) no que concerne, especificamente, ao “subsistit in” (cf. BOFF, L. *Quem subverte o Concílio?*, p. 17).

é, de substância, e não estando em tensão com “est”, tal como compreende a maior parte dos exegetas do Concílio<sup>16</sup>.

## 2 SOLUS CHRISTUS

Convém, agora, sem mais digressões, retomar a indagação que orienta o presente ensaio, formulada na introdução: como conciliar a exclusividade salvífica do “solus Christus” com a pluralidade de ofertas soteriológicas das outras religiões? Considero apropriado iniciar a resposta a essa questão através de uma espécie de primeira premissa ou *conditio fundamentalis* para a reflexão. Tanto no âmbito do diálogo inter-religioso como no do pluralismo religioso, a base normativa e argumentativa só pode irromper da própria tradição religiosa a partir da qual se argumenta, e não de fontes externas. Em outras palavras, não é porque vivemos em uma sociedade democrática, científica, dialogal, etc., que, a princípio, as religiões *tenham de* ser democráticas, dialogais, etc.<sup>17</sup>. Em razão de suas pretensões de absolutidade, religiões são sistemas herméticos coerentes que, a rigor, não ‘necessitam’ do diálogo, da complementação ou da autocrítica que brota do confronto com o(a) outro(a). Elas podem, porém, e até mesmo devem fazê-lo, se descobrirem essa necessidade em suas fontes normativas. Em nosso caso, a base normativa para qualquer teologia do pluralismo religioso só pode emergir das fontes normativas do próprio cristianismo, cristalizadas nos textos do Novo Testamento, que nada mais são do que testemunhos a partir da experiência vivencial com a pessoa concreta de Jesus de Nazaré. Em palavras mais técnicas, não se trata aqui de desenvolver uma teologia a partir de um ‘solus Christus metaphysicus’, mas a partir de um ‘solus Christus concretus’, isto é, manifestado na pessoa concreta de Jesus de Nazaré<sup>18</sup>.

Dessa primeira *conditio* decorre também a segunda, a saber, que nenhuma teologia cristã pode prescindir do “solus Christus” como a sua base normativa. Nesse sentido, distancio-me de correntes de um pluralismo religioso na linha de John Hick, Paul Knitter, Schmitt-Leukel, etc. E, aqui, penso, ademais, que uma *theologia crucis*, tal como defendida por Paulo, Lutero e outros autores da tradição cristã, mesmo católica, não dá conta de forma suficientemente abrangente do evento Jesus Cristo, ainda que ela seja fundamental. É preciso retornar a uma teologia dos mistérios da vida de Jesus e de sua mensagem. Daí a necessidade de uma interação entre teologia bíblica e sistemática, não obstante as dificuldades inerentes a uma empreitada dessa natureza<sup>19</sup>.

No intuito, pois, de diferir do ‘pluralismo relativista’ ou do “realcentrismo” (*Reality-centredness*) hickiano, há quem se tenha esforçado em desenvolver, teologicamente, outras formas de pluralismos cristãos. Exemplos disso são o “pluralismo posicional” de Wilfried Härle (*positioneller Pluralismus*), adotado e aprofundado também por Christoph Schwöbel, e o pluralismo inclusivista de J. Dupuis e C. Geffré. Esses

<sup>16</sup>Para essa questão, cf. *Dominus Iesus*, n. 16, nota 56. Para uma visão geral da crítica que tem sido feita à leitura hermenêutica da *Dominus Iesus* do ‘subsistit in’, cf. VIGIL, J. M. (org.). *O atual debate da teologia do pluralismo depois da Dominus Iesus*, 2005.

<sup>17</sup>Não é a nossa intenção, aqui, obviamente, legitimar ou mesmo incitar o desrespeito ou a violência contra outras religiões e / ou denominações. Se a falta de diálogo ou de ‘espírito democrático’ a que se faz referência acima passa a concretizar-se em formas de violência explícita, tais como difamações, agressões verbais ou físicas, atos de violência, etc., as mesmas deverão ser julgadas e, eventualmente, punidas segundo as leis vigentes de cada contexto particular. Nesse sentido, as religiões, enquanto manifestações públicas e materiais, devem ater-se às regras do jogo das sociedades nas quais estão inseridas. Para o cristianismo, essa distinção entre poder espiritual e poder secular ou submissão ao poder secular é fundamental e constitutiva (cf. *Jo* 18,36).

