



Adriano César da Conceição Pinheiro

**Sobre a salvação dos não-cristãos à luz da
Dominus Iesus e São Justino de Roma**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva

Rio de Janeiro
Março de 2023



Adriano César da Conceição Pinheiro

**Sobre a salvação dos não-cristãos à luz da
Dominus Iesus e São Justino de Roma**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

André Luiz Rodrigues da Silva
Orientador
PUC-Rio

Abimar Oliveira de Moraes
PUC-Rio

Marcial Maçaneiro
PUC/PR

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, da orientadora e da universidade.

Adriano César da Conceição Pinheiro

Graduou-se em Teologia pela PUC-Rio em 2018. Fez curso livre em Filosofia pelo Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói (IFTSSJ). Atualmente, exerce ofício de pároco na Paróquia São Vicente de Paulo, em Araruama – RJ, e de acessor arquiocesano para o ecumenismo. Durante o Mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral foi bolsista da CAPES.

Ficha Catalográfica

Pinheiro, Adriano César da Conceição

Sobre a salvação dos não-cristãos à luz da Dominus Iesus e São Justino de Roma / Adriano César da Conceição Pinheiro; orientador: André Luiz Rodrigues da Silva. – 2023.

131 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Salvação. 3. Não-cristãos. 4. Dominus Iesus. 5. Justino de Roma. 6. Lugares Teológicos. I. Silva, André Luiz Rodrigues da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Aos meus pais Ivan e Vera, como gratidão por
todo amor recebido.

A todos aqueles que ainda não foram
alcançados pela salvação de Jesus Cristo.

Agradecimentos

Ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, que me conduziu em seus desígnios de amor e capacitou para contemplar parte do seu inefável mistério de salvação. *Ad Maiorem Dei Gloriam!*

Aos meus pais Ivan Rodrigues Pinheiro e Vera Lúcia da Conceição Pinheiro, pelo grande sacrifício que fizeram, durante toda a minha vida, em favor dos meus estudos. Por todo apoio durante esta pós-graduação.

Aos meus irmãos Alexandro Rodrigues Pinheiro, André Luiz R. Pinheiro e suas respectivas esposas Amanda Medeiros e Fabiana de Carvalho, pelo carinho e apoio.

Ao orientador Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva pela atenção, colaboração e motivação nos estudos.

À PUC-Rio e à CAPES, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Aos professores do Departamento de Teologia, grandes incentivadores dos estudos, e aos demais funcionários, pelos importantes serviços prestados.

A Dom José Francisco Rezende Dias, arcebispo metropolitano de Niterói, pelo apoio e incentivo nos estudos acadêmicos.

Aos paroquianos da Paróquia São Vicente de Paulo, em Araruama – RJ, pela compreensão nas ausências e constante oração pelo meu ministério.

Aos queridos amigos Pe. Douglas A. Fontes, Pe. Franciello Gasparoni, Pe. Julio César Rocha, Pe. Rafael Solano e Prof. Gilcemar Hohemberger, por serem grandes incentivadores da continuidade de meus estudos acadêmicos.

Aos amigos Pe. André Teixeira, Pe. Jean Lopes e aos seminaristas Gabriel Barreto Lucas Cristóvão, por contribuírem com meu ministério pastoral nos anos de estudos acadêmicos.

Aos queridos Pe. Thiago Nascimento, Fr. Washington Luiz, Gisele Reinaldo, Julio Souza e Marcelo Massao com os quais pude interagir e compartilhar conhecimentos, gratidão pela amizade e companheirismo.

À Maria Cecília, pela revisão do texto.

À Gabriela Carvalheda, pela colaboração na língua inglesa.

Às irmãs do Carmelo da Santíssima Trindade, em Tanguá – RJ, por cuidarem de me assistir com suas orações.

A um grande número de amigos de diversos lugares, por me acompanhar, incentivar e sustentar com suas orações.

Resumo

Pinheiro, Adriano César da Conceição; Silva, André Luiz Rodrigues da (orientador). **Sobre a salvação dos não-cristãos à luz da *Dominus Iesus* e São Justino de Roma**. Rio de Janeiro, 2023. 131p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Deus deseja que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade, mas Jesus afirmou que, para ser salvo, é necessário crer e ser batizado. Perante esses dois axiomas bíblicos, a teologia tem se questionado, desde o final do século XIX, sobre as possíveis vias de acesso à mesma salvação para os não-cristãos que ignoram, sem culpa, o evangelho. O concílio Vaticano II colheu as primeiras contribuições da teologia das religiões, constatou a existência de elementos de verdade nas outras religiões e reconheceu as sementes do Verbo que os Padres da Igreja afirmavam existir em cada ser humano. Apresentou possibilidade de seus membros, por uma graça misteriosa de Deus, serem inseridos na única e universal economia de salvação da Santíssima Trindade. Dois conteúdos direcionam a investigação de um caminho soteriológico para além do cristianismo, que considera Jesus como mediador e redentor universal. O primeiro é a declaração *Dominus Iesus*, escrita para recordar os princípios da fé cristã frente as propostas da teologia do pluralismo religioso, que sugeria uma economia salvífica paralela ou complementar àquela trazida por Cristo em comunhão com o Espírito Santo. O segundo são as obras de São Justino de Roma, que buscou identificar os elementos soteriológicos que permitem os judeus e pagãos terem acesso a Jesus e alcançarem a salvação. Para os pagãos, ele observou componentes da verdade e do *Logos*, com especial destaque para o *Logos spermatikós*, reconhecidos como partículas de Deus em cada ser humano. Para os judeus, que apresentavam a Lei, o sábado e a circuncisão como elementos salvíficos, Justino aponta o batismo como a verdadeira circuncisão, Jesus como o sábado verdadeiro e a Igreja como a Nova Lei. A partir dessas contribuições, a pesquisa apresenta os lugares teológicos onde a salvação dos não-cristãos pode ser identificada.

Palavras-chave

Teologia; Salvação; Não-cristão; Dominus Iesus; São Justino de Roma; Lugares Teológicos.

Abstract

Pinheiro, Adriano César da Conceição; Silva, André Luiz Rodrigues da (orientador). **About the salvation of non-Christians in the light of the Dominus Iesus and Saint Justin of Rome.** Rio de Janeiro, 2023. 131p. Master Thesis - Department of Theology. Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

God wishes that everyone be saved and achieved a knowledge of the truth, but Jesus affirmed that in order to be saved it's necessary to believe and be baptized. Faced with these two biblical axioms, theology has questioned itself, since the end of the 19th century, about the possible ways of access to the same salvation for non-Christians who ignore, through no fault of their own, the gospel. The Second Vatican Council's gathered the first contributions of the theology of religions, verified the existence of elements of truth in other religions and recognized the seeds of the Verb that the Fathers of the Church affirmed to exist in every human. It presented the possibility of its members, by a mysterious grace of God, being inserted in the single and universal economy of salvation of the Holy Trinity. Two topics directing the investigation of a soteriological way beyond Christianity, which considers Jesus as mediator and universal redeemer. The first is the declaration Dominus Iesus, written to recall the principles of the Christian faith against the proposals of the theology of religious pluralism, which suggested a salvific economy parallel or complementary to that brought by Christ in communion with the Holy Spirit. The second is the works of Saint Justin of Rome, who fetched to identify the soteriological elements that allow Jews and pagans to have access to Jesus and achieve salvation. For pagans, he observed components of truth and Logos, with special emphasis on Logos spermatikós, recognized as particles of God in each human. For the Jews, who presented the Law, the saturday and circumcision as salvific elements, Justin points to baptism as the true circumcision, Jesus as the true saturday and the Church as the New Law. From these contributions, the research presents the theological places where the salvation of non-Christians can be identified.

Keywords

Theology; Salvation; Non-Christian; Dominus Iesus; Saint Justin of Rome; Theological Place.

Sumário

1.	Introdução	14
2.	<i>Dominus Iesus</i> e a salvação dos não-cristãos	18
2.1.	Contexto da Declaração <i>Dominus Iesus</i>	21
2.1.1.	A gênese de uma teologia das religiões	22
2.1.2.	A proposta do pluralismo religioso	25
2.1.3.	A dissonância entre o Concílio Vaticano II e a proposta pluralista	29
2.1.4.	A ressonância do Magistério de João Paulo II na <i>Dominus Iesus</i>	32
2.2.	A unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo e da Igreja	36
2.2.1.	A salvação de Jesus Cristo	39
2.2.1.1.	O único revelador	40
2.2.1.2.	O único salvador	43
2.2.1.3.	O Espírito Santo na obra de salvação do Verbo	46
2.2.1.4.	A universalidade da salvação de Jesus Cristo	47
2.2.2.	A universalidade da mediação da Igreja Católica	49
2.2.2.1.	A Igreja de Cristo subsiste na Igreja Católica	51
2.2.2.2.	Os meios de salvação na Igreja e nas outras religiões	53
3.	São Justino e a universalidade cristológica	56
3.1.	Elementos soteriológicos no paganismo	59
3.1.1.	O Λόγος	60
3.1.1.1.	A noção de Λόγος da filosofia à teologia	61
3.1.1.2.	O σπέρμα τοῦ Λόγου em Justino	64
3.1.2.	A verdade	69
3.2.	O acesso dos judeus à salvação	75
3.2.1.	Caducidade da antiga Lei	78
3.2.2.	A necessidade do batismo	81

4.	Os lugares teológicos da salvação dos não-cristãos	86
4.1.	Universalidade e unidade dos meios de salvação	89
4.2.	Os meios de salvação como lugares soteriológicos	95
4.2.1.	A caridade	95
4.2.2.	O agir de acordo com a consciência moral	99
4.2.3.	A religiosidade	102
4.2.4.	Meditação, oração, silêncio	106
4.2.5.	A dignidade da vida	107
4.2.6.	Exemplos de vida	110
4.2.7.	Misericórdia após a morte	111
5.	Conclusão	117
6.	Referências Bibliográficas	121

Lista de Abreviaturas e Siglas

I Apol.	I Apologia
II Apol.	II Apologia
Adv. Haer.	<i>Adversus Haeresis</i>
AG	Decreto <i>Ad Gentes</i>
CEC	<i>Catechismus Ecclesiae Catholicae</i>
Conf.	Confissões
CTI	Comissão Teológica Internacional
DA	Diálogo e Anúncio
DC	Carta encíclica <i>Deus Caritas est</i>
DH	Compêndio Denzinger - Hünermann
DHu	Declaração <i>Dignitatis Humanae</i>
DI	Declaração <i>Dominus Iesus</i>
Dial.	Diálogo com Trifão
DM	Diálogo e Missão
DSI	Doutrina Social da Igreja
DV	Constituição dogmática <i>Dei Verbum</i>
EA	Exortação apostólica pós-sinodal <i>Ecclesia in Asia</i>
EN	Exortação apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>
Ep.	Epístola
EV	Carta encíclica <i>Evangelium Vitae</i>
FR	Carta encíclica <i>Fides et Ratio</i>
FT	Carta encíclica <i>Fratelii Tutti</i>
GS	Constituição pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
HS	Constituição apostólica <i>Humanae Salutis</i>
LG	Constituição dogmática <i>Lumen Gentium</i>
LXX	Septuaginta
MC	Carta encíclica <i>Mystici Corporis</i>
MM	Carta Apostólica <i>Misericordia et Misera</i>
MV	Misericordiae Vultus: Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia

NA	Declaração <i>Nostra Aetate</i>
RH	Carta encíclica <i>Redemptor Hominis</i>
RM	Carta encíclica <i>Redemptoris Missio</i>
RN	Carta encíclica <i>Rerum Novarum</i>
SC	Constituição <i>Sacrossanctum Concilium</i>
ST	Suma Teológica
Smym.	Carta aos Esmirnenses
UR	Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i>

Lista de tabelas

Tabela 1 - Discursos de Trifão e Justino a respeito da fé cristã	77
--	----

Ó Jesus, eu me ofereço contigo em união com o teu sacrifício e, embora indigna e insignificante, espero firmemente que o Eterno Pai olhe complacente para a minha pequena oferta, pois estou unida a ti e, afinal, dei tudo o que estava em meu poder.

Ó Jesus, consume-me como uma pequena hóstia de Amor para a tua glória e pela salvação das almas.

Eterno Pai, mostrai que neste dia o vosso Filho vai às núpcias e estabelecei o seu reino em todos os corações, a fim de que todos o amem e o sirvam conforme a vossa divina vontade.

Oração de Beata Maria Gabriela da Unidade
para sua profissão religiosa

1 Introdução

O interesse da teologia pelas religiões não-cristãs é relativamente recente. Foi despertado a partir do encontro dos povos, culturas e religiões nas experiências missionárias do século XIX e do empenho dos teólogos, a partir de então, em identificar elementos positivos nas outras religiões e relacioná-los com o cristianismo. Essa dedicação gerou um olhar específico que resultou na teologia das religiões. Ela se situa dentro de uma tensão, pois São Paulo atesta que Deus deseja que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade (1Tm 2,4), mas o próprio Jesus afirmou que, para ser salvo, é necessário crer e ser batizado (Mc 16,16). Perante esses dois axiomas bíblicos, essa ciência aplicou-se em identificar as possíveis vias de acesso à mesma salvação de Jesus para os não-cristãos que ignoram, sem culpa, o evangelho. A questão fundamental era: como a salvação de Cristo, a única existente, chega àqueles que não se uniram a ele pelo batismo?

Os teólogos buscaram responder a essa questão, que, em um primeiro momento teve como ícone Yves Congar, Balthasar, Henri de Lubac, Jean Daniélou e Karl Rahner. Eles iluminaram as reflexões do Concílio Vaticano II, que culminaram na publicação da declaração *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. Esses autores tiveram valiosa consideração pelo que já fora desenvolvido na Patrística, ao apontarem que as religiões primitivas teriam função propedêutica à fé cristã e possuíam elementos de verdade e de virtude que deveriam ser levados à plenitude em Jesus Cristo.

A partir de meado do século XX, alguns teólogos tomaram outra posição e passaram a considerar que as diversas religiões possuíam uma normatividade em si mesmas. Defendiam, dentre outras teses, que: elas poderiam oferecer caminhos próprios de salvação; a revelação divina poderia se estender para além do cristianismo; e a salvação poderia ocorrer sem a participação de Jesus Cristo, considerado limitado pela sua encarnação. Essa postura foi classificada como teologia do pluralismo religioso, que teve como representantes, dentre outros: John Hick, Paul Knitter e Jacques Dupuis, embora repouse razoável distinção entre eles.

O Concílio Vaticano II colheu as primeiras contribuições da teologia das religiões, constatou a existência de elementos de verdade nas outras religiões, reconheceu as “sementes do Verbo” que os Padres da Igreja afirmavam existir em cada

ser humano e apresentou a possibilidade de seus membros, por uma graça misteriosa de Deus, serem inseridos na única e universal economia de salvação da Santíssima Trindade. Quanto às teses do pluralismo religioso, foram claramente condenadas na declaração *Dominus Iesus*, da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que não acolheu as suas propostas de um caminho alternativo, paralelo, complementar ou substitutivo daquele oferecido por Jesus Cristo e pela Igreja.

No interesse em aprimorar o anúncio do evangelho e de reconhecer suas sementes nos grupos não-cristãos, a declaração fez duas indicações para a teologia: convidou para investigar “se e como figuras e elementos positivos de outras religiões reentram no plano divino de salvação” do Deus uno e trino¹; e encorajou-a no esforço para aumentar a compreensão dos desígnios divinos e dos caminhos pelos quais “a graça salvífica de Deus, dada sempre através de Cristo no Espírito e em relação misteriosa com a Igreja, atinge os não-cristãos”². Esta dissertação pretende atender a esse apelo para a teologia e buscará apontar as contribuições do apologista São Justino de Roma e de algumas áreas da teologia nas quais esses elementos ou caminhos já podem ser identificados ou onde poderão ser constatados. Deve-se considerar que a escolha do termo negativo “não-cristão” segue o uso assumido pela *Dominus Iesus*, que é objeto de estudo nesta pesquisa, e não se encontrou outro termo que fosse positivo e, de igual modo, adequado àqueles que não pertencem à Igreja católica.

Esta dissertação faz parte do projeto de pesquisa “Aplicação da metodologia patristica ao pensamento contemporâneo”, da linha de pesquisa “Fé e cultura”, no Programa de Pós-graduação de Teologia Sistemático-pastoral da PUC-Rio. Seu propósito é selecionar alguns lugares teológicos da salvação dos não-cristãos à luz da *Dominus Iesus* e da teologia patristica. A intenção é aproximar a soteriologia dos outros tratados da teologia a fim de, por um lado, encontrar caminhos de respostas para as suas questões atuais; por outro, iluminar desenvolvimentos em outros tratados, à margem da cristologia, que se ocupem do tema da salvação, inclusive dos não-cristãos. Utilizando-se do método de revisão bibliográfica, a perspectiva é apresentar algumas contribuições já desenvolvidas que respondem, em parte, ao apelo da *Dominus Iesus*. Os Padres da Igreja são testemunhas credenciadas da Igreja primitiva devido sua proximidade histórica com a pregação de Jesus e dos apóstolos.

¹ DI 14.

² DI 21.

Contrário à postura de apenas utilizá-los como testemunhas antigas, busca-se a interpretação dos seus conteúdos como princípio de reflexão que inspiram as respostas para as demandas pastorais atuais.

Para a apresentação desse conteúdo, a dissertação conta com uma introdução, três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo está dividido em duas seções: na primeira, abordará aspectos históricos da teologia das religiões, que motivaram a publicação do documento, conforme apresentados nos parágrafos acima; na segunda, demonstrará a doutrina da unicidade e universalidade da salvação em Jesus Cristo e na Igreja Católica, seguindo os argumentos da declaração, que visam orientar as pesquisas em teologia a respeito da salvação dos não-cristãos. A reafirmação da doutrina, nessa declaração, não buscava desestimular a pesquisa acadêmica ou a unidade entre as religiões, mas impedir que a teologia avance em reflexões sabidamente contrárias à fé católica.

O segundo capítulo apresentará os argumentos de São Justino de Roma a respeito da salvação dos judeus e dos pagãos. Ele foi um Padre da Igreja, filósofo leigo do século II, que se converteu do paganismo para o cristianismo e, de suas obras, apenas três foram conservadas: a *I e II Apologia* e o *Diálogo com Trifão*. As duas apologias foram escritas como defesa da fé cristã contra as acusações dos pagãos e a outra obra visava defendê-la perante as acusações do judaísmo.

A primeira seção desse capítulo segue as duas linhas complementares, presente nas apologias: a doutrina do *Lógos* e a soberania da verdade. O argumento de São Justino possui similitude com aquele que pode ser encontrado no prólogo joanino: radical identificação do *Lógos* com Jesus Cristo, Verbo que se fez carne e verdade que procede de Deus. Recebeu especial relevância o desenvolvimento que Justino fez do conceito de *lógos spermatikós*, que já estava presente no estoicismo. Na petição ao imperador, ele solicitou que seus juízes usassem, como princípio de avaliação, a verdade. Ele tinha certeza que o seguimento da verdade, apresentado como identidade de Jesus no evangelho de João, e do *Lógos*, presente em cada ser humano, integraria a Cristo.

A segunda seção reproduzirá os argumentos do apologista na obra *Diálogo com Trifão*, do provável encontro de Justino com o judeu que dá nome ao livro, sobre o lugar do judaísmo no plano de salvação cristã. Essa obra foi escrita com objetivo de dar legitimidade à fé cristã como religião, responder às acusações de

infidelidade à Lei mosaica e provar a divindade de Jesus, tendo o Antigo Testamento como denominador comum.

O terceiro capítulo retomará a reflexão sobre os meios de salvação, apresentados no primeiro, e observará o quanto favorecem à união com Cristo. Foram selecionados alguns meios de salvação que serão tratados como lugares teológicos nos quais ela poderá ser alcançada também pelos não-cristãos. O aspecto fundamental será a universalidade e unidade dos meios de salvação, isto é, se um elemento é instrumento de salvação para alguém, deve ser considerado para qualquer pessoa, seja formalmente cristão ou não. Os meios de salvação presentes na Igreja são universais e não podem ser vistos como personalizados a cada dimensão da religiosidade, humanidade ou cultura, como se certos meios de salvação pudessem servir a um grupo e não servir a outro. O desígnio universal da salvação conduz à compreensão de que Deus oferece a todos os homens os auxílios necessários e suficientes para alcançar a salvação eterna. A primeira seção deste capítulo, estará dedicada essa unicidade e universalidade dos meios de salvação.

A segunda seção dedicar-se-á à exposição de sete lugares teológicos da soteriologia, ou seja, meios de salvação claramente acessíveis aos não-cristãos. A intenção é apresentar, a partir de alguns tratados de teologia, os desenvolvimentos a respeito do alcance de Cristo e da Igreja aos não-cristãos. Assim, a caridade, a consciência moral, a religiosidade, a piedade, a dignidade da vida, os exemplos de vida e o purgatório serão os lugares em que essa dissertação buscará aplicar os princípios levantados no primeiro capítulo e iluminados pelo segundo capítulo. Dessa forma, pretende-se contribuir com a motivação da *Dominus Iesus*.

2

Dominus Iesus e a salvação dos não-cristãos

A salvação oferecida por Deus possui duas dimensões. A primeira diz respeito ao ser humano frágil, que reconhece suas limitações e deseja se livrar dos aspectos negativos que envolvem a sua vida: a dor, a fome, a doença, a desunião, a guerra, a morte. A segunda diz respeito à sede de plenitude, que só pode ser saciada pelo dom de Deus, trazido por Jesus³. Trata-se de uma ação divina que afeta o ser humano em todas as dimensões que sofrem carência e anseiam por satisfação e devem atingir, nele, a sua integralidade. Isso justifica a multiplicidade de expressões e compreensões da única e mesma redenção de Cristo nas diversas épocas, regiões e correntes teológicas⁴.

A Sagrada Escritura testemunha o desejo de Deus pela redenção e felicidade do homem⁵ e coleciona uma série de passagens bíblicas a respeito da salvação divina, tanto a dos sofrimentos desta vida quanto à do pecado, que afasta de Cristo e da vida eterna. No Antigo Testamento, ela está manifestada principalmente nas Alianças seladas por Deus com Noé (Gn 9,8-17) e aberta a todos, inclusive aos não-israelitas; com Abraão (Gn 15,18-21), pai na fé em quem “todas os clãs da terra” são abençoados (Gn 12,3); e na Nova Aliança no Espírito realizada com toda a carne (Ez 36,22-28), na promessa de restauração de todos os povos, a partir da dispersão de Israel. Contudo, o Novo Testamento evidencia a centralidade de Jesus em toda economia da salvação. O evangelho de São João expressou, no prólogo, que o Verbo veio habitar no meio dos homens para explicar os segredos de Deus (Jo 1,14a.18) e sua luz ilumina toda a humanidade (Jo 1,4). Também conservou o discurso de João Batista, que afirmou que ele é “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). O evangelista registrou a resposta de Jesus a Tomé, quando se apresentou como único caminho de salvação: “eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6). No debate com os judeus, Pedro expressou categoricamente que em nenhum outro nome, debaixo do céu, há salvação (At 4,12). São Paulo, na primeira carta a Timóteo, escreveu que há “um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus, que se deu em resgate por todos” (1Tm 2,5b-6a). Ele também alertou que não se deve esperar outra

³ LADARIA, L. F., Jesus Cristo, salvação de todos, p. 75.

⁴ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 17.

⁵ SESBOÛÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 324.

revelação diferente da que eles receberam, nem de um enviado do céu, antes da segunda vinda de Jesus (1Tm 6,14; Tt 2,13). Na carta aos Romanos, expressou que a revelação de Deus se voltou a todas as nações (Rm 1,15-20). Na carta aos Efésios, afirmou que Deus nos fez “conhecer o mistério da sua vontade, (...) para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo encabeçar todas as coisas” (Ef 1,9-10). A carta aos Hebreus testemunha as comunicações de Deus através dos profetas e, em corolário da história da salvação, a comunicação do Filho de Deus (Hb 1,1-2).

A unicidade da salvação de Jesus Cristo, claramente testemunhada nesses textos da Escritura tanto antes quanto depois da encarnação, passou a sofrer questionamentos no século XIX, nos encontros das religiões ocorridos em contexto de missão, que levou os teólogos a se perguntarem sobre a salvação para aqueles que não faziam sua adesão a Cristo e a sua Igreja. Em um primeiro momento, a questão fundamental era: como a salvação de Cristo, a única existente, chega àqueles que não se uniram a ele pelo batismo? A partir daí, surgiram outras questões: qual o sentido que as religiões não-cristãs ocupam na economia salvífica? Que importância deve-se dar aos seus ritos, escritos sagrados e à figura dos seus fundadores? Em um segundo momento, em meado do século XX, a questão relativizou a necessidade de Jesus Cristo e da Igreja, buscando justificar os elementos existentes em outras religiões como válidos para a salvação, ainda que contrários à revelação cristã⁶. Bernard Sesboüé comentou que as palavras “redenção” ou “salvação” não estão presentes em nenhuma definição dogmática e isso levou alguns a proporem a sua inclusão no Concílio Vaticano II, mas o caminho foi concluído com a compreensão de que não seria necessária uma definição solene, pois esse princípio já estaria implícito no núcleo do *credo*⁷.

A teologia e o Magistério da Igreja buscaram responder a essa questão fundamental que gerou a denominada “teologia das religiões”. Ela desperta uma revisão em todos os tratados da teologia e reflete sobre a posição da Igreja frente às culturas e às outras religiões, mas ainda não possui estatuto epistemológico bem definido⁸. Ultimamente, alguns de seus estudiosos têm admitido o pluralismo religioso como paradigma para a teologia, inclusive apresentando-o como atual nome

⁶ LADARIA, L. F., Jesus Cristo, salvação de todos, p. 127.

⁷ SESBOÛÉ, B., O homem maravilha de Deus, p. 325.

⁸ CTI, O cristianismo e as religiões, 4.

para essa teologia das religiões⁹. Entretanto, as reações desses teólogos são tão variadas que a teologia acaba diante de uma pluralidade de pontos de vista e modelos, que torna difícil a universalização desse paradigma teológico¹⁰. Foi contra teses oriundas nessa proposta que a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a declaração *Dominus Iesus* (DI) sobre a unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo e da Igreja.

Esse documento gerou controvérsias devido ao seu tom condenatório e aos questionamentos levantados em âmbito acadêmico e pastoral. A reação hegemônica foi de ênfase no número 22 da DI, que gerou incômodo a partir da expressão “situação gravemente deficitária”, atribuída às religiões não-cristãs, que não possuem a “plenitude dos meios de salvação” tal como a Igreja católica possui¹¹.

No Brasil, a tensão formada a partir da DI apresentou-se em artigos de teólogos em colunas jornalísticas como os de Leonardo Boff, Frei Betto e Faustino Teixeira, que classificaram o documento como retrocesso no reconhecimento do efetivo diálogo ecumênico e inter-religioso. Betto afirmou que o cardeal Ratzinger ficara isolado desde o recuo do papa João Paulo II em relação à DI, uma vez que partira dele atitudes de aproximação com as outras religiões, como a Oração pela Paz, em Assis, em 1986¹². Teixeira se impressionou com a afirmação da centralidade da Igreja católica perante as outras religiões e a desconfiança do potencial revelacional das mesmas, assim como a impossibilidade de Deus se comunicar diretamente em outros ambientes fora do judaísmo-cristianismo¹³. Boff aprofundou esses argumentos e acrescentou outros, classificando o documento com característica persecutória às outras religiões ou igrejas cristãs¹⁴. Também houve quem afirmasse que esse documento se comparava com os anátemas dos antigos concílios¹⁵. Destarte, duas publicações sobre a relevância do documento deram pistas para o seu entendimento: do cardeal Eugênio Sales, que enfatizou a sua centralidade missionária devido à sua relação com a *Redemptoris Missio*¹⁶, e de Estevão Bettencourt

⁹ VIGIL, J. M., Teologia do pluralismo religioso, p. 13.

¹⁰ KNITTER, P. F., Introdução às teologias das religiões, p. 375

¹¹ IGREJA Católica reafirma primazia.

¹² BETTO, F., O diálogo ecumênico em risco.

¹³ TEIXEIRA, F., Retrocesso no caminho do diálogo.

¹⁴ BOFF, L., Ratzinger: Exterminador do futuro? (I).

¹⁵ SERNA, E., A missão da Igreja, p. 62.

¹⁶ SALES, E. A., Fidelidade ao magistério eclesiástico; SALES, E. A. O sentido da evangelização.

que instruiu para ser lido em continuidade com o Concílio Vaticano II¹⁷.

Deve-se considerar que a proclamação da unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo, presente na DI, é mais uma ampliação da promessa de salvação do que sua limitação¹⁸. Em uma de suas tipologias, São Clemente de Alexandria identificou essa universalidade salvífica de Jesus Cristo em Abimelec, rei dos filisteus, quando salvou Isaac e Rebeca ao olhá-los pela janela (Gn 26,1-11). Ele afirmou que a carne assumida por Cristo é como essa janela sempre aberta, através da qual o Pai manifesta ao homem tudo o que é divino¹⁹. Através de Cristo, Deus deseja atingir a todos os povos em todas as épocas.

Este capítulo tem o objetivo de abordar o modo como a salvação de Cristo e da Igreja, a única existente, alcança e permanece acessível aos não-cristãos. A DI será um importante roteiro para essa compreensão. Ele está dividido em duas seções. A primeira considerará o contexto que motivou a publicação da declaração. A intenção é expor o desenvolvimento da teologia das religiões, o comportamento de alguns teólogos e do Magistério recente perante a relevância de Cristo e da Igreja e o papel das outras religiões no plano divino da salvação. A segunda seção apresentará a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja como panorama para o avanço das pesquisas sobre a salvação dos não-cristãos, pois a DI rejeita qualquer proposta que relativize o lugar de Cristo e da Igreja na economia salvífica.

2.1 Contexto da declaração *Dominus Iesus*

A declaração *Dominus Iesus* é o arremate de uma sequência de intervenções magisteriais contra algumas teses da teologia do pluralismo religioso. A originalidade da teologia das religiões proporcionou a ventura de propostas de viés relativista para a solução dos novos problemas apresentados ao debate teológico. A questão encontra-se entre duas iniciativas eclesiais incentivadas pelo Vaticano II: o ímpeto missionário e a promoção do diálogo inter-religioso. Ainda que possam parecer antagonicas, a Igreja enxerga complementariedade entre ambas as iniciativas.

Esta seção está dividida em quatro partes. A primeira apresentará um breve relato sobre a origem da teologia das religiões; a segunda, sobre a teologia do pluralismo religioso. As outras duas visam iluminar a tensão demonstrada acima. Para

¹⁷ BETTENCOURT, E., Testemunho de coerência.

¹⁸ SILVA, A. L. R.; RONSI, F. Q., Os olhos abertos do Cristo Redentor, p. 206.

¹⁹ SILVA, A. L. R.; RONSI, F. Q., Os olhos abertos do Cristo Redentor, p. 215-216.

a terceira parte, o melhor seria relacionar o concílio com a DI, assim, responderia aos críticos que ignoram esse vínculo. Contudo, para uma continuidade lógica com o assunto anterior, voltar-se-á para a relação do pluralismo religioso e o Concílio Vaticano II no quanto se aproximam ou se distanciam. A quarta parte, finalmente, pretende responder à crítica daqueles que tentam isolar a DI do papa João Paulo II. Desta forma, deverá tratar da harmonia da declaração com o seu pontificado.

2.1.1

A gênese de uma teologia das religiões

A teologia das religiões, como estudo sistemático, nasceu no século XX com a tarefa de demonstrar a especificidade do cristianismo frente às outras religiões, visando relacionar os conteúdos essenciais das diversas crenças à verdade revelada na fé cristã²⁰. A convivência mais próxima e menos conflituosa entre as religiões, o intercâmbio de experiências e o avanço dos estudos das ciências das religiões, dentre outros fatores²¹, fizeram os teólogos afastarem-se daquelas ideias que excluem qualquer possibilidade de acesso à salvação para os que formal e habitualmente não participam da Igreja católica – ou, simplesmente, da igreja cristã, aqui compreendida como toda comunidade de batizados que não possui, necessariamente, sucessão apostólica - e se perguntarem sobre o lugar dessas religiões no plano divino da salvação. Importa considerar que, desde os primeiros séculos, o cristianismo buscou dar respostas sobre o papel e a relevância das outras religiões frente à fé cristã.

O judaísmo, religião nacional, não era impelido a promover a conversão dos outros povos, mas, a partir do envio missionário de Jesus e do convite para fazer de todos os povos seus discípulos (Mt 28,19), o cristianismo se apresentou como portador pleno da verdade revelada por Deus e do sentido da vida de todos os homens. O discurso de Pedro aos judeus em Jerusalém, no dia de Pentecostes (At 2,22-36), e de Paulo aos gregos, no Areópago (At 17,22-31), demonstram o esforço dos apóstolos em convencer a respeito da superioridade da fé cristã sobre o judaísmo ou o politeísmo. Quando os primeiros cristãos iam ao julgamento, no sinédrio, aproveitavam a oportunidade para pregar sobre a completude do judaísmo em Jesus Cristo

²⁰ BÜRKLE, H., *Religiões (Teologia das)*, p. 1514.

²¹ MIRANDA, M., *O encontro das religiões*, p. 9.

(At 4,7-12; 7,2-53; 26,24-29).

Os padres apologistas, no século II e III, dentre eles, Justino de Roma, foram os primeiros a formularem o sentido da religião pagã pré-cristã e reconhecerem os seus valores na economia salvífica. Os seus argumentos eram de continuidade, por um lado, pois entendiam que as religiões primitivas teriam função propedêutica à fé cristã, e ruptura, por outro, pois o cristianismo exige interrupção com aquilo que difere em seus elementos fundamentais²². Os padres não negavam, nessas religiões, os frutos da busca da virtude e dos valores humanos, mas apresentavam a necessidade de levá-los à perfeição, como afirmou São Justino: “a nossa religião mostra-se mais sublime do que todo o ensinamento humano, pela simples razão de que possuímos o Verbo inteiro, que é Cristo”²³.

Na Idade Média, a contribuição parte da harmonia fundamental entre o conhecimento filosófico e o conhecimento da fé, que levou à formulação da expressão “fé e razão”, referida à escolástica, isto é, os elementos da fé recebem contribuição do intelecto e os conhecimentos da razão recebem a contribuição da fé ou da revelação²⁴. Em posse desse princípio, Tomás de Aquino, para sustentar a pregação dos padres dominicanos em missão para a conversão dos judeus e muçulmanos no reino de Aragão, na península ibérica, escreveu a *Suma Contra os Gentios*²⁵. Ele considerava que, na falta de uma fonte comum da revelação, era necessário recorrer ao conhecimento racional para, no uso da analogia com a ordem criada, as verdades cristãs serem associadas àquelas tomadas do mundo das criaturas²⁶. Entretanto, considerava que só o Espírito Santo tornaria capaz a passagem da fronteira entre o natural e o sobrenatural²⁷.

Na modernidade, a harmonia entre fé e razão foi ignorada e o Iluminismo provocou uma reviravolta, desenvolvendo a teologia liberal. Diante da dificuldade de conciliar o saber natural de Deus, rejeitado por Lutero, com a revelação dos mistérios divinos, colocados em suspeição por Descartes, Kant propôs a substituição da fé na Palavra revelada pela busca da verdade no âmbito moral²⁸. Ele passou a considerar a religião como exigência natural do homem e propôs uma conversão da

²² BÜRKLE, H., *Religiões (Teologia das)*, p. 1515.

²³ JUSTINO de Roma, II Apol. 10.

²⁴ FR 42.

²⁵ MOURA, O., *Introdução à Suma contra os gentios*, p. 5.

²⁶ BÜRKLE, H., *Religiões (Teologia das)*, p. 1515-1516.

²⁷ ST I, II, q. 109, a. 1, s.

²⁸ BÜRKLE, H., *Religiões (Teologia das)*, p. 1516.

religião da revelação em religião da razão, ou natural, em desqualificação do cristianismo como religião revelada²⁹. Schleiermacher, em seguida, definiu a religião como algo intrinsecamente humano, distante da metafísica e da moral. Diante da desqualificação do cristianismo, ele considerou a pluralidade das religiões como uma coisa necessária e julgava a importância de múltiplas mediações, entre as quais a de Cristo, para ser religado à divindade³⁰. Aqui ocorrem os primeiros sinais de abertura para aquilo que viria a ser a proposta do pluralismo religioso³¹.

Karl Barth aplicou forte resistência à teologia liberal³² e propôs uma teologia dialética, que conservava a distância absoluta entre o ser humano e Deus, denominado, por ele, como o “totalmente outro”. Negava a capacidade do seu conhecimento pela analogia do ser (*analogia entis*), comum à Escolástica, e aplicava a analogia da fé (*analogia fidei*). Barth sustentava que somente Deus pode falar dele mesmo e só se pode ter algum conhecimento dele por meio da revelação³³. Deus teria revelado um sistema de sentenças verdadeiras que são afiançadas pela sua autoridade ou pela Sagrada Escritura, às quais o homem deve dar, simplesmente, seu assentimento. Por isso, mostrou-se contrário a uma teologia da religião, que ele acusa de querer fazer do homem o criador de Deus³⁴, e a qualquer ideia de teologia natural ou racional³⁵.

No catolicismo, no início do século XX, teólogos como Y. Congar, H. U. Balthasar, H. de Lubac, J. Danielou e K. Rahner, entre outros, contribuíram para que a Igreja reconhecesse os reais valores existentes nas religiões não-cristãs, naquilo que foi classificado, pelos pluralistas, como um paradigma inclusivista³⁶. Entretanto, entre Rahner e os demais repousa razoável distinção. Aqueles primeiros consideram que os valores positivos das religiões se fundam na aliança com Noé, que é cósmica, diferente da aliança de Abraão, que é sanguínea, pois elas encontram a revelação de Deus na natureza e na consciência. Entretanto, esses conteúdos não possuem autonomia salvífica em si, mas servem como “marcos de espera” - embora possam também servir de “tropeço”, devido ao pecado - para o seu cumprimento

²⁹ MONTES, A. G., Revelação, p. 800.

³⁰ BRITO, E., Schleiermacher, p. 1628.

³¹ BRESSOLETTE, C.; LACOSTE, J-Y., Liberalismo, p. 1020.

