

Extra Ecclesiam Nulla Salus

Prof. Dr. JOÃO BATISTA LIBÂNIO, S. J.
(PUC — Rio de Janeiro)

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS

For an up-to-date christian, who thinks salvation possible for all men in and out of the Catholic Church, the axiom — "extra ecclesiam nulla salus" — sounds like something outdated and too strict. However, we cannot forget that such a sentence repeated since the third century carries an important theological truth. We cannot forget or lessen it. It is up to the theologian to think about it, to reinterpret it in order not to lose the teachings behind this axiom and still valid in our days. This is the intention of our article.

We look at the sentence under its historical development so that we may be able to understand its full meaning. After this we will see how the problem presents itself today and what ways seem most likely to be followed in the christian tradition.

This axiom deeply rooted in faith and tradition brings forth a real message of faith. It has a deep meaning for our life and that of the Church. It puts us in front of a vocation always to be discovered. We try to find an existencial intelligence of the christian vocation in the Church out of the reflection on this theological axiom.

Introdução

Para o cristão médio hoje parece óbvio que todo mundo pode salvar-se, esteja dentro da Igreja como fora. O axioma "extra ecclesiam nulla salus" soa-lhe tremendamente exigente e intransigente, como ranço medieval, que não deve ser levado a sério. Ao lado, criou-se praticamente uma mentalidade de indiferentismo religioso, de modo que apenas alguém duvidaria de que todas as religiões são boas e até mesmo se

diria "igualmente boas". O cristão talvez pense no fundo que a sua é a melhor, mas por modéstia não quer dizê-lo.

Contudo não se pode esquecer que um axioma que é repetido ininterruptamente desde o séc. III não pode deixar de escender uma verdade teológica importante e não nos é lícito esquecê-lo ou minimizá-lo simplesmente porque não conseguimos entendê-lo ou ele contradiz nossa sensibilidade de hoje.

Cabe ao teólogo e ao pregador repensá-lo, interpretá-lo de modo que não se perca o ensinamento teológico, de fé, que está latente nele e que continua válido para nós hoje.

Este é o sentido de nosso trabalho. Numa rápida visão histórica apresentaremos as diversas vicissitudes que o axioma sofreu para que possamos compreendê-lo no seu sentido exato. A história nos ensina a ser críticos, cautelosos nas nossas afirmações.

Depois nos entreteremos com diferentes interpretações teológicas com a finalidade de ver como o problema se põe hoje e que caminhos nos parecem mais viáveis, dentro da tradição eclesial. Este axioma, tão radicado na tradição da fé católica, é para nós hoje uma mensagem de fé. Ele tem profundo sentido para nossa vida de Igreja. Vem colocar-nos diante de uma vocação sempre a descobrir. Não se trata de um trabalho técnico, erudito, mas sim de uma busca de uma inteligência existencial de minha vocação na Igreja, a partir de uma reflexão sobre esse axioma teológico.

A teologia é vida. Ela busca aprofundar nossa vivência na fé, partindo dessa mesma experiência de fé (1). Nosso trabalho busca, portanto, uma melhor e mais clara inteligência de nossa vida de fé, mostrando nossa responsabilidade de cristãos adultos em esclarecer nossas decisões religiosas.

(1) R. Latourelle, *Théologie, Science du salut*, Paris-Montréal 1969, p. 11.

Duplo problema

O axioma apresenta num primeiro momento o crucial problema de sua inteligência em relação à salvação dos que não estão na Igreja. Se fora da Igreja não há salvação e se de outro lado Deus quer a salvação de todos os homens, como entender, pois, a salvação daqueles que estão fora da Igreja?

Temos duas séries de afirmações sérias e constantes na história da reflexão teológica, do próprio dogma: de um lado uma repetição constante do axioma "extra ecclesiam nulla salus" e ao mesmo tempo uma consciência cada vez mais explícita de que há salvação para os que estão fora da visibilidade da Igreja, já que a graça de Deus não se restringe aos limites histórico-geográficos da Igreja. A maioria das soluções e explicações que se dão ao axioma se refere a esta problemática, o que veremos mais longamente tomando posição sobre as diferentes soluções.

Mas nem todas satisfazem porque há outra faceta do problema que só é tratado indiretamente: se há salvação fora da Igreja, por que devo seguir o caminho duro da eclesialidade para salvar-me? Se há a via larga dos que não estão na Igreja, por que entrar na via estreita e muitas vezes cheia de empecilhos da Igreja? O problema já não se põe tanto olhando a salvação daqueles que estão fora da Igreja: isto pertence à consciência tranqüila do católico de hoje. Não há dúvida que pode salvar-se

fora da Igreja. Mas o problema que nos angustia: por que devemos ficar na Igreja? por que devemos ser Igreja? ou mais geral ainda: por que existe Igreja?

No momento atual tal problemática se agrava, dentro e fora dos muros eclesiais. Dentro da Igreja por causa dos documentos conciliares sobre as religiões não-cristãs e sobretudo sobre a liberdade religiosa. A solene declaração do Concílio de que "os homens todos devem ser imunes de coação tanto por parte de pessoas particulares quanto de grupos sociais e de qualquer poder humano, de tal sorte que em assuntos religiosos a ninguém se obrigue a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela, em particular e em público, só ou associado a outrem, dentro dos devidos limites" (2), facilmente pode criar uma mentalidade de indiferentismo religioso, de que todas as religiões são iguais, de que religião é uma questão puramente pessoal, etc. . . O Concílio teve, é claro, o cuidado de logo no início de sua Declaração situar o problema da liberdade religiosa nos seus devidos termos: liberdade de coação externa.

Mas a mentalidade reinante, que se propaga em livros, revistas, programas de rádio, é de que o problema de Igreja, religião, não se coloca numa justificativa racional, num im-

perativo interno de busca da verdade sobre Deus e sua Igreja (3), mas sim num simples problema pessoal. Cada um cria sua religião, conforme sua maneira de pensar, de julgar.

Dentro dessa nova perspectiva do modo de sentir e pensar de hoje, que o problema do axioma "extra Ecclesiam nulla salus" se põe de modo agudo. Os dois pólos opostos sempre ameaçam a verdade: indiferentismo religioso e intransigência, relativismo e absolutismo religioso.

As soluções ora pendem para um lado, ora para outro. Os homens são tentados hoje a fazer uma simples seleção daqueles pontos religiosos que estejam de acordo com seu modo de pensar, sem preocupar-se com um esforço de assimilar um dado religioso revelado, uma doutrina transmitida e ensinada (4).

A solução a toda essa problemática, que mais paira no ar de hoje, é de que todas as religiões são boas, todas são verdadeiras, contanto que cada um viva segundo sua consciência. Com isso, qualquer pesquisa no sentido universal salvífico da Igreja Católica é uma mentalidade tão reacionária, absolutista e intransigente, que não cabe mais na visão atual. Ser católico é, pois, algo puramente pessoal e não se pode apresentar com pretensão universal. Nem mesmo se pode falar que todos têm a obriga-

(2) Concílio Vaticano II, Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa, trad. bras., Vozes, Petrópolis 1966, n. 2.

(3) Concílio Vaticano II, Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa, n. 1.

(4) J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, trad. fr., Paris 1971, p. 131.

ção de procurar a verdade de Deus e de sua Igreja, como diz o Vaticano II, para depois de conhecê-la, abraçá-la e praticá-la (5).

Histórico do axioma

Antes de tecer reflexões teológicas sobre a problemática que o axioma "extra ecclesiam nulla salus" envolve, vale a pena seguir rapidamente os principais momentos de intelecção de tal axioma: a sua preparação, seu surgir no século III, e seu destino no decorrer da história (6).

Todo axioma teológico tem um humus onde ele surgiu, preparado anteriormente. Trata-se de uma preparação para que se possa mais tarde fazer a tomada de consciência explícita. Assim já no pensamento judaico-tardio a salvação de Noé na arca é vista como símbolo da salvação do santo resto de Israel (7). A tradição sapiencial nos mostra a Sabedoria salvando o justo por entre as torrentes num madeiro sem valor (Sab 10, 4), de tal modo

que é bendito o madeiro que serve à causa da justiça (Sab 14, 7). Esta imagem da Arca de Noé será retomada por 1 Pe 3, 20 aplicando-a ao batismo que salva no momento presente. A imagem esconde um exclusivismo muito claro. Quem não estava na arca se perdeu. Morte certa, que nada pôde evitar, já que o estar dentro era condição indispensável para salvar-se. Ao ser aplicado ao resto de Israel e mais tarde ao batismo, já começa a preparar a idéia da exclusividade da salvação.

De modo explícito não aparece no N. T. em nenhuma parte a necessidade explícita da Igreja para a salvação. Mas ele apresenta dados preparatórios. O texto clássico é o final de Marcos 16, 16, onde a fé na boa nova e o batismo são apresentados como condição de salvação e sua rejeição de condenação. Esta forma lapidar encontra outras formulações semelhantes. A propósito da missão provisória, Cristo promete mais benevolência para Sodoma e Gomorra que para os que rejeitarem a pregação de seus en-

(5) Concílio Vaticano II, Declaração Dignitatis Humanae sobre a Liberdade Religiosa, n. 1.

(6) Numerosos trabalhos têm sido escritos sobre esse tema da salvação fora da Igreja. Desde a clássica obra de A. Seitz, *Die Hellsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des Hl. Augustinus*, Freiburg 1903, até trabalhos mais recentes como:

Y. Congar, *Sainte Eglise, Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, pp. 417-432, apresentando ele por sua vez ampla bibliografia;

Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné, II. Sa structure interne et son unité catholique*, Bruges 1962, pp. 1081-1114;

H. Küng, *L'Eglise, v. II*, trad. fr., Bruges 1968, pp. 439-448;

L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im*

Horizont der Weiterfabrung, Paderborn, 1972, pp. 339ss;

B. A. Willems, *La necesidad de la Iglesia para la salvación*, em: *Concilium* ed. esp., n. 1 (1965) pp. 114-127 com amplíssima informação bibliográfica. Em forma mais sucinta, podem-se ver os artigos de dicionários: J. Beumer, *Extra Ecclesiam, nulla salus*, em: *L. Th. K. III* (Freiburg 1959), 1320/1; Marie-Joseph Le Guillou, *Kirche III, Theologische Vermittlung*, em: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg Basel Wien, 1968, II, 1136-1157; K. Rahner — H. Vorgrimler, *Diccionario Teológico*, trad. esp., Barcelona 1966, pp. 247/8; e o longo e já antigo artigo de: E. Dublanchy, *Eglise*, em: *Dict. Theol. Cathol.*, (Paris 1911) v. IV, col. 2155-2175.

