

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

ALEX GRAMINHO BOARDMAN

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS
PERCURSO HISTÓRICO E ATUALIDADE DO AXIOMA

Porto Alegre

2015

ALEX GRAMINHO BOARDMAN

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS
PERCURSO HISTÓRICO E ATUALIDADE DO AXIOMA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Teologia, área de concentração em Experiência Religiosa e vinculada à linha de Pesquisa Eclesiologia e Questões Emergentes.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo L. B. Hackmann.

Porto Alegre

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B630e

Boardman, Alex Graminho

Extra ecclesiam nulla salus : percurso histórico e atualidade do axioma / Alex Graminho Boardman. – Porto Alegre, 2015.
112 fs.

Diss. (Mestrado em Teologia) – Fac. de Teologia, PUCRS.
Orientador: Prof. Dr. Geraldo L. B. Hackmann.

1. Teologia. 2. Religião. 3. Eclesiologia. 4. Igreja.
I. Hackmann, Geraldo L. B. II. Título.

CDD 262

**Ficha Catalográfica elaborada por
Vanessa Pinent
CRB 10/1297**

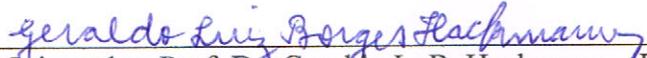
ALEX GRAMINHO BARDMAN

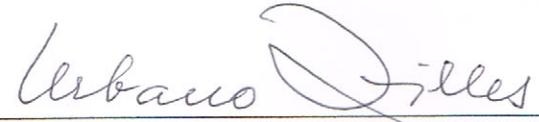
EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS
PERCURSO HISTÓRICO E ATUALIDADE DO AXIOMA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 26 / 03 / 2015, pela banca examinadora.

BANCA EXAMINADORA


Orientador: Prof. Dr. Geraldo L. B. Hackmann - PUCRS


Examinador: Prof. Dr. Urbano Zilles - PUCRS

Examinador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling - UFPEL

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, rico em misericórdia, que me chamou para fazer parte da Sua Igreja, como ministro ordenado. Que imenso amor tenho pela Igreja que foi instrumento e meio do meu encontro pessoal com Jesus Cristo.

Agradeço aos meus pais, meus irmãos e a todos os meus amigos, que me motivaram a não desistir deste longo percurso durante o mestrado.

Aos seminaristas menores da Diocese de Novo Hamburgo, onde exerço a função de Reitor, cuja fidelidade e alegria da entrega de cada um deles me alegram a cada dia e me fazem estar sempre mais atualizado, com o intuito de corresponder a altura essa imensa missão confiada a mim pela Igreja.

Destaco a presença amiga e decisiva do seminarista maior, Diego dos Anjos Soares, pois quando pensei em desistir das numerosas atividades que tenho, me motivou e se colocou ao meu lado, não permitindo que eu desistisse.

Ao professor Pe. Geraldo Hackmann, primeiramente, pelas suas aulas no Programa de Pós-graduação, que complementaram minha formação eclesiológica, e por me orientar na dissertação.

Da mesma forma, não posso deixar de agradecer ao professor Urbano Zilles pelas suas preciosas indicações e orientações.

Agradeço ao terceiro leitor, professor Sérgio Strefling, por ter aceitado o convite de se fazer presente na minha banca como avaliador.

Muito obrigado a todos pela colaboração na minha formação acadêmica, assim como aos meus colegas de turma durante estes dois anos de mestrado, pois foram de valiosa ajuda.

A PUCRS, pela acolhida e ajuda nestes dois anos de caminhada.

E, finalmente, ao Coordenador da Pós-graduação em Teologia, Pe. Leomar Brustolin, exemplar docente e grande modelo de honestidade intelectual.

Por fim, agradeço a minha amada Igreja, que amo e sirvo por amor, pois realizar minha dissertação no campo da Eclesiologia é uma forma de conhecer mais aquela que tanto amo. Amo porque me amou por primeiro. Se hoje conheço Jesus Cristo, e sou sacerdote eternamente, foi graças a minha Igreja, que, em 1992, permitiu que uma criança de 12 anos conhecesse a Jesus e por Ele se apaixonasse. Foi Ela que veio ao meu encontro, sinal visível da pessoa de Jesus em minha vida. Amar a Cristo sem amar a Igreja, é pertencer de modo incompleto, para não dizer não pertencer, desta família chamada de Povo de Deus.

RESUMO

A presente dissertação analisa o controverso axioma eclesiológico *extra ecclesiam nulla salus*. Muitas afirmações são feitas a partir do axioma estudado, porém, será possível perceber que algumas delas são ilegítimas. Ao estudá-lo, é possível perceber que se trata de um axioma que, ao ser negado ou compreendido de forma equivocada, nega verdades fundamentais da Igreja de Jesus Cristo. Correndo o risco de ser interpretado erroneamente, mesmo no interno da Igreja, de modo a também negar verdades fundamentais à fé católica. Assim, partindo de uma reconstrução histórica, passando pela sua realidade teológica e, finalmente, visando sua atualização pelos caminhos hermenêuticos, procurou-se ler no axioma, através da sua contextualização e de uma abordagem fiel às Escrituras, à Tradição e ao Magistério, aquilo que ele verdadeiramente diz e o que ele não diz.

Palavras-chave: *Extra Ecclesiam*. Unidade. Mediação. Salvação. Ecumenismo. Pluralismo.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the controversial *extra ecclesiam nulla salus* ecclesiological axiom. Many statements are made about the axiom that is being studied, however, one can see that some of these statements are illegitimate. By studying it, one can realize that it is an axiom which, when denied or mistakenly understood, denies the fundamental truths of the Church of Jesus Christ. At the risk of being interpreted in order to deny the fundamental truths of the Catholic faith, even inside the Church. Thus, from a historical reconstruction, through its theological reality and, finally, aiming its update by hermeneutical paths, we tried to read the axiom, through its contextualization and a faithful approach to the Scripture, Tradition and the Magisterium, what it really says and what it does not say.