³² TEIXEIRA, F., Teologia das religiões.

³³ COLLANGE, J-F., Barth, p. 244.

³⁴ BÜRKLE, H., Religiões (Teologia das), p. 1516.

³⁵ MONTES, A. G., Revelação, p. 801.

³⁶ MIRANDA, M. F., O encontro das religiões, p. 10; BÜRKLE, H., Religiões (Teologia das), p. 1516.

último e definitivo que só se alcança em Cristo e na Igreja³⁷. A outra proposta, motivada por Rahner, considera como autênticos cristãos aqueles que vivem conforme a sua consciência, iluminada pela presença do mistério de Jesus Cristo, designada como componente “existencial sobrenatural”. Por não admitir salvação fora de Cristo, o autor declara que esses que alcançam a salvação são “cristãos anônimos”³⁸.

Esses teólogos não atribuíram abertura às religiões igual à teologia liberal, tampouco fechamento igual à teologia dialética. Suas reflexões foram fundamentais para o debate do Concílio Vaticano II, que culminou com a publicação da declaração *Nostra Aetate*, em 1965. A intenção inicial do concílio era abordar, nesse documento, a relação da Igreja com os judeus em resposta à violência nazista³⁹, mas a reflexão avançou para uma abordagem mais ampla e a declaração se tornou fundamental, a partir daí, para o diálogo inter-religioso⁴⁰. O concílio assumiu os argumentos do que foi classificado como inclusivista. Enquanto isso, surgiam os primeiros passos da proposta pluralista, que será considerada a seguir.

2.1.2 A proposta do pluralismo religioso

A teologia das religiões, depois do concílio, avançou no âmbito do pluralismo religioso. Ele não visa demonstrar a evidente variedade religiosa, mas apresenta-se como um paradigma da teologia, ou seja, a consideração de que faça parte do plano divino a variedade de religiões e que todas elas integrem a economia de salvação. Esse conjunto de pensamentos, em defesa da manutenção de todos os credos como princípio para a teologia ou para a economia salvífica de Deus, com suas variedades, integram esse modelo pluralista.

Os teólogos do pluralismo, em sua maior parte, referem-se a três paradigmas principais: exclusivista ou eclesiocêntrico; inclusivista ou cristocêntrico; pluralista

³⁷ CTI, O cristianismo e as religiões, 4.

³⁸ RAHNER, K., A theology of the Church that seeks to serve, p. 207.

³⁹ Sobre o estado do judeu no plano divino de salvação, o Magistério reconheceu plena autoridade às promessas feitas ao Povo de Israel nas Alianças primitivas e, por isso, aqueles que buscam vivê-las são integrados na economia salvífica, uma vez que as mediações que Deus instituiu com os patriarcas e profetas são irrevogáveis e a Nova Aliança não as anula, mas as eleva a seu pleno cumprimento (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis, 27).

⁴⁰ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 19-20.

ou teocêntrico⁴¹, embora outros modelos tenham sido formulados⁴². O primeiro, considerado exclusivista e eclesiocêntrico, refere-se à possibilidade de salvação unicamente no conhecimento explícito de Jesus Cristo e no vínculo formal à Igreja. Exige a renúncia de todos os elementos das religiões não-cristãs e os desqualifica por inteiro. É um comportamento bastante difundido no protestantismo gerado no calvinismo e tem Barth como seu inspirador. O segundo, chamado inclusivista e cristocêntrico, reúne a maior parte dos teólogos católicos desde a patrística. Eles reconheceram uma relação positiva entre o cristianismo e as outras religiões, conforme apresentado logo acima⁴³. O terceiro refere-se à compreensão de que cada religião tem sua própria via de salvação, sem normatividade e sem privilégios perante qualquer outra expressão de fé⁴⁴. Por isso, pluralista e teocêntrica, uma vez que admite a variedade de manifestações religiosas.

As modalidades do pluralismo são múltiplas e não é possível resumi-la em uma fórmula curta nem apresentar brevemente suas características essenciais⁴⁵. Os seus promotores seguem sistemas distintos e variados, que rompem com a ideia da unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo. O princípio em comum é inspirado na formulação de Schillebeeckx: “a pluralidade não é só uma ‘questão de fato’ mas uma ‘questão de princípio’”⁴⁶, que sugere pensar que cada religião possui sua verdade religiosa e via própria de salvação, afastando qualquer ideia da centralidade de Cristo e da necessária mediação da Igreja para alcançar a redenção.

Dentre os pioneiros, destaca-se John Hick, cujo ponto de partida é a distinção kantiana entre fenômeno e númeno. Kant defendeu a existência do mundo numênico independente da capacidade humana de percebê-lo e a existência do mundo fenomênico como o único que aparece para a consciência humana, tendo a sua forma dada pelas categorias que a constitui⁴⁷. Para definir o “absoluto” ou a “realidade última”, a qual todas as religiões referem-se, Hick considera a necessidade de atribuir um termo “transcategorial”, entendido como inefável, que esteja para além do alcance dos sistemas conceituais humanos e seja experimentado comumente nas várias formas de sistemas linguísticos conceituais e nas práticas espirituais. Ele

⁴¹ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 72.

⁴² KNITTER, P. N., Introdução às teologias das religiões, p. 17.

⁴³ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 72.

⁴⁴ TEIXEIRA, F., Teologia das religiões.

⁴⁵ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 112; TEIXEIRA, F. Teologia das religiões.

⁴⁶ KNITTER, P. F., Introdução às teologias das religiões p. 25.

⁴⁷ HICK, J., Uma interpretação da religião, p. 20.

pensa que o “absoluto” mesmo não possa ser apresentado na história, mas só modelos ou formas ideais que nos recordam o que, nela, não se pode captar como tal. Firma-se, portanto, em um teocentrismo e busca um princípio que possa ser aplicado a todas as religiões. Ele entende que as tradições religiosas e culturais condicionam a visão que se tem da “realidade última” e, portanto, deveria atribuir termos que se refiram a ela sem preconceitos humanos. Por isso, tende a referir-se a essa instância com o termo “real”, por ele adotado como o mais elementar⁴⁸.

O teocentrismo considera a normatividade de Jesus Cristo e da revelação cristã um obstáculo insuperável para uma teologia das religiões aberta ao verdadeiro diálogo inter-religioso⁴⁹. Hick, inclusive, rechaçou a identificação de uma única forma histórica do “real” e passou a considerar a figura de Jesus de Nazaré como um mito ou um gênio religioso dentre outros. Conceitos como Igreja, dogma e sacramento teriam perdido o seu valor, pois ele entendia que considerá-los encontros reais com a verdade universalmente válida do “real” seria o mesmo que elevar o próprio sacramento ao caráter de “absoluto” e perderia, assim, a infinidade do “totalmente outro”⁵⁰. Por outro lado, o pluralismo religioso não declara Jesus Cristo um obstáculo, mas relativiza o caráter único, absoluto e universal de sua pessoa e da sua obra redentora. Considera, portanto, que todas as religiões são caminhos de salvação.

Paul Knitter assumiu, em parte, o pensamento de Hick, mas tentou superar o vazio de uma teoria da religião reduzida ao imperativo categórico kantiano e propôs uma união da prática da libertação ao diálogo inter-religioso. Defendia que esse diálogo deveria ser simplificado e reduzido a um único princípio: o primado da *ortopraxis* sobre a ortodoxia⁵¹. A busca da salvação ou libertação exigiria uma responsabilidade global e um compromisso comum às diversas tradições religiosas para o bem-estar do “eco-humano”. Ele propõe uma passagem do cristocentrismo ao reinocentrismo. A atenção não estaria mais no passado, isto é, na encarnação ou ressurreição, porém, no futuro, e a meta comum da história para a qual todas as religiões tendem juntas não seria o evento-Cristo, mas Deus e seu Reino⁵².

⁴⁸ HICK, J., Uma interpretação da religião, p. 19.

⁴⁹ PALOS, J; CREMADES, C., Contexto histórico y teológico de la declaración *Dominus Iesus*, p. 188.

⁵⁰ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 113.

⁵¹ RATZINGER, J., Fé, verdade, tolerância, p. 116.

⁵² DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 113.

Jacques Dupuis busca estabelecer um ponto médio entre o inclusivismo e o pluralismo, e defende um pluralismo inclusivo ou inclusivismo pluralista. O autor considera que nenhuma consciência humana, incluída a do Filho de Deus, pode esgotar o mistério divino, e que, portanto, a plenitude qualitativa da revelação por Jesus não impede que outros profetas e sábios recebam a autorrevelação de Deus. As diversas tradições religiosas não possuiriam, portanto, apenas valor propedêutico à revelação cristã, mas revelação salvífica permanente⁵³. A mudança para o paradigma pluralista colocava em questão o significado universal e o papel constitutivo de Jesus Cristo para as religiões e toda a humanidade. A fé em Jesus Cristo implicaria, para os pluralistas, que o cristão fosse salvo por ele, mas não pressupõe que ele seja o salvador de todas as pessoas⁵⁴.

Em busca de um maior reconhecimento do Filho de Deus na obra divina, e a real distinção entre Jesus Cristo e o Pai - a quem ele, propriamente, chama de Deus - e da missão do Filho em relação à do Espírito Santo, propõe uma cristologia trinitária, que é a sua teologia do pluralismo religioso. Como fundamento da economia trinitária, ele busca harmonizar e manter a tensão da centralidade do evento histórico pontual de Jesus Cristo, válido para os cristãos, e a ação universal e a influência dinâmica do Espírito de Deus, que seria a causa da automanifestação divina nas diversas culturas e tradições religiosas. Dupuis não considera, entretanto, que sejam duas economias distintas: a do Filho e a do Espírito⁵⁵. Haveria, em seu entendimento, uma total complementaridade numa única economia divina da salvação.

Dupuis foi interrogado pela Doutrina da Fé a respeito dos argumentos presentes em seu livro *Para uma teologia cristã do pluralismo religioso*, publicado em 1997. Em janeiro de 2001, o dicastério emitiu uma notificação em que apresentava intenção de salvaguardar a doutrina da fé católica contra erros, ambiguidades ou interpretações perigosas presentes na sua obra⁵⁶. Apesar de alegar que reconheciam que o autor possuía propósitos de permanecer fiel à doutrina da Igreja e ao ensinamento do Magistério, consideraram importante mostrar pontos doutrinários que poderiam induzir o leitor em opiniões errôneas ou perigosas.

⁵³ PALOS, J; CREMADES, C., Contexto histórico y teológico de la declaración *Dominus Iesus*, p. 191.

⁵⁴ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 121.

⁵⁵ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 129.

⁵⁶ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis "Para uma teologia cristã do pluralismo religioso", p. 491.

2.1.3

A dissonância entre o Concílio Vaticano II e a proposta pluralista

O Concílio Vaticano II não pareceu estar interessado em responder à teologia das religiões ou tomar partido entre essas duas correntes católicas que vigoravam à época, ou refutar os posicionamentos protestantes. Ele assumiu característica intrinsecamente pastoral, e não dogmática, isto é, seu objetivo não era declarar dogmas ou realizar excomunhões, como, de fato, não o fez, mas atualizar o discurso da Igreja para o mundo moderno a fim de torná-lo mais eficaz⁵⁷. Quanto à relação da Igreja com as outras religiões, a intenção era promover atitudes de recíproca compreensão e diálogo. Entretanto, é possível apresentar um discurso inspirado nos documentos do concílio que responda àquelas questões fundamentais. Esta seção, portanto, expõe os argumentos do Vaticano II a respeito da salvação cristã e sua relação com as outras religiões.

O papa João XXIII justificou que convocou o concílio porque reconhecia a crise que a sociedade humana enfrentava e a necessidade de colocá-la em contato com as energias vivificadoras e perenes do evangelho, ou seja, que a Igreja, acima de qualquer outro interesse, tinha uma palavra para dar sentido ao caos daquela sociedade que progrediu ignorando a moral e tentou caminhar prescindindo de Deus⁵⁸. O concílio assumia, por isso, o desejo de colaborar mais eficazmente na solução dos problemas entre os povos e promover a paz⁵⁹. A Igreja entendia, desde a sua preparação, que a fuga da mensagem salvífica fez com que a sociedade se apartasse daquela luz que revela os homens a si mesmo e os leva a descobrir o próprio ser, a própria dignidade e a sua própria finalidade⁶⁰.

A resposta da Igreja para as difíceis questões do mundo moderno sempre é “Jesus Cristo”⁶¹. Ele é o “homem novo” e o verdadeiro paradigma de todo gênero humano: “só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem”⁶². Não há qualquer realidade verdadeiramente humana que não encontre eco no coração de Cristo⁶³. A *Gaudium et Spes* insiste na universalidade

⁵⁷ JOÃO XXIII, Discurso do papa João XXIII na abertura solene do concílio, p. 27-28.

⁵⁸ HS 3.

⁵⁹ HS 6.

⁶⁰ HS 11.

⁶¹ PAULO VI, Discurso do papa Paulo VI na inauguração da terceira sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II.

⁶² GS 22.

⁶³ GS 1.

dessa mensagem, pois sabe que em todo ser humano está depositado o germe divino⁶⁴ e a todos é dada a possibilidade de se associarem, ainda que por um modo só por Deus conhecido, a esse mistério pascal⁶⁵.

Jesus Cristo estabeleceu uma nova aliança do seu sangue, formando, dos judeus e dos gentios, a sua própria unidade, não segundo a carne, mas no espírito, e constituísse o novo Povo de Deus ao qual todos os homens são chamados, isto é, a Igreja⁶⁶. Como mestra da verdade, medianeira universal da salvação⁶⁷ e humilde e gloriosa intermediária entre o Salvador e a humanidade, a Igreja deseja ardentemente ser toda de Cristo, em Cristo e por Cristo, e toda dos homens, entre os homens e para os homens⁶⁸. O seu dever é transmitir a sua pura e íntegra doutrina fundamental como oportunidade para responder às exigências do tempo presente⁶⁹. A *Lumen Gentium* destacou que só existe uma Igreja de Cristo e que, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste na Igreja Católica⁷⁰.

Ela tem consciência de que os homens não podem, sem ajuda da doutrina revelada, conseguir a verdadeira paz e salvação eterna. Deus revelou-se aos homens para, por meio de Cristo, ter acesso, no Espírito Santo, ao Pai e participar da natureza divina⁷¹. Já na criação, Deus ofereceu a todos os homens um testemunho de si mesmo, pois todas as coisas foram criadas e são conservadas pelo Verbo⁷². O reconhecimento de um único Criador, a partir da contemplação de sua obra, e o esforço por cumprir a vontade de Deus, reconhecendo-a em sua consciência, podem atender ao desígnio de salvação eterna⁷³.

Todos os homens são convidados a pertencer à unidade católica do Povo de Deus e são chamados à salvação: os católicos, os outros que acreditam em Cristo, e, em geral, todos os homens⁷⁴. Aquilo que foi pregado pelo Senhor ou o que ele operou pela salvação do gênero humano, foi confiado aos apóstolos que, por sua vez, transmitiram à Igreja, para que, impelida pelo Espírito Santo, continue a enviar

⁶⁴ GS 3.

⁶⁵ GS 22.

⁶⁶ LG 13.

⁶⁷ LG 48.

⁶⁸ PAULO VI, Discurso do papa Paulo VI na inauguração da terceira sessão do Concílio Ecuménico Vaticano II.

⁶⁹ JOÃO XXIII, Discurso do papa João XXIII na abertura solene do concílio, p. 27.

⁷⁰ LG 8.

⁷¹ DV 2.

⁷² DV 3.

⁷³ LG 16.

⁷⁴ LG 13.

missionários para cooperar no desígnio de Deus, que fez de Cristo o princípio de salvação para todo o mundo. E tudo o que há de bom na mente e no coração dos homens, nos ritos e nas culturas possa ser purificado, elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus e para a felicidade do homem⁷⁵. Aos homens que ignoram a Palavra de Deus sem culpa, a Igreja tem o dever de anunciar o evangelho, ainda que Deus os possa conduzir por caminhos só por ele conhecidos⁷⁶.

A missão da Igreja, antes de tudo, é uma obediência ao mandato de Cristo. A sua eficácia e necessidade repousam na perene vontade salvífica de Deus em fazer de todos os povos discípulos do Senhor (Mt 28,19). Se alguma incompreensão acompanha esse chamado e leva a questionar sua validade, isto é, a relevância da conversão dos povos e purificação das culturas, deve-se recordar a superioridade da sabedoria divina e a nobreza da obediência do crente, comparável à parábola do filho que reclama, mas obedece ao pai (Mt 21,28-31). O acolhimento do evangelho promove uma elevação a uma condição superior que só pode ser alcançada em Cristo e a sua missão, então, é meio de salvação, na qual não se anuncia a própria ideia ou vontade, mas promove a adesão à única Palavra de Deus.

A *Lumen Gentium* sinaliza que todos os que não creem formam com os crentes uma única família humana e devem trabalhar para promover, com esses, a unidade, enquanto não professam a mesma fé. Os elementos de santificação e de verdade, que são próprios da Igreja de Cristo e são encontrados fora do seu corpo, conduzem os crentes de outras religiões para a unidade católica⁷⁷. A *Nostra Aetate* enfatiza que a Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões, no entanto, ela anuncia que os homens só encontram a plenitude da vida em Jesus Cristo, “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6)⁷⁸. Os cristãos são convocados, na *Ad Gentes*, a se considerarem membros dos agrupamentos humanos em que vivem, participarem da vida cultural e social para assomar à luz as sementes do Verbo neles adormecidas e despertarem aos não-crentes para um desejo mais profundo da verdade e da caridade reveladas por Deus⁷⁹.

Ainda que muitos povos e indivíduos optem por não aceitar o evangelho, a Igreja reconhece e defende o direito da liberdade religiosa. Esse princípio, discutido

⁷⁵ LG 17; AG 3.

⁷⁶ AG 7.

⁷⁷ LG 8.

⁷⁸ NA 2.

⁷⁹ AG 11.

principalmente na *Dignitatis Humanae*, repousa no valor da verdade, pois existe uma consciência nos padres conciliares de que todos os homens têm o dever de buscar a verdade, entretanto, ela não se impõe, senão pela sua própria força, isto é, a verdade clareia a consciência e não há domínio que se sobreponha a ela. Eles entendem que o próprio Deus tornou conhecido ao gênero humano o caminho pelo qual os homens possam ser salvos e alcançar a felicidade, ou seja, reconhecem os rastros de Deus na criação e a capacidade do homem de, por meio de seu esforço racional ou algum influxo da graça, chegar ao conhecimento verdadeiro de Deus. Eles mesmos têm consciência de que a família cristã não atingiu, ainda, plena e perfeitamente, a visível unidade na verdade, o que justifica a existência de inúmeras religiões ou divisões no cristianismo, e a dificuldade de superá-las em favor da plena unidade em Jesus Cristo. A *Dignitatis Humanae* afirma, entretanto, que a única religião verdadeira se encontra na Igreja católica, e seu encargo é levá-la a todos os homens⁸⁰.

Conclui-se que, para o Concílio Vaticano II, não há salvação fora de Cristo e fora da Igreja Católica, que, em primeiro lugar, tem a missão de convocar a todas as pessoas e nações a aderir plenamente ao evangelho de Cristo, recebendo o batismo e integrando sua comunhão. Isso não a dispensa da tarefa de estabelecer, além da unidade entre os seus fiéis, a unidade com os cristãos separados da Igreja católica e com aqueles que não creem em Cristo. Cabe-lhe o dever de progredir em unidade pelo bem de toda a família humana, apresentando a Jesus Cristo como modelo e paradigma para todos os tempos e culturas. Reconhece, também, que, em todas as pessoas e nações, Deus deixou a semente do Verbo que pode despertar as consciências para os elementos verdadeiros que convergem para Deus e que podem ser meios salvíficos, embora a plenitude desses meios encontra-se apenas na Igreja católica. Defende, enfim, a liberdade religiosa, uma vez que a verdade não deve ser imposta, mas assimilada e assumida.

2.1.4

A ressonância do Magistério de João Paulo II na *Dominus Iesus*

O papa João Paulo II governou a Igreja por 26 anos, quando os ensinamentos do concílio ainda estavam sendo aplicados. Dois temas opunham-se em uma tensão perene em seu pontificado: a missão evangelizadora e o diálogo inter-religioso. A

⁸⁰ DHu 1.

questão do pluralismo não foi abordada diretamente pelo papa em nenhum documento, senão indiretamente na encíclica *Redemptoris Missio* e na exortação apostólica *Ecclesia in Asia*. Talvez isso tenha levado alguns a não relacionar o papa ao posicionamento da DI. Entretanto, outros documentos do seu magistério orientaram a Igreja a respeito do diálogo inter-religioso, agradável ao pluralismo, e da evangelização, deixada de lado pelo mesmo pluralismo quando estava destinada à conversão dos membros de outras religiões. A ênfase na missão em detrimento do diálogo, ou do diálogo em prejuízo da missão, destoava das intenções do Vaticano II. Os dicastérios de João Paulo II trabalharam para o equilíbrio entre esses dois serviços necessários da Igreja nos documentos: *Diálogo e Missão*, do antigo Secretariado para os Não-Cristãos; *Diálogo e Anúncio*, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso e da Congregação para a Evangelização dos Povos; *Cristianismo e as Religiões*, da Comissão Teológica Internacional. Todavia, foi através do enérgico documento *Dominus Iesus* e a condenação da obra de Jacques Dupuis, ambos pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que se evidenciou as contrariedades de boa parte da teologia do pluralismo religioso com a fé cristã.

No início de seu pontificado, em 1979, João Paulo II escreveu a encíclica *Redemptor Hominis*, com propósito de aplicar o último concílio e preparar a Igreja para o grande jubileu do ano 2000⁸¹. Diversos temas entrelaçam o documento, mas a motivação fundamental era: anunciar a centralidade de Jesus Cristo na história de toda a humanidade⁸². Dentre muitos assuntos, o papa abordou sobre a necessidade do anúncio dessa verdade e de seu evangelho na atualidade⁸³ e o convite ao diálogo sincero com os cristãos e pessoas de outras religiões⁸⁴. Inclusive salientou que a unidade e o diálogo da Igreja com o mundo, similar à *Gaudium et Spes* 22, tem o seu fundamento em Jesus. João Paulo II afirmou: “podemos e devemos, já a partir de agora, conseguir e manifestar ao mundo a nossa unidade: ao anunciar o mistério de Cristo”⁸⁵.

O documento *Diálogo e Missão* surgiu diante da primeira dificuldade do diálogo inter-religioso exercido após o Vaticano II. O concílio motivara à evangeliza-

⁸¹ RH 1-2.

⁸² RH 1.7.

⁸³ RH 11.19.

⁸⁴ RH 6.16.

⁸⁵ RH 11.

ção dos não-cristãos e ao diálogo, ao mesmo tempo. Como, então, atender ao concílio e harmonizar uma coisa e outra, concomitantemente? O que os membros de outras religiões poderiam esperar da Igreja em relação a eles⁸⁶? A resposta que se pode apresentar a essas questões formuladas a partir do documento é que, em primeiro lugar, a Igreja se empenha em um diálogo em favor da conversão dos não cristãos, conforme orientação do concílio para a condução de todos os homens a Cristo⁸⁷. Entretanto, ela compreende que não deve atuar nesse favor obrigando a Deus a agir mais depressa do que ele mesmo decidiu fazer⁸⁸. Aqui se prescinde do fato que são duas ações que sempre estiveram presentes na história do povo de Deus, sem que uma impeça a existência e a prática da outra. No início, o cristianismo dialogou com os pagãos, ao mesmo tempo em que lançava suas redes para que eles se convertessem. O que estabelece o limite entre o diálogo e o desígnio missionário é a noção que a Igreja sempre teve das verdades essenciais presentes na cultura. O fim do diálogo é o respeito à cultura e o fim da missão é a conversão permanente do homem.

Em 1990, o papa publicou a encíclica *Redemptoris Missio*, com intenção de dar à Igreja novo impulso missionário. Referindo-se àquilo que dissera na *Redemptor Hominis*, alertou que “a missão de Cristo redentor, confiada à Igreja, está ainda bem longe do seu pleno cumprimento”⁸⁹ e fez uma chamada para a promoção de novos povos batizados. Essa constatação foi retomada, posteriormente, na abertura da DI⁹⁰. O papa apontou, na *Redemptoris Missio*, uma tendência negativa que enfraquecia o dinamismo missionário da Igreja no serviço aos não-cristãos⁹¹. Embora não mencione a referência, aquilo que o papa aponta coincide com a crítica aos teólogos do pluralismo que desestimulavam a missão por assumirem “novas ideias teológicas” e entenderem que não haveria necessidade da adesão a Cristo e à sua Igreja para alcançarem a salvação⁹².

Angelo Amato observou que os teólogos apresentaram postura muito pacífica em relação à *Redemptoris Missio*. Ele afirmou que essa postura é justificada em

⁸⁶ DM 7.

⁸⁷ DM 37; GS 22; AG 13.

⁸⁸ DM 44.

⁸⁹ RM 1.

⁹⁰ DI 2.

⁹¹ RM 2.

⁹² RM 4.

duas razões: incompreensão ou desconsideração. Ele constatou que os teólogos europeus não estavam, ainda, sensibilizados para as diversas teorias da teologia das religiões e, por isso, consideraram a encíclica pouco inovadora. Os teólogos asiáticos e alguns norte-americanos, ao contrário, já haviam desenvolvido uma teologia pluralista das religiões e deram pouca atenção, portanto, àquilo que o papa apresentava a respeito da universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo. Grosso modo, o documento foi qualificado com acento missionário e espiritual até que outros eventos proporcionassem uma maior percepção, na teologia, do que o papa estava exortando⁹³.

Em 1991, os dicastérios do diálogo inter-religioso e da evangelização dos povos publicaram, em conjunto, o documento *Diálogo e Anúncio*, em que penetrou na tensão do diálogo e da missão, oferecendo caminhos para o desenvolvimento dessas duas exigências cristãs no tempo atual, sem desconsiderar o desafio que isso lhe implica⁹⁴. Sutilmente, o tema do pluralismo religioso foi evidenciado no documento.

No ano 1999, o papa publicou a exortação *Ecclesia in Asia*, em que proclamava o mistério de Jesus Cristo e realizou o convite para a missão unida ao diálogo, especialmente trabalhado em seu quinto capítulo do documento. Implicitamente, o papa despertava a Igreja nesse continente a afastar-se daquelas propostas do pluralismo que contrastavam com a doutrina do Vaticano II e seriam explicitamente condenadas no ano seguinte.

A respeito da teologia das religiões, o documento mais dedicado, no pontificado de João Paulo II, foi o estudo da Comissão Teológica Internacional *O cristianismo e as religiões*, que realizou uma revisão sobre as estruturas defendidas pelos seus estudiosos, apresentando algumas correções⁹⁵. Em segundo momento, ele apresentou os pressupostos teológicos fundamentais que também seriam encontrados na DI posteriormente, sendo que no texto da Comissão Teológica Internacional os termos são desenvolvidos com maior extensão. Depois de apresentar caminhos para a teologia das religiões prosseguir nos tempos atuais, o documento conclui com uma breve reflexão sobre diálogo e missão.

No ano 2000, o santo padre autorizou a publicação da *Dominus Iesus*, na qual

⁹³ AMATO, A., La "Dominus Iesus" y las religiones.

⁹⁴ DA 4.

⁹⁵ CTI, O cristianismo e as religiões, 9.

foi destacada a mesma ideia da *Redemptoris Missio* que “ao terminar o segundo milênio, porém, esta missão ainda está longe de se cumprir”⁹⁶. Novamente, a questão aparece como intenção neste documento: recordar a doutrina cristã diante dos novos problemas surgidos na missão e na prática do diálogo inter-religioso⁹⁷. A segunda intenção do documento é o afastamento das teorias de índole relativista que pretendem justificar o pluralismo religioso como princípio⁹⁸. Conforme apresentado anteriormente, o documento enfrentou forte rejeição na teologia e na prática pastoral.

Paul Knitter teceu um comentário sobre a “hermenêutica da recepção” aplicada à DI. Ele argumentou que o significado do texto da declaração não pode ser determinado apenas pelo conteúdo de sua mensagem, mas também pela forma como foi recebido. O significado real do documento deveria ser encontrado não só analisando os matizes próprios do texto, como também avaliando a forma como foi recebido ou não, criticado ou rejeitado, principalmente dentro da comunidade eclesial católica, onde os cristãos são chamados a exercer o *sensus fidei fidelium*⁹⁹. Sua intenção é induzir que o valor do documento é reduzido pela falta de receptividade dos fiéis. Em sentido contrário, Tarcísio Bertone argumentou que, ainda que o documento tenha sido produzido pela Sagrada Congregação, ele reflete o pensamento do sumo pontífice e foi explicitamente aprovado e confirmado por ele, que ordenou sua publicação¹⁰⁰. Devido à grande repercussão da declaração e da desconfiança de que ela pudesse não ter a concordância de João Paulo II, no *Ângelus* do domingo seguinte à publicação da DI, o papa confirmou explicitamente sua total aprovação à declaração¹⁰¹. Trata-se, portanto, de verdades de fé católica e o assentimento requerido aos fiéis é do tipo definitivo e irrevogável¹⁰². Deste modo, deve-se considerar que as críticas e elogios dos teólogos e do público, em geral, reúnem os elementos de recepção do documento, conforme iluminou Knitter, mas não direcionam o seu significado, como esclareceu Bertone.

2.2

A unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo e da Igreja

A pesquisa sobre como a salvação alcança os não-cristãos deixa algumas

⁹⁶ DI 1.

⁹⁷ DI 3.

⁹⁸ DI 4.

⁹⁹ KNITTER, P., *Dominus Iesus* e a hermenêutica da recepção, p. 43.

¹⁰⁰ BERTONE, T., Presentación, p. 20.

¹⁰¹ JOÃO PAULO II, *Ângelus*.

¹⁰² BERTONE, T., Presentación, p. 21.

questões a serem investigadas. Foi demonstrado que as propostas do pluralismo religioso de um caminho alternativo, paralelo, complementar ou substituto ao caminho oferecido por Jesus Cristo e pela Igreja fogem da fé cristã, da doutrina do Magistério e da verdade revelada por Deus. Contudo, a Igreja, que possui a plenitude dos meios de salvação, admite que os não-cristãos podem ter acesso à mesma graça através de alguns desses meios também acessíveis a eles. A investigação desta pesquisa deve seguir, portanto, o aprofundamento a respeito desse acesso. A DI apresentou alguns princípios desse tema que já estavam demonstrados em publicações anteriores do Magistério, mas confiou aos teólogos a tarefa de aprofundar a compreensão do mistério da unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo e da Igreja no que diz respeito do seu alcance aos não-cristãos.

A intenção da Doutrina da Fé foi expor os conteúdos imprescindíveis do cristianismo, ou seja, que não podem ser ignorados pela reflexão teológica¹⁰³, por isso, optou por uma declaração que é um gênero literário que visa apresentar a doutrina já proclamada e conhecida pela Igreja¹⁰⁴. A DI, portanto, não expõe qualquer elemento novo à compreensão da fé. Ela reafirma manifestações dos Padres da Igreja, dos concílios ecumênicos, especialmente o Vaticano II, e do pontificado de João Paulo II. Aprofundou, entretanto, a compreensão da *Lumen Gentium*, quando afirmou que a Igreja de Cristo subsiste na Igreja católica, e da *Nostra Aetate* sobre a validade dos meios de salvação existentes nas religiões¹⁰⁵. Nove teses, presentes da teologia do pluralismo religioso que colocavam princípios fundamentais da fé, especialmente no que se refere à salvação, sob suspeita, negados ou relativizados, são confrontadas. Elas consideram superadas verdades como:

o carácter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo, a natureza da fé cristã em relação com a crença nas outras religiões, o carácter inspirado dos livros da Sagrada Escritura, a unidade pessoal entre o Verbo eterno e Jesus de Nazaré, a unidade da economia do Verbo Encarnado e do Espírito Santo, a unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo, a mediação salvífica universal da Igreja, a não separação, embora com distinção, do Reino de Deus, Reino de Cristo e Igreja, a subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo¹⁰⁶.

Esses problemas surgiram em ambiente de diálogo inter-religioso e implicou na missão da Igreja, desestimulando a tarefa evangelizadora em favor da manutenção do diálogo entre as religiões. A reafirmação da doutrina, nessa declaração, não

¹⁰³ DI 3.

¹⁰⁴ BERTONE, T., Presentación, p. 19.

¹⁰⁵ DI 4; LG 8; LG 16; NA 2.

¹⁰⁶ DI 4.

visa desestimular a pesquisa acadêmica ou a unidade entre as religiões, mas impedir que a teologia avance em reflexões sabidamente contrárias à fé católica. O dicastério reconhece questões ainda a serem aprofundadas e, por isso, convidou a teologia, em dois momentos, a se dedicar à compreensão das religiões não-cristãs e outros elementos humanos no plano divino da salvação¹⁰⁷.

A Doutrina da Fé sintetizou os argumentos que relativizam a centralidade, unicidade e universalidade de Jesus Cristo na revelação das verdades de Deus, de seu ministério e no ministério da Igreja. Em primeiro momento, condenou: a alegação de um “caráter limitado, incompleto e imperfeito da revelação de Jesus Cristo”¹⁰⁸; a relativização da virtude teologal da fé, equiparando-a a crença em outras religiões¹⁰⁹; e equiparação dos textos sagrados das outras religiões ao nível dos textos inspirados da Sagrada Escritura¹¹⁰. Adiante, a DI denunciou, como contrárias à fé cristã, teses que afirmam uma separação entre as ações salvíficas do Verbo eterno e as do Verbo encarnado¹¹¹, ou entre a economia do Espírito Santo e a economia do Verbo¹¹², ou do caráter único e universal da salvação de Jesus Cristo¹¹³. Por fim, a DI reafirmou as proposições de natureza eclesiológica: a unicidade da Igreja fundada por Jesus Cristo, ou seja, a continuidade histórica entre a Igreja instituída por ele e a Igreja católica¹¹⁴; a conexão íntima, embora haja distinção, entre Cristo, Reino e a Igreja¹¹⁵; e a necessidade da Igreja para a salvação de todos, inclusive os não-cristãos¹¹⁶.

Esta seção está dividida em duas partes. A primeira trata da universalidade da salvação de Jesus Cristo e visa aprofundar as teses cristológicas que refutam qualquer separação do mistério de Jesus Cristo e seu desígnio salvador. A segunda parte trata da universalidade da mediação da Igreja católica, em que aborda a sua relação com Cristo, os meios de salvação presentes nela e o reconhecimento dos meios salvíficos nas outras religiões.

¹⁰⁷ DI 14; 21.

¹⁰⁸ DI 6.

¹⁰⁹ DI 7.

¹¹⁰ DI 8.

¹¹¹ DI 9.

¹¹² DI 12.

¹¹³ DI 14.

¹¹⁴ DI 16.

¹¹⁵ DI 18.

¹¹⁶ DI 20.

2.2.1 A salvação de Jesus Cristo

O conteúdo desta subseção está fundamentado nos três primeiros capítulos da DI, que possuem característica cristológica. Visam afirmar a “unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo”, que culmina no terceiro capítulo que recebe, justamente, esse título. O primeiro capítulo trata do caráter pleno e definitivo da revelação de Jesus Cristo. O segundo trata do *Logos* encarnado e do Espírito Santo na obra da salvação. Essa primeira parte reúne seis dos nove enunciados de fé que a DI defende. A argumentação fundamental é a reafirmação da união hipostática de Jesus Cristo, das suas ações teândricas e da obra comum das três pessoas divinas, pois as teses pluralistas, em busca de explicações para suas questões, promoveram a separação entre Jesus e Cristo, ou entre o Verbo encarnado e o Verbo eterno, ou entre o Verbo e o Espírito Santo.

Ao reafirmar a unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo, a Igreja não desconsidera os aspectos positivos que existem nas outras religiões. Em virtude disso, a DI convidou os teólogos a explorar “se e como figuras e elementos positivo de outras religiões reencontram no plano divino da salvação”¹¹⁷. A declaração reproduziu¹¹⁸ a reflexão da *Redemptoris Missio* 5, quando João Paulo II apresentou as “mediações participadas”, que nada mais são que os meios de salvação apontados na DI 22 e conduzem necessariamente para ambos, não podendo tais mediações “ser entendidas como paralelas ou complementares”¹¹⁹ e devendo ser consideradas objetivamente numa situação gravemente deficitária¹²⁰.

Esta subseção está dividida em quatro partes que visam esclarecer e aprofundar os argumentos da DI. A primeira parte considera os temas da encarnação e da revelação pelo fato de as teses do pluralismo religioso, no aspecto da revelação, negarem, em grande parte, a encarnação do Verbo. A segunda apresenta os aspectos da união hipostática. A terceira aponta aspectos das missões conjuntas entre o Verbo e o Espírito Santo. A quarta expõe os argumentos que visam superar as teses que negam a universalidade das ações salvíficas de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

¹¹⁷ DI 14.

¹¹⁸ DI 14.

¹¹⁹ RM 5.

¹²⁰ DI 22.

2.2.1.1 O único revelador

A declaração opôs-se a qualquer tese que atribua valor limitado, incompleto e imperfeito à revelação de Jesus Cristo, ou caráter complementar às revelações presentes em outras religiões, ou que afirme que a verdade de Deus não possa ser compreendida nem expressa na sua globalidade e inteireza por nenhuma religião histórica, nem mesmo pelo cristianismo ou até pelo próprio Jesus Cristo em sua vida neste mundo¹²¹. A Igreja católica confessa, ao contrário, que a revelação de Jesus Cristo possui caráter pleno (completo) e definitivo¹²², ou seja, que no Verbo encarnado encerra-se tudo aquilo que Deus quis revelar aos seres humanos. Os argumentos giram em torno do entendimento da “encarnação” como evento salvífico do rebaixamento de Deus até a humanidade, e da “revelação” como evento que tem em Cristo seu caráter pleno e definitivo.

As definições de fé a respeito da encarnação do Verbo estão presentes nos artigos de fé desde os primeiros séculos da cristandade, tempo em que a Igreja vivia a tensão entre diversas concepções que disputavam a ênfase entre a humanidade e a divindade de Jesus, quando não anulava uma dessas naturezas¹²³. Por conseguinte, surgiram as sínteses, como do Concílio de Éfeso, que confessou: “o Verbo uniu segundo a hipóstase a si mesmo uma carne animada por alma racional e veio a ser homem, de modo inefável e incompreensível”¹²⁴. E o Concílio de Calcedônia:

que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade¹²⁵.