(7) J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, trad. fr. Paris 1971, pp. 147/8.

viados (Mt 10, 14-15). A obra de Cristo é apresentada no seu sentido universal e por isso deve ser levada a todos os homens para sua salvação (1 Cor 1, 24; Ef 2, 14), de modo que às nações de todos os tempos deve ser pregado o evangelho (Mt 28, 19-20).

João apresenta a mesma idéia em diversas formas. Crer em Cristo é ter já a vida eterna e não-creer é condenar-se (Jo 3, 16-18; 6, 40; 20, 31; 3, 36; 5, 24; 6, 47). Noutra forma, João indica a necessidade de nascer pela água e pelo Espírito, em linguagem claramente sacramental (Jo 3, 5) e na última ceia usa a imagem do ramo que se seca separado do tronco. Assim todo que se separar de Cristo será lançado fora e jogado ao fogo para ser queimado (Jo 15, 1ss).

Nos Atos temos a imagem da pedra rejeitada pelos homens, que é feita por Deus pedra angular, de modo que não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual se deva ser salvo a não ser o nome de Jesus Cristo (At 4, 11-12).

Sobre esta fase de preparação bíblica, não se podem esquecer certas precisões. Se a Escritura de um lado fornece base para tal axioma, tem por outro lado outras afirmações que ampliam a salvação por além desses limites visíveis de adesão à pessoa de Cristo, de recepção do batismo. Paulo afirma categoricamente a vontade salvífica universal de Deus, que quer todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade (1 Tim

2, 3). Em afirmações bastante radicais lemos que o amor sem mais basta para a salvação. Clássico é o texto de Mateus (Mt 25, 31-46) "o evangelho do cristão anônimo", onde os homens são julgados simplesmente pela caridade feita a seus irmãos. São salvos pelo "sacramento do irmão". Quem possui o amor, possui tudo, sem outra condição (R 13, 10). Está salvo. Dentro do marco bíblico há lugar para "santos pagãos" (8).

Três outras observações podem ser ajuntadas: o axioma visa diretamente àqueles que imediatamente recusam a pregação evangélica depois de serem iluminados por ela (Lc 2, 34; Jo 3, 19; 9, 39; Mt 22, 8); ele não significa que toda pertença a Cristo e à Igreja seja salutar (Mt 13, 41-42; 25, 41; 22, 11-14; 1 Cor 13, 2; Tg 2, 14; Lc 13, 6-9); e finalmente o axioma não exclui uma pertença a Cristo e à Igreja de modo latente, tendencial e já salutar (9).

Além da preparação oferecida pelos textos bíblicos, vários textos de santos padres anteciparam ao aparecimento da fórmula lapidar no século III, especialmente Inácio de Antioquia, Irineu e Clemente de Alexandria. Neste primeiro momento de preparação da fórmula, a preocupação era antes de guardar a unidade da Igreja diante do cisma e da heresia. Por isso Inácio de Antioquia

(8) J. Daniélou, *Les saints patens et l'Ancien Testament*, Paris 1956.

(9) Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Bruges 1962, pp. 1082-1085.

podia dizer: "não vos enganeis, meus irmãos, todo que segue aquele que faz cisma, não herdará o reino de Deus?" (10). Irineu de modo não menos incisivo explica como Deus dispôs na Igreja os apóstolos, os profetas, os doutores, numa palavra, todo o conjunto da atividade do Espírito, em que não tomam parte aqueles que em lugar de recorrer à Igreja, se separam da vida por um desvio louco e um passo fatal. Onde está de fato a Igreja, aí está o Espírito de Deus; onde está o Espírito de Deus, aí está a Igreja e toda graça: ora, o Espírito é verdade" (11).

O momento importante aconteceu no séc. III, quando no Oriente por meio de Orígenes e no Ocidente por meio de Cipriano, surge a fórmula explícita: "extra ecclesiam nulla salus". A forma é lapidar, com conotação de universalidade, mas deve ser entendida no contexto de seu aparecimento.

O texto de Orígenes, tornado clássico, é tirado da sua 3 homília sobre Josué, conservada na versão latina de Rufino. O texto foi retrabalhado no século VI, mas reflete no seu conjunto o pensamento de Orígenes (12). Orígenes compara a Igreja com a casa da prostituta de Rahab, que fora marcada por uma fita vermelha a fim de poupar os seus habitantes quando da tomada de Jericó (Jos 2, 17-19; 6, 24-25). A Igreja,

também ela, enquanto saída do paganismo, era uma prostituta com os seus ídolos e se tornou por misericórdia de Cristo virgem, cuja casa garante a salvação, já que foi marcada pelo sangue de Cristo. "Se, portanto, alguém quer ser salvo, que ele entre nesta casa, que foi outrora de uma pecadora... Que ninguém se iluda, que ninguém se engane: fora desta casa, isto é, fora da Igreja, ninguém é salvo; pois se alguém sai fora, assina sua própria morte: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur; nam si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus". Mas os que forem encontrados na casa da antiga prostituta, purificados na água e no Espírito Santo e no sangue de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo serão salvos" (13).

Será entender falsamente essa passagem de Orígenes, querer ler nela uma pesquisa teórica sobre os eleitos e condenados. Num contexto parênético, Orígenes se dirige sobretudo aos judeus que possuem o Antigo Testamento e devem entendê-lo como um apelo para entrar na Igreja. Não basta o A. T., mas os judeus têm necessidade do sangue de Cristo, como outrora a prostituta de Rahab se salvou com a fita vermelha. Portanto, um apelo dirigido aos judeus e não uma reflexão teórica sobre a salvação (14).

(10) Ign. Ant. Ep. ad Eph. c. III n. 2. 3; PG V 700.

(11) Irin., Adv. Haer. 1. III c. 24 n. 1; PG VII 966-7.

(12) H. de Lubac, Histoire et Esprit, (Coll. Théologie, 16), Paris 1959, p. 40s.

(13) Orig., In librum Jesu Nave, hom. III n. 5; PG XII 841-842.

(14) J. Ratzinger, Le nouveau peuple de Dieu, Paris 1971, pp. 150/1.

Em contexto diferente de Orígenes, a fórmula é elaborada no Ocidente por Cipriano. "Todo aquele que, em separando-se da Igreja, se une a uma adúltera, frustra-se a respeito das promessas da Igreja. Não terá acesso às recompensas de Cristo, aquele que abandona a Igreja de Cristo. É um estrangeiro, um profano, um inimigo. Não pode ter Deus como Pai, aquele que não tem a Igreja como mãe. Se alguém pudesse ter-se salvado estando fora da arca de Noé, então quem estiver fora da Igreja, poderia também salvar-se. . . Quem não guarda a unidade da Igreja não guarda nem a lei de Deus, nem a fé do Pai e do Filho, nem a vida nem a salvação, hanc unitatem qui non tenet. . . , vitam non tenet et salutem" (15). "Se o próprio batismo da confissão pública e do sangue derramado não pode aprofundar ao herético em vista de sua salvação, já que não há salvação fora da Igreja, quia salus extra Ecclesiam non est, com quanto muito mais razão não lhe servirá de nada ter sido lavado com uma água corrompida nas trevas de uma caverna de ladroes" (16).

O contexto de Cipriano é claro para que possamos querer interpretar tais afirmações como uma reflexão sobre o problema da salvação em geral. Cipriano tinha diante de si a problemática dos movimentos cismáticos dentro da comuni-

dade. Apelava-se para o carisma dos confessores da fé, com o risco de que se chegasse ao arbitrário e à desordem. A intenção de Cipriano era guardar a unidade da Igreja sob a autoridade do bispo e impedir assim a ruptura dentro da comunidade. Esta ruptura da unidade da Igreja é vista por ele como uma quebra no plano salvífico e na função da Igreja. Por isso, quem tenta fazer isto não pode encontrar a salvação (17). Não se trata, pois, do problema da salvação da humanidade, mas de uma realidade intra-ecclesial, a ponto mesmo de que Cipriano ultrapassa a própria ortodoxia negando o valor do batismo dos herejes, com a célebre polémica do rebatismo (18).

Concluindo este momento importante da intelecção do axioma podemos dizer que ele não nasceu dentro da problemática da salvação universal dos homens, nem da relação da Igreja com toda a humanidade, como poderia parecer o sentido mais imediato, mas sim num contexto particularista. Em Orígenes é dito aos judeus que não lhes basta o A. Testamento, caso não aceitem o sangue de Cristo, e aos cristãos de Cartago é mostrado que ao romper a unidade da Igreja, comprometem a própria salvação, porque fora da Igreja não há salvação.

Pouco a pouco a fórmula vai ampliando seu contexto e vai adquirir o sentido universalis-

(15) Cypr., De unitate Ecclesiae, c. VI; PL IV 503 (CSEL 3/1, 214).

(16) Cypr., Ep. LXXIII, c. 21 n. 2; PL III 1123.

(17) J. Ratzinger, o. c. p. 152.

(18) H. Küng, L'Eglise, II, trad. fr., Paris 1968, p. 440.

ta, que não teve na sua origem. Nisto vai influenciar a imagem da arca de Noé, que parece esconder esta universalidade. O próprio Cipriano já compara a Igreja com a arca de Noé, fora da qual ninguém se salvou. Na polêmica sobre a remissão dos pecados entre o papa Calixto e Hipólito de Roma, este usa a imagem da Arca de Noé para mostrar sua concepção da Igreja como de uma sociedade de santos que vivem na justiça, "klesis ton aguion" (19). Aqui a imagem da Arca está noutro contexto diferente. A Igreja não é como pensa Calixto, diz Hipólito, uma arca em que estão os animais puros e impuros, mas santa (20).