Keywords: *Extra Ecclesiam*. Unit. Mediation. Salvation. Ecumenism. Pluralism.

LISTA DE SIGLAS

- BJ – BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2001.
- CE – IRINEU, *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- DH – DENZINGER HÜNERMANN. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.
- DI – CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Iesus*. Roma, 2000.
- DV – CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei verbum*, de 18 de novembro de 1985.
- GS – CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et spes*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- LG – CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen gentium*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- ME – CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Mysterium ecclesiae*. 24 de junho 1973.
- RM – JOÃO PAULO II, *Redemptoris missa*. 7 de dezembro de 1990.
- UR – CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Decreto Unitatis redintegratio*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO <i>EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS</i>	14
1.1 A ARCA DE NOÉ COMO ANTECEDENTE BÍBLICO SIGNIFICATIVO	15
1.2 OS PENSAMENTOS PRECEDENTES QUE INFLUENCIARAM A ELABORAÇÃO DO AXIOMA	17
1.2.1 Contextualização a partir de Bernard Sesboüé	17
1.2.2 Os precedentes da fórmula segundo Giacomo Canobbio	20
1.3 ORÍGINES	22
1.4 CIPRIANO	24
1.5 O PERÍODO SUCESSIVO AO AXIOMA	28
1.6 OS PRIMEIROS USOS PELO MAGISTÉRIO	33
1.7 O MAGISTÉRIO ANTES DE FLORENÇA	34
1.8 O CONCÍLIO DE FLORENÇA	39
1.9 O AXIOMA NOS SÉCULOS XVI AO XVIII	44
2 ANÁLISE TEOLÓGICA PARA UMA CLARA COMPREENSÃO DO CONTEXTO DO AXIOMA	46
2.1 UNICIDADE E UNIVERSALIDADE DE CRISTO PARA A SALVAÇÃO	46
2.2 NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO DA IGREJA	56
2.2.1 Jesus fundou a Igreja	57
2.2.2 Igreja: mediação e salvação	59
2.2.3 A salvação dos fiéis católicos	66
2.2.4 A salvação de todas as pessoas	67
2.2.5 A necessidade da Igreja para a Salvação	72
2.3 A AÇÃO MISSIONÁRIA DA IGREJA	83
3 HERMENÊUTICA MAGISTERIAL COMO FORMA DE ATUALIZAÇÃO DO AXIOMA	90
3.1 A HERMENÊUTICA TEOLÓGICA	90
3.2 PISTAS PARA HERMENÊUTICA MAGISTERIAL	92
3.2.1 Princípios vindos da exegese recente	93
3.3 A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DA FÓRMULA <i>EXTRA ECCLESIAM</i>	95

3.4 A HERMENÊUTICA DO AXIOMA NA <i>MYSTERIUM ECCLESIAE</i> E NA COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL	97
3.4.1 <i>Mysterium Ecclesiae</i>	97
3.4.2 Interpretação dos dogmas.....	99
3.4.3 Continuidade e ruptura	100
3.5 A HERMENÊUTICA DO AXIOMA	102
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

No presente momento teológico, o axioma *Extra ecclesiam nulla salus* é um princípio teológico polêmico e de difícil compreensão, uma vez que em vários momentos da História e ainda na atualidade, ele é assumido de forma errônea tanto pelos que não concordam com a sua afirmação, quanto por aqueles que a defendem. Isso se deve ao fato de assumirem o axioma de forma radical, o que, ao final, desfigura o axioma.

O axioma *Extra ecclesiam nulla salus* – “fora da Igreja não há salvação” – é muito antigo, pertencente à era patrística, que expressa um desejo profundo de afirmar a necessária mediação da Igreja na salvação do gênero humano. Sua validade é colocada em questão diante do diálogo ecumênico e interreligioso, não sendo uma tarefa nada fácil sustentá-la atualmente. Ao estudar o axioma, percebe-se um conteúdo de grande valor para a eclesiologia, pois ele expressa verdades essenciais sobre a Igreja, e a sua negação simplesmente não se justifica.

O papel da Igreja na salvação humana é refletido com o estudo do nosso axioma. Ao se negar a verdade axiológica, está se negando a mediação operada pela Igreja. Ao contrário das muitas interpretações acerca do axioma, não se pode afirmar que todas as pessoas que se encontram em outras religiões e mesmo no ateísmo, estão previamente condenadas e sem possibilidade de emenda.

Apesar da sua formulação negativa, o axioma não deseja negar a salvação a ninguém, nem ser fonte de condenação. Ele quer indicar que é por desejo do Pai, que entregou Seu Filho em troca da salvação de todos e continua a conduzir todos os homens ao mistério de Cristo pelo Espírito Santo, operar a salvação sempre por meio da Igreja. Onde se realiza a salvação, aí está presente a Igreja Católica, que é onde subsiste a Igreja de Jesus Cristo.

Quando nos aproximamos do axioma sem um claro olhar cristológico, fazemos com que o mesmo diga o que não deseja dizer. A cristologia é a base e fundamento do axioma, que ao final, afirmará verdades eclesiológicas. A eclesiologia não é a base de si mesma, uma vez que ela encontra suas fundamentações na cristologia e na Trindade. Quando compreendemos a vontade do Pai, que é a de salvar todos os seres humanos, expressada através do Filho, plenitude da revelação e, conduzida até o final dos tempos pelo Espírito Santo, compreendemos que dentro desta dinâmica teológica, a Igreja tem seu papel fundamental.