<sup>18</sup>A adoção da expressão “universal concreto”, cunhada, originalmente, pelo filósofo renascentista e cardeal Nicolau de Cusa (1401–1464), foi uma das formas que teólogos tais como Urs von Balthasar, C. Geffré e J. Dupuis, entre outros, encontraram para abordar o paradoxo entre universalidade e particularidade, absolutidade e contingência, presentes na pessoa de Jesus Cristo (cf. DUPUIS, J. *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 141; GEFFRÉ, C. *De Babel a Pentecostes*, p. 74).

<sup>19</sup>Esse é, em síntese, o esforço realizado em meu estudo intitulado *Love and You Shall Live: Christian Soteriology in the Light of Interreligious Dialogue and the Biblical Notion of Agape*, 2019.

procuram, concomitantemente, valorizar a pluralidade religiosa e assegurar a Jesus Cristo o lugar e a dignidade que sempre lhe foram atribuídos desde os primórdios do cristianismo. Nessas abordagens, o “solus Christus” não é instrumentalizado com vistas à imposição da própria superioridade ou absolutidade, mas de forma relacional ou posicional. O que se nota é, antes, um esforço particular em fazer justiça tanto à ‘alta cristologia’, preponderante em abordagens mais cristocêntricas, quanto à ‘baixa cristologia’, comum em abordagens de cunho mais teocêntrico, tais como as de John Hick e os seus afins.

Esse esforço é necessário, pois, na opinião de Christoph Schwöbel, após o evento Jesus Cristo não se pode mais falar de Deus, e muito menos crer em Deus, ignorando a pessoa de Jesus de Nazaré, por mais que isso possa soar absurdo aos ouvidos de teólogos pluralistas.

No processo de provação [*Bewährung*] da Boa-Nova de Cristo, tal como testemunhada nas Escrituras, a profissão de fé em Cristo formula, por obra do Espírito de Deus, uma certeza de fé. Trata-se da certeza de que em Jesus Cristo a salvação definitiva de Deus para o mundo, graça e verdade divinas, tornou-se um evento. Disso decorre que não mais é possível crer em Deus senão através de Jesus Cristo, vislumbrar a esperança do mundo sem Cristo e que a salvação do mundo só pode ser compreendida como aquela revelada em Cristo. A profissão de fé trinitária formula, para a fé cristã, o conteúdo e o processo de revelação da verdade do ser e do agir de Deus em Jesus Cristo. Consequentemente, a fé cristã funda-se na autopresença [*Selbstvergegenwärtigung*] de Deus em Cristo, a qual se serve, para tal, do testemunho humano de Cristo por meio do Espírito Santo<sup>20</sup>.

Também Dupuis sustenta que toda e qualquer abordagem teológica do “solus Christus” deve considerá-lo, primariamente, em sua dimensão trinitária. Afinal de contas, as relações e as missões trinitárias são, para Dupuis, a origem e a fonte da pluralidade. Para fundamentar tal posição, Dupuis faz uso de conceitos e distinções importantes tais como a autonomia das pessoas trinitárias, a diferenciação, na única pessoa de Cristo – seguindo a linha de Santo Tomás de Aquino –, entre a operação de sua natureza divina incriada e de sua natureza humana criada, a distinção entre o *logos asarkós* (a palavra de Deus em si) e o *logos ensarkós* (a palavra encarnada) e a distinção entre o pluralismo *de facto* e o pluralismo *de iure* ou de princípio<sup>21</sup>.

A Cristologia trinitária demonstra que a particularidade do evento Cristo deixa lugar para a ação do Logos *asarkos*; similarmente, a Cristologia do Espírito ajuda a notar que o Espírito de Deus está universalmente presente e ativo, tanto antes quanto depois do evento. [...]. A economia salvífica de Deus é uma só, da qual o evento Cristo é, ao mesmo tempo, o ponto culminante e o sacramento universal; mas o Deus que salva é ‘três’, cada qual sendo pessoalmente distinto e permanecendo distintivamente ativo. Deus salva com ‘duas mãos’<sup>22</sup>.

<sup>20</sup>SCHWÖBEL, Ch. *Christlicher Glaube im Pluralismus*, p. 193.

<sup>21</sup>Essa reflexão (*de iure* vs. *de facto*) inicia de forma insipiente, mas consistente, com Schillebeeckx (*História humana: revelação de Deus*, p. 212) e ganha maior peso com a obra de Dupuis (*Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 386). Basicamente, assume-se que, se Deus sempre age de princípio, e nunca de fato, isto é, pontualmente, é possível inferir que os elementos de verdade e graça presentes nas outras religiões, reconhecidas por *Nostra aetate*, e a ação do Espírito Santo nas culturas e religiões, e não apenas em indivíduos (*Redemptoris missio*, n. 12), não são atos pontuais ou acidentais, mas parte do plano de Deus. Cf. TEIXEIRA, F. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, p. 50. A Declaração *Dominus Iesus*, n. 4, choca-se com a posição de Dupuis e defende que o pluralismo deve ser compreendido como sendo apenas *de facto*, e não *de iure* ou de princípio.