O argumento do pluralismo religioso é que a plena e completa verdade de Deus não poderia ser monopólio de nenhuma religião histórica¹²⁶. O princípio é aquela ideia que já foi apresentada na seção anterior sobre a tentativa de flexibilizar a posição da Igreja em favor do diálogo inter-religioso e da unidade entre as religiões. França Miranda, em obra anterior à DI, escreveu sobre essa tentativa da teologia de fazer com que Jesus “deixe de ser um empecilho para o diálogo inter-religioso” e de reinterpretar o caráter único e universal de Jesus Cristo e de sua salvação.

¹²¹ DI 6.

¹²² DI 5.

¹²³ SESBOUÉ, B.; WOLINSKI, J., O Deus da salvação, p. 335.

¹²⁴ DH 250.

¹²⁵ DH 301.

¹²⁶ AMATO, A., Presentación general de los contenidos cristológicos de la declaración, p. 72.

O autor demonstrou que eles

tendem a separar o que Calcedônia formulou como “sem divisão”, ou tendem a reduzir Jesus Cristo a um ser humano no qual Deus atua e se faz presente ou, ao contrário, se tende a tudo concentrar no *Logos* de Deus, sem muita relação com a figura histórica de Jesus de Nazaré, afirmando que outras figuras também mediatizam o *Logos* com a humanidade¹²⁷.

Essa ideia não nega: a revelação natural de Deus, através da criação, e a capacidade racional do homem de assimilar o que ele deixou inscrito na natureza; a possibilidade de autocomunicação de Deus; e a revelação através de Jesus Cristo. O que ela desconsidera é a integridade e perfeição da revelação do Pai em Jesus Cristo, que a DI qualifica como “definitivo e completo”¹²⁸. Rino Fisichella explicou que estes termos se relacionam entre si: “se a revelação de Jesus Cristo é completa em seu conteúdo, então é também definitiva; e se é definitiva, isso implica que quanto Deus teria em plano revelar, foi totalmente revelado”¹²⁹. A encarnação de Deus é um evento histórico único e relativizar esse dado, atribuindo complementariedade a outras fontes de revelação, descaracteriza sua plenitude e singularidade¹³⁰.

A declaração fundamentou seus argumentos a respeito da encarnação no Concílio de Calcedônia, já mencionado, mas é no Vaticano I, quando enfrentou as controvérsias da modernidade entre as tendências racionalistas e fideístas, que o tema da revelação recebeu sua definição magisterial, que foi aprofundada no Vaticano II. O Concílio Vaticano I, na Constituição Dogmática *Dei Filius*, buscou postura conciliatória e defendeu a real e perene possibilidade de Deus ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas, embora ele tenha revelado ao gênero humano pela via sobrenatural¹³¹. A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, do Vaticano II, aprofundou para uma apresentação da revelação como autocomunicação de Deus, em que Jesus Cristo “consume a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (...), aperfeiçoa a revelação completando-a, e confirma-a com um testemunho divino”¹³². Fisichella explica que Jesus consuma a revelação porque cumpre a missão que recebeu do Pai, completa-a porque conclui o longo processo histórico que encontra nele o cume prometido e a promessa esperada, e confirma porque dá o caráter de finalidade que lhe compete, em virtude do conteúdo

¹²⁷ MIRANDA, M. F., O cristianismo em face das religiões, p. 47.

¹²⁸ DI 5.

¹²⁹ FISICHELLA, R., Plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo, p. 82. Tradução nossa.

¹³⁰ FISICHELLA, R., Plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo, p. 84.

¹³¹ DH 3004.

¹³² DV 4.

revelado e do mediador que o expressa¹³³. Por isso, apoiado no texto paulino (1Tm 6,14; Tt 2,13), a Igreja confessa que não deverá esperar nenhuma outra revelação pública “antes da gloriosa manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo” e confirma a esperança evangélica de que o Espírito Santo ensinará aos Apóstolos e à Igreja inteira esta “verdade total” (Jo 16,13)¹³⁴.

Em suma, o conteúdo da revelação é o próprio revelador: Jesus Cristo, Verbo encarnado. A verdade introduzida pela revelação dele é de caráter universal e último¹³⁵ e a fé cristã não pode aceitar outras “revelações” que pretendam superar ou corrigir àquela que tem em Cristo sua perfeição¹³⁶. Se os não-cristãos têm dificuldade para compreender a divindade de Jesus, não poderá o cristão pretender fazer de Cristo uma personagem a mais da história¹³⁷. Conforme já iluminava França Miranda, deve-se ter claro que não há possibilidade de a inteira fé cristã renunciar ao “caráter definitivo dessa revelação sem questionar o dogma trinitário. E nem mesmo renunciar à universalidade salvífica da vida e obra de Jesus Cristo sem afetar o que dele proclamam as confissões de fé”¹³⁸.

A transmissão dessa revelação, ou do revelador, é motivada pela inteira união da Igreja nele. Contudo, a posse da plenitude de toda a manifestação e verdade que Jesus Cristo revelou não é motivo de vanglória para a Igreja. Pelo dom próprio de sua *kênosis*, do esvaziamento de si mesmo (Fl 2,5-11), a Igreja se oferece a cada homem, como serva da verdade e da sabedoria, e os acompanha para que cheguem à mesma verdade excelente e absoluta que ela possui. Jesus exortou, em seu discurso de despedida, que a participação no seu ministério traria para a Igreja os mesmos riscos que ele correu: “Se o mundo vos odeia, sabeí que, primeiro, me odiou a mim” (Jo 15,18); “Se eles me perseguiram, também vos perseguirão” (Jo 15,20c); “se guardaram a minha palavra, também guardarão a vossa” (Jo 15,20d). Portanto, a fidelidade da Igreja à Palavra revelada permite a participação nas graças, virtudes e glórias de Jesus, exige a entrega na missão evangelizadora, na promoção do bem e na caridade fraterna e disposição para sofrer a perseguição, rejeição e o martírio.

¹³³ FISICHELLA, R., Plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo, p. 82.

¹³⁴ DV 4.

¹³⁵ DI 5; FR 14.

¹³⁶ CEC 67.

¹³⁷ RAMOS, M. A. F., Capítulos II y III, p. 154.

¹³⁸ MIRANDA, M. F., Inculturação da fé, p. 50.

2.2.1.2 O único salvador

Das teses sobre a revelação, a DI avança para as negações ao Revelador. O segundo capítulo trata de diversas questões que são sintetizadas em dois artigos de fé: a unidade pessoal entre o Verbo eterno e Jesus de Nazaré e a unidade entre a economia do Verbo encarnado e do Espírito Santo. Os argumentos anteriormente expostos, a respeito da encarnação e da revelação, e os que serão tratados na seção seguinte, sobre a missão conjunta do Filho de Deus feito homem e do Espírito Santo na obra de salvação, gravitam em torno do argumento do terceiro capítulo sobre a unicidade e universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo, que carrega consigo a fé da Igreja no mistério da Santíssima Trindade, recordada na abertura da DI, com recitação do Símbolo Niceno-Constantinopolitano.

No segundo capítulo, a DI rememora, em primeiro momento, que é contrário à fé cristã considerar Jesus como figura histórica finita e não exclusiva da revelação, mas complementar a outras presenças reveladoras e salvíficas, ou que ele seria apenas uma das manifestações do mistério último de Deus, ou um dos tantos vultos que o *Logos* teria assumido ao longo da história, ou a existência de uma economia do Verbo eterno, válida dentro e fora da Igreja, e uma economia do Verbo encarnado, circunscrita ao âmbito eclesial¹³⁹, ou de uma atividade salvífica à margem da humanidade de Cristo¹⁴⁰. Importa observar a presença de dois comportamentos nessas afirmações. Primeiro, coloca-se em questão a divindade de Jesus Cristo, afirmando que ele não é mais que um ser humano privilegiado. Depois, afirmando sua divindade, impõe limites na obra salvífica do Verbo encarnado, que estaria impedido por sua humanidade. A confissão de fé da Igreja, recordada pela DI em uma só resposta para ambas as posturas, repousa na identificação entre o Verbo eterno e Jesus Cristo, Verbo encarnado, como uma única realidade, conforme afirma: “Jesus de Nazaré, filho de Maria, e só ele, é o Filho e o Verbo do Pai”¹⁴¹.

O Novo Testamento oferece alguns elementos para essa argumentação, que são retomados pela DI. Os Sinóticos testemunham a confissão de Pedro, que afirma que Jesus, o Cristo, é o Filho de Deus (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20). João expõe Jesus, o Verbo preexistente junto de Deus (Jo 1,2), como o mesmo que se fez carne

¹³⁹ DI 9.

¹⁴⁰ DI 10.

¹⁴¹ DI 10.

(Jo 1,14). São Paulo expressa que nele temos a redenção (Cl 1,14), em quem todas as coisas são reconciliadas (Cl 1,19-20a) e habita a plenitude da divindade (Cl 2,9).

O Concílio de Niceia havia proclamado que Jesus é consubstancial ao Pai¹⁴². Em Éfeso, já se considerava a *communicatio idiomatum*, na qual se afirma que tudo aquilo que se atribui à humanidade de Jesus deve ser atribuído também à sua divindade, e vice-versa¹⁴³. Esse é o princípio, inclusive, do dogma da maternidade divina (*Theotókos*), proclamado pelo Concílio de Éfeso¹⁴⁴. A Virgem Maria é a Mãe de Deus porque ela gerou o corpo dotado de alma racional ao qual se uniu o Verbo, e não porque nela tenha a origem a divindade de Jesus¹⁴⁵. Calcedônia, conforme exposto acima, proclamou Jesus Cristo como “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. Por esses elementos, não poderia ser admitida qualquer atribuição a Jesus Cristo que não considerasse sua divindade.

Os padres da Igreja, quando pensavam no *Logos*, ou no Filho de Deus, não o pensavam senão considerando a encarnação, uma vez que ele é o *Logos* em sua totalidade e não houve um Filho que tenha nascido, vivido os desafios e dificuldades da vida humana, até a morte, e outro que tenha ficado impassível. Ele assumiu a humanidade inteira, desde o momento que se uniu a ela¹⁴⁶. O papa Leão Magno, em uma carta ao bispo Flaviano, de Constantinopla, esclareceu que as naturezas humana e divina não se misturam, mas uma opera em comunhão com a outra naquilo que lhe é própria: “o Verbo opera o que é do Verbo, a carne opera o que é da carne”¹⁴⁷. Santo Irineu também escreveu, em seu *Adversus Haeresis*:

A obra de Deus é veraz. Ora, se ele não tivesse assumido realmente a carne, mas somente a aparência, a sua obra não seria veraz. Mas apareceu o que era na realidade: o Deus que recapitulava em si a modelagem antiga, o homem, para destruir o pecado, abolir a morte e vivificar o homem; por isso, a sua obra é veraz¹⁴⁸.

São Gregório Nazianzeno, enfrentando o Apolinarismo por defender que Jesus não assumira uma alma racional, mas apenas um corpo humano sem alma, reformula isso, fazendo nascer a frase célebre do *homo assumptus*: o que não foi assumido, não foi redimido¹⁴⁹. O papa Dâmaso I, em consonância a São Gregório,

¹⁴² DH 125.

¹⁴³ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S. J., n. 6.

¹⁴⁴ DH 251-252.

¹⁴⁵ LADARIA, L., El *Logos* encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación, p. 97.

¹⁴⁶ LADARIA, L., El *Logos* encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación, p. 96.

¹⁴⁷ DH 294.

¹⁴⁸ IRINEU de Lião, Adv. Haer. III,18,7.

¹⁴⁹ GRÉGORIE de Nazianze, Ep. 101,32.

proclamou que Jesus trouxe ao gênero humano a “salvação totalmente plena”, para livrar o homem inteiro de todo o pecado¹⁵⁰.

No Magistério recente, a *Redemptoris Missio* declarou ser contrário à fé cristã introduzir qualquer separação entre o Verbo e Jesus Cristo¹⁵¹ e a DI de introduzir “separação entre a ação salvífica do *Logos*, enquanto tal, e a do Verbo feito carne”¹⁵². Essas afirmações não deixam de estar fundamentadas nos argumentos já mencionados e nos ensinamentos dos Padres.

Luis Ladaria afirma que alguns teólogos, que seguem aquela tendência relativista, costumam dizer: “Jesus é o *Logos*, mas o *Logos* não é Jesus”¹⁵³, com a intenção de enfatizar a pluralidade de manifestações do Verbo divino, fora da humanidade de Jesus de Nazaré, que não seria capaz de conter toda a potência reveladora e salvífica de Jesus. Contrariamente, ele explica não ser possível afirmar uma ação salvífica do Verbo eterno separada do Verbo encarnado, simplesmente porque, depois da Encarnação, não existe “Verbo não encarnado”, uma vez que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14)¹⁵⁴.

Joseph Ratzinger apontou problemática muito similar no “dilema dos dois caminhos”, representado por Rudolf Bultmann e Adolf von Harnack, em que sugeria uma oposição entre Jesus e Cristo, ou o Jesus Histórico e o Cristo da Fé. Enquanto Harnack tendia valorizar a figura histórica concreta de Jesus, em prejuízo de sua divindade, Bultmann inverteu a ênfase da humanidade para a divindade¹⁵⁵. Ratzinger indica que deve considerar que uma realidade desperta a outra e que “Jesus só existe como o Cristo, e o Cristo só existe em Jesus”¹⁵⁶.

A DI declara, por sua vez, ser “contra a fé católica introduzir uma separação entre a ação salvífica do *Logos*, enquanto tal, e a do Verbo feito carne” ou uma atividade salvífica do *Logos* enquanto tal “‘à margem’ ou ‘para além’ da humanidade de Cristo, também depois da encarnação”¹⁵⁷.

¹⁵⁰ DH 149.

¹⁵¹ RM 6.

¹⁵² DI 10.

¹⁵³ LADARIA, L., *El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación*, p. 93. Tradução nossa.

¹⁵⁴ LADARIA, L., *El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación*, p. 94.

¹⁵⁵ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 149.

¹⁵⁶ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 151

¹⁵⁷ DI 10.

2.2.1.3

O Espírito Santo na obra de salvação do Verbo

A Igreja condena qualquer ideia de uma economia do Espírito mais extensa que a economia do Verbo encarnado, crucificado e ressuscitado. A fé católica confessa que a encarnação salvífica do Verbo é um evento trinitário, e que o mistério de Jesus é o “lugar da presença do Espírito Santo e o princípio da sua efusão na humanidade”, que “a ação do Espírito não se coloca fora ou ao lado da de Cristo”, mas trata-se “de uma única economia salvífica de Deus Uno e Trino”¹⁵⁸, tanto no tempo messiânico quanto no tempo anterior à sua encarnação. O que se recupera, nesse discurso e afirmação dogmática, é a proclamação da missão conjunta do Filho e do Espírito Santo, que são distintas, mas inseparáveis¹⁵⁹, como as duas mãos do Pai na obra da criação e na salvação, conforme reflexão de Santo Irineu de Lião¹⁶⁰. A DI destacou, inclusive, essa ação conjunta também na obra de salvação dos não-cristãos¹⁶¹.

A declaração relembrou o ensinamento da *Lumen Gentium*, em que o Espírito Santo é apresentado como o santificador da Igreja para dar acesso dos crentes ao Pai por Cristo num só Espírito¹⁶². Contudo, essa graça não é exclusiva para os que pertencem formalmente à Igreja. O concílio expressou que naqueles homens de boa vontade que não creem em Cristo opera a graça de Deus, pois a Igreja crê que, em vista da vocação universal à santidade e da universalidade do mistério salvífico, o Espírito Santo oferece de algum modo só por Deus conhecido, a possibilidade de se associarem ao mistério pascal de Cristo¹⁶³. Embora confesse sua ignorância, a DI aponta elementos já reconhecidos, inclusive pelo Vaticano II, que fundamentam o exercício da graça de Deus naqueles que não pertencem à Igreja de Cristo.

Na exortação apostólica *Ecclesia in Asia*, João Paulo II escreveu que a salvação chega àqueles que não professam explicitamente a fé nele, “como uma graça de Jesus Cristo, através da comunicação do Espírito Santo”¹⁶⁴. A DI endossou que ele atua na ação salvífica do Filho na vida de todos os homens, inclusive os que prece-deram, historicamente, a encarnação¹⁶⁵. Por isso, afirma não existir um plano para

¹⁵⁸ DI 12.

¹⁵⁹ CEC 689.

¹⁶⁰ IRINEU de Lião, Adv. Haer. IV, 20,1.

¹⁶¹ DI 12.

¹⁶² LG 4.

¹⁶³ GS 22.

¹⁶⁴ EA 14.

¹⁶⁵ DI 12.

os que foram conduzidos por um caminho de preparação até a encarnação do Verbo e outro para os que não foram associados a Cristo¹⁶⁶. Ladaria, entretanto, comentou que não é fácil explicar o modo preciso como a humanidade de Jesus atua na salvação antes da encarnação. O Magistério deixa em aberto o modo como ela se realiza antes da vinda de Deus ao mundo¹⁶⁷.

A DI reproduziu a reflexão que João Paulo II publicou na *Redemptoris Missio*, quando resgatou a compreensão das “sementes do Verbo” presentes nos indivíduos, sociedade, história, povos, religiões, ritos e culturas e que devem ser maturadas em Cristo¹⁶⁸. O papa, que não fazia mais que ecoar as reflexões da *Ad Gentes* e *Gaudium et Spes*, do Vaticano II, também apontou o papel de preparação evangélica que o Espírito realiza no coração dos homens e na história dos povos, em referência a Cristo, em favor da salvação de todos os homens e recapitulação de todas as coisas em Cristo¹⁶⁹.

A Igreja, portanto, confessa a ação do Verbo e do Espírito como inseparáveis em uma única obra salvífica da Santíssima Trindade, tanto dentro quanto fora da Igreja. Quanto à obra divina fora da Igreja, ou seja, nos não-cristãos, e na graça da salvação da humanidade de Cristo anterior à encarnação, a Igreja confessa não saber como ela ocorre, embora afirme não ter dúvidas de sua realização. A sua tarefa é resplandecer essa graça e favorecer, pela evangelização, que ela atue e se manifeste através da adesão a Cristo e fidelidade ao Espírito¹⁷⁰.

2.2.1.4

A universalidade da salvação de Jesus Cristo

Quanto à negação de Jesus Cristo, Filho de Deus, Senhor e salvador único e universal, a DI afirma que não se fundamenta na Sagrada Escritura, que testemunha o contrário. A declaração recorre a uma sequência de referências do Novo Testamento (Jo 1,29; 3,16-17; At 3,1-8; 4,12; 10,36.42.43; 1Cor 8,5-6; 2Cor 5,15; Ef 1,3-14; 1Tm 2,4-6; 1Jo 4,14) para demonstrar que “a vontade salvífica universal de Deus está estritamente ligada à única mediação de Cristo”¹⁷¹. Também os primeiros cristãos se dirigiam para Israel, mostrando-lhe que a salvação se alcança para além

¹⁶⁶ DHAVAMONY, M., La Iglesia y las religiones en relación con la salvación, p. 150.

¹⁶⁷ LADARIA, L., El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación, p. 98.

¹⁶⁸ RM 28.

¹⁶⁹ RM 29.

¹⁷⁰ RAMOS, M. A. F., Capítulos II y III, p.182.

¹⁷¹ DI 13.

da Lei, e para os pagãos, demonstrando a ineficácia dos múltiplos deuses salvadores¹⁷². Esse é o princípio das obras de São Justino, cujas *I e II Apologia* buscavam demonstrar essa verdade para o imperador romano, pagão, e, no *Diálogo com Trifão*, que era judeu, visava demonstrar a superioridade de Cristo sobre a Lei. A DI faz referência a Santo Agostinho, justamente sobre a universalidade da salvação ligada, necessariamente, à única salvação de Jesus Cristo, fora de quem nunca houve libertação, não há e nem haverá¹⁷³.

No Vaticano II, a Igreja buscou demonstrar essa verdade e apontou Jesus como o “mediador único” que constitui e sustenta a sua Igreja¹⁷⁴, sacramento universal¹⁷⁵ e necessário para a salvação, da qual só ele é o “mediador e caminho”¹⁷⁶. Entretanto, “a única mediação do Redentor não exclui, antes suscita nas criaturas uma cooperação múltipla, embora participada da única fonte”¹⁷⁷. O Espírito Santo impele a Igreja a purificar, elevar e aperfeiçoar tudo o que existe de bom no coração dos homens, ou nos ritos e culturas de cada povo¹⁷⁸.

Grande parte desses elementos estão presentes no primeiro capítulo da *Redemptoris Missio*, que tem título: “Jesus Cristo, único Salvador”¹⁷⁹. O papa João Paulo II já havia elencado diversos versículos do Novo Testamento para sustentar que Jesus Cristo é “o único salvador de todos, o único capaz de revelar e de conduzir a Deus”¹⁸⁰. Conforme já foi exposto, a *Redemptoris Missio* afirmava que a universalidade da salvação de Cristo não é destinada apenas àqueles que creem nele e entraram na Igreja¹⁸¹. A Comissão Teológica Internacional abordou essa universalidade no documento *Teologia-Cristologia-Antropologia*, em 1981, e, mais aplicadamente, no *O cristianismo e as religiões*, em 1997. E o Sínodo da Ásia, que, dentre muitos aspectos, salientou “que Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é o único Salvador, porque só ele — o Filho — realizou o plano universal de salvação do Pai”¹⁸².

Aqui, a DI, reconhecendo não ser capaz, ainda, de atestar o modo como a

¹⁷² DI 13.

¹⁷³ DI 13.

¹⁷⁴ LG 8.

¹⁷⁵ LG 49.

¹⁷⁶ LG 14.

¹⁷⁷ LG 62.

¹⁷⁸ LG 17.

¹⁷⁹ RM 4.

¹⁸⁰ RM 5.

¹⁸¹ RM 10.

¹⁸² EA 14.

presença de outras experiências e o seu significado no plano salvífico de Deus, convida a teologia a “explorar se e como também figuras e elementos positivos de outras religiões reentram no plano divino da salvação”¹⁸³.

João Paulo II referiu-se às “mediações participadas”, que recebem seu significado e valor unicamente da única mediação de Cristo¹⁸⁴, pois “há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus, que se deu em resgate por todos” (1Tm 2,5). A DI, mais uma vez, estende o convite para os teólogos aprofundarem a respeito dessa mediação participada¹⁸⁵. A vontade universal de Deus está toda voltada para Cristo, mesmo antes da encarnação, e toda a história, desde a Criação, tem seu destino nele, como um único plano de salvação.

2.2.2

A universalidade da mediação da Igreja católica

Esta subseção aborda as consequências eclesiológicas da DI, condensadas nos capítulos IV, V e VI da declaração¹⁸⁶. O capítulo quarto trata da unicidade e unidade da Igreja e visa apresentar a íntima relação existente entre Cristo e a Igreja, que deve ser entendida como o único Corpo de Cristo, ou a sua única esposa, embora admita-se existência de divisões, que são consideradas verdadeiras feridas para a apresentação da sua unidade¹⁸⁷. Nesse capítulo, o tema de maior repercussão é o debate teológico sobre a continuidade histórica da única Igreja de Cristo e sua subsistência na Igreja Católica, manifestado na expressão *subsistit in*, presente na *Lumen Gentium* 8¹⁸⁸. O capítulo também aborda o mistério salvífico da Igreja, sacramento universal de salvação, e os elementos salvíficos existentes dentro e fora da Igreja Católica. O quinto capítulo trata da relação entre Igreja, Reino de Deus e Reino de Cristo, cuja intenção é evitar as teses que defendem o reinocentrismo, como realidade mais universal e superior à Igreja ou a Jesus Cristo, pois o anúncio de Jesus seria o Reino, como uma realidade mais extensa que ele mesmo¹⁸⁹. O sexto capítulo trata da relação da Igreja e as religiões no que concerne à salvação. Como continuidade da questão do quarto capítulo, aborda a mediação salvífica da Igreja e

¹⁸³ DI 14.

¹⁸⁴ RM 5.

¹⁸⁵ DI 14.

¹⁸⁶ OCÁRIZ, F., Presentación general de los contenidos eclesiológicos de la declaración, p. 77.

¹⁸⁷ DI 17.

¹⁸⁸ DI 16.

¹⁸⁹ DI 19.

os meios de salvação existentes nas outras religiões¹⁹⁰, e convida a teologia, mais uma vez, a aprofundar essa questão¹⁹¹. Esses temas giram em torno da relevância da Igreja Católica para a salvação, em que o pluralismo religioso nega a universalidade e unicidade salvífica da Igreja, que possui a plenitude dos meios salvíficos.

A fé cristã na Igreja, até o Concílio Vaticano II, era referida em relação à fé trinitária, por ser ela a presença visível e verificável do Deus Trino em meio aos homens¹⁹². O Vaticano II abrangeu essa compreensão mostrando a Igreja como mistério de comunhão com a Trindade e como sacramento na transmissão dessa comunhão aos homens¹⁹³. A DI aplica-se à dimensão salvífica desse mistério, centrada em Jesus Cristo, constantemente presente nela e através dela, desde sua fundação, donde opera a salvação: “ele mesmo está na Igreja e a Igreja nele”¹⁹⁴; “onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica”¹⁹⁵.

A Doutrina da Fé apresenta algumas imagens que expressam essa união integral entre Cristo e a Igreja. Uma é a imagem do Corpo, em que Cristo é a cabeça e todos os seus fiéis são os membros. São Paulo testemunhou essa convicção em algumas de suas cartas (1Cor 12,27; Ef 4,15; Cl 1,18a), que se assemelha com a imagem da videira, do evangelho de João (Jo 15,1-7). Delas, deriva a classificação usada desde os Padres, que considera a realidade de Cristo e a Igreja um único Cristo Total¹⁹⁶. Outra imagem é a matrimonial, em que Cristo e a Igreja são apresentados como esposo e esposa (2Cor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9; 22,17). Assim, a DI afirma que “deve *crer-se firmemente* como verdade de fé católica a unicidade da Igreja por ele fundada”¹⁹⁷.

Considerada como um mistério, a *Lumen Gentium* apresenta a Igreja como uma realidade visível e espiritual: duas realidades complexas em que os elementos divino e humano estão unidos, como no mistério do Verbo encarnado¹⁹⁸. Por isso, a Igreja é designada como sinal e instrumento (sacramento) universal de salvação, pois as suas atividades terrenas são movidas por uma vontade salvífica divina, tendo a Cristo como o único mediador e caminho de salvação.

¹⁹⁰ DI 22.

¹⁹¹ DI 21.

¹⁹² SILANES, N., Igreja da Trindade, p. 420.

¹⁹³ SILANES, N., Igreja da Trindade, p. 421.

¹⁹⁴ DI 16.

¹⁹⁵ INÁCIO de Antioquia, Smym. 8,2.

¹⁹⁶ DI 16.

¹⁹⁷ DI 16.

¹⁹⁸ LG 8.

A seguir, serão abordadas duas questões de maior repercussão para toda essa temática da DI: a questão do *subsistit in* e o sobre os meios de salvação. A intenção é aprofundar as razões que geraram controvérsias desses temas e apontar os caminhos que a Igreja direciona para a teologia desenvolver suas contribuições nos tempos atuais.

2.2.2.1

A Igreja de Cristo subsiste na Igreja Católica

A *Lumen Gentium*, ao abordar a realidade visível e espiritual da Igreja, considerou, por um lado, a íntima relação de Cristo com todos os fiéis que fazem parte dela, e, por outro, a comunhão dos santos exercida na relação dos seus membros na assembleia visível, peregrina neste mundo, com os que já estão na glória dos bens celestes¹⁹⁹. A Constituição buscou apresentar reconhecimento de validade dos elementos de santificação e de verdade também existentes fora da Igreja católica, uma vez que a Igreja de Cristo compreende a todo o corpo de pessoas validamente batizadas. Contudo, o Vaticano II expressou que, ainda que sejam reconhecidas a validade dos elementos de santificação presentes nas Igrejas e comunidades eclesiais que não conservaram sua união com o bispo de Roma, afirmou que a Igreja de Cristo “como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele”²⁰⁰.

A expressão *subsistit in* foi causa de controvérsias tanto no pós-concílio Vaticano II, quanto na ocasião da publicação da DI. A sua escolha ocorreu no terceiro esquema do documento preparatório sobre a Igreja, no Concílio Vaticano II, ao rejeitar os verbos *est* e *adest*, sugeridos e rejeitados no primeiro e segundo esquemas, respectivamente²⁰¹. A opção de um verbo em lugar de outro proporcionou o entendimento em alguns de que estaria ocorrendo uma mudança na doutrina da Igreja, que professa, desde a *Mystici Corporis*, de Pio XII, que a verdadeira Igreja de Cristo “é” a santa, católica e apostólica²⁰². Duas posições podem ser observadas. A primeira, comum aos que negam ou desconfiam da validade do Concílio Vaticano II, rejeita a possibilidade de haver qualquer outra subsistência da Igreja de Cristo que

¹⁹⁹ LG 8.

²⁰⁰ LG 8.

²⁰¹ VALENTINI, D., La unicidade e unidad de la Iglesia, p. 123.

²⁰² MC 13.

não seja a Igreja católica. A segunda defende a existência de muitas subsistências da Igreja de Cristo, para além daquelas reconhecidas pelo Magistério da Igreja²⁰³, que possuem verdadeira sucessão apostólica e íntegra substância eucarística, isto é, reconhece as diversas expressões religiosas como autênticos lugares, com suas características próprias, como autênticas representações da Igreja de Cristo. Esta segunda compreensão compõe a teologia do pluralismo religioso e foi assumida por alguns teólogos da libertação.

Em três intervenções, a Doutrina da Fé orientou a compreensão desse verbo expresso na *Lumen Gentium* 8. A primeira foi na notificação contra o livro de Boff, em que o dicastério afirmou que o Vaticano II escolheu a palavra “*subsistit*” para esclarecer que há uma única subsistência da verdadeira Igreja, considerando que fora de sua estrutura visível, existem somente os *elementa ecclesiae*, que “por serem elementos da mesma Igreja – tendem e conduzem para à Igreja católica”²⁰⁴. A segunda foi na DI, que acrescentou que o Vaticano II quis harmonizar duas afirmações doutrinárias: que a Igreja de Cristo, apesar das divisões, existe plenamente só na Igreja Católica e de que existem inúmeros elementos de santificação e de verdade fora da sua composição²⁰⁵. Deve-se notar que a DI utilizou a expressão “plenamente só” para comentar a doutrina do *subsistit in*, mas essa expressão não está presente em nenhum outro documento magisterial. Em 2007, nas respostas sobre aspectos da doutrina da Igreja, a Congregação afirmou que a palavra *subsistit* “só pode ser atribuída, exclusivamente, à única Igreja católica”²⁰⁶. Ao que parece, a questão da DI 16 está relacionada à mesma ideia de DI 22, quando o documento apontou para a Igreja católica como a única que possui a plenitude dos meios de salvação, o que permite concluir, como sugeriu França Miranda, que não houve mudança na doutrina a respeito da unicidade da Igreja de Cristo, na expressão da *Lumen Gentium*, e que ela subsiste plenamente na Igreja católica com a plenitude dos meios salvíficos²⁰⁷. Não se nega, entretanto, a existência de tais meios nas outras Igrejas e comunidades eclesiais.

²⁰³ DI 17.

²⁰⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Notificação sobre o livro de P. Leonardo Boff, O.F.M., “Igreja: carisma e poder”, p. 247.

²⁰⁵ DI 16.

²⁰⁶ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Respostas a algumas perguntas relativas a certos aspectos da doutrina sobre a Igreja, p. 588.

²⁰⁷ MIRANDA, M. F, Capítulos IV y V, p. 200.

A DI reproduziu a compreensão do Vaticano II, que reconhece como verdadeiras Igrejas particulares aquelas que, embora não aceitem o primado do bispo de Roma e, por isso, não estejam em plena comunhão com a Igreja católica, possuem a sucessão apostólica e a eucaristia. Comunidades eclesiais são as que não possuem esses últimos elementos. Nessas comunidades, o batismo incorpora seus fiéis a Cristo e vivem, por isso, certa comunhão com a Igreja²⁰⁸. Citando a *Ut Unum Sint* 13, a DI aponta que os elementos dessas Igrejas e comunidades só existem em plenitude na Igreja católica²⁰⁹. Entretanto, não se pode dizer que elas sejam vazias de significado ou que não tenham peso no mistério de salvação, já que o Espírito “não recusa a servir-se delas como instrumentos de salvação, cujo valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja católica”²¹⁰. Dessa forma, afirma-se a continuidade histórica entre a Igreja fundada por Cristo e a católica²¹¹ e que todos os elementos de salvação existentes em outras Igrejas e comunidades não faltam nela mesma.

2.2.2.2

Os meios de salvação na Igreja e nas outras religiões

A respeito da vontade salvífica universal de Deus, a *Redemptoris Missio* aponta duas condições gerais: “a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens; e a necessidade da Igreja para essa salvação”²¹². A salvação é destinada a todos os homens e aqueles que não pertencem formalmente à Igreja pelo batismo podem acessar a salvação por uma graça misteriosa, que os insere nela²¹³. O concílio confessou que essa graça atinge os não-cristãos por caminhos “só por Deus conhecidos”²¹⁴ e a DI convidou os teólogos a se esforçarem “para aumentar a compreensão dos desígnios salvíficos de Deus e dos caminhos que os realizam”²¹⁵.

A nota 82 da DI sugere que é nesse sentido que deve ser entendido o axioma *extra Ecclesiam nulla omnino salvatur* (fora da Igreja absolutamente ninguém é salvo), do IV Concílio Lateranense²¹⁶, ou mais sinteticamente: fora da Igreja não há

²⁰⁸ DI 17.

²⁰⁹ DI 16.

²¹⁰ UR 3.

²¹¹ DI 16.

²¹² RM 9. Essas afirmações, de modo mais extenso, também estão presentes em: CEC 846-847; LG 14; LG 16.

²¹³ DI 20.

²¹⁴ AG 7.

²¹⁵ DI 21.

²¹⁶ DH 802.

salvação. Os padres da Igreja utilizavam essa fórmula, em seus discursos, especialmente São Cipriano, para exortar nos hereges e cismáticos a necessidade de retornarem à Igreja, sem a qual não poderiam alcançar a salvação²¹⁷. Posteriormente, essa exortação foi atribuída aos judeus e pagãos, a fim de convidá-los à participação na plenitude da graça de Deus²¹⁸. Esse axioma nunca foi entendido pela Igreja como entendiam os jansenistas: “*extra ecclesiam nulla conceditur gratia*”²¹⁹. A DI amplia a compreensão dessa fórmula dogmática para a possibilidade de pertença à Igreja pelos diversos meios, ainda que incompletos e deficitários.

Isso contraria a proposta dos teólogos do pluralismo religioso, que propuseram compreensões desse desígnio de salvação de Deus em concepção reinocêntrica ou teocêntrica. Correspondentes entre si e assumidas como alternativa às concepções chamadas de eclesiocêntrica e cristocêntrica, aqueles teólogos propunham uma extensão da salvação de Deus fora da Igreja. João Paulo II abordou o assunto na *Redemptoris Missio*, em que explicou que o acento na dimensão do Reino ressaltaria uma alteridade na Igreja: uma Igreja para os outros, como Cristo é para os outros. A razão estaria em Cristo não ser entendido por quem não tem fé nele, e a solução seria uma apresentação de um Reino teocêntrico abrangente a todas as manifestações religiosas, mais extenso do que sua Igreja²²⁰.

A DI reconheceu a complexidade da relação entre Igreja, Reino de Deus e Reino de Cristo. Contudo, ela rejeita qualquer explicação que negue ou esvazie a sua íntima conexão²²¹. A *Redemptoris Missio* apresentou uma contribuição que ilumina a compreensão dos desígnios de Deus “fora dos confins visíveis da Igreja”²²², atualizada pela DI: o Reino de Deus diz respeito a todas as pessoas, sociedade e ao mundo inteiro; a construção do Reino diz respeito ao reconhecimento da presença de Deus na história humana e ao trabalho para a manifestação em toda a sua plenitude²²³.

A DI declara ser contrário à fé católica considerar a Igreja como um caminho de salvação ao lado e complementar ou equivalente aos caminhos constituídos pelas

²¹⁷ CIPRIANO de Cartago, A unidade da Igreja, 6.

²¹⁸ CARIOTI, A., La missione salvifica della Chiesa, p. 189.

²¹⁹ VILLAR, J. R., La Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia Católica (*Lumen Gentium* 8), p. 227.

²²⁰ RM 17.

²²¹ DI 18.

²²² RM 18.

²²³ DI 19.

outras religiões²²⁴. Ela reconhece, conforme a *Nostra Aetate 2* e *Redemptoris Missio* 29, que as diversas tradições religiosas contêm e oferecem elementos de religiosidade que procedem de Deus e são efeitos da ação do Espírito nos povos, culturas e religiões²²⁵. Esses elementos podem assumir papel de preparação ao evangelho que estimulam os corações dos homens a se abrirem à ação de Deus, embora não possuam a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos²²⁶, conforme proclamação do Concílio de Trento²²⁷, e estão em condição deficitária em relação aos meios de salvação existentes na Igreja católica²²⁸.

Contudo, a condição dos membros da Igreja católica, que possuem a plenitude dos meios de salvação, os torna mais responsáveis diante de Deus. A DI alerta: os que não corresponderem a essa graça em obras de santidade, ao invés de se salvarem, incorrerão em juízo mais severo²²⁹. A *Lumen Gentium* afirmou que aqueles cristãos ou os não-cristãos conscientes da verdade do evangelho, que sabem da fundação da Igreja católica por Deus em Jesus Cristo como instituição necessária à salvação, se não quiserem nela perseverar ou entrar nela pelo batismo, “não poderão salvar-se”²³⁰. Nesse sentido, o papa João Paulo II fez o chamado na *Redemptoris Missio*: aos que já seguem à moção do Espírito de verdade e estão no caminho da salvação, deverá ser anunciada a Igreja que possui a plenitude dos meios de salvação²³¹. O papa Pio XII havia feito convite aos cristãos de outras Igrejas e comunidades e os não-cristãos a saírem de um estado inseguro de sua salvação e entrarem no único estado que possui as “tantas e tão grandes graças e auxílios celestes”²³².