Jerônimo segue a tradição da arca no sentido da salvação. "Para mim, não seguindo outro primado que o de Cristo, associo-me a vossa beatitude, isto é, à Sé de Pedro. É sobre essa pedra, eu o sei, que a Igreja está fundada. Todo que come o cordeiro fora dessa casa, é profano. Se alguém não está na arca de Noé, perecerá, quando vier o dilúvio" (21).

Agostinho persegue a mesma imagem, trazendo certas precisões. Não se salva quem está sem mais na arca, mas "qui corde sunt intus"; aqueles, entretanto, que estão fora dela no coração, "qui corde sunt foris",

mesmo que eles estejam dentro em corpo, perecem (22).

Mas o axioma adquirirá sua rigidez dentro da escola agostiniana por meio de Fulgêncio de Ruspe (468-533), discípulo de Agostinho. Aí a fórmula perderá sua dialética, para tornar-se rígida. "Retém firmemente, e não duvides de nenhum modo, que não somente todos os pagãos, mas também todos os judeus, todos os herejes e cismáticos, que terminam sua vida presente fora da igreja católica, qui extra ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, irão para o fogo eterno, que fora preparado para o demônio e seus anjos (Mt 25, 41)" (23). Aí a fórmula adquiriu maior amplitude: pagãos judeus, herejes e cismáticos: numa palavra qualquer pessoa que termine sua vida fora da Igreja, condena-se.

Este axioma vai conhecer também seu caminho no ensinamento oficial do magistério da Igreja. Inocêncio III faz Durando de Osca e os valdenses submeterem-se a uma profissão de fé (18. XII. 1208): "cremos de coração e confessamos com a boca uma única Igreja, não a dos herejes, mas a que é santa, romana, católica, apostólica, fora da qual cremos que ninguém se salva, extra quam neminem salvari credimus" (24). Aparece aí a explicitação da Igreja: católica, romana. O IV Concílio de Latrão (1215) de-

(19) Hip. Rom., In Dan. 1, 17.

(20) Ver obras como: H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, pp. 305s; J. Quasten, *Patrologia, I. Hasta el concilio de Nicea*, trad. esp., BAC, Madrid 1961, pp. 493s.

(21) S. Jeron. Ep. ad Dam. XV n. 2; PL XXII 355.

(22) S. August. De Bapt. contra Donatistas, I. V c. 28 n. 39.

(23) Fulg. Ruspe. De fide ad Petrum 38, 79; PL LXV 704.

(24) DS 792.

fine a mesma verdade com a expressão "extra quam nullus omnino salvator" (25). Bonifácio VIII, na bula *Unam sanctam*, (18-11-1302), exprime de modo categórico: "declaramos, dizemos, definimos, pronunciamos para toda criatura humana, que a submissão ao pontífice romano é uma necessidade absoluta de salvação", após uma longa consideração sobre a origem divina do poder dado por Cristo a Pedro e a seus sucessores e como fora da Igreja não há salvação nem remissão dos pecados (26).

O Concílio de Florença (1442) retoma as palavras de Fulgêncio em forma de símbolo de fé: "firmemente crê, professa e prega, que os que existem fora da Igreja, não só pagãos, mas também judeus, herejes e cismáticos não podem fazer-se participantes da vida eterna e todos irão para o fogo eterno preparado para o demônio e seus anjos, se não forem agregados à Igreja antes de seu fim" (27).

Para entender a rigidez de tais formas, não podemos esquecer que a própria Escola de Santo Agostinho, que deu origem ao axioma em sua expressão mais teórica, desenvolve ao mesmo tempo uma idéia ampla de Igreja. Se de um lado é rígido na insistência da necessidade da Igreja para a salvação, do outro fala da "Ecclesia ab Abel justo usque ad ultimum electum", onde se torna concebível intelectualmente a idéia de per-

tencer à Igreja por além dos limites de sua constituição jerárquica. Se de um lado aperta a exigência da Igreja para a salvação até o máximo, doutro amplia o conceito de Igreja até o extremo.

Além disto, não podemos esquecer que para os homens antigos e da Idade Média a cristandade se identificava praticamente com a "oikumene", com toda a humanidade. Certo que o homem medieval sabia que havia outros povos e países fora do âmbito da Igreja, mas isto não os interessava. Consideravam de fato a humanidade aquela parte dentro do círculo cristão. Daí que a rigidez da fórmula "extra Ecclesiam nulla salus" fica bem reduzida (28). Por isso, praticamente o não-ser-cristão só se entendia por má vontade, portanto culpavelmente, merecedor da condenação eterna. Ainda se pode acrescentar outra razão de cunho mais psicológico. Os homens antigos não tinham a mesma consciência que temos da incapacidade e impossibilidade de aceitar uma verdade por razões que remontam às camadas mais profundas do psiquismo. Falar-se-á de "ignorância invencível", mas ela fica ainda no mundo sobretudo do "conhecimento". O homem moderno, mais avisado em questões psicológicas, conhece impedimentos de uma natureza totalmente diferente do que a simples informação. Pode-se conhecer a verdade de modo in-

(25) DS 802.

(26) DS 875 e 870.

(27) DS 1351.

(28) J. Ratzinger, o. c. p. 154.

telectual e contudo não se conseguem existencialmente aceitá-la por razões até inconscientes. O problema, portanto, da não-aceitação culpável de uma Igreja como necessária para a salvação não se restringe ao puro campo do conhecimento intelectual de tal verdade, mas depende de outros fatores mais complexos.

Não sem certa ironia, observa H. Küng que exatamente o papa Bonifácio VIII, que coloca como necessária para a salvação a obrigação de uma submissão ao Papa, levou o papado às margens da ruína, com o grande cisma do Ocidente, onde houve momentos em que três papas se excomungavam mutuamente (29). E mesmo quando na época patrística se acentuou o aspecto da exclusividade da necessidade da Igreja para a salvação chegou-se a conclusões heterodoxas em questão do batismo, do martírio e do poder de consagrar naqueles que se teriam separado da Igreja (30).

Estes sinais nos indicam que estamos diante de uma realidade de natureza dialética e que nenhum pólo pode ser acentuado sem que se corra em erro. Isto aparecerá mais claramente no decorrer da história de tal axioma, por ocasião da disputa jansenista.

Entre os erros do jansenista Pascal Quesnel, condenados por Clemente XI, está: "fora da Igreja não se concede nenhuma graça" (31). Leva-se ao

extremo o axioma que fora da Igreja não há salvação e, portanto, não há graça, já que a graça pertence à realidade da salvação. Entretanto, a mesma Igreja que ensina com longa tradição tal verdade, rejeita a consequência tirada pelos jansenistas. Y. Congar observa com humor que na polémica entre jesuítas e jansenistas poder-se-á notar que os jesuítas se mostraram muito mais abertos nessa questão da salvação fora dos limites da Igreja. Isto, sem dúvida, é devido entre outras coisas aos contatos de seus missionários com outras regiões, povos, onde puderam constatar, fora da Igreja, elementos muito válidos de bondade, justiça, enquanto que os jansenistas ficaram rigidamente presos ao texto de Santo Agostinho (31). As grandes descobertas dos finais do século XV e do século XVI vieram trazer, sem dúvida, uma revisão de toda esta problemática, já que se entrou em contato com humanidades civilizadas e honestas, longe da influência da Igreja (33).

Já no Concílio Tridentino, ao tratar da necessidade do batismo, os padres introduziram uma precisão sobre tal necessidade: "a passagem do estado de ímpio para o de justificação, depois de promulgado o evangelho, não se pode fazer sem o lavacro da regeneração ou pelo seu "voto" (34). No cânone aparece sem tal cláu-

(29) Hans Küng, o. c. 441.

(30) H. Küng, o. c. p. 440. s.

(31) DS 2429.

(32) Y. Congar, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, (Unam Sanctam 41), Paris 1963, p. 442.

(33) H. Küng, o. c. p. 441.

(34) DS 1524.

sula: "se alguém disser que o batismo é livre, isto é, não necessário para a salvação, seja anátema" (35). Depois esta nomenclatura é aplicada ao modo de pertencer à Igreja: "in re", i. é, na realidade, de fato ou "in voto", i. é, em desejo, tendencialmente.

Pio IX, retomando esse problema da necessidade da Igreja para a salvação, enfrentando de um lado o indiferentismo, e de outro sem cair numa intolerância, introduz certos nuances importantes, como a "ignorância invencível e o erro de boa fé". "Deve-se reter por certo que aqueles que vivem na ignorância da verdadeira religião, não são por isto culpáveis de nenhuma falta aos olhos do Senhor, se esta ignorância é invencível. Seria bem presunçoso aquele que pretendesse querer determinar as fronteiras de uma tal ignorância conforme a natureza e a diversidade dos povos, das regiões, das disposições naturais e de muitas outras coisas" (36).

O Concílio Vaticano I, retomando qualificações já empre-

gadas por papas como Pio VIII, Gregório XVI (37), tinha preparado uma proclamação do "Extra Ecclesiam" como dogma fidei, no seu "Schema de Ecclesia", onde a Igreja era apresentada como de necessidade de meio e não só de preceito. Só há salvação "in Ecclesia et per Ecclesiam" (38).

Pio XII significa com sua encíclica *Mystici Corporis* (1943) e depois retomando na *Humani Generis* (1950) momento importante de inteligência (39). Estabelece antes de tudo a identidade entre Igreja Católica Apostólica Romana e Corpo místico de Cristo (40). Precizando a clássica distinção de pertencer "re" ou "voto" à Igreja, já conhecida ao menos a partir do século XII (41), Pio XII evita falar de uma pertença invisível à Igreja. É-se membro do corpo místico de Cristo, sendo membro da Igreja. "Somente são considerados membros de verdade (reapse) da Igreja, aqueles que receberam o lavacro da regeneração, professam a verdadeira fé e não se separaram da unidade do corpo

(35) DS 1618.

(36) D 1647.

(37) Y. Congar, o. c. p. 425.

(38) Conc. Vat. I, Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi. Partim examini propositum, Coll. Lac. VII 569.