<sup>22</sup>DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 300.

### 3 SOLA ECCLESIA

Por mais que o “solus Christus” seja abordado de forma abrangente e trinitária e por mais que se tente fazer justiça tanto à alta como à baixa cristologia, corre-se, não raro, o risco de não se levar suficientemente a sério a dimensão humana de Jesus Cristo na economia salvífica de Deus. Ademais, há a tentação de enfatizar sobremaneira o papel mediador de Cristo na história da salvação e ignorar outros aspectos igualmente relevantes. Aliás, tradicionalmente, um dos divisores de águas entre catolicismo e protestantismo tem sido precisamente este ponto: o papel da Igreja na mediação da vontade salvífica universal de Deus. Ao passo que, no protestantismo, a salvação de Deus dispensa toda e qualquer mediação, a não ser a de Cristo<sup>23</sup>, por meio da fé, a tradição católica atribui à Igreja, corpo místico de Cristo, uma função soteriológica mediadora fundamental. Para os fins da presente reflexão, não interessa abordar aqui as controversas e mesmo acaloradas discussões acerca da “verdadeira” Igreja de Cristo, particularmente depois da declaração *Dominus Iesus*. Objeto de interesse é, antes, um fenômeno pouco abordado em teorias do diálogo inter-religioso, a saber, a mediação da salvação.

Curiosamente, é a leitura perspicaz do filósofo francês ateu Alain Badiou que, a essa altura, pode auxiliar no avanço da reflexão. Não é novidade alguma afirmar que, na teologia paulina, nem o homem histórico Jesus de Nazaré nem a sua mensagem ou obras gozam de qualquer significado especial. No centro da teologia paulina estão a cruz e a ressurreição. Na visão de Badiou, Cristo é, para Paulo, um *evento* que nos revela “*o que acontece conosco*”, “Cristo é uma vinda [*une venue*]”<sup>24</sup>. Ora, o que *nos acontece* é que, pela fé, somos assumidos no corpo de Cristo, passamos a ter uma relação orgânica e vital com ele, a ponto de nos identificarmos com ele. “Vocês, porém, são o corpo de Cristo [...]” (1 Cor 12,27). Cristo não é, para Paulo, um mediador<sup>25</sup> entre Deus e os homens, seja no sentido de revelar uma sabedoria divina ou cosmológica – o objeto de busca dos gregos –, seja no sentido de revelar a ação humana perfeita – que agradaria aos judeus<sup>26</sup>.

Dispensar, pois, Cristo da *função*<sup>27</sup> mediadora, seja como mestre, seja como bom exemplo, implica reduzir a distância abissal entre o Cristo e o crente e transferir essa função para a comunidade dos crentes, a ἐκκλησία. Somos todos “cooperadores de Deus” (Θεοῦ συνεργοί, 1 Cor 3,9). A obra é sua (οἰκοδομή Θεοῦ, também em 1 Cor 3,9), mas os seus cooperadores têm autonomia para nela trabalhar, na medida em que são habitados pelo seu Espírito (1 Cor 3,16) e vivem segundo o mesmo. Desse modo, é plausível também dizer que “[...] a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano (*Lumen gentium*, n. 1)”. Através da *ecclesia*, é dada ao ser humano a possibilidade de vivenciar e realizar, de modo sacramental, a salvação universal de Deus revelada em Jesus Cristo, a qual consiste, fundamentalmente, no reconhecimento comum da filiação divina e no amor incondicional dispensado de forma gratuita e indiferenciada a todo o ser humano.

A ideia de que Cristo não seja, para Paulo, um mediador, mas “uma vinda”, é de suma relevância para a presente reflexão, pois põe em evidência o que “nos acontece” com a

<sup>23</sup>Essa é, aliás, a ideia subjacente à expressão (protestante) “solus Christus”.

<sup>24</sup>BADIOU, A. *Saint Paul*, p. 48: “[L]e Christ est une *venue*”, p. 60.

<sup>25</sup>BADIOU, A. *Saint Paul*, p. 48.

<sup>26</sup>BADIOU, A. *Saint Paul*, p. 56-57.