A visibilidade da Igreja expressa e atualiza neste mundo a vontade salvadora de Deus, tornando-se sacramento de salvação¹. Uma vez que a Igreja está no interior do desejo de Deus de atingir todos os seres humanos, ela se torna necessária como mediadora dos méritos de Cristo. Não sendo possível pensar a ação salvífica de Deus fora desta dinâmica onde a Igreja está incorporada, não se pode pensar em salvação. Excluir a Igreja de Cristo da economia da salvação, negar seu papel ou diminuí-la, é ir na contramão da cristologia e da eclesiologia.

É possível perceber que não desejamos fazer a salvação do axioma pelo axioma. Por meio de uma reflexão cristológica, é possível perceber que foi do desejo explícito de Cristo fundar e sustentar a sua Igreja, da qual Ele é a cabeça. Jesus Cristo é o centro, pois é Dele que derivam todas as graças, uma vez que Ele é o único mediador entre Deus e os seres humanos. E para que seu sacrifício possa ser atualizado e continuar salvando muitas almas, decidiu confiar essa tarefa à Igreja que fundou.

Quando percebemos a devida e inseparável relação entre Cristo e sua Igreja, passamos para a reflexão sobre a própria Igreja. Sem essa estreita e fundamental relação entre Cristo e a Igreja, esta deixa de existir. Falar da relação entre Cristo e sua Igreja é falar sobre o desejo incondicional de estar sempre próximo do ser humano. A Igreja deseja levar Cristo ao mundo e não a si mesma, assim, podemos pensar na mediação eclesial.

A hermenêutica magisterial exerce um papel importante na compreensão atual do *Extra ecclesiam nulla salus*, sendo que o Vaticano II tem muito para contribuir na sua compreensão, validade e atualização.

Quando a Teologia é compreendida na sua visão universal, de perfeita ligação entre as verdades dogmáticas refletidas por cada disciplina como reflexão de uma mesma verdade que não pode se contradizer, é que percebemos o quão válido e importante é repropor o axioma de Orígenes e Cipriano. A negação do axioma é, ao mesmo tempo, negação de verdades cristológicas, trinitárias e eclesiológicas. Assim, percebemos a relevância do estudo do axioma, afirmar ou reafirmar o que precisa ser feito e desligar do axioma aquilo que a ele não pertence.

É possível resumir o problema em questão da seguinte forma: a Igreja é necessária para a salvação dos homens? E se for necessária, é uma necessidade dispensável ou indispensável? Como é possível perceber, a finalidade deste trabalho não é a de achar a forma para condenar o maior número de pessoas fora da Igreja visível. Ele quer reafirmar o desejo universal de Deus de

¹ Cf. LG, n. 9.

salvar todos os seres humanos, e que Cristo fundou a Igreja para que a mesma fosse fonte segura e indubitável das graças salvíficas conquistadas por Ele na Cruz.

Desta forma, pretende-se, por meio desta dissertação, promover um estudo do axioma em três capítulos. No primeiro capítulo será feito o percurso histórico compreendendo a origem e o fundamento inicial que deram origem ao axioma, a compreensão do mesmo ao ser assumido pelo magistério, assim como a análise do axioma segundo a eclesiologia do Vaticano II. No segundo capítulo será realizado o estudo teológico e a compreensão teológica do axioma, e, finalmente, no terceiro e último, será promovido o estudo hermenêutico.

É no contexto do pluralismo religioso de hoje que o axioma precisa ser compreendido. No ambiente marcado pelo pluralismo religioso, o axioma é considerado ultrapassado e inviabilizador de qualquer diálogo ecumênico. Também as visões que consideram superados o eclesiocentrismo e o cristocentrismo entendem que o axioma é obsoleto e incoerente. É neste contexto que este trabalho tem como meta analisar o *Extra ecclesiam nulla salus* na história e pretende afirmar sua validade e atualidade, entendendo-o como mediação eclesial necessária para a salvação de todos os homens.

Nosso estudo foi guiado de forma mais direta por dois autores, o Jesuíta francês Bernard Sesbotié, e o professor italiano, Giacomo Canobbio. Ao longo do texto, ao se referir a esses dois autores principais, se fará uso tanto do primeiro quanto do segundo nome, e, em alguns momentos, do nome completo ou abreviado. Os demais autores serão citados de forma clara para a identificação dos mesmos. Faço esse esclarecimento desejando uma melhor compressão do trabalho.

1 O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO *EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS*

Os Documentos Conciliares utilizam os textos dos Padres da Igreja de forma livre e determinada, uma vez que a Eclesiologia do Vaticano II é, sem dúvida, fruto de uma época concreta da história que refletia a Igreja. Para a Igreja que se questionava (Eclesiologia) por meio de homens que viviam em uma época concreta da História, mas que soube buscar as devidas referências na tradição de forma muito coerente, a Patrística é uma realidade fundamental. E, para a compressão do axioma que este estudo propõe estudar, de modo especial a sua atualização, se faz necessário ter bem presente esta dinâmica.

Por aquilo que concerne uma interpretação do axioma coerente com o complexo modelo eclesiológico do Vaticano II e com o atual clima histórico-cultural, o retorno aos Padres se impõe como necessidade: para evitar os extremos do indiferentismo e, ao contrário, do rigorismo, é necessário refletir sobre o sentido originário da doutrina que o axioma exprime em relação à necessidade da Igreja, em ordem a alcançar a salvação².