(39) Sobre a problemática da Encíclica escreveram-se muitos trabalhos, entre eles: K. Rahner, La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pio XII "Mystici Corporis Christi", em: *Escritos de Teología*, II, trad. esp., Madrid 1961, pp. 9-94; H. Algemiasen, *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit zu ihr*, em: *ThUGl* 46 (1956), 260-275; ver na nota do artigo de K. Rahner uma bibliografia seleta e em: B. A. Willems, *La necesidad de la Iglesia para la*

salvación, em: *Concilium* n. 1 (1965), p. 117, nota 15.

(40) Esta identidade entre a Igreja e Corpo místico de Cristo, ensinada na *Mystici Corporis* e reafirmada de modo mais categórico na *Humani Generis* deu azo à longa polémica que os artigos citados na nota anterior refletem. Dentro do próprio Vaticano II agitou-se tal questão. O esquema preparatório afirmava com clareza tal realidade, mas foi modificado pela afirmação de que "esta (a única) Igreja (de Cristo), constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro, e pelos bispos em comunhão com ele, ..." *Lumen Gentium* n. 8; ver: U. Betti, *A cronistória do Concílio*, em G. Baraúña, *A Igreja do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis 1963, pp. 135-159.

(41) Y. Congar, o. c. p. 431.

tristemente ou por razões gravíssimas foram separados pela legítima autoridade" (42). Isto não exclui contudo que haja alguns que "não pertencem à unidade da Igreja Católica" e contudo "são ordenados ao corpo místico do Redentor por uma aspiração e desejo inconscientes" ("inscio quodam desiderio ac voto") (43). Pio XII parece não ser favorável a um modo de pertencer à Igreja em desejo ou voto, antes fala de estar ordenado para ela.

De novo, vai acontecer com a doutrina de Pio XII, o mesmo fenômeno já observado na história desse axioma: ao ser radicalizado o seu sentido, ele deixa de ser ortodoxo. Assim, um padre americano L. Feeney, será excluído da Igreja, ao afirmar de modo radical que quem não pertence expressamente à unidade visível da Igreja Católica não tem salvação (44).

Um documento do Santo Ofício precisa alguns pontos sobre a questão da salvação fora da Igreja em oposição à posição extrema do P. Feeney. De um lado o documento reafirma o axioma como doutrina infalível, mas que deve ser entendido no sentido que lhe atribuí a Igreja. Ninguém se salvará se, sabendo que a Igreja é de instituição divina por Cristo, se recusa apesar disso de submeter-se a ela ou se separa da obediência ao Romano Pontifi-

ce. Cristo ordenou que todos os povos entrassem na Igreja e decretou que ela fosse meio de salvação sem o qual ninguém pode entrar no reino da glória, mas tal meio não é de necessidade intrínseca e sim por instituição divina. Por isso, os efeitos salutares podem igualmente ser obtidos em certas circunstâncias, quando esses meios são somente objetos de "voto" ou "desejo". Assim uma pessoa pode obter a salvação sem ser membro "reapse" da Igreja, contanto que se lhe una ao menos "voto et desiderio". Este voto pode ser, implícito em alguém que tenha ignorância invencível (45). Este documento retoma todos os elementos do ensinamento tradicional corrigindo uma possível interpretação rígida da Encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII.

Terminando o percurso de tal axioma por dentro da tradição do ensinamento oficial da Igreja, poderíamos ver a posição do Concílio Vaticano II a respeito de tal tema.

Colocado numa perspectiva eminentemente de diálogo e compreensão num mundo pluralista, o Vaticano II proclama abertamente que "alguns e até muitos e mesmo exímios elementos ou bens, com os quais, em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada, podem existir fora do âmbito da Igreja Católica" (46).

(42) DS 3802.

(43) DS 3821.

(44) Sobre o caso L. Feeney ver: Y. Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1963, pp. 427ss e indicação bibliográfica a p. 432; REB 13 (1953), 231-234; REB 15 (1955), 321-323.

(45) DS 3866 ss.

(46) Concilio Vaticano II, *Decreto Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo, trad. bras. Vozes, Petrópolis 1966, n. 3b.

Não poucas ações dos nossos irmãos separados podem “produzir realmente a vida da graça e devem ser tidas como ap-las para abrir as portas à comunhão salvadora” (47). Por isso as comunidades separadas “de forma alguma estão destituídas de significação e importância no mistério da salvação, já que o Espírito Santo não recusa empregá-las como meios de salvação” (48). O Vaticano II afirma, na esteira da tradição dos concílios, que “não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disto não quiserem nela entrar ou nela perseverar” (49).

Mas hoje, afirma o mesmo Concílio, “os que agora nascem em tais comunidades (separadas) e são imbuídos na fé de Cristo não podem ser argüidos do pecado da separação e a Igreja os abraça com fraterna reverência e amor” (50).

O universalismo da salvação pela e na Igreja é entendido antes como uma esperança, uma promessa, convite dirigido a todos, destacando os elementos positivos das outras religiões, enquanto que antes era entendido mais como pretensão e exigência (51). “Todos os que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e sua Igreja,

mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna” (52). Há uma grande valorização da busca do homem, que segue sua consciência com honestidade, e a este Deus não nega a salvação (53).

Esta rápida apresentação histórica não teve nenhuma pretensão de ser completa e trazer elementos originais, mas simplesmente colocar diante de nossos olhos a complexidade da problemática, para podermos assim entender melhor as reflexões teológicas sobre ela.

Já no decorrer da história do axioma apareceram os elementos das diversas soluções mais teológicas e refletidas sobre o problema da salvação fora da Igreja.

Reflexão teológica

A reflexão teológica encontra-se diante do problema levantado pela dupla série de afirmações claras e apodíticas da tradição da Igreja: necessidade da Igreja para a salvação, no sentido de Igreja visível, católica, romana de um lado e por outro a possibilidade da salvação para quem não pertence à unidade visível da Igreja.

(47) Concílio Vaticano II, Decreto Unitatis Redintegratio, n. 3c.

(48) Concílio Vaticano II, Decreto Unitatis Redintegratio, n. 3d.

(49) Concílio Vaticano II, Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja, n. 14a.

(50) Concílio Vaticano II, Decreto Unitatis Redintegratio, n. 3a.

(51) J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971, p. 159.

(52) Concílio Vaticano II, Constituição dogmática Lumen Gentium, n. 16.

(53) B. Kloppenburg, *A eclesiologia do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis 1971, pp. 64-70.

Uma linha de solução, muito tradicional, introduz uma distinção na maneira de pertencer à Igreja. Para salvar-se é necessário que se pertença à Igreja visível ou de fato (re) ou em desejo (desiderio vel voto). Para todos os que chegam a conhecer a Igreja Católica como a verdadeira Igreja de Cristo há uma necessidade de pertencer a ela. Condenar-se-ão se não entrarem nela, somando à necessidade de meio, uma necessidade de preceito. Neste caso a maneira de pertencer tem de ser total: i. e. "re".

Contudo, muitos, sem serem maus, ou não conseguem ver na Igreja Católica a Igreja verdadeira ou não percebem a necessidade da Igreja para sua salvação ou mesmo não chegam a conhecer a Igreja, e mesmo pode acontecer que a conhecem e queiram abraçá-la, mas algum fato externo o impede. Nesses casos, poder-se-ão salvar por um modo de pertencer a ela "em desejo ou voto", seja explícito, no caso de desejá-la e não poderem pertencer por qualquer circunstância, ou de modo implícito, através da honestidade de seu viver. Pois é de supor que quem vivendo honestamente, i. e. quem de fato deseja com todo seu coração salvar-se, abraçaria a Igreja, caso soubesse que ela fosse necessária para tal salvação. A única coisa que o impede de abraçar a Igreja é o não-saber, não-entender que ela possa ser necessária a sua salvação.

Assim, pelo menos sob o aspecto formal, não há dificuldade de conciliar os princípios da

necessidade da Igreja como meio e a possibilidade de salvação de um homem que de fato não é membro da Igreja. A plena pertença na verdade torna-se somente necessária de uma "necessidade de meio" hipotética, i. e. caso o homem venha a ter conhecimento dela. Enquanto que uma pertença, seja "re" ou "voto", é necessária de necessidade de meio (54).

Geralmente as soluções fáceis são as mais cheias de problemas. Talvez seu principal ponto fraco seja fazer pertencer à Igreja quem nunca pensou em tal e mesmo rejeitou essa Igreja. Até onde é leal dizer que pertence à Igreja quem não quer pertencer a ela, no caso por exemplo de um protestante convicto que rejeita a pretensão da Igreja católica como "diabólica" (55). Não parece um desrespeito à liberdade humana e à seriedade das decisões dos homens? Como podemos então dizer a alguém que ele pertence exatamente a uma Igreja a que ele não quer pertencer? Parece uma solução artificial, se se pára no aspecto mais externo e jurídico da questão.

Esta solução padece de certo juridicismo, entendendo a Igreja como um "lugar de salvação", à imagem de uma "Arca de Noé", onde se deve estar para salvar. Mesmo dentro dessa imagem há uma inconseqüência: pois ninguém se salvaria do

(54) K. Rahner, La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pio XII "Mystici Corporis Christi", em: Escritos de Teología, trad. esp., Madrid 1961, II, pp. 51s.

dilúvio só com o "desejo" de estar na Arca. Deveria estar de fato dentro.

Nem sob esse sentido, a solução responde a toda uma tradição patrística que entendia uma pertença real, de fato, à Igreja e não só de desejo, e muito menos implícito.

Parece também contraditório falar de uma pertença invisível, já que o desejo ou voto são invisíveis e ato da subjetividade do homem, num problema da Igreja visível (56). Pois pode-se perguntar se há de fato uma diferença grande entre pertencer invisivelmente a uma Igreja visível ou aceitar a existência de uma Igreja invisível. Ora, a tradição eclesial não aceita a idéia de uma Igreja invisível, a qual pertenceríamos para salvar-nos. Aceitar um modo de pertencer invisivelmente a Igreja é no fundo aceitar a realidade de uma Igreja invisível fora da qual não há salvação. O problema estaria solucionado, quanto à salvação, mas o conceito de Igreja ficaria deturpado (57).