O avanço da pesquisa deverá considerar aqueles elementos a partir dos quais DI convida a teologia a aprofundar e buscar compreender como Jesus continua sendo caminho, verdade e vida para os que pertencem à Igreja de Cristo, mas não gozam da plenitude católica, ou para os que, sem culpa, não pertencem à Igreja de Cristo. O desenvolvimento do próximo capítulo pretende apontar elementos identificados por São Justino de Roma, através dos quais a presença de Cristo pode ser observada entre os pagãos e os judeus, mesmo antes de sua encarnação.

²²⁴ DI 21.

²²⁵ DI 14.

²²⁶ DI 21.

²²⁷ DH 1601-1613.

²²⁸ DI 22.

²²⁹ DI 22.

²³⁰ LG 14.

²³¹ RM 97; DI 22.

²³² DH 3821.

3

São Justino e a universalidade cristológica

Justino de Roma é um padre apologista do século II. Nasceu em Flávia Neápolis²³³, atual Nablus, na Palestina, e morreu mártir em Roma, entre os anos 163 e 167, acompanhado de seis de seus discípulos²³⁴. Ele era sedento de instrução e percorreu sucessivas escolas filosóficas antes de sua conversão do paganismo para o cristianismo. Inicialmente, recebeu lições de um estoico conforme descreveu em uma de suas obras, mas, notando que era pouco versado em metafísica e que não o esclareceria a respeito de Deus, Justino o abandonou e procurou um peripatético. Este se demonstrou mercenário e preferiu deixá-lo. Procurou, em seguida, um pitagórico, que não o acolheu por carecer de conhecimentos em música, astronomia e geometria²³⁵. Finalmente, foi no platonismo que ele se identificou e fez grandes progressos, até encontrar um misterioso ancião cristão, que lhe convidou a estudar a Sagrada Escritura, os profetas e a vida de Jesus²³⁶. A partir de então, muitas de suas inquietações desapareceram e ele se converteu por volta do ano 130²³⁷.

Os apologistas formam a segunda geração de padres da Igreja que tinham o objetivo de defender os cristãos da hostilidade dos pagãos e dos judeus, desmistificar as falsas ideias propagadas sobre o cristianismo e fundamentar racionalmente a fé cristã, em um zelo missionário para converter os seus opositores²³⁸. Geralmente, eram leigos formados em retórica e filosofia, oriundos do helenismo²³⁹, que possuíam capacitação para apresentar a defesa dos cristãos diante dos tribunais. Aos judeus, buscavam mostrar que os ensinamentos de Jesus estão acima da Lei mosaica, e que o cristianismo cumpre as profecias do Antigo Testamento. Aos pagãos, tentavam provar que a religião cristã não era uma novidade e nem uma seita²⁴⁰. Também queriam evidenciar que as esperanças de Israel e das outras nações se cumprem na pessoa de Jesus Cristo.

São Justino é o apologista mais importante do século II²⁴¹. Desde sua conversão, dedicou-se à defesa da fé cristã, que considerava a única filosofia segura e

²³³ JUSTINO de Roma, Dial. 1,1.

²³⁴ PELLEGRINO, M., Apologistas – Apologética, p. 134.

²³⁵ JUSTINO de Roma, Dial. 2,3-6.

²³⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 3,1-7; 8,1.

²³⁷ INSUELAS, J. B. L., Curso de patrologia, p. 55.

²³⁸ DROBNER, H. R., Manual de patrologia, p. 78.

²³⁹ VORST, N. Z-V., Apologistas, p. 171.

²⁴⁰ VORST, N. Z-V., Apologistas, p. 171.

²⁴¹ MUNIER, C., Apologie pour les chrétiens, p. 9; ALTANER, B., Patrologia, p. 75.

proveitosa²⁴². Peregrinou em diversos lugares até instalar-se em Roma, onde fundou uma escola e escreveu as suas obras. As únicas conservadas foram *I Apologia*, *II Apologia* e o *Diálogo com Trifão*. Eusébio de Cesareia apresentou algumas que se perderam: *Discurso aos gregos*; *Refutação*; *A Monarquia Divina*; *Psalmos*; *Alma*²⁴³. Irineu cita outra obra: *Contra Marcião*²⁴⁴. Justino, em I Apol. 26,8, menciona mais uma: *Contra todas as heresias*.

Ele foi o primeiro a utilizar terminologia filosófica no pensamento cristão, a conciliar fé e razão, a desenvolver uma teologia da história cristocêntrica e a perceber as implicações universalistas do cristianismo. O tema central das obras de Justino é o plano salvífico e criador de Deus, ou seja, a sua economia, manifestado e realizado por Jesus Cristo²⁴⁵. Sua principal tese é que a razão humana participa da razão divina, o Λόγος, que lhe infundiu uma “semente do Verbo”²⁴⁶. Ele entende que as verdades dos filósofos gregos eram afirmadas e as profecias do Antigo Testamento eram proclamadas graças a essas sementes infundidas neles por Cristo²⁴⁷. Entretanto, a manifestação do Λόγος no cristianismo mostra-se mais sublime que qualquer ensinamento humano, por possuir o Verbo inteiro²⁴⁸.

“Na busca pela felicidade ou pelas virtudes, o cristão na verdade há de se encontrar exclusivamente com Deus em qualquer tentativa que fizer para imitar os bens que lhe são próprios”²⁴⁹. Os filósofos gregos viam no encontro da felicidade e das virtudes o objetivo mais nobre do ser humano. André Silva esclareceu que a novidade do cristianismo, transmitida por Justino, consiste em considerar uma interdependência das virtudes para alcançar um patamar de perfeição mais elevado, uma vez que a

aquisição de qualquer um dos bens inerentes à verdade estimula o conjunto de todos os outros bens de que ainda se carece, isto é, ninguém é justo senão só Deus, mas aquele que recebe de Deus o dom de se tornar justo, por meio de Jesus Cristo, recebe, ao mesmo tempo, todos os demais dons que necessita para crescer. Nesse sentido, não pode ser justo quem é mentiroso, mas, se se tornou justo, conseguirá todos os favores necessários para também ser verdadeiro, recebendo aquilo que provém diretamente dos atributos divinos, o que, nesse caso, só poderia nascer da justiça e da

²⁴² JUSTINO de Roma, Dial. 8,1.

²⁴³ EUSÉBIO de Cesareia, HE IV,18,3-5; IV,18,9.

²⁴⁴ IRINEU de Lião, Adv. Haer. IV,6,2.

²⁴⁵ DE SIMONE, R. J., Justino filósofo e mártir, p. 798-799.

²⁴⁶ JUSTINO de Roma, II Apol. 7,3; 10,1-3; 13,3.

²⁴⁷ JUSTINO de Roma, I Apol. 36,1-3; 63,1; II Apol. 7(8),1.

²⁴⁸ JUSTINO de Roma, II Apol. 10,1.

²⁴⁹ SILVA, A. L. R., Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir, p. 747.

verdade divinas²⁵⁰.

A conquista das virtudes requer sacrifícios de resignação e humildade, com propósitos de crescimento e confiança na graça de Deus²⁵¹. Justino apontou a eficácia do comportamento cristão comparável à conduta virtuosa dos filósofos, pois aquilo de mais admirável que existia em um filósofo podia ser encontrado em qualquer cristão que se empenhasse à reta conduta da fé, desde os mais simples ao mais notabilizados²⁵². A teologia moral ainda não havia desenvolvido o ordenamento das virtudes, mas já aparece, nas obras de Justino, a compreensão de uma “unidade das virtudes”²⁵³. Antes, as virtudes estavam relacionadas ao conhecimento filosófico e, por isso, reservadas aos intelectuais e nobres, pois eles refletiam sobre elas e deveriam ser os primeiros a buscar sua execução. Com o desafio de dar razões da sua fé, o cristianismo democratizou o entendimento de virtude, promovendo a compreensão universal do ideal de perfeição exigido no martírio, ao qual todos os cristãos deveriam estar dispostos²⁵⁴.

Devido ao caráter universal da fé cristã, Justino não só se empenhou em fazer a sua defesa, especialmente quanto à liberdade de culto como proporcionou oportunidade para os seus juízes serem conduzidos para o cristianismo, onde poderiam encontrar a plenitude da virtude e da verdade²⁵⁵. Isso também está presente no *Diálogo com Trifão*, em que, à medida que o judeu aceitava seus argumentos, Justino estendia o convite para que abraçasse a plenitude da fé em Jesus Cristo²⁵⁶. Embora o cristianismo parecesse escândalo para os judeus e insensatez para os pagãos conforme expressou São Paulo ao falar da cruz, em 1Cor 1,23, a pregação cristã apresentou um conteúdo razoável e uma linguagem sensata que podia, portanto, ser acolhida como verdadeira por qualquer pessoa²⁵⁷. Mesmo que os pagãos não possuíssem os elementos preparatórios do Antigo Testamento, Justino buscou demonstrar que eles poderiam se mover à plena verdade, graças às “partículas do verdadeiro” inseridas por Deus neles, como elementos de preparação ao evangelho²⁵⁸.

²⁵⁰ SILVA, A. L. R., Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir, p. 747.

²⁵¹ SILVA, A. L. R., Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir, p. 748.

²⁵² SILVA, A. L. R., Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir, p. 736-738.

²⁵³ SILVA, A. L. R., Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir, p. 753.

²⁵⁴ JUSTINO de Roma, II Apol. 10,8.

²⁵⁵ JUSTINO de Roma, II Apol. 15,2.

²⁵⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 8,2; 35,8.

²⁵⁷ LACOSTE, J-Y., Verdade, p. 1833.

²⁵⁸ LACOSTE, J-Y., Verdade, p. 1832.

O objetivo deste capítulo é apontar elementos identificados nas obras de São Justino como bens pertencentes a Deus e, a partir dos quais, judeus e pagãos, aderindo a um deles, poderão ter acesso a todos os outros bens oferecidos por ele. As apologias apontam para duas expressões especialmente valorizadas pelo mundo helênico, que pertencem propriamente a Deus, ou compõem a sua essência: a verdade e o Λόγος. O Diálogo com Trifão segue o princípio da centralidade de Cristo em toda a história da salvação e a convergência das profecias do Antigo Testamento em Jesus e na Igreja, chamada de o “povo de Israel verdadeiro”²⁵⁹, com o qual Jesus realizou a “Nova Aliança”. Trifão apresenta, basicamente, três elementos salvíficos do judaísmo: a Lei, a circuncisão e o sábado. Entretanto, Justino expõe as deficiências desses elementos e a necessidade de aderir à nova Aliança de Jesus Cristo pelo batismo.

O capítulo está dividido em duas partes. A primeira desenvolverá os elementos soteriológicos presentes no paganismo conforme a *I e II Apologia*, a saber, verdade e Λόγος. Os dois termos têm o seu berço na filosofia, mas já se encontram no evangelho de São João o seu acolhimento para referir-se a Cristo. Cada conceito será apresentado em uma seção distinta dessa primeira parte. A segunda apresentará uma reflexão sobre os elementos soteriológicos no judaísmo, que são substituídos pela nova Aliança. O desenvolvimento deste capítulo não há de se atentar à crítica textual, ou seja, questões de autoria, correspondência histórica e geográfica do conteúdo das obras, dentre outras questões, mas aos argumentos do apologista. Em vista de esclarecimento, deve ser considerado que o termo pagão ou gentio, nesta dissertação, não possui qualquer conotação pejorativa. Apenas serve para indicar a mesma distinção assumida por Paulo, na *Carta aos Coríntios* (1Cor 1,23), para se referir àqueles que não eram judeus nem cristãos.

3.1 Elementos soteriológicos no paganismo

Os dois temas pelos quais Justino definiu a relação entre filosofia e cristianismo, em toda sua obra, estão expressos no paralelismo identificado por Charles Munier entre I Apol. 5 e II Apol. 13, que seguem a mesma estrutura literária: a busca do “verdadeiro” e do “bem” e a necessidade da revelação divina, realizada em plenitude pelo Λόγος encarnado. O seu empenho era por convencer os seus

²⁵⁹ JUSTINO de Roma, Dial. 11,5.

interlocutores da verdade da doutrina cristã e da sua superioridade sobre toda a filosofia. Sua apologia segue duas linhas complementares: por um lado, destaca os pontos comuns que tornam a filosofia e o cristianismo aliados na luta da razão e da verdade contra o politeísmo tradicional; por outro, se esforça para provar que a doutrina cristã é superior a todas as filosofias profanas²⁶⁰. Esta primeira parte caminhará sobre essas duas temáticas, que reservam valor de excelência tanto em um grupo quanto em outro, apoiando-se nas duas obras que foram dirigidas ao imperador Antonino Pio.

Munier é da ideia que não são duas obras, mas uma só, escritas em duas etapas e entregues em um único pedido de libelo²⁶¹. Elas foram endereçadas ao imperador, aos seus filhos e ao senado romano²⁶². A *I Apologia* possui 68 capítulos, enquanto a segunda contém apenas 15. A primeira defende os cristãos contra as acusações de ateísmo, imoralidade, homicídio e inimizade contra o império. Apresenta-os como homens virtuosos, pacíficos, amigos da ordem e do trabalho. Convencido de que os cristãos eram perseguidos porque sua doutrina não era conhecida, Justino se empenha, a partir do capítulo 14, em demonstrá-la²⁶³. Esse conteúdo expressa a riqueza doutrinária do apologista, primeira testemunha da eucaristia primitiva, da doutrina do Λόγος e da verdade. A *II Apologia* foi escrita, basicamente, para protestar contra a condenação de um cristão, injustamente denunciado²⁶⁴.

3.1.1 O Λόγος

Justino foi o primeiro escritor cristão, depois do apóstolo Paulo, conforme mencionado acima, a perceber os aspectos universalistas do cristianismo. Ele recapitulou, em sua doutrina do Λόγος, toda a história, que encontra em Cristo a sua consumação²⁶⁵, e afirmou que todos aqueles que vivem em conformidade com o Λόγος são cristãos²⁶⁶. E os que são propriamente cristãos, por adesão formal, têm a plenitude do conhecimento e da revelação²⁶⁷, pois possuem o Λόγος inteiro. Esse

²⁶⁰ MUNIER, C., *Apologie pour les chrétiens*, p. 57.

²⁶¹ MUNIER, C., *A propos des Apologies de Justin*, p. 177; MUNIER, C. *Apologie pour les chrétiens*, p. 24.

²⁶² JUSTINO de Roma, *I Apol.* 1,1.

²⁶³ INSUELAS, J. B. L., *Curso de patrologia*, p. 56.

²⁶⁴ JUSTINO de Roma, *II Apol.* 1,1-2; INSUELAS, J. B. L., *Curso de patrologia*, p. 56.

²⁶⁵ DE SIMONE, R. J., *Justino filósofo e mártir*, p. 799.

²⁶⁶ JUSTINO de Roma, *I Apol.* 46,2-3.

²⁶⁷ JUSTINO de Roma, *II Apol.* 10,1.

conceito é um dos termos fundamentais da filosofia grega, especialmente entre os estoicos, e Justino o associou à centralidade do mistério cristão. Sua utilização, portanto, não é original. A aplicação que Justino faz da noção de Λόγος, comum à filosofia de seu tempo e ao cristianismo primitivo, visa explicar ao mundo pagão a natureza divina de Jesus Cristo e posicionar a doutrina cristã ante à cultura helenística²⁶⁸.

Esta seção está dividida em duas partes. A primeira considera aspectos de natureza filosófica e visa traçar um percurso sobre o conceito de λόγος e o seu ambiente no tempo em que Justino escreveu suas obras. A segunda segue a cronologia da *I e II Apologia* e os diversos usos da expressão λόγος σπερματικός e suas variantes. O termo λόγος tem muitas possibilidades de tradução: razão, palavra, verbo, ideia. O uso, neste contexto, sempre significará o mesmo conceito, ainda que apareçam como objetos distintos de uma única oração.

3.1.1.1

A noção de λόγος da filosofia à teologia

O vocábulo λόγος já aparece, em Heráclito, na definição da alma. Ele é o primeiro filósofo grego a dar um lugar central ao λόγος em seu sistema, identificando no fogo o surgimento de toda a existência²⁶⁹. O princípio fundamental do homem era identificado com o fogo, sublime, cujos limites são impossíveis de serem encontrados. Ele concebia a realidade como um dinamismo universal, ou eterno *devenir*, e entendia que o fogo era o princípio fundamental de todas as coisas, pois expressa as características de contínua mudança. A alma teria, então, um λόγος profundo, que impede que se conheça os seus limites²⁷⁰.

No helenismo, especialmente o estoicismo, o termo ganha uma maior importância. Já foi demonstrado, acima, que o estoicismo está na base da formação filosófica de Justino. Todavia, ele cometeu uma imprecisão ao citar Heráclito como um estoico²⁷¹, quando introduzia a referência das sementes do Verbo que atuaram nos grandes filósofos. Heráclito, que morreu em torno de 470 a.C., não poderia participar da escola fundada por Zenão de Cítio, que viveu entre 335 e 264 a.C.²⁷². Entretanto, a referência aponta uma certa proximidade entre o conceito em ambos os

²⁶⁸ MUNIER, C., *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr*, p. 100.

²⁶⁹ MUNIER, C., *Apologie por les chrétiens*, p. 251, nota 9.

²⁷⁰ REALE, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia*, p. 38.

²⁷¹ JUSTINO de Roma, *II Apol.* 7(8),1.

²⁷² FÉDOU, M., *La doctrine du Logos chez Justin*, p. 153.

pensadores.

Zenão teria sido o primeiro a definir um sentido ordenador da natureza regida por uma reta razão divina²⁷³, que é compartilhada pelo ser humano. Identificou que em todas as coisas existe um λόγος σπερματικός, que é um sêmen, como um padrão racional, ou da inteligência divina. Os estoicos chamaram esse λόγος de “deus”, por considerá-lo demiurgo que move o universo²⁷⁴. Eles falavam de dois princípios: um passivo e outro ativo. O primeiro se identifica com a matéria e o segundo com a forma, que é a razão divina, o λόγος, ou deus, que também era compreendido como fogo artífice de Heráclito ou o πνευμα, que é o sopro ardente de um ar dotado de calor.

Os estoicos defendiam a tese da “penetrabilidade dos corpos”, que compreende que deus, que é o λόγος tido como um ser corpóreo, poderia penetrar nos corpos em uma “mescla total”. Ele conteria as ideias ou formas platônicas e se manifestaria em infinitos sêmens criativos, chamados por eles de λογί σπερματικοί, capazes de operar no interior da matéria, a ponto de serem inseparáveis dela²⁷⁵. Entendiam o λόγος como “a alma do universo”, ou razão universal, que dá coesão e sentido a toda a realidade. Consideravam um originário λόγος ἐνδιάθετος (razão em si mesma), que se expressa como λόγος προφορικός (razão exteriorizada)²⁷⁶. O filósofo Porfírio, inclusive, mencionou esse duplo λόγος interior (τοῦ μὲν ἐνδιαθέτου) e outro proferido (τοῦ δὲ προφορικοῦ)²⁷⁷.

Fílon de Alexandria, um filósofo judeu contemporâneo de Jesus Cristo, foi um dos primeiros a tentar conciliar o “mundo bíblico”, compreendido sem o Novo Testamento, com a filosofia grega. Ele nascera na mesma cidade da tradução da LXX, Alexandria, e a familiaridade entre a Escritura e a cultura grega não lhe era estranha. Ele fora influenciado tanto pelo platonismo quanto pelo estoicismo e concebia Deus em absoluta transcendência, isto é, que o homem não poderia ter nenhum acesso a Deus por si mesmo. Por isso, ele apresenta o conceito do λόγος como mediação entre Deus e o mundo²⁷⁸. Ele assumiu o duplo conceito de λόγος dos

²⁷³ SANTOS, R. L., Sobre a origem do ‘viver de acordo com a natureza’ em Zenão de Cítio, p. 111-113.

²⁷⁴ SANTOS, R. L., Sobre a origem do ‘viver de acordo com a natureza’ em Zenão de Cítio, p. 118-120.

²⁷⁵ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 256-257.

²⁷⁶ RAMOS, M. A. F., Capítulos II y III, p. 174.

²⁷⁷ DUARTE, R. M., *Logos endiathetos e prophorikos* na formação da cristologia patrística, p. 49.

²⁷⁸ SEIJAS, C. M., *Las semina verbi como preambula fidei para la praeparatio evangelii*, p. 19-21.

estoicos e o aplicou à exegese bíblica. Moisés, por exemplo, recebia os pensamentos divinos em seu interior, em um processo psicológico e linguístico, e Aarão os comunicava²⁷⁹.

Teófilo de Antioquia foi o primeiro autor cristão a inserir o duplo termo na teologia para referir-se ao Cristo em sua relação com a Santíssima Trindade²⁸⁰, concebendo o λόγος divino como gerado do íntimo de Deus (λόγος ἐνδιάθετος)²⁸¹. O Verbo interior (ἐνδιάθετος) seria aquele que “Deus tem em suas entranhas” e o Verbo proferido (προφορικός), o da comunicação²⁸². Os apologetas não se referem explicitamente aos termos ἐνδιάθετος e προφορικός, mas aludem a eles. Atenágoras de Atenas não registra o seu uso, mas alude à noção do ἐνδιάθετος, em sua *Petição em favor dos cristãos*²⁸³. Rui Miguel Duarte observou que Taciano usa a expressão λογική δύναμις, que pode ser relacionada com a imagem do λόγος ἐνδιάθετος estoico e a exteriorização do Filho pelo Pai, em Justino, poderia ser comparada à verbalização humana do discurso (λόγον προβάλλοντες)²⁸⁴ a partir da razão interior (τὸν ἐν ἡμῖν λόγον)²⁸⁵. Irineu posiciona-se contra o uso dos termos psicológicos estóicos²⁸⁶ e essa distinção do Verbo interior e do Verbo proferido seria abolida no contexto da luta antiariana²⁸⁷.

O termo λόγος aparece no prólogo do evangelho de São João identificado como o Filho de Deus. Não havia, ainda, a formação do cânon bíblico e a questão sobre a influência desse evangelho sobre o pensamento de Justino é intrigante, por alguns fatores. Talvez conhecesse o texto de João pelo fato de mencionar o Apocalipse e a “memória dos apóstolos”, mas não se exclui a possibilidade de as reações gnósticas ao prólogo do evangelho joanino ter alimentado certa reserva ao quarto evangelista²⁸⁸. Pareceu demonstrar familiaridade com esse livro ao dizer, com muita liberdade, que o Λόγος, eterno e espiritual, “se fez carne” e “habitou” entre

²⁷⁹ DUARTE, R. M., *Logos endiathetos e prophorikos* na formação da cristologia patrística, p. 55.

²⁸⁰ FRANGIOTTI, R., Teófilo de Antioquia, p. 208.

²⁸¹ DUARTE, R. M., *Logos endiathetos e prophorikos* na formação da cristologia patrística, p. 62.

²⁸² LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do evangelho segundo João I*, p. 48.

²⁸³ DUARTE, R. M., *Logos endiathetos e prophorikos* na formação da cristologia patrística, p. 63; ATENÁGORAS de Atenas, *Petição em favor dos cristãos*, 10.

²⁸⁴ JUSTINO de Roma, *Dial.* 61,2.

²⁸⁵ DUARTE, R. M., *Logos endiathetos e prophorikos* na formação da cristologia patrística, p. 64-65.

²⁸⁶ IRINEU de Lião, *Adv. Haer.* II,13,8.

²⁸⁷ FRANGIOTTI, R., Teófilo de Antioquia, p. 208.

²⁸⁸ MUNIER, C., *Apologie pour les chrétiens*, p. 80-81.

os homens (Jo 1,14)²⁸⁹. Alguns são convictos em declarar a influência do apóstolo²⁹⁰, devido às semelhanças que são muito próximas. A questão permanece em aberto, mas não é absurdo considerar que ele reconheceu nesse texto uma autoridade real²⁹¹.

Não se sabe, ao certo, se Justino sofreu influência de Fílon de Alexandria. Entretanto, apesar do uso dos termos estoicos, Andresen aponta que Justino pensa de acordo com o modelo do medioplatonismo²⁹². Esse movimento, surgido na segunda metade do século I a.C., consistia em uma recuperação de parte dos conceitos platônicos em um rompimento com o materialismo dominante no helenismo. Recupera-se, então, os conceitos de imaterial e transcendente²⁹³. Diante das dificuldades de estabelecer assertiva consideração sobre as reais influências que Justino recebeu, importa afirmar que tanto para o evangelho de João, quanto para Justino, o Λόγος é Jesus Cristo, e, ao menos em parte, concorda com Fílon, que é o intermediário entre Deus e a humanidade²⁹⁴.

3.1.1.2

Ο σπέρμα τοῦ Λόγου em Justino

A tese fundamental de Justino é que o Λόγος, razão que rege todas as coisas, é o próprio Jesus Cristo, Filho de Deus. Ele criou tudo o que existe, incutiu as “sementes do Verbo” em cada ser humano e se fez homem. O apologista considera o Λόγος em uma grande economia salvífica desde a criação do universo. Isso permite atribuir-lhe uma ação misteriosa e ingênita às profecias bíblicas e às afirmações filosóficas, quando verdadeiras e irrefutáveis²⁹⁵. Tudo o que de bom foi dito por eles pertence aos cristãos e só puderam falar desde a parte que tinha afinidade, de modo misterioso, com a doutrina de Cristo²⁹⁶. O argumento sobre as “sementes” varia ao longo das apologias de Justino. Esta subseção analisará as ocorrências identificadas nesta pesquisa, em vista de compreender, segundo sua visão, a ação do λόγος em cada pessoa e em cada povo e o acolhimento recente dessa doutrina pelo

²⁸⁹ MARQUES, J. C. L., Logos seminal e Logos total na Apologia de Justino, o Mártir, p. 211; RAMOS, M. A. F., Capítulos II y III, p. 176-177; JUSTINO de Roma, II Apol. 5(6),4.

²⁹⁰ SESBOUÉ, B. WOLINSKI, J., O Deus da salvação, p. 137.

²⁹¹ FÉDOU, M., La doctrine du *Logos* chez Justin, p. 154.

²⁹² FÉDOU, M., La doctrine du *Logos* chez Justin, p. 153.

²⁹³ REALE, G.; ANTISERI, D., História da Filosofia, p. 328.

²⁹⁴ FÉDOU, M. La doctrine du *Logos* chez Justin, p. 154.

²⁹⁵ JUSTINO de Roma, I Apol. 5,3-4; 32,8; 36,1; 44,10; 53,7; JUSTINO de Roma, II Apol. 7,1; 10,2; 13,2-5.

²⁹⁶ JUSTINO de Roma, II Apol. 13,4.

Magistério da Igreja.

A primeira ocorrência do conceito de “sementes do Verbo”, que não aparece ainda dessa forma, mas como “semente que procede de Deus, que é o Verbo” (τοῦ θεοῦ σπέρμα ὁ Λόγος)²⁹⁷, nas obras de Justino, é aplicada para explicar o desígnio de Deus sobre Judá. Na bênção de Jacó a seus filhos, é reservada a Judá, que não era o primogênito, a promessa de realeza e sobre ele é colocada a esperança das nações: “Não faltará príncipe de Judá, nem chefe saído de seus músculos, até que venha aquele a quem está reservado. Ele será a esperança das nações, amarrando seu jumentinho à vinha e lavando sua roupa no sangue da uva” (Gn 49,10s)²⁹⁸. Embora escrevesse para o imperador, que não cria nas Escrituras, Justino se esforça para demonstrar a presença e ação do Verbo nos grandes eventos do Antigo Testamento. A exegese de Justino se aplica em identificar as relações desse texto com Jesus Cristo. Ele aponta a semelhança entre os nomes Judá (*Yehudah*) e Jesus (*Yeshua*), em hebraico, e associa o jumento dessa profecia ao jumentinho no qual Jesus montou para entrar em Jerusalém. O “sangue da uva” usado para lavar as roupas seria uma antecipação da paixão de Cristo, cujo sangue “lavou” aqueles que creram nele²⁹⁹. Dessa forma, ele explica que por “sua roupa” devem ser considerados aqueles nos quais habita a “semente que procede de Deus”, justamente por crerem no Verbo. O Verbo, por sua vez, é identificado na expressão “sangue da uva”. Observa-se, aqui, que ele não se refere a uma semente universal, presente em todos os seres humanos, mas apenas naqueles que creram no Verbo e por ele foram salvos. Expressão muito similar estava presente em 1Jo 3,9a: “Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele” (Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἔκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίνα οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει).

Justino estava certo de que era o próprio Verbo divino que movia os profetas a falarem. No entanto, os judeus, possuindo os livros desses profetas, não reconheceram a Cristo que veio e odiaram os discípulos que o seguiram³⁰⁰. Também com Moisés foi Cristo, e não o Pai, quem falou diretamente³⁰¹. Para Justino, o Λόγος não só inspira os profetas, como é o seu princípio hermenêutico por excelência³⁰². Ele

²⁹⁷JUSTINO de Roma, I Apol. 32,8. Para as referências em grego, da I e II Apologia, utilizamos: MUNIER, C., Apologie por les chrétiens.

²⁹⁸ JUSTINO de Roma, I Apol. 32,1.

²⁹⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 32,1-7.

³⁰⁰ JUSTINO de Roma, I Apol. 36,1-3;

³⁰¹ JUSTINO de Roma, I Apol. 63,1.

³⁰² MUNIER, C., Apologie por les chrétiens, p. 225, nota 4.

diz que parece haver em todos “germes de verdade” (σπέρματα ἀληθείας), que permite chegar a um pensamento verdadeiro³⁰³. As contradições entre eles demonstrariam a limitação por não conhecerem toda a verdade³⁰⁴.

Ele voltou ao argumento na segunda apologia com aspectos universalistas, pois não via a doutrina dos filósofos, principalmente Platão, como inimiga à de Cristo, mas garantiu que não é inteiramente semelhante. Defendeu que cada filósofo falou bem vendo a parte que tinha afinidade com a doutrina de Cristo, pelo quanto lhe coube do “Verbo seminal divino” (σπερματικοῦ θείου λόγου), mas não alcançaram uma ciência infalível e nem um conhecimento irrefutável³⁰⁵. Deste modo, compreendia que tudo o que os filósofos falaram de bom pertence aos cristãos³⁰⁶. Justino eleva o conhecimento natural a uma orientação cristológica determinante, um tipo de parentesco de alma com Deus³⁰⁷. Eles só puderam ver obscuramente a realidade graças à “semente do Verbo neles ingênita” (ἐμφύτου τοῦ Λόγου σποράς)³⁰⁸. Enquanto os filósofos contemplavam parte do Verbo, como germe ou imitação, os cristãos adoram o Verbo inteiro conforme a graça que dele procede³⁰⁹.

Na I Apologia, Justino parece ter receio de afirmar a universalidade do Λόγος σπερματικός que virá a defender na II Apologia. Entretanto, desenvolve mais, na primeira, a ideia de que aqueles que viveram conforme o Verbo, isto é, conforme os ensinamentos de Jesus, são considerados cristãos, inclusive os filósofos gregos e as grandes personagens do Antigo Testamento. Ele aponta para os perseguidores de Sócrates, Heráclito e dos três jovens da fornalha ardente (Dn 3,16-30) como “inimigos de Cristo”, que “viveram sem razão” (Λόγου βιώσαντες). Os perseguidos, ao contrário, “vivem com razão” (Λόγου βιούντων) e são chamados de cristãos por Justino³¹⁰. Importa mencionar que sobre esses, que chama de cristãos, embora visse séculos antes de Cristo, Justino utiliza o tempo presente, com, talvez, uma indicação escatológica.

A última referência de “semente” na I Apologia ainda não considera sua universalidade, mas identifica, em uma profecia de Isaías, um elemento vinculante com

³⁰³ JUSTINO de Roma, I Apol. 44,10.

³⁰⁴ JUSTINO de Roma, I Apol. 44,6-10.

³⁰⁵ JUSTINO de Roma, II Apol. 13,3.

³⁰⁶ JUSTINO de Roma, II Apol. 13,4.

³⁰⁷ MUNIER, C., Apologie por les chrétiens, p. 362, nota 3.

³⁰⁸ JUSTINO de Roma, II Apol. 13,5.

³⁰⁹ JUSTINO de Roma, II Apol. 13,6.

³¹⁰ JUSTINO de Roma, I Apol. 46,1-4. Grifo nosso.

os pagãos do Antigo Testamento que foram salvos. Os judeus e samaritanos estavam constantemente esperando Cristo, mas as nações pagãs estavam, conforme palavras de Justino, “abandonadas pelo verdadeiro Deus”³¹¹. Entretanto, depois da vinda do Messias, não muitos judeus e samaritanos o reconheceram e, por isso, poucos teriam se salvado. Por outro lado, os “cristãos da gentilidade”, que não são circuncidados no corpo, mas o são de coração, “mais sinceros e fiéis”, puderam se salvar³¹².

Justino refere-se a Is 1,9, que é a conclusão do primeiro oráculo contra o povo ingrato. Entretanto, ele cita a versão dos LXX, com ausência da palavra *sabaoth*, apenas: “Se o Senhor não nos tivesse deixado semente, nos teríamos tornado como Sodoma e Gomorra” (εἰ μὴ Κύριος ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα ἂν ἐγενήθημεν)³¹³. O destaque desse texto é importante porque o original hebraico escreve *kimeat saryd* (que significa “algum remanescente”) e a Bíblia de Jerusalém traduz: “Não tivesse Iahweh dos Exércitos nos deixado alguns sobreviventes, estaríamos como Sodoma, seríamos semelhantes à Gomorra”. São Justino identifica aqueles que aguardavam a salvação de Jesus nessa “semente” em Is 1,9, conforme a versão grega. Eles foram salvos, argumenta o apologista, graças a essa “semente” deixada pelo “Espírito profético” apenas para os que receberiam a salvação. Ele não considera, aqui, que fora deixada para todos. Pode ser que São Paulo tenha chegado a mesma conclusão que o apologista em Rm 9,29. O apóstolo citou Is 1,9 junto de outras profecias similares, utilizando-se, também, da versão da LXX. O seu comentário é parecido àquele argumento que Justino apresentou, pois o apóstolo afirma: “que os gentios, sem procurar a justiça, alcançaram a justiça, isto é, a justiça da fé, ao passo que Israel, procurando uma lei de justiça, não conseguiu esta Lei” (Rm 9,30s).

Na primeira apologia, Justino escreveu contra o determinismo estoico e que as recompensas e castigos divinos correspondem ao valor das obras de cada um³¹⁴. Na segunda, aprofundou para o entendimento de que a parusia seria adiada por Deus por causa da “semente dos cristãos” (σπέρμα τῶν Χριστιανῶν) “recém-espalhada pelo mundo” que o conservam³¹⁵. “Semente” tem aqui, portanto, aspecto

³¹¹ JUSTINO de Roma, I Apol. 53,6.

³¹² JUSTINO de Roma, I Apol. 53,10-11.

³¹³ JUSTINO de Roma, I Apol. 53,7.

³¹⁴ JUSTINO de Roma, I Apol. 43,3.

³¹⁵ JUSTINO de Roma, II Apol. 6(7),1.

comunitário, que compreende que a presença de cristãos entre os infiéis, como o trigo entrelaçado com o joio (Mt 13,24-30), mantém a esperança de que mais pessoas poderão aderir ao caminho da penitência em vista da salvação³¹⁶. Munier apontou que Aristides de Atenas havia explicado, em sua *Apologia*, que o mundo continua a existir por causa das súplicas dos cristãos. Justino entendia um pouco diferente: a sua manutenção visa ao aumento do número de cristãos. Ele, assim, reagia aos judeus, que defendiam que tudo fora criado para o “povo escolhido”³¹⁷.

A afirmação, finalmente, da universalidade da semente do Verbo é apresentada como acolhimento de parte dos ensinamentos dos estoicos. Justino afirma que foi possível eles e os poetas acertarem, em partes de sua doutrina, graças à “semente do Verbo” (σπέρμα τοῦ λόγου) que se encontra ingênita em todo ser humano³¹⁸. O demônio, apontado como odioso daqueles que vivem conforme o Verbo e fogem da maldade, perseguiu os filósofos³¹⁹ que possuíam só uma parte do “Verbo seminal” (τοῦ σπερματικοῦ λόγου). Entretanto, ele aplica muito mais empenho contra aqueles que vivem conforme o conhecimento e contemplação do “Verbo total” (παντὸς λόγου), que é Cristo³²⁰.

À guisa de conclusão, Justino sintetiza sua doutrina apresentando o cristianismo como religião mais sublime pelo fato de possuir o “Verbo inteiro” (λογικὸν τὸ ὅλον), que é Cristo. O que os filósofos e legisladores puderam dizer e encontrar de bom foi elaborado conforme a “parte do Verbo” (λόγου μέρος) que lhe coube³²¹. Todavia, como eles não conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, frequentemente se contradisseram uns aos outros³²². Cristo foi, em parte, conhecido não só por Sócrates, pelos outros filósofos, pelos profetas e pelos homens cultos, mas também por artesãos e pessoas totalmente ignorantes, que desprezaram a opinião, o medo e a morte e acreditaram naquele que é a virtude do Pai inefável³²³.

O Magistério da Igreja acolheu a doutrina da “semente do Verbo” no Concílio Vaticano II, mas não fez nenhuma referência a São Justino. O conceito apareceu de

³¹⁶ JUSTINO de Roma, I Apol. 28,2.

³¹⁷ MUNIER, C., *Apologie por les chrétiens*, p. 335, nota 4.

³¹⁸ JUSTINO de Roma, II Apol. 7(8),1

³¹⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 43,3.

³²⁰ JUSTINO de Roma, II Apol. 7(8),2-3.

³²¹ JUSTINO de Roma, II Apol. 10,2.

³²² JUSTINO de Roma, II Apol. 10,3.