É preciso que se tenha como chave de leitura do pensamento Patrístico, o qual precede ao axioma, a relação entre Igreja e Salvação. Submergir neste período histórico com essa chave de leitura permitirá compreender elementos teológicos que eram consenso neste período, ou que já se tinham clareza nesta época, e que se reassumiram na formulação do axioma em estudo.

O estudo da fórmula pode ser tomado de modo extremista, o que não concede uma metodologia científica. O mesmo precisa ser contextualizado, antes e depois, para verificar como foi assumido pelo Magistério posterior, deixando que a verdade inerente a ela se apresente. Isto, para que, ao final, seja possível perguntar sobre sua validade e importância atual.

O axioma, em si, possui uma verdade expressa na História e assumida pela Igreja, a qual precisar ser respeitada em todas as épocas. Sendo verdade, tem o seu valor em qualquer época e diante de qualquer contexto cultural, social ou político. O que se deseja com esse estudo é encontrar o valor mais profundo da fórmula. Porém, é preciso dar um passo por vez, pois o que se quer, neste capítulo, é montar a parte histórica deste imenso mosaico em torno do *Extra ecclesiam nulla salus*, e nos capítulos posteriores, quer-se verificar outros elementos que a constituem.

² MAZZOLINI, S. *Chiesa e salvazza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, p. 61.

1.1 A ARCA DE NOÉ COMO ANTECEDENTE BÍBLICO SIGNIFICATIVO

A fórmula deste estudo teve sua aparição na metade do século III, praticamente ao mesmo tempo no Oriente com Orígenes, e no Ocidente com Cipriano.

O relato da Arca de Noé tem um papel fundamental na posterior formulação do axioma. Orígenes e Cipriano interpretaram a Arca de forma eclesiológica e soteriológica. Também será visto como outros Padres a interpretavam.

Bernard Sesboüé percebe na utilização de Noé um caráter de “exclusão”. Mas, procura evitar essa dimensão e se fixa na “imagem de salvação” atribuída a Noé pelos Padres. É possível perceber que B. Sesboüé, já na sua interpretação dos padres em relação à figura de Noé, começa a dar os primeiros sinais de como interpretará o *Extra ecclesiam nulla salus* no futuro, e passo a passo se percebe o alargamento da fórmula. Sendo assim, ele interpreta nos Padres que a figura de Noé não é algo que exclui alguém da salvação, mas que deseja fazer notar que a salvação é iniciativa divina.

A arca é evidentemente a figura da Igreja, de bom grado oposta ao naufrágio do mundo. Mas, a arca contém todos os animais, os puros e os impuros, os mansos e os ferozes. O Lobo abita junto ao cordeiro, em uma espécie de novo paraíso terrestre (Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo). Contra os rigoristas de todos os tipos (Hipólito, Novaciano, Donato) é preciso reconhecer que a Igreja recupera aos justos e pecadores e que somente Deus sabe quem é fiel e quem não o é (Agostinho)³.

Em Justino, Orígenes e Gregório de Elvira, Noé é um novo Adão e uma figura do Cristo Salvador, aplicando ao conto do Dilúvio características da Paixão, morte e ressurreição de Jesus. A água possui dupla simbologia, fonte de vida e de morte. Fica evidente que a família de Noé foi salva pela água e pelo lenho (arca/cruz).

Giacomo Canobbio afirma que o tema da Arca é muito agradável nos primeiros séculos do Cristianismo e que ela é uma das bases da elaboração da fórmula. O episódio de Noé é interpretado por alguns Padres como que “somente na Igreja é possível encontrar a salvação”⁴. Noé e sua família são tomados como modelo exemplar entre todo o resto de Israel e foram salvos pelo “lenho”, que é a Arca. Assumindo a reflexão cristã primitiva, a Igreja é identificada com a arca, que salva a humanidade do Dilúvio Universal, sendo que a Arca é a Igreja e Cristo é o Novo Noé. Nesta forma de fazer a reflexão bíblica, encontra-se um tripé

³ SESBOÜÉ, B. “Fuori dela chiesa nessuna salvezza”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 40.

⁴ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*, p. 77.

que evidencia a relação Igreja (Arca), Jesus (Novo Noé) e salvação (Dilúvio). Nasce uma relação de necessidade e de meio entre Cristo e a Igreja.

Assim como Noé constrói a Arca e por meio desta realiza a salvação da humanidade, Jesus, da mesma forma, constrói/funda Sua Igreja (Arca) e por meio dela realiza a salvação da humanidade. E quem não toma parte na Nova Arca, convocado pelo Novo Adão, também há de perecer. Jesus é o construtor e condutor da Nova Arca.

G. Canobbio também faz perceber que os Padres, com facilidade, associam a Arca com a cruz e a água do Dilúvio com o batismo. Ainda fazem uma ligação do número de pessoas da família de Noé, total de oito, como associação ao oitavo dia no qual Cristo aparece ressuscitado. Justino afirma que somente o Povo de Deus, que é a Igreja, se salvará, a qual ele vê oculta na família de Noé, ou seja, aqueles marcados com os sinais: água, fé e lenho.

Uma vez que a Arca é apresentada como lugar de salvação, G. Canobbio lança a pergunta: quem poderá entrar na barca?⁵ Há a possibilidade de se encontrar duas respostas: para Tertuliano, somente os santos e os justos, para outros padres, todos podem entrar, já que Noé colocou na Arca puros e impuros, e que somente no fim se faria a separação entre os puros e impuros. G. Canobbio ainda fornece um ponto de reflexão eclesiológica para o trabalho, ao dizer que a primeira posição apresenta a Igreja como “lugar dos salvos”⁶, e a segunda posição apresenta a Igreja como “meio de salvação”⁷. Mesmo com essas duas hipóteses, permanece uma convicção: a salvação atinge somente quem estiver na Arca. Sendo que essa convicção é da época, segundo Giacomo Canobbio, a fundamentação da fórmula é *Extra ecclesiam nulla salus*.