Também parece não responder uma distinção atribuída a Roberto Bellarmino, com apoio em Santo Agostinho, entre pertencer ao corpo e à alma da Igreja e pertencer só à alma

(58). Antes de tudo, nega-se que tal interpretação tenha sido de fato o pensamento de Bellarmino, mas sim de autores posteriores a ele (59). Mas tal dualidade não corresponde a uma verdadeira concepção sacramental da Igreja. A parte visível da Igreja só pode ser entendida como manifestação visível e presença terrestre da realidade escatológica da graça. Por isso, quem pertence à "alma" da Igreja, deve pertencer ao "corpo". Uma visão de um "corpo da Igreja" separável da de "sua alma" retrata uma ficção jurídica que esvazia a riqueza da Igreja (60). Além do mais, o axioma se refere precisamente àqueles que se afastaram da visibilidade da Igreja e não pertencem a ela, de modo visível (61).

Ch. Journet elabora detalhadamente diversos tipos de pertença à Igreja e sua relação com a salvação. Pode-se ser membro da Igreja em ato, "in actu", pela presença ou menos do batismo ou da fé ou "in potentia". Pertencem à Igreja "in potentia" sejam os adultos não-batizados, mas que recusaram a fé por um pecado pessoal de infidelidade, por mais obscuramente que tenha sido feita esta

(55) Na polémica dos reformadores contra a Igreja de Roma, esta aparecia para eles como obra diabólica, ímpia, ao arrogar-se muitos dos seus poderes; ver: Y. Congar, *L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne*, (Histoire des dogmes, 20), Paris 1970, pp. 352ss.

(56) K. Rahner dará um passo à frente, como veremos mais à diante, mostrando que se pode superar o impasse da pertença invisível, já que tal desejo ou voto tem uma estrutura visível, quase-sacramental. Mas na concepção dessa posição exposta aqui tal aspec-

to não é considerado.

(57) H. Küng, *L'Eglise*, II, Paris 1968, p. 444.

(58) B. A. Wille, *La necesidad de la Iglesia para la salvación*, em: *Concilium* n. 1 (1965), p. 119.

(59) J. Fenton, *The Meaning of the Church's Necessity for Salvation*, em: *AmerEccRev* 124 (1951), 124-143; 203-221; 290-302.

(60) K. Rahner, art. cit. p. 74 e nota 85.

(61) H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, (Foi Vivante 13), Paris 1965, p. 149.

proposta e as crianças não batizadas, que permanecem no pecado original. Nenhum dos que pertencem à Igreja "in potentia" pode salvar-se, mas só quem pertence 'in actu'. Mas há diversas maneiras de pertencer "in actu". Nem todas são salvíficas. Um modo de pertencer, renegado pelo pecado, seja no caso de herejes como cismáticos culpados, não é salvífico, ainda que continuem com certa "pertença in actu não consentida".

Só uma pertença consentida pode ser salvífica. Mas esta pode ser com um ato acabado "re vel actu perfectio", portanto, pertença clara, patente, ou pode haver uma pertença latente, em ato tendencial, "non re sed actu virtuali", devido à presença de alguns dos elementos da alma criada da Igreja. Em ambos os casos pode haver salvação, mas não necessariamente. Pois os que pertencem "re vel actu perfectio" podem ser membros da Igreja "por sua essência" de uma maneira direta, salutar, vivendo além de plena pertença jurídica uma vida de graça, de fé, de amor, seja no grau dos perfeitos, como no dos proficientes ou dos iniciantes. Mas todos vivem na graça. Mas podem alguns, ainda que pertencem à Igreja, "in actu perfectio", viver em pecado grave. Então não pertencem à Igreja por sua essência, mas somente por seu influxo, de maneira indireta, não salutar. Estão visivelmente, mas não espiritualmente. Estão "re", mas não "voto".

Na maneira de pertencer ten-

dencialmente, "non re sed actu virtuali", há uma pertença salutar de caridade, "non re sed voto", ou numa plenitude sacramental, ainda que insuficientemente orientada (ortodoxos adultos justificados), ou incompletamente sacramental (adultos justificados das Igrejas protestantes) ou de modo não-sacramental (outros adultos justificados).

Há finalmente uma pertença não-salvífica de "fé informe", daqueles que retêm algum elemento de fé em igrejas separadas, mas que não vivem na caridade (62).

Não deixa de ser admirável a agudeza de tais distinções que quis apresentar em forma esquemática. Há real esforço de conjugar a pertença à Igreja visível com o problema da salvação. Continua plenamente na linha de solução de que a salvação só é possível com uma pertença à Igreja, seja "re vel actu perfectio" seja "non re sed actu virtuali", i. e., de modo tendencial.

Todas essas soluções têm um ponto comum: a salvação tem de fazer-se "in Ecclesia", portanto todo que se salvar, i. e., viver na e da graça de Deus deve de certo modo estar "in Ecclesia". O esforço é de mostrar como estão "in Ecclesia" aqueles que aparentemente estão fora dela. Porque fora dela não há salvação. Se se salvam, devem estar na Igreja. Para isso se amplia até o máximo a

(62) Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Bruges 1962, pp. 1056-1081.

maneira de estar "in Ecclesia". Mas com isso o conceito de Igreja se dilui. Pois quem está "in Ecclesia" é Igreja. Aí temos um conceito de Igreja que não é mais o que se entendia no axioma. Para manter a possibilidade da salvação dos que não estão na Igreja visível, da qual se trata, amplia-se esse conceito de Igreja a tal ponto, que se pode perguntar se manteve o sentido do axioma.

H. Küng observa que faz entender o conceito de Igreja aos homens que não pertencem a uma comunidade de pessoas que crêem em Cristo e o confessem é equivocado. Que seria de uma Igreja à qual pertencem homens que nada sabem de Cristo ou mesmo não querem saber nada dele? Uma vaga comunidade de homens de "boa vontade" pode ainda ser chamada Igreja? (63).

Não é isto que acontece quando ampliamos o modo de pertencer à Igreja, ainda que as expressões "voto", "desejio", "tendencial" parecem atenuar o problema. Este modo de pertencer é ou não pertença? Se não for, não responde o problema. Se for, não evita a amplificação exagerada do conceito de Igreja.

Além do mais, comenta o mesmo H. Küng, dilatar o conceito de Igreja contradiz à inteligência que o N. Testamento

tem de Igreja e que também a tradição cristã formou a partir dele. Além disso, como entender a função missionária de Igreja de chamar à Igreja os não-cristãos tendo de dizer ao mesmo tempo que eles já pertencem a ela? O problema da entrada, da conversão à fé se torna diminuído. Além disso, tal maneira de conceber a Igreja é recusada, com justa razão, pelos não-cristãos que refletem sobre tal problema e julgam tal solução teológica como pura especulação, que contradiz à experiência comum dos homens e até certo ponto desrespeitosa, já que não leva em consideração sua decisão livre de não querer pertencer à Igreja e mesmo assim são incorporados à Igreja tacitamente, atribuindo-lhes um desejo, um voto que nunca tiveram e nem querem ter (64).

Aliás, tais reparos são feitos por diversos teólogos à concepção rahneriana do "cristão anônimo" (65).

Portanto, podemos concluir que o caminho da solução deve ser buscado noutro lugar. Assim nem uma solução do tipo de L. Feeney que faz a pertença à Igreja visível tão necessária, que todos que estiverem fora dela não poderão salvar-se, nem uma solução mais benigna dos que, percebendo o contraditório e inaudito da in-

(63) H. Küng, o. c. p. 444.

(64) H. Küng, o. c. p. 445.

(65) Tem-se feito várias críticas à posição rahneriana do cristão anônimo. Ver entre outras: J. Ratzinger, *Leu nouveau peuple de Dieu*, Paris 1971, p.

146 nota 1; p. 162; H. von Balthasar, *Reichenschaft*, Einsiedeln 1965, p. 92 id., *Qui est chrétien?* Paris-Mulhouse 1967; id., *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris 1968; H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967, pp. 152/3; A. Manaranche, *Quel salut*, Paris 1969, p. 197.

transigência da posição anterior, ampliam a maneira de pertencer à Igreja, a ponto de diluir o conceito de Igreja. Isto indica que estamos diante de um impasse. Porque pelos dois lados encontramos dificuldades. Seja restringindo a salvação (L. Feeney), seja ampliando o conceito de Igreja (outras soluções). Ficamos diante do mesmo problema: como entender que "extra ecclesiam nulla salus"? Não parece satisfazer a primeira linha de resposta que toda salvação se faça "in Ecclesia", por meio de um certo modo de pertencer a ela.

Uma outra linha de solução, deparando com o impasse de uma salvação "in Ecclesia", procura refletir sobre a função salvífica da Igreja ou da visibilidade e eclesialidade de toda graça. A salvação não se faz "sem a Igreja", ainda que não necessariamente "in Ecclesia". O axioma tomaria a seguinte forma: "sine Ecclesia, nulla salus" ou se quiser de modo positivo: "omnis salus fit per Ecclesiam" ou "Ecclesia, universale salutis sacramentum" como sugeriu o grande eclesiólogo Y. Congar (66).

O axioma "extra Ecclesiam nulla salus" ficaria reservado somente para aqueles que pertencem à Igreja e a conheceram um dia como sacramento de salvação, necessário e, portanto, a sua rejeição implicaria na rejeição da própria salvação, ou de modo mais positivo: a Igreja é para mim, para a co-

munidade, uma esperança e uma promessa de salvação. Se eu abandonar a Igreja, renunciarei a tal esperança e promessa. Mas, tal axioma perderia então seu cunho ameaçador para todos os que estão exterior à Igreja visível (67).

A presença da Igreja é certeza de salvação, por causa da promessa do Senhor Jesus. A Igreja está no mundo. Diante dele ela não pretende nenhuma exclusividade da salvação, nenhuma dominação espiritual. Ela quer oferecer um serviço desinteressado e sem pretensão para a salvação do mundo. O sentido de catolicidade não está em que ela se identifica com o mundo, nem mesmo com o mundo dos "homens de boa vontade", mas sabendo-se distinta dele, não se fecha em si mesma, está aberta em serviço de salvação para todos. O mundo inteiro está nas mãos de Deus, que não é somente o Deus de Israel, o Deus dos cristãos, mas o Deus de todos os homens e que quer a salvação de todos (1 Tm 2, 4-6).