³²³ JUSTINO de Roma, II Apol. 10,8.

modo indireto na *Gaudium et Spes*³²⁴ e na *Nostra Aetate*³²⁵, mas está claramente presente na *Ad Gentes*, quando convidou os cristãos a voltarem-se para aqueles que precisam de conversão, a fim de iluminar “as sementes do Verbo neles adormecida”³²⁶, e afirmou que, por essas sementes, o Espírito Santo chama todos os homens a Cristo³²⁷. A *Redemptoris Missio* utiliza da expressão três vezes, sempre citando o Vaticano II. Na primeira, para dizer que o Espírito atua no coração humano para fazer germinar as “sementes do Verbo”, presentes nas iniciativas religiosas e humanas à procura da verdade, do bem, e de Deus; no mesmo parágrafo, que é o Espírito Santo que infunde tais sementes nos ritos e nas culturas³²⁸. Na terceira, que, pelo diálogo inter-religioso, a Igreja pretende descobrir as “sementes do Verbo” e os fulgores da verdade que se abrigam nas pessoas e nas tradições religiosas³²⁹. A *Dominus Iesus*, citando a *Redemptoris Missio* 28, apontou especificamente para os trechos: II Apologia 7(8),1-2; 10,1-3; 13,3-6. Adiante, ao falar sobre os elementos de religiosidade que procedem de Deus, presentes nas outras tradições, a nota da Declaração expressou que “são as sementes do Verbo divino (*semina Verbi*), que a Igreja reconhece com alegria e respeito”³³⁰.

O que importa considerar é que o Magistério tornou doutrina os trechos que expressam a universalidade da “semente do Verbo”, conforme descrito na II Apologia, que atua tanto “no coração dos homens” quanto na cultura, povos e religiões. A Igreja tem o dever de descobrir essas sementes e os cristãos a missão de iluminá-la nos corações dos que não creem. Cabe à teologia aprofundar a compreensão sobre essa semente e os modos de maturá-la, a fim de que se alcance a verdade e a contemplação do Verbo seja plena.

3.1.2 A verdade

Na petição inicial ao imperador Antonino Pio e ao senado, Justino evocou o princípio da verdade e pediu para avaliarem os discursos e comportamentos cristãos sem preconceitos, considerando o que é verdadeiro e desprezando as opiniões e

³²⁴ GS 10-11.22.26.38.41.92-93.

³²⁵ NA 2.

³²⁶ AG 11.

³²⁷ AG 15.

³²⁸ RM 28.

³²⁹ RM 56.

³³⁰ DI 22, nota 85.

raciocínios maus ou insensatos³³¹. Foi na noção do Λόγος σπερματικός que Justino apresentou a união da revelação cristã com as outras abordagens da verdade, desenvolvidas pela filosofia³³². Ele parecia considerar tanto o sentido grego quanto o do Antigo Testamento, pois, para defender a fé cristã, solicitara que o imperador considerasse e avaliasse o que eles eram e que não fossem conduzidos pelo juízo ou preconceito atribuído a eles³³³. Contudo, Justino não ignorava o conhecimento da fé, que lhe permitia apoiar-se nos ensinamentos de Deus com toda confiança, por ter certeza de que ele é a única verdade³³⁴. Esta seção percorrerá por algumas expressões que apontam para a nobreza da verdade e os benefícios salvíficos dos que vivem a virtude da veracidade.

Walter Kasper demonstrou que a concepção teológica da verdade encontrou muitas controvérsias, principalmente a partir da modernidade, e atualmente permanece uma crise na teologia³³⁵. Contudo, apontou para a necessidade da reconstrução da síntese da concepção bíblica e a concepção metafísica da verdade³³⁶, desde que esta não substitua as afirmações histórico-salvíficas, mas as explicita e aprofunde a sua reflexão³³⁷. A teologia primitiva e medieval considerou o sentido do termo grego ἀλήθεια em sua composição negativa: *a*, prefixo de negação, e *lanthano*, que significa “ser dissimulado”. Verdade, portanto, significaria aquilo que não está escondido, que é desvelado³³⁸, ou, em conformidade com a metafísica, pode ser entendida como a manifestação do ser no conhecimento humano³³⁹. A epistemologia medieval, representada especialmente por Tomás de Aquino, identificava a verdade no intelecto, enquanto este emitia um juízo verdadeiro do objeto³⁴⁰.

O hebraico não possui uma palavra específica para expressar a mesma noção de verdade do grego. A tradução do Antigo Testamento para o grego aplicou *aletheia* como opção para *'emounah*, que também significa confiança ou fidelidade, e, em alguns casos, para *'emet*, que significa solidez ou permanência. Ambas as palavras hebraicas derivam do mesmo radical que dá origem à palavra amém: *'mn*,

³³¹ JUSTINO de Roma, I Apol. 2,2.

³³² MUNIER, C., Apologie por les chrétiens, p. 340, nota 1.

³³³ JUSTINO de Roma, I Apol. 2—3.

³³⁴ JUSTINO de Roma, I Apol. 23,1.

³³⁵ KASPER, W., La teologia, a debate, p. 98.

³³⁶ KASPER, W., La teologia, a debate, p. 99.

³³⁷ KASPER, W., La teologia, a debate, p. 104.

³³⁸ THEOBALD, M., Verdade, p. 1830.

³³⁹ KASPER, W., La teologia, a debate, p. 100.

³⁴⁰ TOMÁS de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate, q. 1, a. 1.

que significa ser sólido ou resistente. Daí que o sentido de verdade, em hebraico, isto é, do Antigo Testamento, ser aquilo que é sólido, consistente, sobre o qual pode apoiar-se com toda confiança³⁴¹.

Talvez São João tenha dedicado seu evangelho a responder a pergunta de Pilatos a Jesus: “o que é a verdade?” (Jo 18,38). A resposta, que estava logo diante dele, é testemunhada desde o prólogo de seu evangelho, em que afirma que a verdade de Deus se manifestou plenamente em Jesus Cristo (Jo 1,14.17). Jesus é apresentado como a verdade (Jo 14,6) e como a luz do mundo (Jo 8,12), para que o que nele crê não ande nas trevas (Jo 12,46), pois quem pratica a verdade se aproxima da Luz (Jo 3,21) e todo aquele que é da verdade, ouve a sua voz (Jo 18,37). Ademais, seguir a Jesus é viver do “Espírito da verdade” (Jo 14,17), que o Pai envia em seu nome (Jo 14,26), e conduz “à verdade plena” (Jo 16,13). O discípulo de Jesus “permanece na sua palavra” para conhecer a “verdade que liberta” (Jo 8,32) e santifica (Jo 17,17), pois a vida eterna consiste no conhecimento do único Deus verdadeiro (Jo 17,3). Jesus apresenta o diabo como o pai da mentira, em quem não há verdade (Jo 8,44). O evangelho de Mateus acrescenta a exortação de Jesus sobre a veracidade, virtude de quem é verdadeiro: seja vosso sim, sim, vosso não, não (Mt 5,37).

Essa postura era compartilhada pelos mártires da fé que, por amarem a verdade acima da própria vida, mesmo ameaçados de morte, mantinham a firmeza de seus discursos³⁴². O martírio é o mais excelso testemunho prestado à fé, pois demonstra a disposição de sacrificar a vida, morrendo pela verdade de Deus³⁴³. As atas do martírio de Justino registram o interrogatório do prefeito de Roma, Rústico, que o persuadiu, junto com os outros seis discípulos que o acompanhavam, a manifestar a fé nos deuses e obediência aos imperadores. O apologista alegou que não poderiam ser acusados e nem presos por viverem os mandamentos de Jesus³⁴⁴. De fato, apenas em 176 o imperador Marco Aurélio baixou edito proibindo adoção de novas religiões, dentre elas, o cristianismo³⁴⁵. No entanto, a condição do cristianismo foi estabelecida judicialmente, quando, no âmbito de agravo ao imperador, os cristãos requereram a possibilidade de praticar um ato litúrgico oficial, mas

³⁴¹ THEOBALD, M., Verdade, p. 1830.

³⁴² JUSTINO de Roma, I Apol. 2,2.

³⁴³ CEC 2473.

³⁴⁴ CORDEIRO, J. L. (Org.), Antologia litúrgica, p. 171.

³⁴⁵ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 71.

recusaram-se a prestar culto aos deuses do império. Essa recusa foi suficiente para estabelecer sua culpa e lhe render a sentença de morte vinculante a todos os casos similares³⁴⁶. Justino confessou, diante do prefeito, a fé em Jesus Cristo, Filho de Deus, anunciado pelos profetas, como a única doutrina verdadeira. Os seus companheiros mártires foram igualmente interrogados e confessaram de igual modo. Por fim, o prefeito determinou que todos prestassem culto a “deus”, o que foi negado e custou a vida deles³⁴⁷.

Justino já previra isso, quando escreveu a segunda apologia e comentou as acusações que o filósofo Crescente fazia contra os cristãos³⁴⁸. Eusébio de Cesareia afirmou que a denúncia que Justino sofreu ocorreu depois de muitas vitórias no debate contra esse pensador³⁴⁹, que Taciano, discípulo do apologista, afirmou ser pederasta e ganancioso³⁵⁰. Ele refutou diversas vezes a Crescente, mas acabou sendo morto por suas ciladas³⁵¹. Justino comentou sobre um desses debates no capítulo 8(9) da II Apologia. Argumentou que a perseguição dos prefeitos aos cristãos só pode ocorrer por comodismo de não se esforçar para conhecê-la, ignorância de não compreender sua doutrina ou maldade de, conhecendo sua verdade, não querer enfrentar o império³⁵².

Em sua primeira apologia, ele tentou fazer os romanos refletirem que os cristãos poderiam mentir com a finalidade de fugir da morte e nada os juízes fariam com eles³⁵³. Entretanto, Justino tinha a consciência que devia falar a verdade, pois sabia que aquela mentira que livra da morte pode ser empecilho para a “convivência com Deus”, em uma “vida eterna e pura”³⁵⁴. O século seguinte testemunharia um período tenso entre os cristãos e os *lapsi*, que eram aqueles que renunciavam a fé cristã perante o juiz para não passar pelo martírio. Cipriano escreveu um tratado “Sobre os apóstatas”, em que regulamentava o procedimento com os *lapsi*, após sua apostasia, pois os cristãos não se dispunham a acolher aqueles que não tiveram coragem de dar testemunho cristão³⁵⁵.

³⁴⁶ MUNIER, C., Apologie pour les chrétiens, p. 47.

³⁴⁷ CORDEIRO, J. L. (Org.), Antologia litúrgica, p. 172.

³⁴⁸ JUSTINO de Roma, II Apol. 8(9),1-2.

³⁴⁹ EUSÉBIO de Cesareia, HE IV,16,1.

³⁵⁰ EUSÉBIO de Cesareia, HE IV,16,7-8.

³⁵¹ EUSÉBIO de Cesareia, HE IV,16,9.

³⁵² JUSTINO de Roma, II Apol. 8(9), 2-3.

³⁵³ JUSTINO de Roma, I Apol. 4,6.

³⁵⁴ JUSTINO de Roma, I Apol. 8,2.

³⁵⁵ DROBNER, H. R., Manual de patrologia, p. 177.

O discípulo de Cristo é chamado a viver a veracidade, mostrando-se íntegro e autêntico no que faz e fala, guardando-se de duplicidade, simulação e hipocrisia³⁵⁶. Deve lembrar da exortação da primeira carta de João, que escreveu: “se dissermos que estamos em comunhão com Ele e andamos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade” (1Jo 1,6). A veracidade é a virtude daquele que porta a verdade e tem a ver com a postura moral predisposta a dizer ou expressar o verdadeiro³⁵⁷. Ainda que o homem possa esconder seus atos bons e maus diante dos outros, Justino alerta que não pode ocultar de Deus. O seu juízo ocorrerá conforme o mérito de suas ações, que lhe confere castigo ou a salvação eterna³⁵⁸. A imortalidade é alcançada por aqueles que vivem santa e virtuosamente perto de Deus³⁵⁹.

A doutrina cristã é considerada por Justino a única verdade e a mais antiga de todas³⁶⁰, pois entende que todo conhecimento verdadeiro tem sua origem em Cristo. Talvez, por isso, ele afirmara que Platão tomou algum aprendizado de Moisés, por este ser mais antigo³⁶¹, o que, historicamente, não se sustenta. Possivelmente, fora influenciado pelo filósofo judeu Aristóbulo³⁶², antecessor de Fílon, que dizia que Platão seguia as leis da *Torah* e estudou tudo que nelas está contido³⁶³. Uma hipótese levantada por André Silva é que poderia haver um novo modo de Justino usar o critério de antiguidade, que só teria valor se resguardasse a prática moral e a busca única da verdade³⁶⁴. Sua fundamentação está na solicitação inicial de que as opiniões dos antigos deveriam ser desprezadas, caso fossem más³⁶⁵. Em outros momentos, Justino também sugeriu que os governantes não colocassem a opinião acima da verdade³⁶⁶ e que Sócrates considerou que o mesmo vale para a estima de um homem, que não pode estar acima dela³⁶⁷.

Sua apologia convida os filósofos para o confronto das ideias, com a confiança de que a verdade vence a ignorância³⁶⁸. Ele poderia estar aplicando, mais uma

³⁵⁶ CEC 2468.

³⁵⁷ MORA, J. F., Veracidade, p. 3395.

³⁵⁸ JUSTINO de Roma, I Apol. 12,1.

³⁵⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 21,6.

³⁶⁰ JUSTINO de Roma, I Apol. 23,1.

³⁶¹ JUSTINO de Roma, I Apol. 44,8.

³⁶² MUNIER, C., Apologie por les chrétiens, p. 245, nota 4.

³⁶³ AUSUBEL, N., Um tesouro do folclore judaico, p. 27-28.

³⁶⁴ SILVA, A. L. R., A comunidade de São Justino Mártir em Roma, p. 96.

³⁶⁵ JUSTINO de Roma, I Apol. 2,2.

³⁶⁶ JUSTINO de Roma, I Apol. 12,6.

³⁶⁷ JUSTINO de Roma, II Apol. 8(9),6.

³⁶⁸ JUSTINO de Roma, I Apol. 12,11.

vez, o texto joanino, que diz que a luz domina sobre as trevas (Jo 1,5). A certeza de possuir a única e mais antiga verdade que aprendeu de Cristo e dos profetas faz com que Justino se esforce para provar a veracidade da doutrina cristã³⁶⁹.

Os ensinamentos de Jesus Cristo visam transformar o gênero humano³⁷⁰. Justino estava certo de que os cristãos eram maltratados e condenados porque a religião cristã era desconhecida e ignoravam o mistério da Santíssima Trindade. Eram acusados de prestarem culto a um homem crucificado, não compreendendo que Jesus “existe desde sempre e criou o universo”³⁷¹. Por isso, ele se propõe do capítulo 14 ao 26, da I Apologia, tornar conhecida a sua moral, o seu fundador, sua história e os costumes de culto e iniciação dos seus adeptos. A primeira finalidade era provar que os cristãos, embora não adorassem aos deuses do império, não cometiam crimes e, portanto, não poderiam ser mortos por sua religião³⁷². Persuadiu ao senado para que conhecesse sua apologia e, se ainda alguém estivesse enganado, conhecesse a verdade e fugisse do erro³⁷³.

Ele apontou que o grande adversário da verdade é o demônio, a quem atribuiu todas as dificuldades impostas aos homens para acreditarem em Jesus Cristo. Tudo aquilo que não corrobora para o reconhecimento de Cristo como salvador, ele compreende como obra dos demônios. Do contrário, se contribui com a obra de Deus, é graça³⁷⁴. A demonologia de Justino é pioneira, mas equivocada³⁷⁵. Compreendia que eles eram os filhos dos anjos decaídos, que tivera relação e filhos com mulheres³⁷⁶, o diabo teria decaído ao tentar Eva³⁷⁷ e o Leviatã de Is 27,1 seria identificado com Satanás³⁷⁸. A intenção dos demônios, considerados autores do paganismo, antes da vinda de Jesus, e das heresias, depois da ressurreição³⁷⁹, seria reduzir os homens a escravos³⁸⁰. Os cristãos podem exorcizar os demônios em nome de Jesus Cristo³⁸¹, pois eles estão sujeitos a seu nome³⁸². Entretanto, compreende que a

³⁶⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 23,1.

³⁷⁰ JUSTINO de Roma, I Apol. 23,2.

³⁷¹ JUSTINO de Roma, I Apol. 13,3.

³⁷² INSUELAS, J. B. L., Curso de patrologia, p. 56.

³⁷³ JUSTINO de Roma, I Apol. 53,3.

³⁷⁴ JUSTINO de Roma, I Apol. 64,1-6.

³⁷⁵ DE SIMONE, R. J., Justino filósofo e mártir, p. 799.

³⁷⁶ JUSTINO de Roma, II Apol. 4(5),3.

³⁷⁷ JUSTINO de Roma, Dial. 124,3.

³⁷⁸ JUSTINO de Roma, Dial. 112,2; DE SIMONE, R. J., Justino filósofo e mártir, p. 799.

³⁷⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 25—26.

³⁸⁰ JUSTINO de Roma, I Apol. 14,1.

³⁸¹ JUSTINO de Roma, II Apol. 6,6.

³⁸² JUSTINO de Roma, Dial. 30,3.

condenação de satanás e dos homens que o seguem é adiada pela paciência de Deus, que, por seu amor pelo gênero humano, prevê que alguns se salvarão pela penitência³⁸³. O que manteria o universo são as “sementes dos cristãos” espalhadas pelo mundo, conforme já foi apresentado acima³⁸⁴.

Tamanha era a convicção de Justino da identificação da verdade com Cristo que ele orientou aos que não vivem como Jesus ensinou, mesmo sendo batizados, que sejam declarados como não-cristãos, pois o próprio Cristo havia alertado que se salvariam os que não só falassem, mas também praticassem as suas obras³⁸⁵. O “gênero humano racional” foi criado por Deus com capacidade de escolher a verdade e praticar o bem, e, portanto, não existe homem que tenha desculpa diante de Deus, pois “todos foram criados racionais e capazes de contemplar a verdade”³⁸⁶. Conhecendo a verdade, é dever dos cristãos perseverar na “boa conduta” e observância “do que nos mandaram” para alcançar a salvação eterna³⁸⁷. Conforme explicado na seção anterior, Justino tem consciência dos “germes de verdade” que podem existir em cada ser humano³⁸⁸ e a adesão parcial a eles pode fazer com que aqueles que viviam longe de Cristo, por correspondência com a verdade, que é o Λόγος σπέρματικός, assumem o Verbo inteiro³⁸⁹. Compreender os modos como essas “sementes de verdade” podem ser maturadas ou até mesmo plantadas em corações que, eventualmente, não as possuem, é o dever destinado à teologia.

3.2 O acesso dos judeus à salvação

A consciência cristã de formar uma comunidade à parte dos judeus, com real distinção da religião de Israel, está presente desde quando os evangelistas escreveram seus textos. O ponto fundamental de separação era o caráter único de Jesus, algo inaceitável para o judaísmo, que reconhecia uma pluralidade de mestres³⁹⁰. Entretanto, somente a partir dos padres apologistas, as razões da fé cristã ante a fé judaica começaram a ser firmadas. A obra de Justino é pioneira e o *Diálogo com Trifão*, ao expor seu encontro com um rabino, propôs elaborar uma argumentação

³⁸³ JUSTINO de Roma, I Apol. 28,2.

³⁸⁴ JUSTINO de Roma, II Apol. 6(7),1-2.

³⁸⁵ JUSTINO de Roma, I Apol. 16,8.

³⁸⁶ JUSTINO de Roma, I Apol. 28,3.

³⁸⁷ JUSTINO de Roma, I Apol. 65,1.

³⁸⁸ JUSTINO de Roma, I Apol. 44,10.

³⁸⁹ JUSTINO de Roma, II Apol. 10,2.

³⁹⁰ HORTAL, J., A salvação dos judeus, p. 296-297.

que legitime a fé cristã como religião, responda às acusações de infidelidade à Lei mosaica e prove a divindade de Jesus, tendo o Antigo Testamento como denominador comum³⁹¹.

A respeito da divisão desse texto, Philippe Bobichon apresentou seis opiniões técnicas muito similares. Após a introdução ou prólogo (Dial 1-9), eles apontam para uma primeira parte iniciada no capítulo 10 ou 11 a respeito da Antiga e da Nova Lei ou Aliança. O seu limite divide mais as opiniões, que variam do capítulo 29 ao 47. Esta pesquisa considerará a maior extensão dessa primeira parte, do capítulo 10 ao 47, pois identificou que o debate sobre os fundamentos da fé cristã e da fé judaica compreende esse segmento. As outras partes seguem divisão com pouca variação entre os críticos, podendo organizar-se da seguinte forma: capítulos 48 a 108, a cristologia ou provas da messianidade de Jesus; capítulos 109 a 141, a vocação dos pagãos ou “os cristãos são o Novo Israel”; capítulo 142, conclusão³⁹².

Bobichon pôde identificar que os debates entre Justino e Trifão giram em torno de um paradoxo radical em que ambos apresentam os elementos de salvação que caracterizam ou distinguem a fé judaica da fé cristã. Ele afirmou que as intervenções de Trifão correspondem ao que, de fato, caracteriza a fé judaica: “respeito pela Lei, unidade de Deus, expectativa do messias ‘homem entre os homens’, maldição da cruz, missão de Israel”³⁹³, enquanto as de São Justino fundamentam a fé cristã: “Cristo ‘Nova Aliança’, Lei não é necessária para a salvação, messianidade de Jesus, sua natureza divina e humana, sua vitória na cruz, povo cristão verdadeiro Israel”³⁹⁴.

Os discursos de São Justino são extensos, mas Bobichon pôde elaborar uma breve síntese, na qual identificou o seu conteúdo essencial³⁹⁵. Ele explicou que os temas se entrelaçam, de modo que a afirmação da “Nova Lei”, por exemplo, leva ao questionamento de “outro Deus”; a transmissão do Espírito no batismo de Cristo chama a atenção para os paradoxos cristológicos da sua natureza humana e divina, e assim por diante³⁹⁶. Sua percepção é que do capítulo 8,3 a 11,5 encontram-se todos os elementos essenciais do que viria a ser desenvolvido no restante da obra. A

³⁹¹ SESBOÜÉ, B; THEOBALD, C., A Palavra da salvação, p. 28-29.

³⁹² BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 20.

³⁹³ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 34. Tradução nossa.

³⁹⁴ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 34. Tradução nossa.

³⁹⁵ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 32.

³⁹⁶ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 37.

tabela, traduzida e reproduzida abaixo, compara as queixas de Trifão, dirigidas aos cristãos, e a apresentação de Justino dos elementos essenciais da sua fé.

Trifão	Justino
Doutrinas mentirosas (Dial. 8,3)	“Nossa fé não consiste no que você considera opinião errônea” (Dial. 10,1)
Abandono de Deus (Dial. 8,3)	Nenhum outro Deus para os cristãos (Dia. 11,1)
Esperança em um homem (Dial. 8,3)	
Necessidade da circuncisão e de respeitar à Lei (Dial. 8, 4); desrespeitadas pelos cristãos (Dial. 10, 3)	Obedecendo à Lei, não é necessário “Nova Aliança” (Dial. 11,2-3)
O Messias ainda não veio, papel precursor de Elias (Dial. 8,4)	As obras de Jesus provam que ele é o Messias (Dial. 11,4)
Descumprimento da Lei (Dial. 10,3)	
Esperança em um homem crucificado (Dial. 10,3)	Cristo crucificado (Dial. 11,4-5)
Circuncisão é necessária para pertencer a Israel (Dial. 10,3)	Verdadeira raça de Israel (Dial. 11,5)

Tabela 1 - Discursos de Trifão e Justino a respeito da fé cristã³⁹⁷.

No núcleo dessa estrutura, parece haver uma questão fundamental a respeito da salvação dos judeus. Depois de testemunhar a sua conversão ao cristianismo, favorecida pelo encontro misterioso com um ancião cristão³⁹⁸, Justino inicia, propriamente, o diálogo com o judeu Trifão e seus companheiros. O primeiro assunto abordado foi a respeito dos fundamentos da fé judaica e da fé cristã. A questão moral não demonstrou ser um problema, pois Trifão considerava as acusações que se faziam contra os cristãos de que eles se entregavam a uniões ilegítimas, incesto ou antropofagia como absurdas³⁹⁹. O judeu confessa, inclusive, admiração pelos ensinamentos dos evangelhos⁴⁰⁰, mas reprova, basicamente, três coisas: o fato de não viverem conforme a Lei, referindo-se à *Torah*; não realizarem a circuncisão; não guardarem o sábado⁴⁰¹. Sobre esses três elementos, basicamente, (a Lei, o sábado e a circuncisão) é desenvolvido todo o debate da primeira parte. O diálogo tem predomínio de Justino e é intercalado com extensas citações bíblicas, temas transversais, como o batismo ou o banho ritual e o jejum, e breves intervenções de Trifão. Johannes Quasten defendeu que esse o diálogo é fruto de um encontro

³⁹⁷ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 34-35.

³⁹⁸ JUSTINO de Roma, Dial. 3,1—8,1.

³⁹⁹ JUSTINO de Roma, Dial. 10,1. Inclusive, nota h.

⁴⁰⁰ JUSTINO de Roma, Dial. 10,2.

⁴⁰¹ JUSTINO de Roma, Dial. 10,3.

verdadeiro, mas não seria a reprodução exata de uma discussão real. Supõe ser o resultado de uma série de encontros ocorridos em Éfeso, durante a terceira guerra judaico-romana, citada nos capítulos 1 e 9⁴⁰².

O objetivo desta segunda parte do capítulo é observar a refutação de Justino a respeito dos três elementos de salvação requeridos por Trifão em Dial. 10,3, isto é, a Lei, o sábado e a circuncisão, que parecem ser os fundamentos de uma soteriologia judaica. A sua resposta apresenta uma redução de valor salvífico desses elementos em favor do estabelecimento da “nova Aliança” operada por Jesus Cristo, que aponta para a necessidade do batismo, a participação no mistério de sua cruz e o “Israel verdadeiro”, isto é, a Igreja. Aquelas práticas rituais indicavam a necessidade de uma “segunda circuncisão” e “nova observância do sábado”, de maneira espiritual, como ocorreu com Abraão e Henoc, que foram justificados sem serem circuncidados⁴⁰³. O batismo cristão, que Justino percebe anunciado pelo profeta Isaías como o banho do perdão dos pecados para aqueles que se afastam da iniquidade⁴⁰⁴, seria a “circuncisão verdadeira”⁴⁰⁵. Por isso, não haveria razão para os cristãos viverem as práticas judaicas, exigidas por Trifão, pois elas teriam sido instituídas não como leis absolutas, mas devido à dureza dos corações que não cumpriam a justiça de Deus. Por outro lado, é mister a fé em Jesus Cristo, a penitência pelos pecados e o batismo.

3.2.1 Caducidade da antiga Lei

Todo argumento de Justino converge para a nova Aliança, estabelecida por Deus em Jesus Cristo⁴⁰⁶. Ele demonstrou que os profetas Isaías e Jeremias expressaram a necessidade de uma lei perfeita e uma aliança soberana, a fim de iluminar as nações (Is 51,4-5) e estabelecer uma nova Aliança com a casa de Israel e a casa de Judá (Jr 31,31-32). Essas duas promessas, uma dirigida aos pagãos e outra aos judeus, são cumpridas em Jesus Cristo, por meio de quem as pessoas se afastam da idolatria e da iniquidade para aproximarem-se de Deus. Essa nova Lei e Aliança formam “o povo de Israel verdadeiro e espiritual”⁴⁰⁷ e convidam, outrossim, para a

⁴⁰² QUASTEN, J., *Patrología I*, p. 203.

⁴⁰³ JUSTINO de Roma, Dial. 43,1-2.

⁴⁰⁴ JUSTINO de Roma, Dial. 44,4.

⁴⁰⁵ BOBICHON, P., *Dialogue avec Tryphon*, p. 623, nota 3 (Dial. 14,1).

⁴⁰⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 11,4.

⁴⁰⁷ JUSTINO de Roma, Dial. 11,5.

“segunda circuncisão”, que não ocorre no corpo, e ao “verdadeiro sábado de Deus”, que não consiste em ficar estático, mas a converter-se do adultério, do perjuro, do roubo ou de qualquer sujeira que impeça de estar puro⁴⁰⁸. Bobichon afirmou que Justino é o primeiro autor cristão a explicar, de uma forma sistemática, a função da Lei, que é pedagógica, enquanto Paulo se interessava mais pela sua validade e a *Carta de Barnabé* pelo seu sentido espiritual⁴⁰⁹.

A primeira razão pela qual os cristãos não participam da circuncisão nem do banho judaico, não guardam o sábado, não realizam os sacrifícios rituais nem se abstém dos alimentos tidos como impuros, seria porque essas leis foram dadas a Israel como sinal, não como obra de salvação⁴¹⁰, e não foram instituídas desde o princípio. Justino recordou que, assim como Abraão, grandes personagens anteriores à instituição dessa lei não passaram pela circuncisão e foram justificados: Abel, que agradou a Deus com os seus dons; Henoc, que foi arrebatado por agradar a Deus também; Ló, que escapou da destruição de Sodoma, da qual não escapariam os injustos; Noé, que foi separado por Deus com sua família; e Melquisedec, sacerdote do altíssimo, a quem Abraão ofereceu o dízimo e sobre quem se promete um sacerdócio eterno⁴¹¹. A conclusão do apologista é que Deus não teria criado Adão com prepúcio caso se importasse com a circuncisão⁴¹². O preceito do sábado e os sacrifícios rituais são de instituição mais antiga e tampouco deveriam ser guardados antes de Moisés, a partir de quem foram instituídos e, por essa razão, não seriam necessários para a salvação⁴¹³.

Outra razão é que ela não pode ser universalizada e não pode ter aspecto salvífico em si mesma, uma vez que as mulheres, que não podem ser circuncidadas na carne, não ficam, por causa disso, impedidas de serem justificadas. Essa salvação, por outro lado, é alcançada tanto para os homens quanto para as mulheres pela justiça e pela virtude⁴¹⁴.

A terceira razão apresenta uma aparente contradição da Lei. O preceito mosaico determinava que o corte do prepúcio deveria sempre ocorrer no oitavo dia

⁴⁰⁸ JUSTINO de Roma, Dial. 12,3.

⁴⁰⁹ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 617, nota 14 (Dial. 12,3).

⁴¹⁰ JUSTINO de Roma, Dial. 23,4.

⁴¹¹ JUSTINO de Roma, Dial. 19,3-4. A lista de incircuncisos volta a aparecer em: Dial. 23,1; 46,3; 92,2.

⁴¹² JUSTINO de Roma, Dial. 19,3.

⁴¹³ JUSTINO de Roma, Dial. 19,5.

⁴¹⁴ JUSTINO de Roma, Dial. 23,5.

após o nascimento, salvo o estrangeiro e o escravo, que sofriam esse sacrifício no momento de sua conversão (Gn 17,27; Ex 12,48). Quanto ao recém-nascido, completado oito dias em um sábado, o sacerdote estaria obrigado a oferecer sacrifícios em dia de proibição do trabalho. O apologista ironizou que esse cumprimento da Lei colocava aqueles sacerdotes em uma situação de pecado, ao fazer trabalho no sábado⁴¹⁵, o que seria uma incompatibilidade interna à Lei.

O argumento da circuncisão em dia de sábado aparece dentro de uma queixa de Trifão, que acusa Justino de estar ignorando as passagens que expressam claramente o dever de guardar esse dia⁴¹⁶. Justino repete aquela primeira razão sobre a origem do preceito da circuncisão e do sábado, e pergunta: por que, aos que viveram antes de Abraão e Moisés, e são chamados de santos, Deus não ensinou a cortar o prepúcio ou guardar o sábado⁴¹⁷?

Jean Daniélou comentou que o preceito do sábado judaico, que tinha a dimensão de repouso, por um lado, e da consagração do tempo a Deus, por outro, é interpretado pelos Padres da Igreja como encerramento do pecado⁴¹⁸. O sábado existia em função de Cristo e eles procuraram justificar o seu caráter de superado, uma vez que Jesus é o *shabat* verdadeiro, a quem os homens devem se consagrar e em quem encontram repouso. O autor destacou que a doutrina de Justino sobre o sábado perdurou ao longo da Patrística, que não o via como necessário para a salvação⁴¹⁹.

Ao término da primeira parte do diálogo, em Dial. 45—47, Trifão elaborou três questionamentos que sintetizam o pensamento de Justino a respeito da antiga Lei. Primeiro, perguntou se os que viverem conforme a lei de Moisés participarão da ressurreição dos mortos, ao que Justino responde que cada um se salvará por sua própria justiça: aqueles que cumpriram o que é “universal, natural e eternamente bom”, da lei de Moisés, e tornaram-se agradáveis a Deus, se salvarão por meio de Cristo na ressurreição, assim como os justos que os precederam⁴²⁰. Trifão voltou a questionar se alguém que crê em Jesus Cristo, mas não observa o sábado, a circuncisão, os ritos e preceitos rituais da Lei poderiam salvar-se. Novamente, Justino o faz refletir que não observavam tais leis aqueles justos que viveram antes de Abraão

⁴¹⁵ JUSTINO de Roma, Dial. 27,5.

⁴¹⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 27,1.

⁴¹⁷ JUSTINO de Roma, Dial. 27,5.

⁴¹⁸ DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 239-240.

⁴¹⁹ DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 246-248.

⁴²⁰ JUSTINO de Roma, Dial. 45,4.

e, portanto, tais práticas não podem ser exigência para a salvação⁴²¹. A questão seguinte de Trifão pergunta se alguém poderia realizar aqueles ritos judaicos e crer, ao mesmo tempo, em Jesus Cristo e ser salvo. A resposta é afirmativa, desde que não obrigue aos outros, principalmente os convertidos do paganismo, a realizarem tais obras⁴²² e os que forem obrigados a viver conforme a Lei, mas conservarem a fé em Cristo, serão salvos. Todos os que se salvam, portanto, do povo judeu, se salvam por Cristo e estão ao seu lado⁴²³.

O apologista não via dificuldade para os cristãos sofrerem a circuncisão, se houvesse alguma razão para realizá-la, pois eles estavam dispostos a sofrerem sacrifícios muito maiores pela sua fé, até mesmo o martírio⁴²⁴. A insistência de Justino em enfatizar seu início nos Patriarcas visava demonstrar o seu caráter provisório⁴²⁵. A distinção entre um judeu de um pagão, na objetividade da lei, seria apenas o sacrifício físico, enquanto o que salva é a circuncisão do coração⁴²⁶.

Assim também ocorre com o jejum, que não tem outro sentido senão a conversão do coração e é “agradável a Deus” quando leva a não explorar os súditos, não realizar querelas e rixas, não ser violento com os humildes, desamarrar as correias da indignidade, os contratos violentos, dar liberdade aos aflitos, rasgar os documentos injustos, repartir o pão com o faminto, dar abrigo ao pobre sem teto, vestir o nu, não ser soberbo com os parentes (Is 58,1-11). Esse discurso de Isaías corresponderia à necessidade de “circuncidar o prepúcio do coração”, conforme expressão presente em Dt 10,16-17 e Lv 26,40-41⁴²⁷. Bobichon observou que a expressão “que agradeis a Deus” (βῶ θεῷ ευαρεστεῖν) é usada por Justino, assim como na LXX, para se referir unicamente aos patriarcas, o que, em coerência com o seu ensinamento, expressa a ideia que não foi a circuncisão ou a Lei que os tornou justos, mas a prática dos “preceitos eternos”⁴²⁸.

3.2.2 A necessidade do batismo

Em substituição da circuncisão, aparece, em São Justino, a apresentação do

⁴²¹ JUSTINO de Roma, Dial. 46,1-4.

⁴²² JUSTINO de Roma, Dial. 47,1.

⁴²³ JUSTINO de Roma, Dial. 64,3.5.

⁴²⁴ JUSTINO de Roma, Dial. 18,2-3.

⁴²⁵ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 605, nota 1. (Dial. 10,1).

⁴²⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 16,3.

⁴²⁷ JUSTINO de Roma, Dial. 15,1.7.

⁴²⁸ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 627, nota 3. (Dial. 15,1).

sacramento do batismo. Ele recorre com frequência a Is 1,16: “Lavai-vos, purificai-vos, tirai as maldades de vossas almas”⁴²⁹ para indicar o “banho de salvação” para os “que se arrependem e se purificam” não pelo sangue de animais, mas “pela fé, por meio do sangue de Cristo e da sua morte”⁴³⁰. Entretanto, Justino demonstrou a necessidade do batismo em contraposição ao banho judaico, que, além do simbolismo, não faz mais que lavar o corpo e torna-se necessário recorrer à penitência e ao arrependimento dos pecados para verdadeiramente ser purificado. A circuncisão e o banho ritual teriam sido instituídos por causa da dureza dos corações. Deus, portanto, chama os homens a ficarem limpos do pecado, mais do que “banhados” ou circuncidados, e isso é a verdadeira circuncisão, a do coração⁴³¹. A antiga Lei teria sido instituída por causa da “dureza dos corações”⁴³² ou “por causa da iniquidade dos povos de Deus”⁴³³, que leva à censura do apologista e constitui um dos temas dominantes do *Diálogo com Trifão*. Ele a retirou de Dt 10,16, mencionado em Dial. 16,1, e de Is 63,17, mencionado em Dial. 25,2. A “dureza do coração” seria uma tendência de Israel para esquecer a Deus, caindo na idolatria ou ingratição, ou uma cegueira que move a uma recusa de conversão⁴³⁴.

Isaías anunciou uma futura Aliança eterna (Is 55,3) que Justino percebeu dizer respeito a uma nova circuncisão e ao verdadeiro sábado, ao contrário da inutilidade do “banho da penitência”, realizado pelos judeus. Entendeu que o banho da “água da vida”, que é o batismo cristão, é o único capaz de purificar e dar acesso ao “conhecimento de Deus” e das Escrituras⁴³⁵. Entretanto, mais importante que o banho é a superação “da ira, da avareza, da inveja e do ódio”⁴³⁶. pois circuncisão verdadeira, do coração, e o batismo seriam equivalentes⁴³⁷, enquanto aquelas antigas práticas rituais não seriam nada em comparação com o “banho da vida”⁴³⁸. Justino sintetiza esse argumento assim: “Vós que sois circuncidados na carne necessitais da nossa circuncisão; nós, porém, que temos a espiritual, de nada nos serve a

⁴²⁹ JUSTINO de Roma, I Apol. 61,7. Em citação indireta, há ocorrências em: I Apol. 44,3; Dial. 12,3; 18,2; 41,1; 44,4.