Nesta primeira forma de interpretar utilizada por G. Canobbio, sem dúvida, encontra-se uma visão aberta à salvação para todos, porém, com suas condições. A condição fundamental é estar na Arca. O que significa esse estar na Arca, pertencer à Igreja? Para responder essa pergunta de forma satisfatória, é preciso fazer uso de outros elementos, a seguir expostos:

Assim, é possível constatar a riqueza do estudo da fórmula a partir destes dois autores (B. Sesboüé e G. Canobbio), que de certa forma, já começam a apresentar pontos de reflexão diversos, o que irá enriquecer o estudo, que, na verdade, é bem árduo. O que pode ser notado é que desde o texto bíblico da Arca de Noé, é possível encontrar nos Padres da Igreja uma

⁵ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 79.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ *Id.*, p. 79.

preocupação de compreender a questão Cristo, Igreja e Salvação, o que, na verdade, nada mais é do que o principal pano de fundo do estudo do *extra ecclesiam nulla salus*.

1.2 OS PENSAMENTOS PRECEDENTES QUE INFLUENCIARAM A ELABORAÇÃO DO AXIOMA

Para o estudo da perspectiva histórica que precedeu e influenciou a formulação da fórmula do estudo, serão utilizadas as obras de B. Sesboüé e G. Canobbio, que se dedicaram exclusivamente ao tema. Porém, para as etapas históricas, o estudo não se limitará ao uso exclusivo destes autores.

1.2.1 Contextualização a partir de Bernard Sesboüé

Santo Inácio de Antioquia e Santo Irineu se encontraram diante da problemática das condições necessárias para a salvação, uma vez que esse tema já era causa de preocupação em tempos anteriores. Seu contexto é de cisma e heresia, altamente influenciado pelo gnosticismo, onde os membros da Igreja foram, de certa forma, tentados e cederam ao mesmo. Em sua carta aos Filipenses⁸, Inácio afirma que quem segue um cisma não herdará o Reino dos Céus, ou que quem alimenta um pensamento contrário a fé está de acordo com a Paixão de Cristo.

Irineu⁹ fala para aqueles que se excluem do Espírito Santo e que se negam ir ao encontro da Igreja. Ele se dirige aos gnósticos que saem da Igreja para formarem seu grupo de dissidentes, onde coloca todo o acento da sua reflexão sobre a liberdade, pois, segundo ele, aqueles que se separam e transgridem a lei da liberdade precisam ser julgados como responsáveis por suas decisões. Seu raciocínio a respeito da liberdade julga todos que estão fora da *verdade*, ou seja, fora da *Igreja*. A partir disto, ele elabora uma lista dos heréticos do seu tempo.

Justino está diante da seguinte realidade: “obedecer a um cristianismo vindo muito tarde e mostrar a universalidade no tempo do desígnio divino”¹⁰, ou seja, os justos vindos antes de Cristo? Para Justino, todos os homens participam do Verbo, sendo que este tem sua ação ativa em todos os tempos e em todos os lugares. Sendo que Cristo é o *logos* (razão), no

⁸ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Aos Filipenses* 3,3.

⁹ IRINEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, 23,1.

¹⁰ Cf. JUSTINO. *Diálogo com Trifone* 2331.

qual a humanidade participa por inteiro, quem viveu em conformidade com a razão pertence a Cristo, mesmo aqueles que no passado foram considerados ateus. Desta forma, Sócrates deve ser considerado cristão, por ter buscado com autenticidade a verdade através da razão. Justino também afirma que mesmo hoje, quem vive em conformidade com isso, deve ser considerado cristão. Ao longo do tempo se compreende que o viver segundo o Verbo passa a ser uma vivência real, mesmo que implícita, pois é um viver segundo a semente do Verbo.

Segundo B. Sesboüé, Irineu foi o primeiro a desenvolver a doutrina da história da salvação, sendo esse o motivo que levou o Vaticano II a utilizá-lo muitas vezes. O problema da salvação vem apresentado de forma universal, pois ela é vista de forma diacrônica e não sincrônica¹¹, e a economia da salvação desejada por Deus é, deste modo, alcançada nos tempos e momentos estabelecidos por Deus.

Irineu de Lião se ocupa com a seguinte problemática: como ocorre a salvação operada por Cristo nas pessoas que o precederam? Como ocorre a salvação das gerações anteriores? Ele se ocupa dessa reflexão de forma exaustiva, a ponto de afirmar que em Cristo eles atingem a salvação, pois Cristo retorna as gerações anteriores até salvar o próprio Adão. Antes da encarnação, B. Sesboüé afirma, desenvolvendo Irineu, que Cristo não deixou de estar presente no meio da raça humana. Fazendo alusão ao pensamento teológico moderno, B. Sesboüé afirma que aqui, Irineu faz um apelo a um desejo “implícito de Cristo”¹², e por meio deste desejo, Cristo se faz presente em todas as gerações.

A universalidade da salvação é algo que marca muito o pensamento de Irineu. Outro problema que Irineu se depara é sobre a salvação dos seus contemporâneos que ficaram de fora da pregação do Evangelho:

Um estudo recente deu uma resposta negativa a esta pergunta, fundando-se sobre o comento fornecido por Irineu a Mt 11,27 Porque ninguém conhece o Pai, se não por revelação do Filho, ninguém vê o Filho, se não pelo Espírito Santo e ninguém tem o Espírito Santo, se não aqueles fazem parte da Igreja, a participação da Igreja institucional, (a Igreja visível guiada dos sucessores dos apóstolos) tornando-se uma condição *sine qua non* para o conhecimento do Pai. Os autores deduzem que para Irineu não existia salvação, a não ser para aqueles que foram objeto explícito da revelação judeu-cristão¹³.