A graça de Deus está, pois, aberta no Cristo para todo o mundo. Por isso, olhando o plano de Deus, não há dentro nem fora da salvação, pois sua vontade envolve todos os homens (68).

A direção da solução se modifica. Busca-se refletir sobre a função, o papel salvífico da Igreja. Todas as soluções reconhecem que tal função é uni-

(66) Y. Congar, *L'église aujourd'hui*, Desclée, 1967, p. 28-29.

(67) H. Küng, o. c. p. 446.

(68) H. Küng, o. c. p. 447.

versal. Não há salvação sem referência à Igreja.

Pio XII na Encíclica *Mystici Corporis* já adumbrava, ainda que muito preso à idéia de membro, esta linha de solução. Depois de falar dos membros "reapse" da Igreja, acrescenta: "pois, mesmo se, por um certo desejo e voto inconsciente, aquele, que não se encontra na Igreja Católica, seja orientado (ordinentur) ao corpo místico do Redentor, contudo ele se priva de numerosos recursos e destes dons tão preciosos que só se encontram na Igreja Católica" (69). A salvação virá, pois, dessa orientação ao Corpo místico do Redentor. Mas fica por explicar por que tal orientação é salvífica, sua relação real com a Igreja visível, a suficiência ou insuficiência de tal orientação. Ademais a Encíclica não aborda o tema de que possibilidades de salvação têm positivamente os que estão fora da Igreja e como tais possibilidades podem conciliar-se, prática e teoricamente, com a necessidade da Igreja visível para a salvação. Pois a encíclica trata da possibilidade da salvação de quem está de fato fora da Igreja a partir da perspectiva da necessidade da pertença à Igreja para a salvação (70).

O esquema que subjaz à Encíclica é ainda o da pertença como membro. A salvação está vista em função dessa pertença, ainda que claramente reconhece com toda a tradição da Igreja a realidade da existência da

graça, bens espirituais fora dos limites da Igreja visível. Nesse sentido o Vaticano II e sua teologia subsequente vão completar muito mais a encíclica, não só falando de modo negativo de que os fora da Igreja se privam de numerosos recursos de graça, mas que positivamente possuem muitas riquezas e algumas de modo mais puro que a própria Igreja católica.

A encíclica ao abrir talvez novo caminho, de modo embrionário, deixou aos teólogos as tarefas de pensar a relação entre a Igreja visível e a graça que salva o que está fora da Igreja, de refletir mais em profundidade a problemática da presença salvífica da Igreja no mundo e o seu sentido no plano salvífico de Deus. Não se trata somente de refletir sobre o problema da salvação para os que estão fora da Igreja, mas também sobre o sentido de minha presença na Igreja, da justificação racional de eu continuar na Igreja, num mundo em que parece que a Igreja se transformou numa das inúmeras possibilidades de viver a dimensão religiosa, mas sem maior transcendência e especificidade.

A Igreja é uma realidade única e una. Mas encerra em si uma tensão dialética entre o elemento visível e o elemento invisível. Sem cair numa distinção de alma e corpo da Igreja, contudo devemos dizer que a Igreja não cabe dentro de um conceito que a delimite a partir do visível. Ainda que o conceito primário, mais óbvio e que subjaz à encíclica de Pio XII é de

(69) DS 3821.

(70) K. Rahner, art. cit., pp. 58/9.

um corpo visível a que se pertence pelo triplice vínculo do batismo válido, da fé e da submissão jerárquica, contudo seria racionalismo, já condenado, não ver na Igreja outra coisa que uma unidade jurídica e social (71).

Ela é mais que uma mera organização jurídica, pois pertence à sua realidade a graça de Cristo. Com isto, podemos concluir que há uma relação profunda, essencial, entre o aspecto visível e a graça, e entre a graça e o aspecto visível. A realidade visível da Igreja existe para ser sinal, proclamação da graça salvadora de Deus no mundo. Pode em certos membros esta proclamação ser vazia, revelando antes a inutilidade do anúncio de Deus por causa da misteriosa possibilidade de o homem poder anulá-lo com seu pecado. Mas sempre será anúncio de uma graça salvadora, de uma promessa, de uma esperança, que poderá estar subjugada pelo orgulho humano, numa violência contínua da realidade eclesial. Membros da Igreja ou mesmo uma parte da Igreja sem a graça, em pecado continuaria Igreja, mas num estado violento, contraditório, revelando o mistério de Deus crucificado (72).

Esta consideração é importante porque às vezes sentimos um mal-estar "teológico" doloroso, quando, ao refletir sobre o sentido salvífico da Igreja, sobre a misteriosa e maravilhosa presença da graça na Igreja,

nos defrontamos com mesquinhas realidades, pecado, orgulho e tantas misérias daqueles que se dizem e são Igreja. Também esses membros sendo Igreja, são sinal da graça, mas na contraditória inutilidade da situação de pecado.

Se há tal relação entre a Igreja e a graça, mesmo quando em alguns de seus membros não existe a graça, continuando sempre neles esta exigência de uma volta à eclesialidade da graça, pode-se perguntar se o correlato não é também verdadeiro. Isto é: no plano de Deus a graça e a Igreja estão de tal modo ligadas, que toda graça tem um caráter eclesial, sacramental, visível, de modo que toda salvação feita na graça tem caráter eclesial, e faz-se pela Igreja, ainda que não "in Ecclesia" no sentido de sua visibilidade de pertença.

A posição anterior procurava mostrar que todo homem que fia sua conduta era justo, honesto, de "boa vontade", pertencia, de certo modo (desejando vel voto), à Igreja, porque ele teria aceitado entrar na Igreja, caso tivesse sabido que ela era necessária para sua vida honesta, justa e assim salvar-se.

K. Rahner quer mostrar que o homem pertence à Igreja, não desse modo suposto, de certa maneira artificial e arbitrário, mas que a graça que ele possui tem uma natureza eclesial. Ela é uma realidade de estrutura sacramental. Há uma relação real, ontológica, entre a graça e a Igreja, não por atribuição

(71) DS 3301.

(72) K. Rahner, art. cit., p. 82.

extrínseca, mas por relação imanente, estrutural (73).

Nesse sentido pode-se dizer que essa graça é eclesial, porque tem um elemento comum com a Igreja. Encontra na Igreja sua plena manifestação, mas já existe nela essa tendência, orientação para a Igreja, real e ontologicamente. K. Rahner supera o esquema membro-corpo, para falar antes de uma relação ontológica entre graça e Igreja. No invisível da graça já existe um visível, sacramental, que recebe sua plena inteligência na sacramentalidade da Igreja. A graça tem sob certo sentido uma dimensão eclesial.

Isto ele mostra através de uma reflexão teológica sobre a situação concreta da humanidade.

Esta humanidade forma uma unidade com destino, sobrenatural, chamada à participação da vida íntima de Deus. Tal chamado é anterior às decisões pessoais. Pertence à natureza concreta do homem, como condição antecedente e como possibilidade do agir pessoal do homem, de modo que quando o homem assumir livremente sua realidade concreta deve necessariamente encontrar-se diante de tal realidade. Mais. Tal chamado faz parte da dimensão do histórico, do visível, como determinação efetiva do gênero humano por causa da Encar-

nação de Deus, que anterior à decisão pessoal do homem, já fez a humanidade um "povo de Deus". Tal vocação é real-ontológica, antes da santificação efetiva de cada homem pela graça.

Nessa perspectiva do chamado de Deus, a Igreja aparece como o para-onde de totalidade visível do povo de Deus. Toda essa estrutura salvífica aparece na sua plena visibilidade na Igreja. Nesse sentido podemos chamar a Igreja de sacramento universal da salvação. Como o chamado ontológico da humanidade para constituir-se povo de Deus tem uma orientação objetiva, independente do arbítrio dos indivíduos, para a Igreja, e toda a graça se concretiza dentro desse chamado fundamental, podemos concluir que toda graça é eclesial. Podemos dizer então que cada homem ao tomar posição diante de sua natureza concreta, por meio de uma ação livre e pessoal, estará aceitando ou rejeitando tal chamado fundamental, eclesial. Nessa perspectiva a Igreja como o para-onde do chamado fundamental está presente em cada homem (74).

Esta posição de K. Rahner certamente supera a anterior explicando mais em profundidade numa direção nova, o sentido da célebre pertença "voto". Como a superação é de tal natureza, que já não está mais

(73) K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (Quaestiones Disputat 10) Freiburg 1961; K. Rahner, *La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pio XII "Mystici Corporis Christi"*, em: *Escritos de Teología*, trad. esp., Madrid 1961, II, 9-94; id., *Devoción per-*

sonal y sacramental, em: *Escritos de Teología*, II, 115-140, id., *Die anonymen Christen*, VI, 545-554; e muitos outros artigos.

(74) K. Rahner, *La incorporación*, art. cit. pp. 84ss.

simplesmente na suposição de que o "votum Ecclesiae" é simples desejo de aceitar uma Igreja que não se conhecia e que se abraçaria caso se soubesse ser ela necessária. Na posição rahneriana, o nexo se dá por dentro da própria realidade da graça, que, no plano de Deus, seja através da unidade da humanidade, seja através do mistério da Encarnação, estruturalmente visível, quase-sacramental, eclesial. Por isso, pode-se dizer que K. Rahner não se enquadra no esquema anterior "salus in Ecclesia", mas antes "salus per Ecclesiam", porque o homem não se salva por pertencer à Igreja, mas por ter uma graça, cuja estrutura, natureza, onticidade, é ser eclesial, sacramental, tender para a plenitude eclesial. Há uma continuidade interna entre a graça e Igreja, e não um forçar uma pertença extrínseca.

B. Willems observa contudo que no pensamento de K. Rahner continua obscura a relação entre o que é chamado povo de Deus e Igreja sacramental, de que trata o axioma "extra Ecclesiam nulla salus", e também não se vê como tal chamado a participar da vida divina é uma realidade sobrenatural, eclesial (75).