⁴³⁰ JUSTINO de Roma, Dial. 13,1.

⁴³¹ JUSTINO de Roma, Dial. 15,7; 18,2.

⁴³² JUSTINO de Roma, Dial. 18,2; 25,2; 27,2; 43,1; 44,1-2; 46,5; 47,2.

⁴³³ JUSTINO de Roma, Dial. 14,1; 21,1.

⁴³⁴ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 636, nota 8 (Dial. 18,2).

⁴³⁵ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 623, nota 3 (Dial. 14,1).

⁴³⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 14,1-2.

⁴³⁷ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 636, nota 4. (Dial. 18,1).

⁴³⁸ JUSTINO de Roma, Dial. 19,2.

outra”⁴³⁹.

O banho de purificação e os sacrifícios da Lei são observados como figuras do batismo e da paixão redentora de Cristo, especialmente comemorada na eucaristia⁴⁴⁰. O sacramento cristão é denominado “banho de penitência” e banho do “conhecimento de Deus” (γνώσεως τοῦ θεοῦ)⁴⁴¹. Justino entende que o batismo concede acesso a esse “conhecimento de Deus” e das Escrituras, que os judeus tiveram acesso por primeiro e não compreenderam. Esse dom é conferido pela graça divina⁴⁴² e, através dele, o cristão alcança a fé e a verdadeira purificação. Contudo, ele observa que o pagão, diferente do judeu, adquire a graça da “verdadeira circuncisão”, equiparada ao batismo, e é amado por Deus quando alcança esse “conhecimento de Deus” e de seu Cristo e observa a lei eterna⁴⁴³. Mais adiante, quando trata dos mitos pagãos, Justino afirma que o Cristo brotou como “fonte de água viva”, simbologia do batismo⁴⁴⁴, no deserto do “conhecimento de Deus”, que é a terra dos pagãos, mas não foi reconhecido pelos homens, embora estivesse acompanhado de muitos milagres⁴⁴⁵.

Da mesma forma que Melquisedec, sacerdote do Altíssimo e dos incircuncisos, abençoou a Abraão na circuncisão, Jesus Cristo é constituído como sacerdote eterno de Deus, “a quem o Espírito Santo e sacerdote dos incircuncisos chama Senhor, e que ele receberá e abençoará os da circuncisão que dele se aproximarem, isto é, que creiam nele e busquem suas bênçãos”⁴⁴⁶. A primeira circuncisão era imagem da segunda, feita por Cristo, quando ele ressuscitou no primeiro dia da semana e “nos circuncidou do erro e da maldade”⁴⁴⁷. As nações que creram nele, mesmo sem observar essas práticas, mas vivendo a justiça e a virtude, entrarão na herança.

Ele conclui que o caminho para alcançar o perdão dos pecados e os bens prometidos é: “reconhecer Jesus como Cristo, lavar-vos no banho que o profeta Isaiás anunciou para a remissão dos pecados e, doravante, viver sem pecar”⁴⁴⁸;

os que cumpriram o que é universal, natural e eternamente bom, tornaram-se agradáveis a Deus e se salvarão por meio de Cristo na ressurreição, do mesmo modo que

⁴³⁹ JUSTINO de Roma, Dial. 19,3.

⁴⁴⁰ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 618, nota 5. (Dial. 13,1).

⁴⁴¹ JUSTINO de Roma, Dial. 14,1.

⁴⁴² BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 623, nota 3. (Dial. 14,1).

⁴⁴³ JUSTINO de Roma, Dial. 28,4.

⁴⁴⁴ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 762, nota 14 (Dial. 69,6).

⁴⁴⁵ JUSTINO de Roma, Dial. 69,6.

⁴⁴⁶ JUSTINO de Roma, Dial. 33,2.

⁴⁴⁷ JUSTINO de Roma, Dial. 41,4.

⁴⁴⁸ JUSTINO de Roma, Dial. 44,4.

os justos que o precederam: Noé, Henoc, Jacó e todos os que existiram, juntamente com os que reconhecem este Cristo como Filho de Deus⁴⁴⁹.

Existe, neste apologista, uma clareza sobre a importância desse sacramento, também chamado de “iluminação”⁴⁵⁰, para livrar o homem do pecado e alcançar a salvação, embora ainda não haja uma sistemática teologia do batismo. Ela só apareceria com o tratado sobre o batismo, de Tertuliano, as catequeses de São Cirilo de Jerusalém e as homilias de Teodoro de Mopsuéstia⁴⁵¹. A *Didaqué* apenas registrara o rito e a fórmula do batismo⁴⁵², sem maior desenvolvimento teológico, também encontrado na *I Apologia* de São Justino⁴⁵³.

Ele faz constante uso da tipologia bíblica, que é a identificação de figuras (τύπος) do Antigo Testamento como prenúncio daquilo que se realizaria na plenitude dos tempos. O dilúvio é o “tipo” mais frequente citado pelos Padres e cujo simbolismo é mais evidente. Ele já está expresso na Sagrada Escritura, em 1Pd 3,18-21, que anuncia o batismo como αντίτυπος do dilúvio, isto é, como realidade oposta à figura⁴⁵⁴. Daniélou enxergou uma explícita referência à carta de São Pedro em Dial. 138,2-3, conforme ocorrera ao longo da tradição patrística⁴⁵⁵, embora Justino só mencione o profeta Isaías, em um texto que Bobichon apontou ser uma manipulação de Is 54,8-9⁴⁵⁶. O texto de Isaías expressa: “Como nos dias de Noé, quando jurei que as águas de Noé nunca mais inundariam a terra, do mesmo modo juro agora que nunca mais me encolerizarei contra ti, que não mais te ameaçarei” (Is 54,9). Justino cita com adaptação: “No dilúvio de Noé eu te salvei”⁴⁵⁷. A carta de São Pedro afirma que a água do dilúvio que salvou a família de Noé prefigura (αντίτυπος) o batismo que agora salva os que creem e se unem a Jesus Cristo (1Pd 3,20-21). O que importa é observar a semelhança teológica entre o dilúvio e o batismo, que também podem ser associados à descida ao inferno, pois neles existe “um mundo pecador que deve ser destruído pelo castigo e nos três casos um justo é poupado: esse justo é, no dilúvio, Noé; na descida dos infernos, Jesus Cristo; no batismo, o cristão”⁴⁵⁸. O batismo, entretanto, lava como o dilúvio e liberta como a

⁴⁴⁹ JUSTINO de Roma, Dial. 45,4.

⁴⁵⁰ JUSTINO de Roma, I Apol. 61,12.

⁴⁵¹ DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 61.

⁴⁵² DIDAQUÉ 7.

⁴⁵³ JUSTINO de Roma, I Apol. 61,1-13; 65,1.

⁴⁵⁴ DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 99-100.

⁴⁵⁵ DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 101.

⁴⁵⁶ BOBICHON, P., Dialogue avec Tryphon, p. 907, nota 1. (Dial. 138,1).

⁴⁵⁷ JUSTINO de Roma, Dial. 138,1.2.

⁴⁵⁸ DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 102.

descida dos infernos.

Justino conclui o capítulo 138 com uma associação entre a água, a fé e o madeiro, presentes na cena do dilúvio, como os elementos de salvação, em que a água é atualizada no batismo, a fé em Jesus Cristo e o madeiro na cruz redentora. Ele reuniu, em Dial. 86,17 algumas figuras de madeira, presentes no Antigo Testamento, que prefiguram a cruz de salvadora de Jesus: a árvore da vida, a escada de Jacó e a vara de Moisés, dentre elas. De todas, oito associam o lenho à água, traduzindo a estreita ligação vista pelos cristãos entre a cruz e o batismo⁴⁵⁹. Justino conclui: “nós estávamos banhados pelos gravíssimos pecados que tínhamos cometido, mas nosso Cristo nos redimiou quando foi crucificado sobre o madeiro e quando nos purificou pela água e nos converteu em casa de oração e adoração”⁴⁶⁰. Santo Ambrósio, em linguagem similar, refere-se à água, ao sangue e ao Espírito, como os elementos do batismo em que, tirando um, não subsiste o sacramento. A água sem o Espírito, ou o sangue, não salvaria ninguém⁴⁶¹. O mistério da cruz remete ao sangue que salva, que não é mais o da circuncisão, mas é próprio Jesus Cristo que “circuncida a todos os que ele deseja”⁴⁶².

Dos três elementos da doutrina judaica, apenas um permanece como autêntico meio de salvação: a Lei, que é atualizada em Jesus Cristo. O cumprimento da circuncisão e do sábado, na maior parte das vezes, não acarreta nenhum mal, pois não contrariam a Cristo, mas são figuras de uma realidade maior e, portanto, não são elementos salvíficos. Os instrumentos de salvação apresentados por Justino são “a água, a fé e o madeiro” e Ambrósio aponta “a água, o sangue e o Espírito”. A antiga Lei, iluminada pela nova Lei, poderá instruir a muitos que ainda não foram associados ao mistério de Cristo, a fim de sair do erro e conduzir à prática das virtudes, até que ocorra a plena adesão à Nova Aliança.

⁴⁵⁹ JUSTINO de Roma, Dial. 86,1, nota h.

⁴⁶⁰ JUSTINO de Roma, Dial. 86,6.

⁴⁶¹ AMBRÓSIO de Milão, Sobre os mistérios, 20.

⁴⁶² JUSTINO de Roma, Dial. 24,1-2.

4

Os lugares teológicos da salvação dos não-cristãos

No capítulo anterior, foi apresentado o empenho de São Justino por posicionar-se frente aos judeus e aos pagãos de Roma identificando elementos cristãos presentes nessas religiões, a partir dos quais ele exercia seu ofício apologético, a fim de conduzi-los à plenitude da fé e da vivência religiosa que só poderiam encontrar em Jesus Cristo. A “superfície de contato” ou as “fronteiras religiosas” do cristianismo se alargaram nos quase vinte séculos de história da Igreja. A teologia e o magistério avançaram na compreensão do dado revelado e as ciências humanas progrediram no conhecimento das características das diversas religiões e culturas. A mudança do contexto religioso e a ampliação do conhecimento das ciências não dispensam, hoje, do dever missionário imposto por Jesus na fundação de sua Igreja⁴⁶³. Sem ainda pretender atender às demandas apresentadas para a teologia pela *Dominus Iesus*, expostas no primeiro capítulo desta dissertação, mas a fim de apontar os elementos a partir dos quais elas poderão ser examinadas, este capítulo apresentará alguns lugares teológicos em que essa reflexão já pode ser constatada.

Lugar teológico é o nome dado aos diversos ambientes nos quais o conhecimento teológico é desenvolvido ou às diversas fontes nas quais ele se inspira⁴⁶⁴. Sua formulação aponta para Melchior Cano, bispo e teólogo dominicano que participou ativamente do Concílio de Trento, escreveu o tratado *De loci theologici*, que foi publicado em 1563, após a sua morte, e influenciou toda a teologia moderna. Cano entende por lugar teológico as referências autorizadas para a definição da doutrina cristã⁴⁶⁵. Ele distingue dez lugares teológicos hierarquizados pelo grau de autoridade, isto é, pelo quanto valem na transmissão de uma verdade de fé. Propõe a seguinte ordem: autoridade da Sagrada Escritura; autoridade da Tradição; autoridade da Igreja católica; autoridade dos concílios; autoridade da igreja romana, isto é, do papa; autoridade dos Padres da Igreja; autoridade dos teólogos escolásticos e canonistas; a razão natural; a autoridade dos filósofos; e a autoridade da história humana⁴⁶⁶.

⁴⁶³ EN 53.

⁴⁶⁴ MICHON, C.; NARCISSE, G., Lugares teológicos, p. 1055.

⁴⁶⁵ SESBOÛÉ, B. THEOBALD, C., A Palavra da salvação, p. 142.

⁴⁶⁶ MICHON, C.; NARCISSE, G., Lugares teológicos, p. 1056-1057.

Santo Tomás de Aquino já tinha usado o termo “lugar” para se referir à argumentação teológica que deve recorrer às autoridades - ou lugar da autoridade, conforme o latim: “*locus ab auctoritate*” – que encontram seus princípios na revelação divina, mais eficaz que o da razão humana. Sua defesa visava estabelecer a autoridade da filosofia sobre os assuntos em que a razão natural pôde conhecer a verdade, embora seus argumentos possam conter imprecisões. Também esclarece que a Sagrada Escritura possui uma autoridade sobre os assuntos de fé mais garantida do que os escritos dos santos e doutores, cujo valor é de provável acerto⁴⁶⁷.

A obra de Cano marca a mudança de metodologia e objetivos na teologia, até então direcionados pela escolástica, de modo que possa ser visto como precursor da teologia positiva⁴⁶⁸. Cano, que vivia no tempo dos questionamentos da Reforma e da revolução cultural do Renascimento, entendia não haver mais o que dizer em relação às questões da doutrina desenvolvida até então, e lhe importava sistematizar tudo o que constituía prova da fé. Nesse sentido, passa das “razões da fé” para as suas “autoridades”⁴⁶⁹. Por isso, propõe o recurso aos “lugares”, nos quais os teólogos poderiam se apoiar como “domicílios de todos os argumentos”⁴⁷⁰.

Atualmente, atribui-se como lugar teológico todo contexto em que uma abordagem da ciência da fé cristã possa ser aplicada. Desse modo, esta pesquisa volta-se para os “lugares” em que a salvação de Cristo é notoriamente aplicada aos não-cristãos. Cada meio de salvação dos não cristãos, portanto, poderá ser compreendido como um lugar soteriológico ou lugar teológico da soteriologia. A referência principal repousa sobre os elementos apresentados no Concílio Vaticano II, que se tornaram base para toda reflexão sobre a salvação dos não-cristãos.

A constituição dogmática *Lumen Gentium* abordou esse tema no seu capítulo segundo sobre o Povo de Deus. Essa parte do documento trata do aspecto ministerial e missionário da Igreja, que agrega todos aqueles que atendem, conforme suas capacidades e acesso à revelação, ao desígnio de santificação e salvação de Deus. O documento destaca que ao “novo Povo de Deus” todos os homens são chamados, “tanto os católicos como todos os cristãos, e mesmo todos os homens

⁴⁶⁷ ST I, q. 1, a. 8, ad. 2.

⁴⁶⁸ SESBOÛÉ, B. THEOBALD, C., A Palavra da salvação, p. 148.

⁴⁶⁹ SESBOÛÉ, B. THEOBALD, C., A Palavra da salvação, p. 147.

⁴⁷⁰ MICHON, C.; NARCISSE, G., Lugares teológicos, p. 1056.

em geral, chamados pela graça de Deus à salvação”⁴⁷¹. A *Lumen Gentium*, convic-ta de que a divina providência não nega os meios necessários para a salvação àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, apontou seis aspectos que possibilitam aos não-cristãos serem integrados ao Povo de Deus. Além do mais, “tudo o que neles há de bom e de verdadeiro”, a Igreja considera como preparação ao evangelho e dom do Espírito que ilumina todo o homem para que tenha a vida⁴⁷². Desse modo, os desígnios de salvação podem alcançar: 1) os que creem na Aliança e nas promessas divinas no Antigo Testamento, isto é, os judeus; 2) os que reconhecem a Deus por Criador; 3) os que buscam em sombras e imagens o Deus que não conhecem; 4) os que procuram a Deus de coração sincero e se esforçam sob influxo da graça, por cumprir a sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência; 5) os que se esforçam, com auxílio da graça, para ter uma vida reta; 6) os que possuem algo benévolo, pois tudo o que há de bom é considerado preparação evangélica, dado por aquele que ilumina todos os homens, para que tenham vida⁴⁷³.

A declaração *Nostra Aetate* é muito lembrada por sua alegação, ao falar do budismo e hinduísmo, de que a “Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo” nas diversas religiões não-cristãs, cujos seus preceitos e doutrinas, embora distintas da fé cristã, “não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens”⁴⁷⁴. Quanto aos islâmicos, apresenta simpatia por adorar “o Deus uno, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, Criador do céu e da terra, que falou aos homens”⁴⁷⁵. A declaração também prestou reconhecimento do valioso patrimônio comum compartilhado com os judeus, de quem a Igreja recebeu a revelação do Antigo Testamento e com quem Deus estabeleceu a antiga Aliança⁴⁷⁶. A partir desse patrimônio comum, a declaração estimulou a promoção do diálogo com as religiões, reconhecendo os valores verdadeiros que, de alguma forma, as une aos cristãos.

A declaração *Dignitatis Humanae* reiterou que a Igreja católica e apostólica, na qual se insere pelo batismo, é o caminho pelo qual os homens, servindo a Deus,

⁴⁷¹ LG 13.

⁴⁷² LG 16.

⁴⁷³ LG 16.

⁴⁷⁴ NA 2.

⁴⁷⁵ NA 3.

⁴⁷⁶ NA 4.

podem se salvar e alcançar a felicidade em Cristo. Contudo, declarou que “todos os homens têm o dever de buscar a verdade, sobretudo no que diz respeito a Deus e à sua Igreja, e, uma vez conhecida, de a abraçar e guardar”⁴⁷⁷. Ademais, insistiu que todos os homens, dotados de razão e vontade livre, são moralmente obrigados a “procurar a verdade”, principalmente em matéria de religião⁴⁷⁸. Devem, por isso, formar juízos de consciência retos e verdadeiros, usando dos meios apropriados para esse intento⁴⁷⁹.

O decreto *Ad Gentes* recuperou o entendimento das “sementes do Verbo”⁴⁸⁰, presente nos povos, culturas e cada pessoa, particularmente, que precisam ser aproximadas da “luz” para conduzir à plena verdade⁴⁸¹. A exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do papa Paulo VI, aprofundou essa compreensão e apontou que o patrimônio de textos profundamente religiosos e práticas de oração das religiões são sementes do Verbo que podem servir como preparação evangélica⁴⁸².

Como resposta ao apelo da DI, este capítulo pretende apontar alguns lugares teológicos da soteriologia fora da Igreja. A intenção é apresentar, a partir de alguns tratados de teologia, os desenvolvimentos a respeito do alcance de Cristo e da Igreja aos não-cristãos. Em outras palavras, essa pesquisa visa identificar os desenvolvimentos que a teologia já realizou a respeito do alcance da salvação dos não-cristãos. O objetivo não é esgotar essa análise, tampouco apresentar uma hierarquia desses meios de salvação, mas mostrar alguns caminhos já estabelecidos. Ele está dividido em duas partes. A primeira trata da universalidade e unidade dos meios de salvação que tem sua fonte e destino em Jesus Cristo e na Igreja. A segunda parte apresentará alguns lugares soteriológicos em que a teologia já foi desenvolvida e a partir dos quais poderá aprimorar a compreensão do acesso da salvação aos não-cristãos.

4.1

Universalidade e unidade dos meios de salvação

O Santo Ofício declarou ao arcebispo de Boston, em 1949, que a Igreja é “o

⁴⁷⁷ DHu 1.

⁴⁷⁸ DHu 2.

⁴⁷⁹ DHu 3.

⁴⁸⁰ JUSTINO de Roma, II Apol. 7(8),1-4; 13,3-4.

⁴⁸¹ AG 11.

⁴⁸² EN 53.

meio de salvação sem o qual ninguém pode entrar no reino celeste”⁴⁸³. Contudo, documento *Diálogo e Anúncio* destacou um trecho do discurso do papa João Paulo II à cúria romana quando chegou de sua viagem a Assis, por ocasião do *Dia de Oração pela Paz*, em que falou de um “mistério de unidade (...) para além das diferenças entre as profissões religiosas”⁴⁸⁴. O documento acrescentou que desse mistério deriva “que todos os homens e todas as mulheres que são salvos participam - embora de modo diferente - do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo, mediante o seu Espírito”⁴⁸⁵. Essa é a ênfase presente em toda *Dominus Iesus* para afirmar a unicidade da economia salvífica de Jesus Cristo, mediador e redentor universal⁴⁸⁶, que opera a salvação na Igreja e através da Igreja (CI 1,24-27), a quem também pertence a plenitude dos mistérios salvíficos⁴⁸⁷. Afinal, a salvação de Cristo estende-se a toda humanidade, inclusive aos que não pertencem à sua Igreja, que, ao serem salvos, nela são inseridos por um desígnio misterioso⁴⁸⁸.

A *Lumen Gentium* afirmou que “a única mediação do Redentor não exclui, antes suscita nas criaturas uma cooperação múltipla, que é participação na fonte única”⁴⁸⁹. O papa João Paulo II aprofundou e expôs que “se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor unicamente da de Cristo”⁴⁹⁰. A *Dominus Iesus* suscitou a investigação teológica para aprofundar o conteúdo desta “mediação participada”, que “deve ser todavia regulada pelo princípio da única mediação de Cristo”⁴⁹¹. Em outro momento, este documento reafirmou a possibilidade de os adeptos de outras religiões receberem a “graça divina”, mas destacou que a Igreja possui a plenitude dos meios de salvação⁴⁹². Isso significa que todos os caminhos a Cristo disponíveis à humanidade estão presentes na Igreja e disponíveis aos seus fiéis. Alguns desses meios também se prolongam para além da Igreja e possibilitam aos não-cristãos, “por caminhos só por ele conhecidos”⁴⁹³, serem inseridos em Cristo e terem acesso à

⁴⁸³ DH 3868.

⁴⁸⁴ DA 28.

⁴⁸⁵ DA 29.

⁴⁸⁶ DI 11.

⁴⁸⁷ DI 16.

⁴⁸⁸ DI 12.

⁴⁸⁹ LG 62.

⁴⁹⁰ RM 5.

⁴⁹¹ DI 14.

⁴⁹² DI 22.

⁴⁹³ AG 7.

mesma graça presente no âmbito eclesial.

Importa afirmar a existência de uma unidade de todos os meios de salvação, que visam a um único e mesmo objetivo, e que a adesão a um único meio é suficiente para incorporar-se à totalidade do mistério de Cristo e da Igreja. Assim ocorreu com a hemorroísa (Mt 9,20), com a pecadora que lavou os pés de Jesus na casa de um fariseu (Lc 7,48.50), com Zaqueu (Lc 19,9) e com o cego de Jericó que implorava por misericórdia (Mc 10,52), que ouviram de Jesus: “tua fé te salvou”, “teus pecados estão perdoados”, “hoje chegou a salvação a esta casa”. Ela também ocorreu por mediação de terceiros, como é o caso do empregado do centurião (Lc 7,8-9), o paralítico carregado pelos amigos (Mc 2,5) e a cananeia ou sírio-fenícia que se humilhou para alcançar a libertação de sua filha (Mt 15,25.28), que ouviram de Jesus os maiores elogios de fé encontrados na Bíblia: “nunca encontrei tamanha fé”, “admirou-se da fé deles”, “grande é tua fé”. Através de apenas uma dessas experiências, de um ato sincero de fé, uma súplica de misericórdia ou a confissão do arrependimento de seus pecados, essas pessoas foram plenamente associadas a Cristo.

Essa compreensão pode ser colhida de algumas das denominações que o concílio aplicou à Igreja. A expressão *lumen gentium* (luz dos povos), escolhida para nomear o documento, manifestou o desejo dos padres conciliares de que a luz de Cristo, refletida na face da Igreja, ilumine a todos os homens, através do anúncio do evangelho. Esse título remete à autodenominação de Jesus, quando afirmou: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Também à profecia de Isaías, quando afirmou: “te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra” (Is 49,6b). Afirmção muito similar encontra-se no cântico de Simão: “meus olhos viram tua salvação, que preparaste em face de todos os povos, luz para iluminar as nações” (Lc 2,30-32a). E os discípulos de Jesus são chamados de filhos da luz, em oposição aos filhos das trevas (Lc 16,8b). A missão da Igreja, portanto, é refletir essa luz sobre a mente de todos os homens, a fim de promover a união de cada pessoa com Deus e com todo o gênero humano⁴⁹⁴.

Se considerar a experiência pessoal de Santo Agostinho com Deus, deve-se admitir que essa luz, que é Jesus Cristo, está presente em cada ser humano, indis-

⁴⁹⁴ LG 1.

tintamente. Ele elaborou a teoria da iluminação, testemunhada no relato de sua conversão, em que apresentava a existência de uma luz no interior humano que em parte se identifica ao homem, em parte difere, isto é, ao mesmo tempo que parece ser algo seu, demonstra não ser. Expressou que a luz é “a própria Sabedoria” que brilhava em seu interior e dispersava as trevas causadas pelo seu afastamento da mesma luz⁴⁹⁵. Ele dizia: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! (...) Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira”⁴⁹⁶. Relacionando a compreensão do documento conciliar e a teoria de Agostinho, chega-se à consideração que a missão da Igreja é favorecer aos homens a possibilidade de serem iluminados por Cristo, seja pelo reflexo que ela mesmo porta, seja pela identificação daquela luz que habita no interior de cada pessoa. E onde há o mínimo fecho de luz, as trevas se dissipam.

A *Lumen Gentium* também classifica a Igreja como “a lavoura ou o campo de Deus” onde foi plantada, pelo “Agricultor”, a videira verdadeira, que é Jesus Cristo, cuja raiz são os Patriarcas⁴⁹⁷. Os termos estão envolvidos em embasamento bíblico (Is 5,11-13; Mt 21,33-43; Jo 15,1-5; Rm 11,13-26; 1Cor 3,9), afinal a analogia da vinha, da videira e da lavoura está presente nas tradições judaica e cristã. São Paulo, na *Carta aos Romanos*, afirma que todos os que estiverem unidos na árvore que é Jesus Cristo alcançarão a salvação. Os pagãos puderam ser enxertados pela fé e os judeus que caíram na incredulidade foram cortados (Rm 11,20). A missão da Igreja é proporcionar aos judeus o reingresso nessa árvore, pois “Deus é bastante poderoso para enxertá-los de novo” (Rm 11,23), e trazer os “ramos de oliveira selvagem que são os gentios”⁴⁹⁸ para se alimentarem da boa seiva presente em sua lavoura. A adesão ao mais fino ramo dessa árvore é capaz de fazer participar dos nutrientes que alimentam todos os seus troncos e folhagens.

Outra definição da Igreja foi a denominação dela como “sacramento universal da salvação”⁴⁹⁹. Ratzinger observou que o conceito sacramento causou estranheza, em um primeiro momento, nas assembleias do concílio, mas depois foi acolhida pelos padres conciliares. Não havia costume dessa palavra ser utilizada, senão no contexto litúrgico. O uso do vocábulo “sacramento” foi uma retomada

⁴⁹⁵ AGOSTINHO de Hipona, Conf. XI,9,1.

⁴⁹⁶ AGOSTINHO de Hipona, Conf. X, 27.

⁴⁹⁷ LG 6.

⁴⁹⁸ NA 4.

⁴⁹⁹ LG 48.

da compreensão de alguns Padres, como Cipriano de Cartago, que afirmou ser a Igreja o “indissolúvel sacramento da unidade”⁵⁰⁰, em uma estreita relação da ideia que nenhum sacramento, em concreto, está em razão de si mesmo, mas da unidade⁵⁰¹.

Considerando o Concílio de Trento, que definiu o sacramento como “o símbolo de uma realidade sagrada e a forma visível da graça invisível”⁵⁰², Ratzinger comentou que o sinal remete a algo que só pode ser entendido como tal se se identifica com o conteúdo ao qual se refere, que está para além de si mesmo⁵⁰³. Quando o documento afirma que ela é sacramento de “salvação”, significa que não está voltada apenas para Deus, elevando o ser humano, mas que também os faz “capaz de humanidade”, em uma verdadeira abertura do homem a ser com os outros em sua totalidade e conduzi-los a Deus. A Igreja é o “sacramento dos sacramentos” e aqueles sete atos litúrgicos não podem ser conferidos sem o sacramento único da Igreja, promotora dessa unidade⁵⁰⁴.

Os meios de salvação presentes na Igreja são universais e não podem ser vistos como personalizados a cada dimensão da religiosidade, humanidade ou cultura, isto é, não se deve admitir que certos meios sirvam à salvação de um grupo e não sirva para o outro. Isso vale tanto no movimento da Igreja para os não-cristãos quanto na direção contrária. Afinal, o recurso da pregação evangélica e missionária em favor da salvação, por exemplo, é mais evidente que o testemunho da caridade, embora a adesão a qualquer um desses meios confira a mesma graça salvífica. Dessa forma, deve-se ter clareza do quanto a Igreja católica penetra, pelos meios de salvação, os ambientes mais distantes.

O desígnio universal da salvação, entendido a partir do desejo de Deus que todos sejam salvos e da morte redentora de Jesus, conduz à compreensão de que Deus oferece a todos os homens “os auxílios necessários e suficientes para alcançar a sua salvação eterna”⁵⁰⁵. Os principais auxílios são os sacramentos da Igreja propriamente ditos. A constituição *Sacrossanctum Concilium*, do Vaticano II, expressou que:

⁵⁰⁰ CIPRIANO de Cartago, A unidade da Igreja católica, 6.

⁵⁰¹ RATZINGER, J., Teoría de los principios teológicos, p. 52.

⁵⁰² DH 1639.

⁵⁰³ RATZINGER, J., Teoría de los principios teológicos, p. 53.

⁵⁰⁴ RATZINGER, J., Teoría de los principios teológicos, p. 54.

⁵⁰⁵ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 30. Tradução nossa.

Os sacramentos destinam-se à santificação dos homens, para a edificação do corpo de Cristo e, enfim, para prestar culto a Deus; como sinais, destinam-se também à instrução. Não só supõem a fé, mas também a alimentam, fortificam e exprimem por meio de palavras e ritos, razão pela qual se chamam “sacramentos da fé”. Conferem a graça, mas a celebração dos mesmos dispõe otimamente os fiéis à frutuosa recepção da mesma graça, a honrar a Deus do modo devido e a praticar a caridade⁵⁰⁶.

Esses sacramentos, embora só possam ser conferidos aos membros da Igreja, inseridos a partir do batismo, não foram instituídos por Jesus para alguns poucos privilegiados, mas para todos os homens do mundo⁵⁰⁷. Assim, ninguém fica à margem dos benefícios dos sacramentos. “Através deles toda a vida humana fica santificada, e o homem se encontra provido com divina superabundância (Jo 10,10) de tudo quanto necessita para assegurar sua salvação eterna”⁵⁰⁸.

De todos os sacramentos, a eucaristia, também denominada comunhão, é o mais sublime, por ser a fonte e ápice da vida cristã⁵⁰⁹. Os seus principais frutos são a união íntima com Jesus⁵¹⁰, pois ele disse: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele” (Jo 6,56), e o penhor de vida eterna, pois também disse: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6,54). Ela purifica dos pecados cometidos, preserva dos futuros e integra os fiéis em unidade⁵¹¹. A dimensão de comunhão ressalta que o projeto de Deus Pai, ao criar o homem, consistiu em salvá-lo, não isoladamente, mas em unidade de comunhão⁵¹², na única Igreja, Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo⁵¹³, que se mostra reunida pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo⁵¹⁴; vive perante Deus e não existe senão nele.

São Cirilo de Jerusalém, em suas *Catequeses Mistagógicas*, explicou que, ao receber o corpo e o sangue eucarístico, o fiel torna-se “concorpóreo” e “consanguíneo” com Cristo, que ele chama de “cristóforos”, isto é, portadores de Cristo, sendo penetrados por seu corpo e sangue⁵¹⁵. Santo Hilário de Poitiers também

⁵⁰⁶ SC 59.

⁵⁰⁷ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 32.

⁵⁰⁸ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 33. Tradução nossa.

⁵⁰⁹ LG 11.

⁵¹⁰ CEC 1391.

⁵¹¹ CEC 1393.

⁵¹² AG 2.

⁵¹³ LG 17.

⁵¹⁴ LG 4.

⁵¹⁵ CIRILO de Jerusalém, Catequese mistagógicas, IV,3

explicou que a comunhão eucarística provoca um profundo intercâmbio do ser humano com Jesus Cristo, estando um integrado no outro, em uma intensa união⁵¹⁶. Absolutamente, não existe meio de divinização, elevação ou salvação mais sublime do que esse.

Em suma, os meios de salvação instituídos por Cristo foram colocados a disposição da Igreja em um intercâmbio de “unidade” entre eles, pois visam a mesma finalidade. Parte desses meios se estende para além da Igreja, embora conduza para ela. Cada meio de salvação, por ser “universal”, está a serviço de todas as pessoas indistintamente, por isso, na Igreja católica a sua plenitude se difunde indiscriminadamente e com uma relevância predominante para todos aqueles que recebem os sacramentos.

4.2

Os meios de salvação como lugares soteriológicos

Nesta dissertação, já se tem demonstrado a possibilidade de Deus conduzir à fé e à salvação, por caminhos só por ele conhecidos, os não-cristãos que ignoram o evangelho sem culpa. Contudo, deve-se ter por certo que isso não exime a Igreja de sua tarefa de evangelização⁵¹⁷ e de convidar os seguidores de outras religiões a receberem a graça de Deus através da conversão e do batismo⁵¹⁸. O objetivo desta seção é apontar alguns meios de salvação que, ao aderir a um deles, permitem aos não-cristãos alcançarem a salvação de Jesus Cristo. Não será dedicação deste estudo as circunstâncias desfavoráveis que faça perder tal graça divina. Importa considerar aqueles meios que efetivamente salvam, que são propriedade da Igreja e estão habitualmente acessíveis aos não-cristãos. As subseções, a seguir, visam apresentar esses meios de salvação como lugares teológicos.

4.2.1

A caridade

A *Nostra Aetate* concluiu seu texto apontando para a necessidade do amor fraterno como condição do amor a Deus, como está testemunhado na *Primeira Carta de São João*⁵¹⁹: “Aquele que não ama, não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8). Adiante, o apóstolo também teria escrito: quem não ama seu ir-

⁵¹⁶ HILÁRIO de Poitiers, Tratado sobre a Santíssima Trindade, VIII,14.

⁵¹⁷ AG 7.

⁵¹⁸ EA 31.

⁵¹⁹ NA 5.

mão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê (1Jo 4,20). O exercício da caridade, entendida como amor ao próximo, é condição para cumprir o primeiro mandamento da Lei divina, que Jesus afirmou, inclusive, ser o segundo maior mandamento (Mt 22,39) e é um meio de salvação disponível para os não-cristãos. Embora não possuam a plenitude da revelação, eles agradam a Deus quando conservam o preceito da caridade, pois o amor é o vínculo da perfeição (Cl 3,14), e quando perseveram no amor entre os irmãos (Jo 13,34), uma vez que todos os homens são filhos do mesmo Pai (Gn 42,11), adotados em Jesus Cristo (Ef 1,5). Para os cristãos, a caridade é o seu distintivo (Jo 13,35)⁵²⁰ e, se um não-cristão a exerce, ele se identifica com os membros da Igreja.

No discurso escatológico de Jesus (Mt 25,31-46), ele fez o convite salvífico de “vinde benditos de meu Pai” aos que cuidaram dele, personificado no próximo que passa necessidade, através das obras de misericórdia corporais, isto é, dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, hospedar o peregrino, vestir o nu, visitar os doentes e os prisioneiros. O mandamento de amar ao próximo como a si mesmo (Lv 19,18) foi aprofundado por Jesus, quando o mestre da Lei lhe perguntou: “E quem é o meu próximo”? A resposta de Jesus foi a preciosa parábola do bom samaritano (Lc 10,29-37). O próximo é “aquele que usou de misericórdia” ou a quem se pede que ela seja aplicada. Ademais, a *Primeira Carta de São Pedro* expressou que a caridade cobre uma multidão de pecado (1Pd 4,8) e poderia suplantar aquilo que eventualmente faltasse nos deveres para com Deus.

Importa mencionar os elementos que foram apontados por São Paulo em seu Hino da Caridade, na *Carta aos Coríntios*:

A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija da verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta⁵²¹.

Em sua encíclica social *Fratelli Tutti*, o papa Francisco aprimorou a reflexão sobre a fraternidade universal, inspirado por seu onomástico, a fim de “reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita”⁵²². O pontífice repetiu o que havia afirmado na oração presidida na praça São Pedro, no ápice da pandemia

⁵²⁰ DSI 580.

⁵²¹ 1Cor 13,4-7.

⁵²² FT 1.

na Itália: “ninguém se salva sozinho”⁵²³. Na ocasião, ele recordava a importância dos que trabalharam direta ou indiretamente para combater ou diminuir os efeitos da pandemia. Na encíclica, para despertar a consciência de cuidado global do ecossistema, afirmou: “Precisamos de fazer crescer a consciência de que, hoje, ou nos salvamos todos ou não se salva ninguém”⁵²⁴.

O papa Leão XIII, na *Rerum Novarum*, chamou a caridade de “senhora e rainha de todas as virtudes”. Ele escreveu que ela resume todo o evangelho, é o antídoto mais seguro contra o orgulho e o egoísmo e que a salvação desejada deve ser principalmente fruto de uma grande efusão da caridade⁵²⁵. A lei fundamental da perfeição humana e da transformação do mundo é o mandamento novo do amor⁵²⁶, apresentado por Jesus. A doutrina social da Igreja apresentou uma profunda unidade das suas obras oriundas da fé em uma salvação integral, da esperança em uma justiça plena e da caridade que torna todos os homens verdadeiramente irmãos em Cristo⁵²⁷. Ela ensina que o próximo deve ser amado como um “outro *eu*”, ainda que seja um inimigo, no mesmo movimento do amor que se tem a Deus⁵²⁸ e o “comportamento da pessoa é plenamente humano quando nasce do amor, manifesta o amor e é ordenado ao amor”⁵²⁹.

No contexto de pós-guerra mundial, da exploração humana nos povos subdesenvolvidos, marcados pelo individualismo e pelo egoísmo, surgiram novas tentativas de resposta para o horror da degradação humana e novas proposições éticas para favorecer uma vivência mais saudável nas sociedades. Duas propostas oriundas de um contexto não-cristão sugerem um comportamento que se adequa bem ao conceito de caridade cristã. Trata-se da “ética da alteridade”, desenvolvida pelo judeu Emmanuel Lévinas, e da “empatia”, na perspectiva de Edith Stein. Esta se tornou católica e foi canonizada pela Igreja, mas ela teve educação judia e esse seu pensamento foi desenvolvido quando se confessava ateia. Os dois filósofos foram diretamente influenciados por Edmund Husserl e testemunharam o sofrimento da guerra. Lévinas peregrinou em fuga durante as guerras, escapando da morte, e Stein foi voluntária da Cruz Vermelha na Primeira Guerra Mundial, mas

⁵²³ FRANCISCO, momento extraordinário de oração em tempo de epidemia.