<sup>27</sup>BADIOU, A. *Saint Paul*, p. 48.

sua *chegada*: com ela, somos libertados do jugo da lei e nos tornamos, verdadeiramente, filhos(as) de Deus. A filiação só pode ser plenamente efetivada e realmente vivenciada após uma ruptura radical com a lógica da lei<sup>28</sup>. E romper com a lógica da lei significa, para o cristão, abandonar tanto o discurso da filosofia dos gregos (σοφία) quanto o da profecia dos judeus, de modo a abraçar o discurso da loucura da cruz, condição para a ressurreição. Cristo só é revelação do Pai na medida em que nele vemos, de forma exemplar, o que *nos chega* através de sua vinda. Contudo, nada é exigido do crente a não ser o seu assentimento (a fé). É graça pura.

Ora, se a função primária de Cristo não é a de ser mediador entre Deus e os homens, se, através dele, não nos é revelada uma sabedoria ou profecia nova, mas é posta a descoberto uma nova condição do ser humano diante de Deus, então a salvação de Deus deve acontecer em e através de nós, seres humanos e membros da sua ἐκκλησία (em cuja raiz grega está o verbo chamar). A Igreja é, sim, sinal e sacramento dessa nova relação e condição do ser humano em relação a Deus, mas nela não se encontra, de forma alguma, o monopólio dessa relação. A sua *função* consiste, antes, em proporcionar ao ser humano um “tempo” (καιρός) e “espaço” (τόπος) privilegiados para *vivenciar* essa salvação de Deus no momento presente bem como para *performar* os frutos desse ‘novo’ estado de vida (frutos do Espírito, em uma linguagem paulina) na relação com os irmãos na fé.

Karl Rahner percorre um caminho distinto, mas chega a um resultado similar. Rahner não prescinde da via da mediação cristológica, tal como Paulo. Ele parte do pressuposto de que, entre as tantas formas que Deus, em sua liberdade absoluta, poderia ter escolhido para *mediar* a salvação, ele dispôs, através da encarnação, da *mediação humana*. Ora, se Jesus Cristo pode mediar a salvação de Deus através de sua natureza humana, essa possibilidade deve ter sido disposta, desde o início da criação, na própria estrutura essencial do ser humano. Rahner chama essa estrutura fundamental de “existência intercomunicativa”<sup>29</sup>. Assim, a salvação cristã só é concreta e efetiva porque pode ser comunicada, seja por palavras ou ações, seja por gestos simbólicos, rituais ou litúrgicos. Portanto, a salvação é tão constitutiva ao ser humano quanto o é a sua respectiva intercomunicabilidade. “Também nisso, ninguém está sozinho, sustentamo-nos uns aos outros, assumimos a responsabilidade uns pelos outros e cada um é importante para a salvação do outro”<sup>30</sup>. Para Rahner, a salvação assume contornos intersubjetivos marcantes, cuja base é a mútua corresponsabilidade. Igualmente significativos são os traços que o ‘mandamento’ do amor ao próximo adquirem em sua teologia. Longe de ser um mandamento meramente extrínseco e promotor de harmonia e coesão social, esse ‘preceito’ divino é a “proclamação do cuidado salvífico de cada um por cada um e, inclusive, da possibilidade de salvação”<sup>31</sup>. Segundo o teólogo alemão Knut Wenzel, Deus faz do ser humano, através da encarnação, “[...] a condição para a chegada de sua vontade salvífica e da realidade de sua salvação no mundo [...]”<sup>32</sup>. Para ele, essa estrutura antropológica revela a relevância do que se tem denominado, aqui, mediação e está intrinsecamente relacionada, do ponto de vista da teologia dos sacramentos, à “causalidade instrumental”<sup>33</sup>. O que necessita ser posto em evidência, segundo esses dois autores, é que tal estrutura intercomunicativa não possibilita, meramente, “[...] a

<sup>28</sup>BADIOU, A. *Saint Paul*, p. 60.

<sup>29</sup>RAHNER, K. *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, p. 226 (grifo no original).

<sup>30</sup>RAHNER, K. *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, p. 226.

<sup>31</sup>RAHNER, K. *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, p. 226. Cf. também RAHNER, K. *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, p. 277-298.

<sup>32</sup>WENZEL, K. *Sakramentales Selbst*, p. 356.

<sup>33</sup>WENZEL, K. *Sakramentales Selbst*, p. 356.

mediação de temas, conteúdos ou mesmo de uma realidade (objetiva), mas, sobretudo, *a mediação do self através do outro e a vinculação do indivíduo com todos os outros*<sup>34</sup>. Nesse sentido, o método rahneriano para compreender a natureza e a possibilidade da mediação de Cristo não é de importância secundária. Ele não deriva a possibilidade de mediação do ser humano daquela de Cristo, mas, inversamente, compreende a mediação de Cristo à luz da estrutura intercomunicativa fundamental do ser humano<sup>35</sup>.