¹¹ Diacrônica, considera os fatos históricos na forma cronológica que ocorreram. E sincrônica, é análise histórica dos fatos em forma de comparações, de contextualizações, onde a ordem cronológica não é o elemento principal.

¹² Cf. IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias* IV, 22,2.

¹³ *Ibid.*, p. 35.

B. Sesboüé vê nesta forma de interpretar um erro grave, o qual levou Irineu a afirmar aquilo que nunca desejou afirmar, contradizendo sua forma diacrônica de ver a economia da salvação, afirmando que não se pode colocar limites no pensamento de Irineu, onde, na verdade, o pensamento permaneceu indeterminado. De fato, essa afirmação parece contradizer o princípio geral apresentado por Irineu, uma vez que o seu desejo pela universalidade da salvação é o centro da sua teologia.¹⁴

Clemente de Alexandria afirma que o desejo de salvar de Deus vem acompanhado de uma intenção universal, que visa tanto os bárbaros quanto os gregos. A uns deu a Lei (bárbaros), e a outros a filosofia (gregos), como possibilidade de salvação, respeitando a liberdade de ambos. A cada homem em seu tempo, Deus se deu a conhecer de um modo.

Para Clemente, o acento é colocado sobre a fé no que diz respeito à salvação. Todos podem se salvar segundo o grau de conhecimento que foi dado em cada época a cada pessoa. Clemente oferece a base para formular a doutrina da “fé implícita” no futuro.¹⁵

Quanto à doutrina da descida ao inferno, Clemente vai ainda mais longe que Irineu, dizendo que ali, a pregação de Cristo se dirige a todos os homens de boa vontade que o precederam. Usando a *Pastor de Hermas*¹⁶, ele afirma que Jesus não é pastor somente dos judeus, mas de todos os justos, enfim, de todos os homens.

Assim, B. Sesboüé afirma que Justino, Irineu e Clemente, cada um a seu modo, são os teólogos do *Logos*.

B. Sesboüé termina sua reflexão sobre os antecedentes da fórmula com Tertuliano, pois é ele quem influencia Cipriano, o criador da fórmula latina. Tertuliano apresenta em sua época, um otimismo muito grande sobre o anúncio de Cristo, considerando que o mesmo foi anunciado a todas as nações. Assim, ignorar Cristo é algo tomado como decisão pessoal, portanto, culpável.

Claro que Tertuliano sabe que nem todos os pagãos receberam o anúncio de Cristo, e, por isso, desenvolve o seu pensamento “o testemunho da alma naturalmente cristã”¹⁷. A alma, em sua natureza simples, tem que reconhecer o seu Criador. A criatura tem, por natureza, a capacidade de reconhecer o Criador. Ele esclarece que quem viver segundo o testemunho da

¹⁴ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 86-87.

¹⁵ SESBOÜÉ, B. “Fuori della chiesa nessuna salvezza”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 37.

¹⁶ ALEXANDRINO, C. *Stromata*, VI,6 (46,4).

¹⁷ TERTULIANO, *Apologético*, 17,6. Ver o capítulo intitulado *O testemunho da alma* 1 (Cf..PL 1 607-618.)

sua alma não será condenado, isso, mesmo se porventura não conhecerem o Evangelho, a menos que a pessoa tenha caído em idolatria.

Depois de analisar esse período patrístico, B. Sesboué afirma que “Os cristãos desta época não têm nenhuma intenção de julgar, e ainda menos de condenar os externos pela sua razão de não entrarem na Igreja. Uma única exceção, no entanto, precisa ser mantida, sobre os judeus que refutaram a Cristo”¹⁸.

O Cristianismo se encontra em um período de grande euforia e alegria pelos seus resultados na evangelização, e vê com grande prazer o ingresso de tantas pessoas em sua grei e a possibilidade de outros fazerem o mesmo. Todavia, os cismáticos e os heréticos são a grande preocupação dos Padres, e que no fim, será o objetivo do axioma.

1.2.2 Os precedentes da fórmula segundo Giacomo Canobbio

G. Canobbio também percebe que a preocupação teológica dos primeiros séculos é a relação do Cristianismo com o Judaísmo e o Paganismo. O Cristianismo, mesmo sendo novidade, não pretende ignorar o Judaísmo ou a cultura helênica.

O problema desta relação é questionar qual o valor universal da salvação operada por Cristo. Daí brota o problema da salvação para aqueles que viveram antes dele, pois não o conheceram. Como Cristo se fez conhecer? E ainda, se para aqueles que vivem no momento presente sempre se pensou que tinham uma responsabilidade no não aceitar a Cristo, como amputar essa culpa dos que o precederam? E na tentativa de solucionar este problema aparecem duas posições contraditórias entre si: a primeira vê certa continuidade entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Paganismo; e a segunda posição é bem severa, pois considera a separação evidente, e é nesta separação que emerge um juízo severo sobre a condição da humanidade antes de Cristo.

Para G. Canobbio, Justino e Clemente Alexandrino são representantes da primeira corrente, obviamente que com métodos diversos, pois ambos afirmam o cristianismo como a manifestação definitiva da verdade¹⁹, e que todos os fatos acontecidos antes de Cristo eram fatos preparatórios, ligados diretamente a Cristo.

¹⁸ SESBOUÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 38.

¹⁹ Cf. CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*, p. 73.