⁵²⁴ FT 137.

⁵²⁵ RN 35.

⁵²⁶ DSI 54.

⁵²⁷ DSI 3.

⁵²⁸ DSI 40.

⁵²⁹ DSI 580.

acabou morta pelos nazistas na Segunda Guerra.

No contexto da negação do outro, tendo o individualismo como forma de atingir a plena felicidade, Lévinas buscou dar um sentido novo para a valorização ética do humano. Em sua crítica à ontologia, ele ofereceu uma perspectiva de superioridade da ética sobre o “ser”⁵³⁰. Ele entende que o “ser” encontra o seu verdadeiro sentido na sua relação com o “outro”, uma relação baseada na responsabilidade, de modo a não reduzir o “outro” ao “mesmo”, isto é, a mais um em meio ao todo. A ética da alteridade funda-se na transformação da centralidade do “ser”, comum à Idade Antiga e Média, e do “eu”, próprio da modernidade, pela centralidade do outro⁵³¹. Como fenomenólogo, ele o concebe como “infinitamente transcendente” e “infinitamente estranho”, mas o seu rosto expressa sua epifania e apela ao “eu”⁵³². O “não-eu” torna-se, portanto, o critério ético e medida das ações do “eu”.

A diferença fundamental entre a alteridade e a empatia é que a primeira conserva o eu e o outro em suas transcendências, enquanto a segunda move o eu em direção ao outro, provocando uma simbiose dos sentimentos e emoções. A empatia é uma autodoação da totalidade do “ser-em-si-mesmo” (subjetividade) a “um-não-eu” (intersubjetividade)⁵³³. O “outro eu” e a apreensão de sua dor permitem experimentar a consciência alheia numa percepção interna. Contudo, empatia vai além da “percepção interior”. A percepção exterior pode causar aproximação ao interior alheio, mas a vivência da empatia não está condicionada, somente, à vivência perceptiva. Ela tem caráter imediato de um “dar-se conta” da sua essência vivencial⁵³⁴. O ser do “não-eu”, portanto, move os sentimentos do “eu” como se fosse a vivência de si mesmo.

Embora distintas, a alteridade e a empatia, entendidas conforme esses pensadores, são expressões da caridade semelhante ao mandamento do amor cristão. A alteridade parece inscrita na regra de ouro de Jesus, quando recomendou fazer ao outro aquilo que gostaria que fosse feito a si mesmo (Mt 7,12) e a empatia em seus movimentos de compaixão (Mt 9,36; 14,14; 20,34; Lc 7,13). Nessa sintonia,

⁵³⁰ GOMES, C. S. C. L. B., Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça, p. 39.

⁵³¹ LÉVINAS, E., Totalidade e infinito, p. 31.

⁵³² LÉVINAS, E., Totalidade e infinito, p. 173.

⁵³³ ALMEIDA, R. E., A empatia em Edith Stein, p. 20.

⁵³⁴ ALMEIDA, R. E., A empatia em Edith Stein, p. 21.

Bento XVI escreveu que o vocábulo grego *ágape*, na Bíblia, exprime a experiência do amor que se torna verdadeiramente descoberta do outro, superando todo egoísmo. O amor cristão, “agápico”, torna-se cuidado do outro e pelo outro; torna-se renúncia e está disposto ao sacrifício por ele⁵³⁵. Em outras palavras, o sacrifício do eu em favor do outro, estando envolvido com ele ou apenas o tendo como paradigma ético, corresponde à caridade cristã e, por isso, é agradável a Deus e vincula o caridoso ao Povo de Deus que é salvo por Cristo.

4.2.2

O agir de acordo com a consciência moral

A *Lumen Gentium* manifestou que quem se esforça para cumprir a vontade de Deus, “conhecida pelos ditames da consciência”, pode alcançar a salvação eterna⁵³⁶. A *Dignitatis Humanae* afirmou, outrossim, que o ser humano ouve e reconhece os “ditames da lei divina” por meio da consciência, que ele deve seguir fielmente em toda a sua atividade, devendo chegar ao seu fim, que é Deus. Não deve, portanto, ser forçado a agir contra ela e nem impedido de atuar conforme seus desígnios, sobretudo em matéria religiosa⁵³⁷. A consciência é conselho prático da razão que permite alguém julgar se uma ação deve ou não ser feita, se é boa ou ruim⁵³⁸. Por ela, a pessoa humana reconhece a qualidade moral de um ato concreto que vai praticar, que está prestes a executar ou que já realizou⁵³⁹. A *Gaudium et spes* explicou que

O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o núcleo mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser⁵⁴⁰.

A teologia moral observou que nem todas as pessoas fazem o mal ou atuam contra a vontade de Deus com clareza do valor de suas ações. Pelo contrário, há quem julgue seus atos erroneamente, seguindo sua consciência. Ela pode ser erroneamente vencível, quando admite julgar a bondade de seus atos, e invencível, quando não admite possibilidade de estar errado ou equivocado. Comumente, a consciência é dividida em: reta ou errônea, de acordo com a verdade ou falsidade

⁵³⁵ DC 6.

⁵³⁶ LG 16.

⁵³⁷ DHu 3.

⁵³⁸ GURY, J. P., *Compêndio de teologia moral*, p. 181.

⁵³⁹ CEC 1778.

⁵⁴⁰ GS 16.

de seus atos; certa ou duvidosa, de acordo com a garantia de que seus atos são bons ou maus; escrupulosa ou laxa, impondo-se severidade ou relativismo, respectivamente, a um juízo moral; provável ou improvável, cuja bondade do ato não possa ser atestada⁵⁴¹. Por vezes, a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade ou com o hábito do pecado, que vai progressivamente “cegando”⁵⁴².

Na encíclica *Quanto conficiamur moerore*, o papa Pio IX reconheceu: aqueles que, ignorando a verdadeira religião, observam a lei natural, os seus preceitos impressos nos corações e estão dispostos a obedecer a Deus, buscando uma vivência honesta e reta, “podem, com auxílio da luz e graça divina conseguir a vida eterna”⁵⁴³. Entretanto, o que dizer daqueles que eventualmente fazem o mal julgando que aquela é a vontade de Deus ou o verdadeiro bem? Para ilustrar, vale recordar os assaltantes dos aviões que se lançaram sobre as torres gêmeas, nos Estados Unidos, matando milhares de pessoas com o sacrifício da própria vida e, ao que parece, cumprindo uma motivação religiosa, isto é, crendo estar realizando a vontade de Deus. André Silva e Francilaide Ronsi recordaram esse episódio e associaram as pessoas que se jogavam dos prédios em chamas, atingidos pelos aviões, à tentativa de fuga dos afegãos, no aeroporto de Cabul, pendurados nas asas dos aviões americanos que deixavam seu país, em uma tentativa desesperada de salvarem suas vidas, embora aquele ato levasse à sua morte⁵⁴⁴. O que interessa aqui é saber: esses camicases do atentado de 2011 e as pessoas que se lançaram sobre a desvairada tentativa de preservar suas vidas, provocando sua própria morte, poderiam ser salvas por Deus?

A questão circula entre os conceitos de consciência vencível e invencivelmente errônea e a consciência provável. Embora as razões interiores daqueles que caíam do prédio em chamas ou dos aviões que decolavam daquele aeroporto não estejam disponíveis para uma avaliação objetiva, presume-se que exista neles, um juízo de que as outras possibilidades disponíveis não garantiriam a conservação de suas vidas. Desse modo, se o salto do prédio ou em direção aos aviões visava a sua “provável sobrevivência”, embora profundamente remota, eles não

⁵⁴¹ GURY, J. P., *Compêndio de teologia moral*, p. 181.

⁵⁴² GS 16.

⁵⁴³ DH 2866.

⁵⁴⁴ SILVA, A. L. R.; RONSI, F. de Q., *Os olhos abertos do Cristo Redentor*, p. 226.

sofrem imputação contra os seus atos e, por isso, não podem ser impedidos da salvação por esse feito⁵⁴⁵.

Quanto aos terroristas, eles podem ter sido movidos por uma “consciência erroneamente invencível”. Aqueles que seguem os ditames da consciência, julgando-a certa e que, por isso, estão obrigados a segui-la, alcançam a salvação. A gravidade de um atentado contra a vida alheia, condenado desde as primeiras páginas da Bíblia (Gn 4,8-11) e no quinto mandamento do Decálogo, constrange a consciência social. Mais do que no ato contra a própria vida, é estranho pensar que quem agiu voluntariamente pretendendo a morte de tantas pessoas não possa ser imputado. O princípio da moralidade é que, se há “certeza moral” capaz de excluir toda a dúvida, a pessoa está obrigada a seguir sua consciência. Embora faltasse, para esses, uma formação mais adequada sobre o verdadeiro bem, os seus atos maus, nessa circunstância, não lhes imputam culpa. A não ser que houvesse alguma dúvida sobre a sua liceidade, o que deveria provocar a suspensão da ação enquanto houvesse tempo para discernir. E, mensurando algum erro, dever-se-ia refletir se as outras possibilidades de ação são melhores, buscando sempre a opção mais excelente. Contudo, aquele que, por erro invencível, julga boa uma determinada ação em si má, está obrigado a fazê-la⁵⁴⁶, mas deve evitá-la, se se julga coagido a isto. A consciência errônea deve ser seguida, do mesmo modo que a consciência verdadeira, contanto que seja certa e invencivelmente errônea⁵⁴⁷, e isso exime de todo o pecado, uma vez que não houve qualquer malícia⁵⁴⁸.

Ademais, o *Catecismo da Igreja Católica* esclarece que:

Quando o sujeito moral não possui responsabilidade sobre o seu ato, o mal cometido pela pessoa não pode ser-lhe imputado. Mas nem por isso deixa de ser um mal, uma privação, uma desordem. É preciso trabalhar, portanto, para corrigir dos seus erros a consciência moral⁵⁴⁹.

Santo Tomás de Aquino explicou, nesta mesma direção, que o ato é bom ou mal conforme a deliberação da vontade e da clareza de consciência, pois alguém que ignora o mal moral de sua ação não a julga errônea e, por isso, o mal causado por ignorância não foi deliberado como mal, mas como bem. Isso elimina a razão de bem e de mal moral. Entretanto, seu ato não deixa de ser mal e causar os danos

⁵⁴⁵ GRECO, T. T., Teologia moral, p. 95-97.

⁵⁴⁶ GRECO, T. T., Teologia moral, p. 89,

⁵⁴⁷ GRECO, T. T., Teologia moral, p. 89,

⁵⁴⁸ GURY, J. P., Compêndio de teologia moral, p. 182.

⁵⁴⁹ CEC 1793

que lhe acompanham⁵⁵⁰.

Poderia parecer mais conveniente não anunciar o evangelho aos não-cristãos, pois, ignorando a verdade cristã, estariam isentos de culpa e mais próximos da salvação. Não se pode esquecer que a obediência ao mandato de Jesus coloca os efeitos da missão em dependência da fé pela qual o homem se salva (Mc 16,16). Por isso, a evangelização é oportuna por ser um meio eficaz de salvação e não apenas por conferir à consciência moral pela qual o homem comete o bem ou o mal. Em contrapartida, os atos dos não-cristãos, embora livres de culpa, não deixam de ser maus e os seus efeitos não deixam de causar prejuízos, conforme foi apontado pelo *Catecismo* e por Tomás de Aquino nas referências citadas. Outrossim, a mínima dúvida de consciência já obriga o agente a colocar sua ação sob suspeita e discernimento e não poderia aplicar, assim, o princípio da ignorância invencível.

4.2.3 A religiosidade

Considerando a afirmação da *Nostra Aetate* que a “Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo” nas diversas religiões não-cristãs e considera e respeita os seus preceitos e doutrinas que, embora distintas de sua fé, “não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens”⁵⁵¹, deve-se ter por certo que o seguimento coerente desse sinal é um meio de salvação. A *Lumen Gentium* identificou naqueles que reconhecem a Deus por Criador, ou o buscam em sombras e imagens, ou o procuram pelo ditame da consciência, a possibilidade de serem, por esses meios, integrados ao Povo de Deus⁵⁵². Contudo, a variedade de expressões de fé direciona dimensões diferentes de participação na verdade divina. O lugar teológico da religiosidade, portanto, segue um aspecto mais fluido, que se adapta na tradição de cada religião, mas permanece a comum identificação das “sementes do Verbo” de igual modo presente em cada cultura, povo ou religião.

Prudêncio Damboriena aponta que Jean Daniélou provavelmente foi o primeiro autor cristão a chamar atenção, de maneira sistemática, para o papel das

⁵⁵⁰ ST I, II, q.19, a.6, s.

⁵⁵¹ NA 2.

⁵⁵² LG 16.

religiões não-cristãs, como tais, na obra divino-humana da salvação⁵⁵³. Importa considerar algumas contribuições desse teólogo pioneiro, reproduzidas na obra aqui referenciada, que organiza as religiões em três grupos: religiões cósmicas, religiões bíblicas e religiões cristãs.

As religiões cósmicas seriam aquelas nas quais o homem adquire seu conhecimento de Deus através de suas manifestações no mundo e na natureza. Nesta categoria entram as grandes religiões tradicionais, como o budismo e o hinduísmo, e as religiões primitivas de cada povoado. Elas tendem a identificar algo de sagrado no mundo que o rodeia, quando se voltam para o Criador, e a responder ao chamado que Deus faz de diversas formas, sobretudo através da consciência⁵⁵⁴.

Daniélou ofereceu maior contribuição em relação a esse primeiro grupo. Trata de considerar as intervenções divinas nas atividades humanas desde a criação, sendo a encarnação o ápice dessas manifestações. Ele se coloca em uma “presença comunicativa”, também chamada de “aliança cósmica”, através da qual transmite certas verdades de natureza irrevogável aos homens. O homem pode discernir essa presença pelas mudanças da natureza, como a chuva e sol, o nascimento e a morte, em uma espécie de “obscura intuição” pela qual supõe que as ações materiais que ocorrem a seu redor estão envoltas em mistério que ele não pode adivinhar. Ele indica que essa manifestação poderia receber o nome de “sacramentalismo universal” por “simbolizar” a graça e os benefícios que de fato são conferidos pela voz da consciência ou pela silenciosa presença de Deus, que julga as ações⁵⁵⁵.

A *Nostra Aetate*, que sofreu influência desse teólogo, conforme demonstrado no segundo capítulo, ofereceu um roteiro importante para a identificação de alguns elementos que servem à autêntica comunhão com Deus nessas religiões e, por isso, são meios de salvação. O mais genérico, comum a todas as expressões religiosas, é o reconhecimento de uma “divindade suprema” ou, quando mais avançado, “um Pai”. Assim, as religiões esforçam-se por responder aos problemas que tocam a todos os homens. No hinduísmo, os homens perscrutam o mistério divino e o expressam nos mitos. O objetivo é libertar-se das angústias da atual condição humana através das formas da vida ascética, da meditação profunda, ou

⁵⁵³ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 247.

⁵⁵⁴ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 250.

⁵⁵⁵ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 252.

no refúgio em Deus com amor e confiança. O budismo ensina que os homens poderão chegar ao estado de iluminação suprema por meio do próprio esforço ou com a ajuda vinda do alto. O documento afirma que as outras religiões universalistas esforçam-se igualmente por responder, de vários modos, à inquietação do coração humano, propondo doutrinas e preceitos de vida⁵⁵⁶.

Essas religiões pertencem ao mundo da criação e conservam o restante da primitiva revelação, daquilo que não foi ofuscada pelo pecado original e constitui autêntica *preparatio evangelica*. Elas contêm riquezas espirituais na conservação de parte do conhecimento natural de Deus e valiosas práticas de virtudes que se assemelham à santidade cristã⁵⁵⁷. No entanto, a sua busca por Deus aí não encontra o seu fim e, por vezes, funcionam como pedra de tropeço para o evangelho, quando direcionam para a idolatria, o panteísmo, o dualismo, a magia e a imoralidade⁵⁵⁸. Daniélou era adversário declarado de toda tentativa de nivelamento do cristianismo com as demais religiões⁵⁵⁹ e considerava que somente no cristianismo as verdades imperfeitas que existem nas religiões não-cristãs seriam levadas à plenitude⁵⁶⁰.

As religiões bíblicas seriam o judaísmo e o islamismo, que possuem a base comum do Antigo Testamento, especialmente o Patriarca Abraão, mas Daniélou vê dificuldade em classificar o islamismo em termos comuns ao judaísmo, pois desconfia se pode ser chamada propriamente de revelação a comunicação realizada por Maomé e se a sua historicidade não está envolvida de vícios humanos⁵⁶¹.

A *Nostra Aetate*, entretanto, reconhece que os muçulmanos adoram “o Deus uno, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, Criador do céu e da terra, que falou aos homens”⁵⁶². A exemplo de Abraão, buscam submeter-se aos decretos de Deus, mesmo ocultos, de todo o coração. O documento também valoriza a veneração a Jesus como profeta e a honra a Maria, sua mãe virginal, à qual por vezes invocam devotamente⁵⁶³.

Damboriena expôs os seis artigos do Alcorão, parcialmente reconhecidos na

⁵⁵⁶ NA 2.

⁵⁵⁷ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 254.

⁵⁵⁸ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 255.

⁵⁵⁹ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 259 e p. 264.

⁵⁶⁰ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 263.

⁵⁶¹ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 250-251.

⁵⁶² NA 3.

⁵⁶³ NA 2.

Nostra Aetate:

1) a crença em *Alah* como Deus uno e único; 2) a crença nos anjos como mensageiros de Deus; 3) a crença na Sagradas Escrituras, que são palavra revelada por Deus, mas com o Alcorão como suprema e última revelação; 4) a crença nos profetas e apóstolos de Deus, com Maomé como o maior de todos eles; 5) a crença no juízo final; 6) a crença no destino último dos bons e dos maus⁵⁶⁴.

A religião judaica recebeu do concílio uma estimada consideração, por terem o seu berço na fé de Abraão e ser conduzida pelo Antigo Testamento, fonte comum com a fé cristã. Sobre os meios de salvação presentes no judaísmo, tratado mais extensamente no capítulo segundo desta dissertação, a Igreja incentivou o aprofundamento dos seus patrimônios espirituais⁵⁶⁵.

O terceiro grupo, das religiões cristãs, incluem o catolicismo, as comunidades cristãs e as Igrejas “não-católicas”, que formam a fase final da revelação, que se caracteriza pelo fato de que em Cristo se desvenda a intimidade divina, absolutamente inacessível à compreensão humana, mas revelada no mistério da Trindade e do seu amor⁵⁶⁶. Já foi exposto, nesta dissertação, a recordação da *Dominus Iesus* de que a plenitude dos meios de salvação se encontram apenas na Igreja católica. Contudo, deve-se reconhecer que nas religiões cristãs não-católicas encontram-se maior oferta de elementos salvíficos que nas religiões não-cristãs. Outrossim, o decreto *Unitatis Redintegratio* considerou que aqueles que nascem em tais comunidades e aí são instruídos na fé de Cristo, “não podem ser acusados do pecado da separação”. Por serem batizados, “estão numa certa comunhão, embora não perfeita, com a Igreja católica”⁵⁶⁷. O documento também incentivou o conhecimento da tradição litúrgica, teológica e espiritual das Igrejas orientais “é da máxima importância para guardar fielmente a plenitude da tradição cristã”⁵⁶⁸.

O que importa afirmar é que o seguimento fiel das tradições dessas religiões, que possuem elementos de Verdade a respeito de Deus, pode ser meio de salvação para os adeptos de cada um desses credos. Desde a adoração ao Criador até a *communicatio in sacris*, próprio dos sacramentos cristãos, as denominações religiosas estão assistidas por um conjunto de elementos que lhes servem como meio de salvação.

⁵⁶⁴ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 311. Tradução nossa.

⁵⁶⁵ NA 4.

⁵⁶⁶ DAMBORIENA, P., La salvación en las religiones no cristianas, p. 251.

⁵⁶⁷ UR 3.

⁵⁶⁸ UR 15.

4.2.4 Meditação, oração, silêncio

A *Dominus Iesus*, inspirada em outros documentos magisteriais⁵⁶⁹, declarou que “algumas orações e ritos das outras religiões podem assumir um papel de preparação ao Evangelho, enquanto ocasiões ou pedagogias que estimulam os corações dos homens a se abrirem à ação de Deus”⁵⁷⁰. Escrevendo para a Ásia, João Paulo II expressou, na exortação apostólica, ser motivo de orgulho para o seu povo, berço do budismo e do hinduísmo e lugar onde se concentra tradições cristãs mais contemplativas, os “seus valores religiosos e culturais, tais como amor ao silêncio e contemplação, simplicidade, harmonia, desprendimento, não-violência, espírito de sacrifício, disciplina, vida frugal, sede de saber e indagação filosófica”⁵⁷¹. Afirmou que as “religiões asiáticas” mostram sinais de grande vitalidade e capacidade de renovação, o que tem despertado em muitas pessoas, sobretudo jovens, o profundo desejo de valores espirituais⁵⁷².

As tradições orientais são de tal maneira ricas que Thomas Merton, monge trapista dos Estados Unidos, buscou aprofundar nos valores existentes nas religiões orientais, especialmente o budismo, para ampliar os horizontes da espiritualidade humana e enriquecer a piedade cristã⁵⁷³. Em linguagem budista, ele escreveu sobre a busca a Zen, que adotou como personificação do elemento religioso universal a quem todas as religiões se voltam, inclusive o cristianismo⁵⁷⁴. A sua procura parecia, contudo, prescindir dos dados da revelação em favor da experiência mística e da unidade entre o cristão e o budista naquilo que realmente os identifica⁵⁷⁵. Se assim o é, os “elementos de verdade” existentes aí deixam de ser *preambula fidei* e se tornam “meios próprios” de salvação, que prescindiria de Deus, o que não pode ser sustentado pelo que já foi demonstrado no capítulo primeiro, a saber: Jesus Cristo é o único e universal salvador, que a executa através de sua Igreja, e todos os meios de salvação, existentes em outras religiões, pertencem à Cristo e estão presentes na Igreja.

⁵⁶⁹ LG 16; NA 2; EN 53; RM 29; CEC 843.

⁵⁷⁰ DI 21.

⁵⁷¹ EA 6.

⁵⁷² EA 6.

⁵⁷³ RONSI, F. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p. 178-179.

⁵⁷⁴ MERTON, T., Zen e as aves de rapina, p. 32.

⁵⁷⁵ MERTON, T., Zen e as aves de rapina, p. 66.

Todavia, essa metodologia poderia contribuir para identificação das boas e verdadeiras tradições de espiritualidade que existem nas religiões não-cristãs e lhes servem como meio de salvação. As tradições religiosas do oriente assemelham-se com a cultura monástica do ocidente, despertadas pelos “padres do deserto” na dedicação ao silêncio, à oração e à meditação, ou contemplação. Santa Teresa d’Ávila, doutora da Igreja e fundadora do mosteiro das Carmelitas Descalças, contribui para a observação dessa espiritualidade como lugar soteriológico. Ela escreveu o livro *Castelo interior* sobre o processo da vida espiritual, que progride em sete níveis. Cada nível é chamado de morada, interna ao castelo, que simboliza a alma. Entrar no castelo, ou na primeira morada, portanto, significa iniciar a vida espiritual⁵⁷⁶ e a sua porta é a oração, quando feita com total entrega de encontro com Deus⁵⁷⁷. Ainda que estejam “muito metidas no mundo”, quando conservam bons desejos e se encomendam, em algum momento, ao Senhor, podem entrar no castelo⁵⁷⁸, embora o pecado mortal seria capaz de afastar a alma das graças divinas⁵⁷⁹.

O documento *Diálogo e Anúncio* reconheceu a presença ativa do Espírito Santo na vida religiosa dos membros das outras tradições religiosas⁵⁸⁰ e o papa João Paulo II afirmou que “toda oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, o qual está misteriosamente presente no coração de cada ser humano”⁵⁸¹. Desse modo, pode-se compreender um autêntico meio de salvação as práticas de oração, contemplação, meditação que, embora desassistidos daquela plenitude que é oferecida pela contemplação dos mistérios cristãos, revelam autênticas procuras a Deus.

4.2.5 A dignidade da vida

O papa João Paulo II escreveu a encíclica *Evangelium Vitae* em que ele apontava para a vida como o núcleo da “boa nova” de Jesus, conforme o Senhor mesmo disse: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10). A sua missão consistiria em conduzir a vida humana, em todos os seus

⁵⁷⁶ TERESA d’Ávila, *Castelo interior*, 1,5.

⁵⁷⁷ TERESA d’Ávila, *Castelo interior*, 1,7.

⁵⁷⁸ TERESA d’Ávila, *Castelo interior*, 1,8.

⁵⁷⁹ TERESA d’Ávila, *Castelo interior*, 2,3.

⁵⁸⁰ DA 28.

⁵⁸¹ DA 27.

aspectos, à verdadeira “vida”, encontrada na comunhão com o Pai⁵⁸². O papa entendia que a vida humana, por si mesma, é um evangelho, uma boa nova, uma mensagem sagrada, que encontra a sua ressonância no coração de cada pessoa, seja ela crente ou não-crente. Mesmo diante das penumbras da condição atual, todo aquele que está sinceramente aberto à verdade e ao bem pode chegar a conhecer o sagrado valor da vida humana, através da lei natural, da luz da razão e de um secreto auxílio da graça⁵⁸³.

Essa carta, que o papa escreveu depois de consultar os bispos do mundo inteiro, foi um convite para toda a Igreja católica despertar para o precioso valor da vida humana em todos os seus aspectos. A *Gaudium et Spes* havia escrito que tudo o que se opõe à vida é infame:

seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho, em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis⁵⁸⁴.

A família é o primeiro lugar em que o valor da vida deve ser preservado, ou descoberto. Quando formada nas santas disposições divinas, ela se torna “santuário de vida” e são chamadas a assumirem, na sociedade, a missão de anunciar o “evangelho da vida”, como profecia contra todos os que eventualmente a atacam⁵⁸⁵.

A identificação do valor da vida humana em qualquer desses aspectos e a sua resoluta defesa agrada a Deus, que é quem determina o seu início e o seu fim (Dt 32,39). Quando um não-cristão percebe esse valor, guiado pela lei natural inscrita nos corações humanos, conforme explicou São Paulo na *Carta aos Romanos*, ele iguala-se à mesma virtude daquele que segue a vontade divina revelada na Lei (Rm 2,14-16). Desse modo, pode-se compreender que todo amplo campo da dignidade da vida humana é lugar teológico da salvação, inclusive dos não-cristãos. Por outro lado, qualquer atuação contra a dignidade da vida torna-se impedimento para essa visão sobrenatural do dom de Deus. Nesse sentido, importa observar

⁵⁸² EV 1.

⁵⁸³ EV 2.

⁵⁸⁴ GS 27.

⁵⁸⁵ DSI 231.

dois conceitos que caminham em sentido contrário ao desígnio divino a respeito da vida humana.

O primeiro conceito é da expressão “qualidade de vida”, vocábulo médico surgido após a Segunda Guerra Mundial para se referir à higidez dos pacientes. Ele foi influenciado pelo conceito de “saúde” da Organização Mundial de Saúde, que substituiu o seu significado de “ausência de doença” por “bem-estar”. Por “qualidade de vida” entende-se o “bem-estar” não só no aspecto físico, mas também nos aspectos econômicos, ecológicos (ambientais) e psicológicos. Portanto, “qualidade de vida” implica não somente nos mínimos bens necessários para viver, mas enfatiza a relação entre necessidades e desejos⁵⁸⁶. João Paulo II alertou que a interpretação desse conceito, materialista, consumista e hedonista, relega ao esquecimento as dimensões mais profundas da existência, que são as: relacionais, espirituais e religiosas⁵⁸⁷. O conceito daquela maneira como é exposto, fundamenta ideias favoráveis ao aborto ou eutanásia, por exemplo, quando aquela vida afetaria um dos aspectos dessa qualidade de vida. Negar-se-ia, assim, o valor intrínseco da vida humana⁵⁸⁸.

O segundo conceito é o “transumanismo”, influenciado pelas ideias da pós-modernidade, em que a vida que importa é a atualmente existente. Isso motiva a busca científica pelo prolongamento da vida, a fim de torná-la infundável. Esse movimento agrega diversas áreas científicas, com destaque para a medicina do antienvelhecimento, que inclui até a ideia de formar uma mente computadorizada, livre da carne mortal e, portanto, imortalizada⁵⁸⁹. O teólogo e biólogo Nicanor Austriaco explicou que essa tecnologia construiria um novo indivíduo chamado de ser “transumano”⁵⁹⁰.

Esse pensamento está longe do entendimento cristão sobre vida eterna. Aquilo que Jesus comunicou no seu evangelho, a esse respeito, não tem a ver com a vida que não possui fim ou limite temporal. O prêmio chamado “vida eterna” é um dom maior que o livramento da morte. Gerard Müller explicou que o termo não tem a ver com atemporalidade ou infinitude, mas qualidade da essência divi-

⁵⁸⁶ PACCINI, R., Qualidade de vida, p. 817-818.

⁵⁸⁷ EV 23.

⁵⁸⁸ PACCINI, R., Qualidade de vida, p. 819.

⁵⁸⁹ PESSINI, L., Bioética e o desafio do transumanismo, p. 125.

⁵⁹⁰ AUSTRIACO, N. P. G.; GRAVEL, E., Design and Destiny, 618.

na, pois Deus é eterno. A vida humana finita, por natureza, precisa atingir a sua plenitude na eternidade, que ele sugere pensar como seu sinônimo⁵⁹¹.

O próprio Jesus afirmou que a vida eterna consiste em conhecer ao Pai e ao Filho que ele enviou (Jo 17,3). Ele também anunciou que: é ele quem possui e dá a vida eterna (Jo 6,68; 10,28; 17,2) a todo que nele crê (Jo 3,15.16.36; 6,36; 1Tm 1,16; 1Jo 5,13); quem ouve e crê nele faz a vontade do Pai e, por isso, recebe a vida eterna (Jo 5,24; 6,40), pois ele veio para dar a Vida que está nele (Jo 5,26). E promete a vida eterna, ademais, em perspectiva eucarística, para aquele que come a sua carne e bebe o seu sangue (Jo 6,54). O termo aparece em muitos outros trechos dos evangelhos, mas estes estão mais direcionados à sua definição.

A dignidade da vida humana, valorizada e descoberta em todos os seus níveis, portanto, direciona para a experiência da vida em plenitude, prometida por Deus, enquanto aquelas ideias materialistas, que prescindem da alma humana para serem valoradas em qualidade de vida ou para serem eternizadas na terra, afastam-se do “evangelho da vida” anunciado pelo Papa João Paulo II. A luta pela preservação da vida, seja do nascituro ou do moribundo, pela promoção da dignidade humana, pelo combate às injustiças são meios de salvação.

4.2.6 Exemplos de vida

A Igreja professa, no seu Símbolo, crer na “comunhão dos santos”. Essa fé diz respeito ao intercâmbio de bens espirituais que os santos, que habitam com Deus no céu, compartilha com os cristãos que vivem na terra e as almas do purgatório. É uma interação própria dos membros da Igreja. Entretanto, alguns comportamentos fazem crer que, de alguma forma, essa graça compartilhada entre os cristãos pode atingir os não-cristãos (1Cor 7,14-15). Esta seção analisará, portanto, o lugar soteriológico da comunhão dos santos⁵⁹².

Na *Carta aos Romanos*, São Paulo quando abordou sobre o casamento entre cristão e pagão, afirmou que o marido não-cristão é santificado pela mulher cristã e o marido cristão santifica a mulher não-cristã. A parte crítica, que realiza dupla união, com Cristo e com o(a) esposo(a), parece elevar a parte não-cristã ao vínculo com Cristo, pois são uma só carne. A hipótese que se levanta é que a comunhão

⁵⁹¹ MÜLLER, G. L., *Dogmática Católica*, p. 398.

⁵⁹² CEC 946-947.

dos santos poderia conceder a alguns a salvação.

Acima, foi apresentado os textos bíblicos do empregado do centurião, do paralítico carregado pelos amigos e da cananeia que se humilhou para alcançar a libertação de sua filha. Nesses três textos, o agraciado não é quem pede, mas a graça é concedida por intercessão, inclusive para quem não pertencia aos “filhos de Israel”. Assim como Jesus ouve a súplica de terceiros em favor da salvação física, poderia operar em favor da salvação eterna.

A Igreja é convidada constantemente a rezar pelos que estão fora do caminho da salvação. Essa prece é mais notável na Oração Universal de Sexta-feira Santa, em que o mundo inteiro reza, dentre outras intenções. Pelos que não são católicos, pelos que não são cristãos e pelos que são ateus. Se a Igreja assim reza é porque acredita que existe um alcance da graça de Deus através da súplica dos cristãos. E se o pedido for pela salvação, pergunta-se se essa intenção poderia ser acolhida por Deus.

O documento sobre as crianças que morrem sem batismo, que será mais explorado na próxima seção, pergunta-se se essa intenção de batizar uma criança não já seria suficiente para dar àquela criança a graça correspondente ao batismo, quando este fica, por algum motivo, impedido⁵⁹³. O argumento é baseado na salvação do cônjuge por aquela virtude apresentada por São Paulo.

André Silva e Francilaide Ronsi, em artigo já citado, reproduziu a dramática experiência humana de todos aqueles que assistiam as pessoas sendo mortas e não poderem fazer mais nada além de suplicar a misericórdia de Deus para aquelas pessoas sejam salvas⁵⁹⁴. Essa atitude cristã, comum ao momento em que as forças humanas não são capazes de mudar a realidade exposta, revela a esperança que Deus pode escutar as orações e conceder a salvação eterna para aqueles que morriam. Deve-se considerar, portanto, a possibilidade da salvação ser oferecida alguns por quem os crentes rezam e suplicam misericórdia divina.

4.2.7 Misericórdia após a morte

O papa Francisco despertou a Igreja para um aprofundamento no mistério da

⁵⁹³ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 97.

⁵⁹⁴ SILVA, A. L. R.; RONSI, F. Q. Os olhos abertos do Cristo Redentor, p. 227.

misericórdia do Pai, cujo rosto é Jesus⁵⁹⁵. Ele destacou que é esse um dos nomes revelados a Moisés: “Deus misericordioso” (Ex 34,6). Ao término do *Jubileu extraordinário da misericórdia*, escreveu a carta apostólica *Misericordia et Misera*, na qual apontou duas passagens bíblicas para falar desse amor profundo de Deus: o encontro com a pecadora adúltera (Jo 8,1-11) e a mulher pecadora que lava os pés de Jesus na casa de um fariseu (Lc 7,36-50). Sobre o primeiro relato, ele refletiu que ali se expressa o encontro de uma pecadora com o salvador:

No centro, não temos a lei e a justiça legal, mas o amor de Deus, que sabe ler no coração de cada pessoa incluindo o seu desejo mais oculto e que deve ter a primazia sobre tudo. (...) Jesus fixou nos olhos aquela mulher e leu no seu coração: lá encontrou o desejo de ser compreendida, perdoada e libertada. A miséria do pecado foi revestida pela misericórdia do amor. Da parte de Jesus, nenhum juízo que não estivesse repassado de piedade e compaixão pela condição da pecadora⁵⁹⁶.

Depois de percorrer alguns lugares teológicos em que a compaixão de Deus pôde atuar para elevar à mesma herança celeste àqueles que, sem culpa, não ingressaram no caminho de salvação da Igreja, esta dissertação pretende concluir sua exposição apresentando o purgatório como a última manifestação da misericórdia de Deus, exercida no juízo particular. A doutrina do purgatório tornou-se controversa a partir de Lutero, que moveu a Igreja a fazer novas declarações dogmáticas sobre sua existência no Concílio de Trento⁵⁹⁷, embora já fosse declarado por concílios e papas anteriores desde o ano 1274⁵⁹⁸. São Roberto Belarmino esforçou-se em provar para os protestantes os fundamentos escriturísticos do purgatório e aplicou-se a elaborar novas exegeses de textos no Novo Testamento, uma vez que o livro de Macabeus não é acolhido pelos protestantes. Os textos são: o discurso sobre pecados que poderão ou não ser perdoados (Mt 12,31-32); o servo que não se preparou como o patrão desejaria, que será chicoteado pouco ou muitas vezes (Lc 12,47-48); sobre a misericórdia prometida por Paulo à família de Onésimo (1Tm 1,16-18); e sobre aquele que se salvará, depois de passar pelo fogo (1Cor 3,10-15)⁵⁹⁹.

Royo Marín⁶⁰⁰ e Jacques Le Goff⁶⁰¹ dedicaram-se a compreender os fundamentos dessa doutrina e apontaram que já estava presente nos escritos de Tertuli-

⁵⁹⁵ MV 1.

⁵⁹⁶ MM 1.

⁵⁹⁷ DH 1820.

⁵⁹⁸ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 385.

⁵⁹⁹ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 388-389.

⁶⁰⁰ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 392-393.

⁶⁰¹ LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 13.

ano, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Le Goff demonstrou que o vocábulo “purgatório”, como substantivo, só apareceu no século XII. Até então, se usava apenas o adjetivo *purgatorius* / *purgatoria* (que purga) para expressar o “fogo que purga”, o “castigo que purga” ou as “penas que purgam”. Entre 1150 e 1250, ele é apresentado como um “além intermediário” de provação que pode ser aliviado pelos sufrágios dos vivos. É “um suplemento de condições oferecidas a certos humanos para alcançar a vida eterna”⁶⁰².

Nesse período, os debates escatológicos passaram a refletir sobre a condição da alma entre a morte individual e o juízo final, o que os levou a pensar “que a alma de certos pecadores talvez pudessem ser salvas durante esse período passando provavelmente por uma provação”⁶⁰³. Na tradição judaica, não obstante a questão em torno ao livro de Macabeus, a reflexão sobre esse estágio de purificação apareceu já no século I⁶⁰⁴. Na tradição católica, Santo Agostinho e São Gregório Magno o apresentaram como lugar de purgação dos pecados veniais, que “são intermediários entre a pureza dos santos e a imperdoável culpabilidade dos criminosos”⁶⁰⁵. Agostinho esboçou pela primeira vez, nas *Confissões*, uma reflexão do que seria o purgatório, ao expressar seus sentimentos após a morte de sua mãe Mônica. Quinze anos depois, ele ainda permanecia rezando por ela⁶⁰⁶.