Pode-se discutir, de fato, da propriedade da expressão rahneriana de considerar toda a humanidade radicalmente Igreja (76). Melhor seria reservar

o termo Igreja para a concretização histórico-jurídico-carismática dessa humanidade, chamada toda ela à íntima união com Deus. A salvação dentro da Igreja faz-se em virtude de sua força salvífica, pois ela é um acontecer histórico e concreto da vontade universal, salvífica de Deus. Mas toda a humanidade se salvará, não dentro dessa concretização, como se fosse membro dela ou pertencesse a ela, mas em virtude desse chamado de Deus, universal, historicizado pela Encarnação do Verbo, que não só antecede historicamente à Igreja visível mas que a ultrapassa em seus limites geográfico-históricos. Portanto, a salvação dessa humanidade chamada à participação da vida divina não se faz necessariamente por uma pertença à Igreja, mas em virtude do dom gratuito de Deus que encontrou sua máxima expressão na Encarnação do Verbo. Esse dom por sua parte encontra seu lugar máximo de expressão no mundo de hoje na Igreja visível. Como, aliás, esse dom atingiu a própria natureza concreta do homem, dando-lhe uma orientação intrínseca a participar dos mistérios íntimos de Deus, todo homem que em livre decisão aceitar esse seu destino, salvar-se-á.

A perspectiva rahneriana explica antes a relação entre a graça e a Igreja, na sua onticidade, na sua dinâmica e estrutura interna.

Contudo fica ainda esperando explicação mais satisfatória; qual a relação entre a presença, existência da Igreja e a gra-

(75) B. Willems, La necesidad de la Iglesia para la salvación, em: Concilium n. 1 (1965), p. 124.

(76) K. Rahner, art. cit., p. 90.

ça. K. Rahner explica mais a relação da graça com a Igreja. E o contrário? Que relação há entre a Igreja visível e todo esse mundo de graças, de bondade, de justiça, de amor que está fora de seus muros? Em outras palavras: que vem a significar que toda salvação se faz de certo modo **pela Igreja?**

Naturalmente é tranqüilo que a Igreja é o lugar onde se pode encontrar a graça de modo perceptível. Nela permanece historicamente presente, perceptível, o dom salvífico oferecido uma vez para sempre em Jesus Cristo, pela máxima autocomunicação de Deus ao mundo. Portanto, "in Ecclesia salus", entendido o axioma de modo positivo. Por isso seria falso entender a Igreja como a que oferece a salvação como algo que se desse fora dela, entre o homem e Deus. Muitas vezes nossa maneira de falar é imperfeita. Temos subentendido um esquema de que a salvação fosse uma realidade entre o homem e Deus e a Igreja oferecesse ao homem essa salvação como quem dá algo que permanece fora de si. A salvação se dá na Igreja. A salvação se tornou visível em Jesus Cristo e sua historicidade adquiriu duração sacramental nas operações salvíficas da Igreja visível (77). Tudo isto permanece tranqüilo.

Mas o problema se põe sobre a relação da Igreja visível e a

salvação daqueles que estão fora de seus arraiais.

H. Lubac indica um caminho de solução: se o insuficiente de não pertencer à Igreja é suficiente para a salvação de alguém, é porque sempre o "mais" da Igreja. Para que o homem, que está fora da Igreja possa salvar-se, é necessário que alhures exista a Igreja, este "mais" salvífico. Por isso, pode-se então dizer que todos se salvam pela Igreja. Se ela deixasse de existir por absurdo, cessaria para a humanidade a possibilidade mesma de salvação. Sua função, ainda que numericamente restrita, é de ser um "mais salvífico" para que todos os "menos" possam ser eles salvíficos. Sem o mais o menos seria nada. Por natureza e por destino o gênero humano é uno. A salvação para o corpo da humanidade se faz pela Igreja, a presença-continuadora de Cristo. Todos os momentos da história da salvação que revelam a riqueza espiritual dos homens se entendem à luz do momento-plenitude da salvação em Jesus Cristo, continuado na Igreja. Numa palavra, no momento em que Jesus Cristo, continuado na Igreja, entra em certo lugar, ele valoriza todo o passado salvífico e dá sentido ao presente (78). Neste sentido, pode-se dizer então que toda salvação se faz pela Igreja, ainda que não na Igreja. H. Lubac não explica mais profundamente como o "mais" da sal-

(77) O. Semmelroth, *Yo creo en la Iglesia*, trad. esp., (Cristianismo y hombre actual 16), Madrid 1962, p. 52s.

(78) H. Lubac, *Catholicisme*, Paris 1965, pp. 148ss.

vação na Igreja se relaciona com o "menos" fora da Igreja.

Creio que podemos encontrar na idéia da substituição" uma luz para tal problemática. A salvação só tem um caminho. Faz-se por Cristo. Mas usando a imagem de J. Ratzinger ela tem um duplo raio: um que concerne o mundo, a multidão de todos os homens e ao mesmo tempo outro que toca a Igreja. Temos então a dialética do "pequeno número" e da "multidão". Em certo sentido retoma-se o "mais" e "menos" de H. Lubac. Há uma correlação entre os dois termos: um existe para o outro. Lançando um olhar para a história da salvação, tal dialética aparece sempre presente. No Antigo Testamento temos a correlação "povo eleito" e "gentios", como dois momentos diferentes de salvação. Mas a dialética aparece clara quando aparecer Jesus Cristo. São Paulo no-la apresenta de modo muito gráfico. "SE pela falta de um só, todos os outros pereceram, com muito mais razão a graça de Deus e o dom da graça, que nos vem de um só homem, Jesus Cristo, difundiu-se sobre todos em abundância" (Rom 5, 15). Pouco mais adiante continua Paulo: "se, de fato, pelo pecado de um só, a morte reinou por causa de um só homem, com muito maior razão aqueles que receberam a abundância da graça e o dom da justificação reinarão na vida, por meio de um só, Jesus Cristo...; pelo cumprimento da justiça da parte de um só, vem para todos os homens a justificação que

dá a vida...; pela obediência de um só, todos serão constituídos justos..." (Rom 5, 17-19). A salvação da humanidade se faz por causa de um: Jesus Cristo. Um por todos. Cristo existe para todos. Nele Deus ama salvificamente toda a humanidade. O "mais" de Jesus Cristo torna suficiente o "menos" dos homens pecadores. Trata-se, pois, da existência de "um pela multidão". Essa dialética continua com a Igreja. Ela é o "pusillus grex" que existe para a salvação, não só de seus membros, mas de toda a humanidade, de tal modo que se ela não existisse, essa humanidade não se salvaria. A Igreja representa, substitui a humanidade, de modo vicário, e assim a salvação para a humanidade acontece por essa relação, que encontra na vocação vicária de Cristo sua última explicação e fundamento (79).

Nessa perspectiva se compreende a importância e seriedade de ser Igreja, com sua responsabilidade universal, no plano da salvação. Com isto se redescobre o sentido missionário da Igreja, o sentido de nossa presença na Igreja e se supera todo indiferentismo religioso. Ser Igreja é um serviço necessário para a humanidade.

Com isto, se volta o problema para onde ele deve estar: à liberdade infinita de Deus, que na sua misericórdia e sabedoria insondável chama cada homem para uma vocação própria. A vocação daqueles que são Igre-

(79) J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, trad. fr., Paris 1971, pp. 167ss.

ja é serem o "pusillus grex", presença de salvação, para toda a humanidade.

O homem falseia o problema quando quer resolver, a partir dele, a pertença à Igreja. A pergunta: por que devo ser Igreja, se fora dela posso salvar-me está mal colocada. Quase seria o mesmo problema: por que existo, se muitos não chegaram a vir à existência?

Assim tocamos o último problema: sentido de minha pertença à Igreja, se fora dela também há salvação. Noutras palavras: por que pertencer ao "pusillus grex" e não à multidão? É questão de maior segurança no caminho da salvação? É questão de possuir mais bens celestes, mais graça, dentro da Igreja que fora dela?

Se parássemos na encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII deveríamos responder: "os que estão fora da Igreja estão privados de numerosos socorros e dons preciosos que existem na Igreja Católica" (8), por isso é melhor ficar dentro da Igreja. Então uma certa avidez espiritual nos manteria na Igreja apesar das dificuldades e a tentação de sair dela sempre seria rejeitada com a reflexão de que nos privaríamos de muitos dons e graças de Deus.

Nessa mesma perspectiva, poderíamos então responder dizendo que na Igreja Católica a salvação é mais fácil, mais segura. Como em coisas sérias devemos seguir o tutorismo, é melhor ficar na Igreja católica,

já que o caminho é mais seguro.

Esta maneira de ver a salvação inverte a ordem. A salvação não deve ser vista de nossa parte, mas da parte de Deus. A salvação não é uma criação do homem, mas um dom de Deus. É eminentemente um chamado, livre, gratuito, misterioso de Deus. A sua vontade salvífica universal que tem caminhos insondáveis para nossa inteligência, se manifesta na nossa vida como uma vocação à Igreja, como um serviço em relação aos outros. No momento em que nos sabemos chamados a constituir o pequeno grupo, como sinal de salvação para toda a humanidade, o ser Igreja para nós se torna necessário. É a necessidade nascida da eleição do amor de Deus. O amor é o maior exigente. Ele é dom livre de Deus, mas uma vez percebido por mim, ele se torna uma tremenda exigência, que somente o nosso egoísmo pode rejeitar.

O amor humano que se me é manifestado por qualquer pessoa é um dom livre e gratuito. Aquele que mo oferece, apresenta-mo como um dom seu. Também de minha parte existe a liberdade de aceitá-lo ou rejeitá-lo. Mas doutro lado existe uma necessidade na aceitação. Toda rejeição de qualquer amor humano, livremente oferecido, significa para o homem uma perda, um ser menos-humano. Mas como esse outro não é o absoluto, não é o criador, tal perda não tem as conseqüências da rejeição do amor de Deus na oferta livre

(80) DS 3821.

de seu chamado a ser-Igreja. Ser-Igreja só pode vir de uma resposta minha, livre, gratuita. Como conciliar esta liberdade e gratuidade com a necessidade da Igreja? Só o amor consegue fazê-lo. Este chamado de Deus é uma vocação de amor, de serviço em relação a todos os homens. A liberdade de aceitar esse chamado, de constituir Igreja, se torna a necessidade do amor que me obriga. Como esse amor é de Deus, sua necessidade é radical. Este serviço à humanidade é tão radical, tão fundamental, tão necessário, que o não-aceitá-lo é uma grave omissão, um colocar-se fora do caminho da salvação. Assim encontramos por outra via que fora da Igreja, não há salvação. Fora desse serviço, fora da realização dessa vocação de Deus a mim para ser o "pequeno número", fora da exigência do amor, não consigo salvar-me: "Extra ecclesiam nulla salus".