Justino, ao elaborar a sua doutrina sobre o Verbo, diz que sendo o Cristianismo a manifestação plena do Verbo, é nele que se encontra a verdade definitiva. O critério de validação da verdade existente no passado e nos antigos é o próprio Cristianismo. Os que viveram ou vivem segundo o Verbo (verdade) podem ser considerados cristãos. Porém, somente nos casos em que não puderam conhecer a verdade toda por inteiro, ou seja, quem dela pode conhecer toda sua força e realidade, e não aderiram à mesma “são culpados e não podem esperar a salvação”²⁰.

Segundo Clemente de Alexandria, a Lei judaica e a filosofia grega são duas vias para conhecer a Cristo. Por exemplo, a filosofia deseja voltar sempre à sua origem e encontrar a verdade (*Lógos*), que ao final deve chegar ao Cristianismo. Santo Irineu de Lião também direciona seu pensamento nesta direção através da ideia da adaptação, onde, nos períodos antes da vinda de Cristo, Deus esteve com os homens e os educou a estarem com Ele. O processo de educação quer dizer diversas “disposições”, termo com o qual o Bispo de Lião quer indicar as etapas e as modalidades (a criação e a lei judaica) através das quais Deus, mediante o seu Verbo, opera na humanidade, a fim de que os homens se preparem para acolher o Verbo encarnado²¹.

Os Padres deste período discutiram muito sobre a relação da filosofia com a salvação e mesmo da sua validade para a mesma. As posições eram diversas, de apoio a refuto, uma vez que são unânimes ao afirmarem que a filosofia é inferior a Lei judaica no processo de aquisição da salvação. Tertuliano, por exemplo, é um dos que se coloca radicalmente contra a filosofia, afirmando que não tem nada em comum entre um cristão e um filósofo²².

G. Canobbio não vai muito além na contextualização do período precedente à fórmula, e o que ele apresenta está em total consonância com B. Sesboüé sem maiores novidades. Porém, na contextualização G. Canobbio, faz uma análise de como os Padres viam e sustentavam a ideia da universalidade da salvação operada por Jesus, o que vale a pena ser apresentado, pois terá grande valia no estudo da fórmula em pesquisa.

Tomando os textos bíblicos de *IPd 3,18-19 e 4,6*, G. Canobbio que, anteriormente, não dá certeza de se tratar da descida de Jesus ao inferno durante a sua morte na cruz ou de um evento ocorrido na sua ascensão aos céus, assume o tema dos primeiros padres, sob dois pontos de vista: 1) Cristo foi ativo durante os três misteriosos dias da sua morte e predicou a salvação, e

²⁰ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 74.

²¹ ALEXANDRINO, C. *Stromati*: nota da verdadeira filosofia, 1,5.

²² Cf. CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 74-76.

por fim, ministrou o batismo aos judeus do Antigo Testamento, 2) Cristo cumpre um ato triunfal de libertação em benefício dos judeus contra a morte e o padrão dos infernos²³. No primeiro ponto, é possível perceber uma relevância para o estudo em questão, pois Jesus exerce uma função no xeol, que depois depositará a Igreja concreta neste mundo, a de pregar a salvação.

O tema da atividade de Cristo, do seu percurso ou dos seus enviados nos infernos, quer tornar evidente que a salvação é para todos em relação ao evento Cristo e que essa não pode ser obtida sem o anúncio, correspondentemente a acolhida desta. O tema é assumido para mostrar como a salvação é possível para aqueles que estão mortos antes de Cristo. E torna-se assim o indicador de como a salvação pode ser atingida por aquele que vive depois de Cristo: somente através da acolhida da pregação. Nota-se por isso uma particularidade: aquilo que agora se entende como condição fundamental para obter a salvação vem projetado no mundo dos antepassados e se torna em tal modo um realce a necessidade de entrar na Igreja para obter a salvação²⁴.

Aqui, vê-se bem claro, pela primeira vez, o entrelaçamento entre a salvação universal de Cristo e a mediação da Igreja. A fórmula é precedida por um contexto que acentua o valor único e universal do sacrifício de Cristo e que atribui a Igreja a missão de levar adiante essa salvação.

1.3 ORÍGINES

G. Canobbio se refere ao modo como Orígenes explica o axioma, usando o livro de Josué, em um período de perseguição, a de Décio, 249 a 251. Neste trecho da sua obra, Orígenes comenta a distribuição da terra para além do Jardim do Éden para a tribo de Rubem, Gad e em parte, para a tribo de Manassés. Orígenes destaca a figura da prostituta Raab que acolhe em sua casa os exploradores hebreus, os quais fazem dela uma perfeita imagem da Igreja: o primeiro motivo é porque o nome Raab tem em seu significado a ideia de extensão, latitude, ou seja, uma noção de alcance, aquela que tem alcance. No seu modo de interpretar a passagem bíblica de Js 2,1-21, onde aparece à figura de Raab, os exploradores são hebreus e a prostituta é pagã, o que permite a G. Canobbio perceber a perfeita ligação entre a Igreja e o povo hebreu.

Os que desejarem a salvação deverão entrar na casa da ex-prostituta, pois somente aqueles que se encontrarem nesta casa serão preservados da destruição de Jericó, que, para Orígenes, a destruição de Jericó é uma indicação da destruição do mundo.

²³ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso de um controverso principio teológico*, p. 75.

²⁴ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 77.

E é neste contexto que surge nos escritos de Orígenes a fórmula deste estudo:

Se alguém quer se salvar, venha à casa daquela que uma vez foi prostituta. Mesmo se pertence aquele povo (hebreu) e quer se salvar, onde obterá a salvação. Venha à casa, na qual o sangue de Cristo está como sinal de redenção... Ninguém crie ilusões: *fora desta casa, isto é, fora da Igreja, ninguém se salva*; se um sai fora, é responsável de sua própria morte. Aqui de fato está o sinal do sangue (o batismo), porque aqui está a purificação que se obtém com o sangue²⁵.