O princípio que sustenta a doutrina do purgatório é, antes de tudo, a ideia da muito elevada santidade e majestade divina, diante da qual nada pode aparecer “manchado”. Ele demonstra a gravidade do pecado e a relevância do pecado venial, que, quando não purificado na terra, exige sofrer as suas penas. Contudo, o purgatório aumenta a esperança de entrar na vida eterna, pois, sem ele, seria mais difícil atingir a pureza exigida pela santidade de Deus no curso da vida terrena para ingressar no céu. Ele alimenta a comunhão dos santos, uma vez que une espiritualmente a Igreja peregrina na terra à parcela da Igreja que está padecendo⁶⁰⁷.

O nivelamento do não-cristão ao discípulo de Jesus, seja no estágio do purgatório, enquanto aguarda a sua libertação, seja na glória celeste foi descrita por André Silva:

⁶⁰² LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 15.

⁶⁰³ LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 12.

⁶⁰⁴ LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 169.

⁶⁰⁵ LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 12.

⁶⁰⁶ LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 25.

⁶⁰⁷ MARÍN, A. R., Teología de la salvación, p. 448-449.

O purgatório consiste no poder de perdão que a graça de Deus nos oferece para que obtenhamos a santidade necessária para entrar na alegria do céu (CEC 1030). Dessa forma, ocorre perceber duas realidades: Por um lado, é no purgatório que cessam todas as GRAVES DESVANTAGENS que nossas culpas fizeram nascer, enquanto, por outro lado, se torna o passo mais próximo e definitivo em direção àquela condição em que vivemos segundo o Espírito (Gl 5,25) sem que alguém volte a se atrasar nem a se adiantar em relação aos demais, que, no Corpo de Cristo, formam uma MULTIDÃO SANTA alinhada pela certeza de que todos ali presentes não hesitam em, juntos, oferecer ao Cordeiro tudo o que têm⁶⁰⁸.

“O purgatório é, enfim, um além intermediário onde a provação que se sofre pode ser reduzida pelos *sufrágios*”, que são as intervenções dos vivos⁶⁰⁹, desejada, mas não alcançada pelo rico opulento que está no inferno, conforme narrado na parábola de Jesus (Lc 16,24). Os não-cristãos, que estão em uma condição gravemente deficitária, embora possa ter a culpa de suas faltas mitigadas, pela ausência de conhecimento da gravidade de eventuais pecados e da importância do batismo para a salvação, podem receber o benefício do purgatório para serem acolhidos no Reino de Deus. Isto significa que Deus, cuja misericórdia supera a justiça (Tg 2,13), pode dar o perdão dos seus pecados e, através do purgatório, inseri-los na Igreja, onde passam a participar da comunhão dos santos e receber os benefícios das orações de muitos até então desconhecidos, que rezarão e oferecerão obras e sacrifícios para aliviar o sofrimento de sua alma.

A esperança que repousa na bondosa misericórdia divina volta-se também para as crianças que morrem sem o batismo. Desde a Idade Média, teólogos sugeriram a doutrina do limbo como outra condição intermediária separada da angústia do purgatório. Ponto pacífico entre as opiniões é que tais crianças não poderiam ser condenadas ao inferno sem terem cometido pecado, mas questiona-se se, na ausência de culpa, poderia ser impedida da alegria do céu por não terem recebido o batismo. A Comissão Teológica Internacional refletiu sobre esse tema e declarou, em seu documento, “que existem razões teológicas e litúrgicas para motivar a esperança de que as crianças que morrem sem Batismo possam ser salvas e introduzidas na bem-aventurança eterna”, embora falte um ensinamento explícito disso na Revelação⁶¹⁰. Baseada na ideia de salvação das crianças que morrem batizadas, que salvas pela graça de Deus e mediante a intercessão da Igreja, com ou sem a sua cooperação, pergunta-se “se a criança que morre sem Batismo, mas pela qual

⁶⁰⁸ SILVA, A. L. R., O purgatório.

⁶⁰⁹ LE GOFF, J., O nascimento do purgatório, p. 25.

⁶¹⁰ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Nota preliminar.

a Igreja exprime o desejo de salvação na sua oração, pode ser privada da visão de Deus também sem a sua cooperação”⁶¹¹.

Da reflexão bíblica a Comissão Teológica conclui a existência de uma tensão que tem, de um lado, a vontade salvífica universal de Deus e, de outro, a necessidade do batismo sacramental. Isso a direciona para buscar nos Padres, no Magistério e nos teólogos o aprofundamento de um ou outro aspecto⁶¹². A Igreja, todavia, também reconheceu tradicionalmente alguns substitutos para o Batismo de água, que é a incorporação sacramental no mistério de Cristo morto e ressuscitado, a saber: o batismo de sangue - incorporação em Cristo por meio do testemunho do martírio por Cristo; e o batismo de desejo - incorporação em Cristo através do desejo ou o anelo pelo batismo sacramental⁶¹³.

O documento também apresentou justaposição da proclamação do Concílio de Florença, em 1442, de que as crianças “não podem ser ajudadas a não ser com o sacramento do Batismo, que as liberta do poder do demônio e as torna filhas adotivas de Deus”, e da alocução do papa Pio XII, em 1951 às parteiras italianas, quando disse:

o estado de graça no momento da morte é absolutamente necessário para a salvação; sem esse não é possível chegar à felicidade sobrenatural, a visão beatífica de Deus. Um ato de amor pode bastar ao adulto para conseguir a graça santificante e suprir a falta do Batismo: ao ainda não-nascido ou a criança neonata esta via não está aberta⁶¹⁴.

O papa inseria consideração de que o adulto poderia alcançar a salvação em um pequeno e suficiente ato de amor. A Comissão Teológica apontou certo predomínio, na tradição ocidental, da “teoria da privação da visão beatífica como a única pena dessas crianças, com exclusão de qualquer outro sofrimento”. Entretanto, o documento sugere elementos que levam a considerar maior probabilidade de que tais crianças não sejam privadas da bem-aventurança, por morrerem sem batismo. Entretanto a questão permanece em aberto e não admite qualquer ideia de adiar a administração do batismo com essa justificativa⁶¹⁵.

Um outro reconhecimento da Igreja para o adulto não batizado é “voto”, que é manifestação de querer ser batizado. Um adulto que expressa esse desejo e mor-

⁶¹¹ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 7.

⁶¹² CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 10.

⁶¹³ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 29.

⁶¹⁴ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 29.

⁶¹⁵ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 103.

re sem o batismo seria salvo com a mesma graça do sacramento⁶¹⁶. As crianças não poderiam receber essa graça pela falta de maturidade para emitir um voto, contudo a Comissão Teológica considera possibilidade do Voto expresso pelos pais ou pela Igreja, se isso não seria equiparado ao batismo, propriamente dito, que é feito sem o consentimento da criança, mas em seu nome.

A dimensão escatológica da misericórdia de Deus permite ter esperança de que o amor de Deus é capaz de dispensar muitos benefícios para resgatar aqueles que ainda estariam fora do caminho de salvação. Isso não significa que o destino do inferno seja utópico, mas que Deus não se limita em oferta de auxílios para salvar a um maior número possível de pessoas. Assim, confia-se à sua misericórdia as crianças que morrem sem batismo e aqueles que, embora impedido por alguma “desvantagem”, fizeram o suficiente para alcançar a salvação.

⁶¹⁶ CTI, A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, 94.

5 Conclusão

A pesquisa sobre a salvação dos não-cristãos ainda pode avançar em largos horizontes. Os lugares teológicos que aqui foram apresentados já demonstram caminhos por onde a investigação poderá percorrer para uma formulação mais consistente que venha a contribuir com o Magistério da Igreja na compreensão desse misterioso desígnio salvífico. Um mergulho mais profundo nos Padres da Igreja poderá trazer novas visões. O que está sendo concluído, aqui, poderá servir como ponto de partida de um aprofundamento dessa questão. Os outros tratados poderão dar as suas contribuições, novas questões poderão aprimorar as respostas e a Igreja poderá lançar novas luzes sobre o assunto.

Esta pesquisa esbarrou na limitação das bibliografias, da baixa produção a respeito da salvação dos não-cristãos e sobre São Justino disponíveis no Brasil. Alguns autores não puderam ser estudados, como de Lubac e Congar, ou melhor aprofundados, como Daniélou. Isso desperta o interesse em aplicar-se à compreensão desses autores que influenciaram o concílio e estão na base da teologia desenvolvida no século XX e XXI. Por outro lado, a limitada produção provoca a ciência teológica a produzir oferecer contribuições futuras para que essa pesquisa avance.

A dissertação percorreu, no primeiro capítulo, o caminho histórico da teologia das religiões, que teve seu impulso dado por grandes teólogos, nos períodos entre o primeiro e segundo Concílio Vaticano II, com intuito de dar uma resposta para a questão da salvação dos que não são batizados. As proposições do pluralismo religioso motivaram o papa João Paulo II a realizar uma série de exortações até que ele pedisse a produção da declaração *Dominus Iesus*. Este documento apresentou nove teses do pluralismo religioso de tendência relativista em que a fé na divindade do Filho ou da obra conjunta de Jesus com o Espírito Santo ou da mediação da Igreja na obra da salvação foram colocadas sob suspeita ou negados.

O segundo capítulo foi uma investigação nas obras de São Justino de Roma, em que se buscou aprofundar o modo que o apologista lidou com os pagãos e os judeus e a identificação que faz dos elementos de salvação nesses dois grupos. A anteposição da antiga e da nova Lei, no diálogo com Trifão, produziram sínteses que fortaleceram o argumento de São Paulo a respeito da lei mosaica. A aplicação da expressão *logos spermatikós* como partícula de Cristo na alma humana é original em Justino. Essa compreensão foi acolhida no Magistério da Igreja, no Concílio

Vaticano II e se tornou referência fundamental para falar da salvação dos não-cristãos. Essa pesquisa demonstrou uma certa variação do conceito de “sementes do verbo”. Na *I Apologia*, ele aparece significando a partícula de Deus presente em algumas pessoas e culturas que vivem em conformidade com a vontade de Deus. Na *II Apologia*, propriamente, ela é apontada como “partícula de Cristo” presente em todos os seres humanos, sejam eles cristãos ou pagãos. Essa última ideia de “semente do Verbo” foi acolhida pelo Magistério no Concílio Vaticano II e a correspondência a tais sementes favorece a condução dos não-cristãos para Cristo.

O *Diálogo com Trifão*, reproduzido em tom fraterno, inicia em uma demonstração dos fundamentos da fé judaica e os da fé cristã. O judeu confessa ter admiração pelos ensinamentos do evangelho, mas condena basicamente três coisas nos cristãos: o fato de não viverem conforme a Lei, referindo-se à *Torah*; não realizarem a circuncisão; e não guardarem o sábado. Esses três elementos: a Lei; a circuncisão e o sábado, parecem demonstrar os elementos de uma soteriologia judaica. A resposta de São Justino para esses elementos é uma redução do seu valor salvífico em favor do estabelecimento de uma “nova Aliança” operada por Cristo, que aponta para a necessidade do batismo, para a participação no mistério de sua cruz e para a Igreja como o novo Israel. Desse modo, esse sacramento é apresentado como a circuncisão espiritual, mais importante que aquela sofrida na carne, e Jesus é apresentado como a nova Lei e o sábado verdadeiro. Toda argumentação de Justino é uma tentativa de mostrar que em Jesus Cristo se realiza a nova e eterna Aliança, de quem Moisés, a circuncisão e o sábado não são senão suas figuras.

A verdade e as sementes do Verbo, apresentados por Justino, servem como elementos soteriológicos a partir dos quais os pagãos podem ser salvos. A Lei, o sábado e a circuncisão servem como elementos salvíficos dos judeus, enquanto Justino apontava para o batismo como a verdadeira circuncisão, Jesus como o sábado verdadeiro e a Igreja como a Nova Lei. Ele despertava, assim, para os primeiros elementos da doutrina cristã, que buscava se estabelecer ante a fé judaica e pagã.

O terceiro capítulo apresentou os avanços da teologia na temática central da pesquisa, isto é, a salvação dos não-cristãos. Expôs a unidade e universalidade dos meios de salvação e algumas das áreas em que já se percebe o avanço teológico. Cada meio de salvação tornou-se um lugar teológico e o desenvolvimento do capítulo buscou trazer exemplos de aplicação deles.

O primeiro lugar teológico apresentado foi o da caridade, defendido na

declaração *Nostra Aetate* e na *Primeira Carta de São João* como condição do amor a Deus, e a *Primeira Carta de Pedro* afirma que ela cobre uma multidão de pecados. Ao praticá-la como amor ao próximo, ela vincula o não-cristão ao Povo de Deus, mesmo que não receba o batismo e, portanto, é um meio de salvação.

O segundo lugar teológico é o agir de acordo com a consciência moral, baseado na *Lumen Gentium*, que afirmou que alcança a salvação aquele que cumpre a vontade de Deus, conhecida pelos ditames da consciência, e na *Dignitatis Humanae*, que acrescentou que o ser humano deve seguir a lei da consciência que conduz, em última instância, até Deus. É consenso na teologia moral e a *Gaudium et spes* reforçou que a consciência revela a lei escrita pelo próprio Deus no interior humano. Portanto, quem segue sua consciência, ainda que não conheça a plena revelação de Deus em Jesus Cristo, cumpre a vontade de Deus e, por esse ato, alcança a salvação.

O terceiro lugar teológico é a religiosidade, inspirado na afirmação da *Nostra Aetate* de que a Igreja não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nas religiões não-cristãs e considera e respeita os seus preceitos e doutrinas que, não raro, refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens. A *Lumen Gentium* identificou nos que reconhecem a Deus por Criador, ou o buscam em sombras e imagens, a possibilidade de serem, por esses meios, integrados ao Povo de Deus. E o seguimento fiel a qualquer um deles é um meio de salvação para os não-cristãos.

O quarto lugar teológico tem a ver com a piedade. A *Dominus Iesus* declarou que algumas orações e ritos de outras religiões podem assumir papel de preparação ao Evangelho, enquanto estimulam os corações dos homens a se abrirem a Deus. Santa Teresa d'Ávila apontou no *Castelo Interior* para a oração como a porta de entrada para a vida espiritual, representada no castelo, e o papa João Paulo II afirmou que toda a oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo. Essas práticas de piedade dos não-cristãos, embora desassistidas da plenitude disponível na contemplação dos mistérios cristãos, apresentam-se como autênticas procuras de Deus.

O quinto lugar teológico é a dignidade da vida. Quando escreveu a encíclica *Evangelium Vitae*, o papa João Paulo II apontou para a vida como o núcleo da “boa nova” de Jesus. O papa entendia que a vida, por si mesma, é uma mensagem sagrada que encontra a sua ressonância no coração de cada pessoa, seja ela crente ou não-crente. A *Gaudium et spes* havia alertado que toda oposição à vida, em qualquer de suas fases, é uma atitude infame. O lugar teológico da vida humana, portanto, diz respeito à identificação do seu valor vinculado diretamente a Deus, que é quem

determina o seu início e o seu fim (Dt 32,39). Quando um não-cristão percebe esse valor, guiado pela lei natural inscrita nos corações humanos, ele iguala-se à mesma virtude daquele que segue a vontade divina revelada na Lei.

O sexto lugar teológico são os exemplos de vida, que dizem respeito à comunhão dos santos, que significa o intercâmbio exercido entre as Igrejas triunfante, padecente e militante. A hipótese é que, de alguma forma, essa graça compartilhada entre os cristãos deste mundo e da eternidade, poderia atingir os não-cristãos. Nos textos do evangelho em que Jesus realiza a cura do empregado do centurião, do paraplético carregado pelos amigos e da filha da cananeia, o agraciado não é quem pede, mas a graça é concedida por intercessão, inclusive para quem não pertencia aos filhos de Israel. Assim como Jesus ouve a súplica de terceiros em favor da salvação física, ele pode operar em favor da salvação eterna, e se os fiéis rezam pedindo essa salvação, é porque creem que Deus pode, de alguma forma, ouvi-los.

O sétimo lugar soteriológico é a misericórdia divina após a morte, pois a compaixão de Deus pode atuar para elevar à mesma herança celeste aqueles que, sem culpa, não ingressaram no caminho de salvação da Igreja. O purgatório foi apresentado como a última manifestação da misericórdia de Deus para os não-cristãos, que aumenta a esperança de entrar na vida eterna, pois, sem ele, seria muito difícil atingir a pureza exigida pela santidade de Deus para ingressar no céu. Quando um não-cristão é admitido no purgatório, ele passa a pertencer à Igreja de Cristo padecente.

A procura por responder ao apelo da *Dominus Iesus* para a teologia, assumida como intenção desta dissertação, despertou a percepção de que a soteriologia possui respostas a serem dadas para questões que anteriormente estavam reservadas a outras áreas da teologia. A procura dos meios de salvação dos não-cristãos permitiu identificar elementos presentes no cotidiano da espiritualidade cristã que, se são capazes de unir a Cristo os que não foram inseridos nele pelo batismo, podem realizar obras ainda maiores quando executadas por aqueles que participam do intercâmbio de graças existente na Igreja. A missiologia e a cristologia poderão compartilhar contribuições que favoreçam o uso desses elementos na obra de evangelização, estimulando aquilo que realmente salva e despertando o interesse pelo Cristo Total, o *Logos* inteiro. A teologia das religiões e o diálogo inter-religioso podem promover crescimentos mútuos através desses meios. Se não houver a unidade visível, em um só credo, poderá ocorrer o crescimento na graça e de ambos os lados os benefícios espirituais poderão conduzir mais pessoas à salvação.

6

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO de Hipona. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.

ALMEIDA, R. E. A empatia em Edith Stein. **Cadernos IHU**, v. 12, n. 14, p. 01-56. 2014. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/048cadernosihu.pdf>>. Acesso em: 15 Jun. 2021.

ALTANER, B.; STUIBER, A. **Patrologia**: vida, obras e doutrina dos padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1972.

AMATO, A. **La "Dominus Iesus" y las religiones**: de Su Exc. Mons. Angelo Amato, arzobispo secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe (primera parte). Disponível em: <https://www.fides.org/es/news/12978-VATICANO_La_Dominus_Iesus_y_las_religiones_de_Su_Exc_Mons_Angelo_Amato_Arzobispo_Secretario_de_la_Congregacion_para_la_Doctrina_de_la_Fe_primera_parte>. Acesso em: 13 Dez. 2022.

AMATO, A. Presentación general de los contenidos cristológicos de la declaración. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración «Dominus Iesus»**. Madrid: Palabra, 2002. p. 71-75.

AMBRÓSIO de Milão. **Explicação do símbolo; Sobre os sacramentos; Sobre os mistérios; Sobre a penitência**. São Paulo: Paulus, 1996.

ATENÁGORAS de Atenas. Petição em favor dos cristãos. In: Padres apologistas. São Paulo, Paulus, 1995. p. 113-120.

AUSTRIACO, N. P. G; GRAVEL, E.. Design and Destiny: Jewish and Christian Perspectives on Human Germline Modification. **The National Catholic Bioethics Quarterly**, v. 10, n. 3, p. 617-619, Aut. 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.5840/ncbq201010341>>. Acesso em: 21 Abr. 2021.

AUSUBEL, N. **Um tesouro do folclore judaico**: historias, tradições, lendas, humor e sabedoria do povo judeu. Rio de Janeiro: A. Koogan editor, 1989.

BENTO XVI, PP. **Carta encíclica Deus Caritas est**: Sobre o amor cristão. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>. Acesso em: 14 Fev. 2023.

BERTONE, T. Presentación: Género literario y grado de autoridade de la Declaración *Dominus Iesus*. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración «Dominus Iesus»**. Madrid: Palabra, 2002. p. 19-23.

BETTENCOURT, E. Testemunho de coerência. **O Globo**. Rio de Janeiro, 06 out. 2000, p. 7. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=200020001006>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

BETTO, F. O diálogo ecumênico em risco. **O Globo**, Rio de Janeiro, 06 Out. 2000, p. 7. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=200020001006>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. Ratzinger: exterminador do futuro? (I). **Jornal do Brasil**, 04 de Out. de 2000, p. 11. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_12&Pesq=outubro&pagfis=23311>. Acesso em: 12 nov. 2022.

BRESSOLETTE, C.; LACOSTE, J-Y. Liberalismo. In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 1019-1023.

BRITO, E. Scheleiermacher. In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 1625-1629.

BÜRKLE, H. Religiões (Teologia das). In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 1514-1518.

CARIOTI, A. **La missione salvífica della Chiesa: I fondamenti teologici della Dichiarazione «Dominus Iesus» nel magistero del Concilio Vaticano II**. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CIPRIANO de Cartago. **Obras completas I: A conduta das virgens; Os lapsos; A unidade da Igreja católica; A oração do Senhor; A mortalidade; As boas obras e a esmola; O bem da paciência**. São Paulo: Paulus, 2016.

CIRILO de Jerusalém. **Catequese Mistagógicas**. Petrópolis: Vozes, 1977.

COLLANGE, J-F. Barth. In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 242-247.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo**. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html>. Acesso em 16 Fev. 2023.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O Cristianismo e as religiões**. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html>. Acesso em: 11 nov. 2022.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, **Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis: Reflexões sobre questões teológicas atinentes às relações católico-judaicas por ocasião do 50º aniversário da Nostra Aetate (n. 4)**. Brasília: CNBB, 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a revelação divina. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II: 1962-1965**. São Paulo: Paulus, 2001. p. 347-367.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio**

Ecumênico Vaticano II: 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 101-197.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II:** 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrossanctum Concilium*: Sobre a sagrada liturgia. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II:** 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 33-86.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humana*: sobre a liberdade religiosa. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II:** 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 411-429.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II:** 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 21-32.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II:** 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 431-489.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Unitatis Redintegratio*: sobre o ecumenismo. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II:** 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 215-240.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus:** Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis "Para uma teologia cristã do pluralismo religioso". In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias. Brasília: Edições CNBB, 2011. p. 491-499.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino s. j. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias. Brasília: Edições CNBB, 2011. p. 572-585.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre o livro de P. Leonardo Boff, O.F.M., "Igreja: carisma e poder". In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias. Brasília: Edições CNBB, 2011. p. 245-249.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Respostas a algumas perguntas relativas a certos aspectos da doutrina sobre a Igreja. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos

publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias. Brasília: Edições CNBB, 2011. p. 586-589.

CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015.

DAMBORIENA, P. **La salvación en las religiones no cristianas**. Madrid: BAC, 1973.

DANIÉLOU, J. **Bíblia e liturgia**: A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2013.

DE SIMONE, R. J. Justino filósofo e mártir. IN: DI BERNARDINI, A. (Org.). **Dicionário patrísticos e de antiguidade clássica**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 798-800.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**: atualizada por Johan Konings, com base na 43ª ed. alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2015.

DHAVAMONY, M. La Iglesia y las Religiones en Relación con la Salvación. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración “Dominus Iesus”**. Madrid: Palabra, 2002. p. 147-162.

DIDAQUÉ: ou doutrina dos apóstolos. Petrópolis: Vozes, 1970.

DROBNER, H. R. **Manual de patrologia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

DUARTE, R. M. *Logos endiathetos e prophorikos* na formação da cristologia patrística. In: JÚNIOR, M. A. (Org.). **Fílon de Alexandria nas origens da cultura ocidental**. Lisboa: Centro de estudos clássicos / Faculdade de Letras de Lisboa, 2011. p. 47-79. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/123820845/Logos-endiathetos-e-prophorikos-na-formacao-da-cristologia-patristica#>>. Acesso em: 10 Fev. 2023.

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

EUSÉBIO de Cesareia. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

FÉDOU, M. La doctrine du *Logos* chez Justin: enjeux philosophiques et théologiques. **Kentron**, n. 25, p. 145-158, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/kentron.1527>>. Acesso em: 05 Jan. 2023.

FISICHELLA, R. Plenitud y Definitividad de la Revelación de Jesucristo. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración “Dominus Iesus”**. Madrid: Palabra, 2002. p. 81-87.

FRANCISCO, PP. **Carta apostólica Misericordia et Misera**: No termo do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html>. Acesso em: 16 Fev. 2023.

FRANCISCO, PP. **Carta encíclica Fratelli Tutti**: Sobre a fraternidade e a amizade social. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn31>. Acesso em: 13 Fev. 2023.

FRANCISCO, PP. **Misericordiae Vultus**: Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 16 Fev. 2023.

FRANCISCO, PP. **Momento extraordinário de oração em tempo de epidemia**: Presidido pelo Papa Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html>. Acesso em: 13 Fev. 2023

FRANGIOTTI, R. Teófilo de Antioquia: Introdução. In: Padres apologistas. São Paulo, Paulus, 1995. p. 205-213.

GOMES, C. S. C. L. B. **Lévinas e o outro**: a ética da alteridade como fundamento da justiça. Rio de Janeiro, 2008. 90 p. Dissertação. Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GRECO, T. T. **Teologia moral**: Compêndio de moral católica para o clero em geral e leigos. São Paulo: Paulinas, 1959.

GRÉGOIRE de Nazianze. **Lettres théologiques**: Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay avec la collaboration de Maurice Jourjon (SC 208). Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

BASÍLIO Magno, Resposta 2.1. **Da Regra mais longa**. PG 31,908-910. In: Liturgia das horas, vol III, p. 45.

GURY, J. P. **Compêndio de teologia Moral**. Vizeu: Seminário de Vizeu, 1895.

HICK, J. **Uma interpretação da religião**: Respostas humanas ao transcendente. Petrópolis, Vozes, 2018.

HILÁRIO de Poitiers. **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. São Paulo: Paulus, 2005.

HORTAL, J. **A salvação dos judeus**: de São Paulo à declaração Nostra Aetate. Atualidade Teológica, v. 20, n. 53, p. 294-306, mai./ago. 2016.

IGREJA Católica reafirma primazia. **O Globo**. Rio de Janeiro, 06 Set. 2000. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?nav%20egacaoPorData=200020000906>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Cartas de Santo Inácio de Antioquia**: comunidades eclesiais em formação. São Paulo: Vozes, 1970.

INSUELAS, J. B. L. **Curso de patrologia**: História da literatura antiga da Igreja. Braga: Oficinas de S. José, 1943.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**: denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta encíclica Evangelium Vitae**: Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>. Acesso em: 20 Fev. 2023.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta encíclica Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta encíclica *Redemptor Hominis***. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta encíclica *Redemptoris Missio***: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 2008.

JOÃO PAULO II, PP. **Angelus**: Domingo, 1º de outubro de 2000. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/2000/documents/hf_jp-ii_ang_20001001.html>. Acesso em: 13 nov. 2022.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Asia***: sobre Jesus Cristo salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia: «para que tenham vida e a tenham em abundância» (Jo 10, 10). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html>. Acesso em: 13 nov. 2022.

JOÃO XXIII, PP. **Constituição apostólica *Humanae Salutis***: para a convocação do Concílio Vaticano II. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em: 11 nov. 2022.

JOÃO XXIII, PP. Discurso do Papa João XXIII na Abertura Solene do Concílio. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**: 1962-1965. São Paulo: Paulus, 2001. p. 21-32.

JUSTIN Martyr; BOBICHON, P. **Dialogue avec Tryphon**: édition critique, traduction, commentaire. Suisse: Universitaires de Fribourg, 2003, vol. I.

JUSTIN Martyr; BOBICHON, P. **Dialogue avec Tryphon**: édition critique, traduction, commentaire. Suisse: Universitaires de Fribourg, 2003, vol. II.

JUSTIN; MUNIER, C. **Apologie pour les chrétiens**: Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Cerf (Sources chrétiennes: n. 507), 2006.

JUSTINO de Roma. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.

KASPER, W. **La teología, a debate**: claves de la ciencia de la fe. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

KNITTER, P. *Dominus Iesus* e a hermenêutica da recepção. In: VIGIL, J. M. (Org.). **O Atual debate do pluralismo religioso**: Depois da Dominus Iesus. p. 43-45. Disponível em: <<https://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>>. Acesso em 06 jul. 2021.

KNITTER, P. F. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

LACOSTE, J-Y. Verdade: teologia histórica e sistemática. In: LACOSTE, J-Y. (Org.) **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 1832-1838.

LADARIA, L. El Logos encarnado y el Espíritu Santo em la obra de la salvación. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración «Dominus Iesus»**. Madrid: Palabra, 2002. p. 89-105

LADARIA, L. F. **Jesus Cristo, salvação de todos**. Petrópolis: Vozes,

2021.

LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Petrópolis: Vozes, 2017.

LEÃO XIII, PP. **Carta encíclica *Rerum Novarum***: Sobre a condição dos operários. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 14 Fev. 2023.

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do evangelho segundo João I**: Palavra de Deus. São Paulo: Loyola, 1996.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70.

MARÍN, A. R. **Teología de la salvación**. Madrid: BAC, 1965.

MARQUES, J. C. L. *Logos seminal e Logos total* na Apologia de Justino, o Mártir. **Caminhando**, v. 21, n. 2, p. 209-223, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhando/article/download/7000/5509#:~:text=O%20pri%2D%20meiro%20conceito%20%E2%80%93%20o,e%20exclusividade%20da%20religi%C3%A3o%20crist%C3%A3>>. Acesso em: 05 Jan. 2023.

MERTON, T. **Zen e as aves de rapina**. São Paulo: Cultrix, 1993.

MICHON, C.; NARCISSE, G. Lugares teológicos. In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p.1055-1059.

MIRANDA, M. F. **A salvação de Jesus Cristo**: A doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2011.

MIRANDA, M. F. Capítulos IV y V: Unidad y unicidade de la Iglesia; Iglesia, reino de Dios y reino de Cristo. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, CELAM. **Comentário teológico a la declaración *Dominus Iesus***. Bogotá: CELAM, 2001. p. 187-225.

MIRANDA, M. F. **Inculturação da fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRANDA, M. F. **O cristianismo em face das religiões**. São Paulo: Loyola, 1998.

MIRANDA, M. F. **O encontro das religiões**. *Perspectivas teológicas*, v. 26, p. 9-26, 1994.

MONTES, A. G. Revelação. In: PIKAZA, O. M. X.; SILANES, E. N. (Org.). **Dicionário teológico o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1988, p. 798-805.

MORA, J. F. Veracidade. In: MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia 2**: E|J. Madrid: Alianza Editoria, 1982.

MOURA, O. Introdução à Suma contra os gentios. In: AQUINO, T. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. p. 03-15.

MÜLLER, G. L. **Dogmática católica**: Teoria e prática da Teologia. Petrópolis, Vozes, 2015.

MUNIER, C. A propos des apologies de Justin. **Revue des sciences religieuses**, v. 61, n. 4, 1987. pp. 177-186. Disponível em: <<https://doi.org/10.3406/rscir.1987.3076>>. Acesso em: 28 Mar. 2022.

MUNIER, C. **L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr**. Friburgo: Universitaires Fribourg Suisse, 1994.

OCÁRIZ, F. Presentación general de los contenidos eclesiológicos de la declaración. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración «*Dominus Iesus*»**. Madrid: Palabra, 2002. p. 77-80.

PACCINI, R. Qualidade de vida. In: PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FAMÍLIA. **Lexicon: Termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas**. Brasília: CNBB, 2014, p. 817-823.

PALOS, J; CREMADES, C. Contexto histórico y teológico de la Declaración *Dominus Iesus*. PALOS, J; CREMADES, C. (Eds.). **Diálogos de teología III**. Valencia: Fundación Mainel, 2001, p. 185-194. Disponível em: <<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/20659/1/Contexto%20hist%C3%B3rico%20y%20teol%C3%B3gico%20de%20la%20declaraci%C3%B3n%20Dominus%20Iesus.pdf>> Acesso em: 09 Nov. 2021.

PAULO VI, PP. **Discurso do papa Paulo VI na inauguração da terceira sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II**. In: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640914_III-sessione-conc.html>. Acesso em: 31 out. 2022.

PAULO VI, PP. **Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi***: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em: 13 Fev. 2023.

PELLEGRINO, M. Apologistas – Apologética (características gerais). IN: DI BERNARDINI, A. (Org.). **Dicionário patrísticos e de antiguidade clássica**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 134-135.

PESSINI, L. Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança? **Bioética**, v. 14, n. 2, p. 125-142. Disponível em: <https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/14/17>. Acesso em: 21 Abr. 2021.

PIO XII, PP. **Carta encíclica *Mystici Corporis***: O corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-chr-isti.html#fn3>. Acesso em: 11 Dez. 2022.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2011.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. **Diálogo e anúncio**. São Paulo: Paulinas, 1996.

QUASTEN, J. **Patrología I**: Hasta el concílio de Nicea. Madrid: BAC, 2004.

RAHNER, K. A theology of the Church that seeks to serve. In: IMHOF, P.; BIALLOWONS, H.; EGAN, H. (Eds.) **Karl Rahner in dialogue**:

Conversations and interviews, 1965-1982. New York: Crossroad, 1986. p. 204-210.

RAMOS, M. A. F. Capítulos II y III: El Logos encarnado y el Espíritu Santo em la obra de la salvación; Unicidad y universalidad de la salvación y la unicidad de Jesucristo. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, CELAM. **Comentario teológico a la Declaración Dominus Iesus**. Bogotá: CELAM, 2001. p. 151-186.

RATZINGER, J. **Fé, verdade, tolerância**: O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Ramon Llull, 2007.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, J. **Teoría de los principios teológicos**: Materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 2005.

RONSI, F. Q. **A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar**: para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Rio de Janeiro, 2014. 343p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de J

SALES, E. A. Fidelidade ao magistério eclesiástico. **Jornal do Comércio**. Rio de Janeiro, 12 fev. 2005. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_19&pesq=Dominus%20Iesus&past a=ano%20200&pagfis=71262>. Acesso em 25 jun. 2021.

SALES, E. A. O sentido da evangelização. **Jornal do Comércio**. Rio de Janeiro, 10 dez. 2007. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_19&pesq=Dominus%20Iesus&pasta=ano %20200&pagfis=107770>. Acesso em 25 jun. 2021.

SANTOS, R. L. Sobre a origem do 'viver de acordo com a natureza' em Zenão de Cítio. **Sofia**, v. 8, n. 2, p. 111-127, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/21208/20081>>. Acesso em: 04 Jan. 2023.

SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. **Diálogo e missão**. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/int erelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html>. Acesso em: 22 fev. 2022.

SEIJAS, C. M. **Las semina verbi como preambula fidei para la praeparatio evangelii**: Uma contribución para una apologética integral y evangelizadora. Canterano: Gioacchino Onorati, 2019.

SERNA, E. A missão da Igreja. In: VIGIL, J. M. (Org.). **O Atual debate do pluralismo religioso**: Depois da Dominus Iesus. p. 61-65. Disponível em: <<https://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>>. Acesso em 06 jul. 2021.

SESBOÜÉ, B. **O homem, maravilha de Deus**: Ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Paulinas, 2021.

SESBOÜÉ, B; THEOBALD, C. **A Palavra da salvação**: A doutrina da Palavra de Deus; A justificação e o discurso da fé; A revelação e o ato de fé; A Tradição, a Escritura e o Magistério. São Paulo: Loyola, 2006.

SESBOÛÉ, B; WOLINSKI, J. **O Deus da salvação**: A tradição, a regra da fé e os símbolos; A economia da salvação; O desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico. São Paulo: Loyola, 2005.

SILANES, N. Igreja da Trindade, p. 421. In: PIKAZA, O. M. X.; SILANES, E. N. (Org.). **Dicionário teológico o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1988, p. 420-441.

SILVA, A. L. R. **A comunidade de São Justino Mártir em Roma**: a escolarização da comunidade cristã como critério de distinção eclesial. Roma, 2012, 240 p. Tese. Institutum Patristicum Augustinianum, Pontificia Universitas Lateranensis.

SILVA, A. L. R. **O purgatório**. Rio de Janeiro, 27 Jan. 2023. Instagram: @maravilhapadreandre. Disponível em: <https://www.instagram.com/s/aGlnaGxpZ2h0OjE4MDA3Mjk2MzY0NTUyNjAy?story_media_id=3024924544117960794_22232115136&igshid=YmMyMTA2M2Y=>. Acesso em: 27 Jan. 2023.

SILVA, A. L. R. Virtude, perfeição e santidade à luz do pensamento de Justino mártir. **Atualidade teológica**. v. 26, n. 70, p. 737-756, jul./dez. 2022. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/61627/61627.PDF>>. Acesso em: 02 Jan. 2023.

SILVA, A. L. R.; RONSI, F. Q., Os olhos abertos do Cristo Redentor. In: SILVA, A. L. R.; PINHEIRO, A. C. L. (Org.). **O Cristo Redentor universal**. São Paulo: Paulus; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2022.

TEIXEIRA, F. Retrocesso no caminho do diálogo. **Jornal do Comércio**. Rio de Janeiro, 29 set. 2000. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_19&pesq=Dominus%20Iesus&pasta=an%20200&pagfis=11161>. Acesso em: 25 jun. 2021.

TEIXEIRA, F. **Teologia das religiões**. Disponível em: <<https://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/teologia-das-religoes-faustino.html?m=0>>. Acesso em: 11 nov. 2022.

TERESA D'ÁVILA. Castelo interior. In: TERESA D'ÁVILA: **Obras completas**. São Paulo: Paulinas, 2018.

THEOBALD, M. Verdade: Teologia bíblica: In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 1830-1832.

TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e conhecimento**: Questões disputadas "Sobre a verdade" e "Sobre o verbo" e "Sobre a diferença entre a palavra divina e humana. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Campinas: Ecclesiae, 2018, vol. I.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Campinas: Ecclesiae, 2018, vol. II.

VALENTINI, D. La unicidade y unidad de la Iglesia. In: CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración «Dominus Iesus»**. Madrid: Palabra, 2002. p. 119-130.

VIGIL, J. M. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

VILLAR, J. R. La Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia Católica (*Lumen Gentium* 8). **Teocomunicação**, v. 42, n. 2, p. 224-241, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/articloe/download/12304/8247>>. Acesso em: 13 Dez. 2022.

VORST, N. Z-V. Apologistas. In: LACOSTE, J-Y. (Org.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2014. p. 171-174.