Como Rahner bem relembra, essas ações, ou melhor, essa solidariedade salvífica concreta e universal é sempre “dom imerecido da ação da liberdade libertada em Cristo”<sup>36</sup>. Portanto, muito embora seja possível conceber que a salvação de Deus possa ser mediada ‘fora’ dos limites da Igreja de Cristo, é seguramente mais apropriado afirmar que a Igreja é o lugar por excelência onde a salvação de Deus pode ser mediada. A salvação não depende, obviamente, de uma instituição, dado que essa, como visto acima, só pode ser mediada por seres humanos. Contudo, uma linguagem comum, ritos, narrativas e gestos simbólicos criam um ambiente propício para que essa mediação seja confirmada (ou não) e adquira sentido pleno para o fiel crente. Embora não único e exclusivo, a Igreja é, pois, um τόπος (“lugar”) privilegiado para a geração de sentido para a expressão performativa (mediação) do ser (humano) no mundo.

Portanto, longe de ser uma concorrente da mediação salvífica do “solus Christus”, a Igreja, *Corpo Místico de Cristo*, representa os membros concretos de seu corpo que, em coordenação com a cabeça, que é ele, podem agir no mundo *hic et nunc*. Por mais que essas duas ‘faces’ da única e mesma ‘salvação de Deus’ pareçam estar em relação de antagonismo, uma eclesiologia integral deve poder dar conta dessa tensão e demonstrar a plausibilidade de tal compreensão.

#### 4 O LUGAR DAS OUTRAS RELIGIÕES NA ECONOMIA DA SALVAÇÃO

A despeito do que acaba de ser exposto acerca da mediação salvífica realizada pela Igreja de Cristo, o Concílio Vaticano II reconhece poder haver elementos de verdade e salvação não apenas em outras igrejas cristãs (*Unitatis redintegratio*, n. 3), mas, inclusive, em outras religiões (*Nostra aetate*, n. 2). Note-se, com efeito, que a declaração *Nostra aetate*, que versa sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs, não afirma a possibilidade de salvação para *individuos* não-cristãos, dado que os padres conciliares pressupunham essa questão como já tendo sido resolvida normativamente na constituição eclesiológica (cf. *Lumen gentium*, n. 16)<sup>37</sup>. Muito mais complexa lhes era a questão da mediação de salvação nas *religiões* não-cristãs. O teólogo alemão Heinz Robert Schlette coloca essa questão da seguinte forma:

Por isto não é mais suficiente conceder simplesmente que também nas diferentes religiões podem ser encontradas pessoas que amam a Deus e que são justas, mas às religiões como tais, isto é, como formas sociais, se deve atribuir uma legitimação, em razão da qual elas representam atos historicamente visíveis da vontade salvífica universal, pois nelas Deus se volta àqueles que não pertencem explicitamente, isto é, histórica e juridicamente, ao campo da história salvífica especial<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> WENZEL, K. *Sakramentales Selbst*, p. 356 (grifo no original).

<sup>35</sup> RAHNER, K. *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, p. 223.

<sup>36</sup> RAHNER, K. *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, p. 222.

<sup>37</sup> SIEBENROCK, R. *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*, p. 649.

<sup>38</sup> SCHLETTE, H. R. *As religiões como tema da teologia*, p. 68.

O intento da declaração conciliar *Nostra aetate* é reconhecer o caráter mediador das religiões para a ‘salvação de Deus’. A reflexão perspicaz de Karl Rahner há de servir, uma vez mais, de auxílio para compreender o papel imprescindível da(s) religião(ões) na experiência humana. A questão com a qual Rahner se confronta é a seguinte: como é possível que o ser humano tenha acesso, em todos os tempos e em todas as situações da história da humanidade, à possibilidade de um relacionamento real e salvífico com Deus? Através da interioridade, isto é, da imediatez (mística)? Muito improvável, segundo Rahner, especialmente se levada em conta a estreita vinculação social do ser humano em tempos mais remotos<sup>39</sup>. O acesso a essa experiência deve, de algum modo, ser mediado ou comunicado ao ser humano.

Considerando a natureza social do ser humano, ou seja, a vinculação social que, em tempos mais remotos, fora ainda mais radical, é, simplesmente, inconcebível que o ser humano concreto possa ter vivido concretamente essa relação com Deus, que ele deve ter, e que lhe é e deve ser possibilitada por Deus, para poder ser salvo, em uma interioridade pessoal absoluta e completamente fora da religião que se lhe apresentava factualmente em seu contexto. [...]. Se, contudo, o ser humano poderá, em todos os tempos, ter uma relação positiva e salvífica com Deus, essa possibilidade lhe deve ter sido sempre dada; e a teve sempre no interior *da* religião que se lhe oferecia factualmente como momento de sua existência espaço-temporal<sup>40</sup>.