Isto nos faz compreender que se o amor de Deus é um dom, é também uma exigência, como aliás, todo amor humano. Não é uma exigência vinda de fora, através de uma concepção extrinsecista de "dever", mas uma exigência imanente ao amor. Quem ama cumpre a lei, realiza tudo. Quem sente o amor da vocação de Deus à Igreja, só responderá com um não, se capitular diante do egoísmo, do medo, da covardia.

Quando sou chamado a expressar meu amor a Deus na minha vocação eclesial, quem me garantirá que ao rejeitar tal vocação serei capaz de

amar? Sabemos por experiência que todo amor humano está minado por dentro. Ele é feito de "pneuma e sarx". Na dialética dos dois vivemos. É a fidelidade a minha vocação que me ajuda a viver do pneuma e ir superando a sarx. Importa a nós católicos saber que vivemos na Igreja do "Pneuma" e que somos sinal dele para o mundo.

Mas podemos perguntar que sentido tem este ser-para-outro como Igreja? Como sendo Igreja, posso realmente ser sacramento universal da salvação? Em virtude de que a pequenez de minha presença na Igreja ultrapassa a simples perspectiva de quem lá está à espera da salvação, para "ganhar mais graças"?

Realmente esbarramos aqui num profundo mistério de Deus. Por que Deus quis que a salvação continuasse sendo significada, realizada para a humanidade por meio de um pequeno número de homens, tão fracos, tão pecadores, como os outros? No plano da salvação realizamos o sentido próprio do ser humano: o homem se realiza sendo para o outro e não sendo para si. O egoísmo não é a dimensão fundamental do homem, não é o cerne de seu ser, mas a destruição de si mesmo, o pecado na sua existência.

No plano salvífico-eclesial o homem atualiza tal esquema. É-se Igreja, não para si, não para fechar-se na segurança de sua própria salvação, não para nutrir-se da mesa farta e abundante da Igreja, mas para ser-salvação para os outros.

Indo mais longe, ser-Igreja é uma realização da Trindade. Deus Pai só é Deus Pai enquanto é todo no Filho e no Espírito Santo. Deus não se perde na solidão isolada da unicidade, mas é comunidade. Só podemos entender o Ser de Deus enquanto comunidade trinitária. Cada pessoa em Deus só existe enquanto relação, enquanto ser-para. O homem sendo feito pela trindade não pode ser senão enquanto "é-para". Ele não pode ser Igreja, senão enquanto Igreja é-para.

Como o serviço de Salvação da Igreja atinge cada um, por além de sua pregação explícita, de seu ministério visível, pertence à profundidade do mistério divino. Mas se Deus nos chamou para ser a comunidade dos "agios" em vista de toda a humanidade, ele saberá como a nossa existência como Igreja é salvífica para essa mesma humanidade. Daí que o élan missionário da Igreja nunca poderá cessar, porque essa tarefa de ser-Igreja para a salvação da humanidade sempre será atual. Os homens que hoje são Igreja passarão. Será necessário que outros continuem esta tarefa salvífica, de modo que a esperança não se extinga na humanidade.

Enquanto houver num canto da terra a presença da Igreja, haverá esperança de salvação para toda a humanidade. A Igreja é o sacramento universal da salvação. Sem ela não haverá salvação: eis o sentido de "extra ecclesiam nulla salus".

Conclusão

O caminho que esse axioma "extra Ecclesiam nulla salus" trilhou foi longo, cheio de empecilhos e suscitou reflexões teológicas as mais diversas. Procuramos indicar isso no decorrer do nosso trabalho. Poderíamos resumir de modo conciso alguns elementos dessa nossa reflexão.

1. Historicamente se vê que o axioma não pode ser interpretado na sua rigidez fixa e anti-dialética. O contexto de seu nascimento foi apologético ou parenético, mas em relação a certos grupos concretos de pessoas: judeus ou cismáticos e não quis ser uma solução universal, abstrata, principal. Sua interpretação de modo rígido gerou doutrinas heterodoxas que a própria Igreja condenou, sobretudo a interpretação mais recente de L. Feeney.

2. Apesar de diversos momentos de intelecção do axioma, sempre ficou claro a necessidade da Igreja para a salvação de todos, e uma necessidade entendida como de meio e não simples preceito de Cristo. O problema se põe como interpretar tal necessidade ao lado da possibilidade, sempre afirmada, da salvação dos que se encontram fora da Igreja visível, da qual se trata.

3. O primeiro modelo de solução, que indiquei com a expressão "Salus in Ecclesia", se inspira no esquema corpo-membro. Subjaz a idéia de um corpo e só se pertence a ele quem é membro. Não se pertence ao

corpo somente por desejo. Então se tentou mostrar que ser membro ("voto vel desiderio") é um tipo de pertença suficiente para a salvação. Esse esquema revelou muitos inconvenientes como vimos.

4. Outra linha de solução procurou querer superar esse esquema para entender a necessidade da Igreja como instrumento e sacramento de salvação e não como o "onde da salvação". O axioma tomaria a forma: sem Igreja, não há salvação. Trata-se, pois, antes de um princípio teológico, que indica a natureza da salvação, que um princípio pessoal de quem se salva (81).

5. Nessa linha de solução, K. Rahner praticamente apresenta o esquema de níveis de comunhão eclesial, desde a comunhão fundamental de toda a humanidade como povo de Deus até a comunhão perfeita na Igreja católica visível. K. Rahner trouxe reflexões imensamente válidas sobre o verdadeiro sentido de toda graça. Mostrou de modo convincente a continuidade entre os diversos níveis de participação na visibilidade da graça, partindo de uma realidade radical que é a vocação de toda a humanidade a uma comunhão de amor com Deus e seu destino histórico por meio da Encarnação do Verbo. Talvez pudesse ser objetado chamar essa vocação radical, fundamental, de certo modo, Igreja. Que no plano de

Deus há uma ordenação para que a incipiente visibilidade da graça chegue a sua plena visibilidade na Igreja, por uma necessidade interna, real-ontológica, é uma reflexão válida mas de natureza abstrata. Completar-se-ia teologicamente afirmando que a graça e a salvação é significada e instrumentalizada pela Igreja, já que no plano de Deus a salvação se faz na dialética do "um" e "multidão". Um morreu por todos. Agora o "pequeno número" da Igreja está a serviço da "multidão dos homens". A Igreja católica é o sinal querido por Deus pelo qual a salvação chega "à multidão" dos homens, como ele quis que por e em Jesus Cristo todos fossem salvos. A Igreja é o instrumento por meio do qual Deus e Cristo estão atuando a salvação na humanidade de modo eficaz (82).

6. Em qualquer uma das explicações ficam firmes os dois princípios fundamentais que sempre estão em jogo: toda salvação se faz de modo sacramental e nessa realização a Igreja é necessária. Com isto se quer afirmar que a salvação não acontece somente na interioridade subjetiva do homem, mas sempre abraça o homem concreto, histórico, corpóreo, ligado ao mundo. Deus só atinge o homem na mediação da realidade concreta, pessoal, mundica do homem (83). Isto encontra seu fundamento na vocação da humanidade e no mistério da Encarnação.

(81) L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, p. 405.

(82) L. Boff, o. c. p. 406.

(83) L. Boff, o. c. pp. 400/1.

Doutro lado a Igreja, como continuadora de Cristo, não está ausente a essa realidade salvadora. É a mediadora, o instrumento, o sacramento, o sinal. Para indicar tais realidades, a tradição teológico-ecclesial formou o axioma: "extra Ecclesiam nulla salus".

7. A salvação é uma realidade escatológica. Chegará a sua plenitude nos finais dos tempos. Mas todos os homens estão envolvidos nesse processo. Este processo é realidade e esperança. A Igreja é a presença dessa realidade e esperança. Enquanto houver Igreja, sempre haverá salvação para os homens. Sem ela, a salvação se estiolará, porque ela é a presença continuada de Cristo.

Por isso, ela é absolutamente necessária, de necessidade de meio. Mas não como um lugar-onde, mas sim, como presença, como sinal, como instrumento, como representante, na sua "substituição vicária", continuando a função de Cristo. Como esse sinal é eficaz, sua presença sob esse sentido, invade toda a humanidade. E somente sob este prisma, podemos dizer que a Igreja coestende e coexiste com a humanidade (84).

Mas essa Igreja não poderá continuar a ter essa função necessária se os chamados a ela

não forem fiéis. Como esse serviço é a máxima exigência de amor que se pede a um homem, coloca em risco todo o seu destino. Quando o amor livre e gratuito nos apela, a resposta já não se coloca no plano do indiferentismo. Ela é uma exigência, que só o amor sabe fazer. De tal gravidade é a exigência, de tal seriedade é esse chamado a ser Igreja, que para nós vale com toda sua dureza a força do axioma: "extra ecclesiam nulla salus". Fora da resposta positiva ao chamado de ser-Igreja, não há possibilidade de salvação para nós. O serviço do amor é sempre livre. Mas a natureza de seu compromisso é tão grave que um "não" seria a negação do próprio destino, do próprio sentido de ser, de si mesmo. Todo homem que se nega, condena-se. Para ele não há salvação.

É finalmente na livre aceitação de nossa vocação na Igreja, que encontramos o sentido de ser Igreja, de continuar Igreja, como uma exigência dessa nossa vocação de serviço e de amor. Negar o serviço é negar o ser-para do homem. É negar o próprio Deus, que é Ser-para. Fora desse serviço não havendo amor, Deus não pode estar presente. Onde Deus não está, não há salvação. Portanto "extra Ecclesiam nulla salus".

(84) K. Rahner, art. cit., p. 90.