Religião, cultura, sentido, moralidade, costumes e sociabilidade não podem ser facilmente dissociados. Conquanto esses fatores, em tempos atuais de globalização e secularização, não mais penetrem<sup>41</sup> o indivíduo tal como durante a Cristandade ou em tempos ainda mais antigos, esses são elementos cruciais para a formação da identidade da pessoa humana. Eles de fato *constituem* a pessoa e o *seu mundo* e lhe oferecem sentido e orientação para ser, agir e pensar.

Valendo-se da reflexão de Rahner, Schlette reforça a ideia de que, se admitimos que a salvação de Deus nos chega através da história e se a historicidade humana, que é própria da existência, se constrói mediante a socialidade, isto é, o “ser com”, a comunicação,

[...] se deve conceder que uma realização religiosa no nível da história salvífica geral nunca é um ato interno, subjetivo e individualístico; antes é preciso aceitar, até prova em contrário, que a experiência e o encontro com Deus, e assim também a possibilidade real de salvação, se manifesta e se realiza dentro de uma estrutura social, o que quer dizer: na forma das ‘religiões’<sup>42</sup>.

Eis aqui a razão pela qual conversões são circunstâncias especiais que demandam muita prudência e cuidado pastoral. Um indivíduo que abraça uma religião oriunda de um contexto que não o seu deve abrir mão dessa série de fatores supramencionados (cultura, moralidade, sentido, costumes, etc.) e embarcar em uma viagem desafiadora em busca de novo sentido. Essa experiência pode ser tanto frustrante e traumática quanto extremamente libertadora. Ela depende muito de como a pessoa convertida é acompanhada ao longo dessa jornada.

<sup>39</sup>O filósofo canadense Charles Taylor chama essa forte vinculação social de “social embeddedness” (TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, p. 149).

<sup>40</sup>RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, p. 151 (grifo no original).

<sup>41</sup>Essa expressão reflete a imagem escolhida por Taylor para descrever a forma como o indivíduo se posicionava em relação aos “poderes exógenos” presentes em seu entorno: sendo, em tempos mais antigos, mais “poroso” (*porous*) ao poder e à influência de espíritos, papéis sociais, etc., ou sendo, na era secular, mais “protegido” (*buffered*) contra essas determinações heteronomistas; cf TAYLOR, Ch. *A Secular Age*, p. 27.

<sup>42</sup>SCHLETTE, H. R. *As religiões como tema da teologia*, p. 66-67.

Nesse sentido, a proposta de Schlette é conceber as religiões como caminhos *ordinários* de salvação e a Igreja como um caminho *extraordinário*. A sua proposta é inovadora, na medida em que convida a inverter o esquema de reflexão habitual sobre essa questão.

Se as religiões são os caminhos de salvação da história salvífica universal, então elas são caminhos universais de salvação, e se ao lado da história salvífica geral está a Igreja como *specialis dispositio* como história salvífica especial, então o caminho das religiões é o caminho *ordinário da salvação* e a Igreja o caminho *extraordinário*<sup>43</sup>.

Afirmações dessa natureza não desmerecem, de forma alguma, o lugar e o papel da Igreja na economia universal da salvação. Schlette procura apenas questionar eclesiologias que concebem a Igreja como o único caminho verdadeiro e ordinário para a salvação, e todas as outras religiões como caminhos de trevas e perdição, ainda que se conceba que Deus possa salvar alguns de seus membros por meios *extraordinários*. Para Schlette, ao contrário, a Igreja é uma “comunidade escatológica”, um caminho especial baseado no testemunho de uma experiência que dá a conhecer o ponto de chegada dos caminhos ordinários<sup>44</sup>.

Isso exposto, há que se distinguir, por fim, entre Igreja e cristianismo, ao menos para fins teóricos. O cristianismo seria, nesse contexto, a mediação sócio-histórica da mensagem cristã e, como tal, uma *religião ordinária*<sup>45</sup>. A Igreja, em contrapartida, é a atualização concreta dessa mensagem, *hic et nunc*, a mediação da salvação propriamente dita através da experiência real da presença e da graça de Deus no meio de seu povo, mediadas que são através de gestos, palavras, ações e ritos. Se a Igreja, a comunidade dos fiéis, pode mediar salvação – e Igreja é sempre uma instituição histórica formada por seres humanos –, outras instituições históricas também o podem, ao menos em tese. Os membros de outras religiões serão salvos não apesar das religiões a que pertenceram, mas em virtude delas. É óbvio que os elementos de verdade e salvação presentes nas outras tradições religiosas não são frutos de mérito próprio, mas em virtude da graça e de uma “revelação diferenciada” (Geffré) de Deus. Desse modo, é possível reconhecer o valor das outras religiões no plano salvífico de Deus, bem como compreender a sua constante ação salvífica e reveladora na história da humanidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo se ocupou com a questão paradoxal envolvendo a singularidade de Jesus Cristo (*solus Christus*) e a pluralidade de ofertas soteriológicas das outras religiões (pluralismo religioso). Uma argumentação recorrente tem sido o apelo ao “*solus Christus mediator*”, evidenciando o caráter mediador de Cristo para a salvação de toda a criação. Tal abordagem pode, no entanto, propiciar uma compreensão demasiadamente ‘passiva’ da vontade salvífica universal. Tentou-se, portanto, explorar outro aspecto da soteriologia cristã, a saber, a mediação da salvação através da estrutura fundamental intercomunicativa do ser humano e, conseqüentemente, da Igreja. Essa abordagem,

<sup>43</sup>SCHLETTE, H. R. *As religiões como tema da teologia*, p. 70 (grifo no original).

<sup>44</sup>SCHLETTE, H. R. *As religiões como tema da teologia*, p. 79.

<sup>45</sup>Aliás, a controversa tese de Karl Barth de que as religiões seriam algo diametralmente oposto à revelação cristã e poderiam ser descritas como tentativas humanas inúteis de encontrar Deus (cf. *Kirchliche Dogmatik I/2*, § 17: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion) também vai nessa direção, uma vez que a revelação cristã estaria em uma relação dialética com o próprio cristianismo, enquanto religião histórica. Geffré, igualmente, faz uso de argumentação semelhante, ao empregar o conceito de ‘revelação diferenciada’ (GEFFRÉ C. *De Babel a Pentecostes*, p. 72).

apoiada nos estudos de Badiou sobre Paulo, deslocou o foco de Cristo, enquanto único mediador da salvação e revelação divinas, para a Igreja, entendida como comunidade dos chamados (ἐκκλησία) a coparticipar na obra salvífica de Deus.

Tal caráter de historicidade, ‘encarnação’ no mundo e mediação soteriológica do cristianismo já fora percebido por Troeltsch em meados do século 19 e parece continuar sendo uma intuição válida. Admitir que Deus possa falar, revelar-se e atuar através do mundo e da(s) cultura(s) pode proteger o crente contra compreensões de Igreja no sentido de uma “societas perfecta, divina et immaculata”, que nada tem de ‘mundano’ e cultural, tais como a de *Dominus Iesus*, e a perceber a voz e a mão de Deus para além dos limites da própria Igreja. Tal como sugerira K. Rahner, trata-se de compreender que as religiões são mediações de que Deus se serve para autocomunicar-se em seus respectivos contextos, não sendo o cristianismo uma exceção.

O “solus Christus” não é, portanto, o mediador da salvação divina, como se ele estivesse intermediando algo a alguém, mas é Deus mesmo servindo-se da estrutura fundamental do ser humano, a sua intercomunicabilidade, para dar uma expressão humana ao seu ser (divino), isto é, comunicando-se a si mesmo. E quando o amor – Deus é amor (1 Jo 4,8) – procura uma expressão (humana) para si mesmo, não pode exprimir-se senão através de gestos e palavras simbólicos desse mesmo amor. Mediar é comunicar; e comunicar significa manter em movimento a chama viva do amor, que é a lei da vida e anima toda a criação. Aliás, isso é, precisamente, o que ocorre com aqueles(as) que, em dado momento, tomam consciência de sua participação na divindade de Deus (cf. Gn 1,27): passam a dar expressão a seu ser (humano) à imagem e semelhança do amor que os trouxe à existência. Dispensar o “solus Christus” da *função* mediadora implica reduzir a distância abissal entre o Cristo e o crente e transferir essa função para a comunidade dos crentes, a ἐκκλησία.

A “sola ecclesia” é, portanto, o lugar privilegiado, sacramental e escatológico onde o testemunho (μαρτυρία) e a comunicação desses novos homens e mulheres, mudados que foram por essa ‘descoberta’, atinge o seu cume. Pode-se caracterizar esse espaço como “sola ecclesia” não porque haja apenas uma única Igreja verdadeira, mas porque a ἐκκλησία, a congregação, a comunhão, é o único lugar onde tudo, de fato, *faz sentido*. É “sola ecclesia”, ademais, pois é o sacramento visível da grande congregação escatológica de toda a criação em torno de sua cabeça que é Cristo. E, naquele dia, o “solus Christus”, Palavra eterna do Pai, não aniquilará as diferenças causadas pelas diferentes religiões, mas levará à plenitude aqueles elementos de verdade e santidade (*Nostra aetate*, n. 2) que essas conseguiram apreender do λόγος eterno no decurso da história e sob as condições da contingência humana.

## REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain. *Saint Paul: la fondation de l’universalisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

BADIOU, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Trans. by Ray Brassier. [S. l.]: Stanford University Press, 1997.

BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik*. Zürich: Theologischer Verlag, 4 Bände, 1948.

BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? A propósito da Dominus Iesus. In: VIGIL, José Maria (org.). *O atual debate da Teologia do Pluralismo Depois da Dominus Iesus*. [S. l.]: Livros Digitais Koinonia, 2005. Disponível in: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2018.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_pt.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pt.html). Acesso em: 12 fev. 2019.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *Notification on the Book “Toward a Christian Theology of Religious Pluralism” (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father Jacques Dupuis, S.J. 6/08/2000*. Disponível in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html). Acesso em: 17 dez. 2018.

CORNILLE, Catherine. Religious Pluralism and Christian Faith: A Case for Soteriological Agnosticism. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 40, p. 50-71, 2012. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.21637>

DUPUIS, Jacques. *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997.

FONTANA, Leandro Luis Bedin. *Love and You Shall Live: Christian Soteriology in the Light of Interreligious Dialogue and the Biblical Notion of Agape*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2019.

FREDERICKS, James Lee. *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.

LINDBECK, George. The Gospel's Uniqueness: Election and Untranslatability. *Modern Theology*, St. Bonaventure, NY, v. 13, n. 4, p. 423-450, 1997. <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00047>

MATA, Sérgio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 235-255, 2008. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200012>

NIX, Echol Lee. *Ernst Troeltsch and Comparative Theology*. New York: Peter Lang, 2010. <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-0033-8>

PANNENBERG, Wolfhart. Die Religionen als Thema der Theologie: Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, v. 169, n. 2, p. 99-110, 1989.

PHAN, Peter C. Reading *Nostra Aetate* in Reverse: A Different Way of Looking at the Relationships among Religions. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1826-1840, 2015. <https://doi.org/10.5752/horizonte.v13i40.10782>

RAHNER, Karl. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Zürich – Köln: Einsiedeln – Benziger, Band 5, 1962, p. 136-158.

RAHNER, Karl. Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Zürich – Köln: Einsiedeln – Benziger, Band 8, 1967. p. 218-335.

RAHNER, Karl. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Zürich – Köln: Einsiedeln – Benziger, Band 6, 1965. p. 277-298.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHLETTE, Heinz Robert. *As religiões como tema de teologia*. São Paulo: Herder, 1969.

SCHWÖBEL, Christoph. *Christlicher Glaube im Pluralismus: Studien zu einer Theologie der Kultur*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

- SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate. In: HÜNERMANN, Peter; HILBERATH, Bernd Jochen (Hrsg.). *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg im Breisgau: Herder, Band 3, 2005. p. 591-693.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass. – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TEIXEIRA, Faustino. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 45-83, 1998.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e pluralismo religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012. <https://doi.org/10.20911/21768757v43n120p193/2011>
- TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924. Disponível em: <http://archive.org/details/DerHistorismusUndSeineUmlberwindung>. Acesso em: 4 nov. 2017.
- TROELTSCH, Ernst. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen – Leipzig: Mohr Paul Siebeck, 1902. Disponível em: <http://archive.org/details/dieabsolutheitd00troegoog>. Acesso em: 4 nov. 2017.
- TROELTSCH, Ernst. Ein Apfel vom Baume Kierkegaards. In: MOLTSMANN, Jürgen (Hrsg.). *Anfänge der dialektischen Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1963. p. 134-140.
- VIGIL, José María (org.). *O atual debate da teologia do pluralismo depois da Dominus Iesus*. Livros Digitais Koinonia, 2005. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2014.
- WENZEL, Knut. *Sakramentales Selbst: Der Mensch als Zeichen des Heils*. Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2003.

Recebido em: 13/02/2019  
Aceito em: 04/06/2019  
Publicado em: 31/10/2019

**Autor:**

LEANDRO LUIS BEDIN FONTANA  
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Institut für Weltkirche und Mission, Goethe Universität Frankfurt  
Frankfurt, Alemanha.  
E-mail: [lefontana@gmail.com](mailto:lefontana@gmail.com)  
Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0788-7869>

✉ Endereço:  
Goethe University Frankfurt  
GRK Theologie als Wissenschaft  
PA-Gebäude, Hauspostfach 25  
Norbert-Wollheim-Platz 1  
60323 Frankfurt am Main  
Alemanha