Deve-se destacar, neste momento, o acento claramente cristológico na forma originiana de pensar, já que a Igreja é o lugar da salvação por ela ser o corpo de Cristo e essa ser a manifestação de Cristo depois das Escrituras e da Encarnação. A Igreja é Cristo agindo, pois é na Igreja que se tem contato confiável e seguro com Deus. Devemos estar cientes de que a ação de Cristo é vital na ação da Igreja. Cristo exerce a função de Cabeça da Igreja, pois, ao agir, a Igreja reflete a vontade do seu fundador, a de salvar todas as almas. Também não podemos esquecer que um membro da Igreja, ao pecar, sai desta comunhão, pois já não age mais pela intervenção de Cristo, a cabeça, sendo que é a Igreja que age.

G. Canobbio afirma que o modo de expressão usado por Orígenes em seu texto é exortativo, com o fim de chamar a atenção, e sendo assim, sua fórmula não teria, na verdade, um caráter excludente, mas meramente exortativo, sem deixar ninguém de fora da salvação. Contudo, Giacomo Canobbio diz que ao assumir tal posição ao interpretativa, faz com que a expressão perca valor, uma vez que há salvação fora da Igreja, a fórmula em si torne-se é absurda.

Continuando seu estudo de Orígenes, G. Canobbio parece identificar que, em alguns momentos, Igreja e humanidade coincidiram, o que, ao final, pode gerar um problema: Igreja e salvação se identificando, assim como Igreja e humanidade. Assim, não há sentido nenhum afirmar que fora da Igreja não há salvação e nem mesmo há o trabalho de exortação para a missão. Na verdade, Orígenes parece identificar a Igreja como lugar terreno de salvação.

Bernard Sesboüé coloca Orígenes e a fórmula em estudo no contexto da reflexão da salvação daqueles vindos antes de Cristo, ou que não puderam conhecê-lo, onde ele permanece na mesma linha daquele que o precedeu, ou seja, Clemente. Orígenes afirma que em cada tempo, Deus deseja a salvação da totalidade do gênero humano.

Ele consegue perceber que para salvar, Deus pode utilizar dos meios mais controversos possíveis, por exemplo, Deus pode salvar lá onde os homens não acreditaram

²⁵ ORÍGENES, *Homilia 2 sobre Josué*, Capítulo 4.

nos profetas, mas acreditaram nas suas adivinhações e nos seus oráculos. Pode se servir de um pagão para proclamar um oráculo, como posteriormente se utilizou da astrologia para guiar os magos. B. Sesboüé, para justificar essa interpretação do alexandrino, utiliza a mesma passagem de Cipriano, já utilizada por G. Canobbio²⁶.

Cipriano convoca o povo judeu a entrar na casa da prostituta, que se tornou casa de salvação, ou seja, os judeus que conhecem a Igreja e se confrontam com ela. Cipriano acentua a cristologia, fazendo perceber que a casa da prostituta é casa de salvação porque lá corre o sangue do Cordeiro, ou seja, a Igreja sempre em relação à pessoa de Jesus. B. Sesboüé compreende que a perspectiva excludente da fórmula é para aqueles que florescem de forma culpável fora da Igreja, e que o princípio, desde já, não apresenta uma afirmação generalizante, qual seja, universal. Citando J. Ratzinger, ele diz “Orígenes não quer desenvolver de fato uma teoria sobre a salvação do mundo e sobre a perdição dos não cristãos”²⁷, e conclui a partir disso “A sua reflexão é concretamente situada e formulada em função de dois casos bem concretos: aqueles que se recusam de entrar na casa da salvação e aqueles que a deixam. Nestes dois casos a responsabilidade pessoal é imediatamente chamada em causa”²⁸.

Ao se analisar B. Sesboüé, é possível notar que é possível, assim, encontrar portas abertas para a questão do pluralismo religioso, contudo, ao menos nesta parte do seu livro, não é possível atingir um pluralismo do tipo radical e antieclesiológico, pois admite, a partir de Orígenes, ao menos duas situações, onde a salvação não pode chegar pelo fato de não estar em comunhão com a Igreja. Não se deseja fazer maiores reflexões nesta parte do trabalho, que visa, unicamente, retratar a história da fórmula estudada. É visto que B. Sesboüé também peca em outros pontos da sua hermenêutica, mas isso será visto no tempo oportuno.

1.4 CIPRIANO

Cipriano, por sua vez, aplica a fórmula em outro contexto bem diferente, a do batismo oferecido aos heréticos. Uma vez que para o bispo de Roma o batismo dos heréticos era válido, Cipriano sustenta que todos os que foram batizados pelos heréticos devem ser batizados, pois, para ele, um batismo conferido por um herético não é válido. Tal posição também parece ser partilhada por outros bispos africanos, uma vez que em dois Sínodos, a

²⁶ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 80.

²⁷ SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 42.

²⁸ RATZINGER, J. *Il nuovo popolo di Dio*, p. 371.

ideia de Cipriano a Diubaino (Giubaiano), que se encontra na Carta 73, era que se rebatizassem os que foram batizados pelos heréticos²⁹.

Cipriano raciocina a partir do conceito de pertença a Igreja, por isso, ele não consegue compreender como alguém que não pertence à Igreja pode ministrar um bem exclusivo da Igreja, visto supor a unidade de fé e a participação no mesmo batismo. Fora da Igreja não é possível conceder nada, é na Igreja que se pode ligar ou desligar algo, ou seja, conceder o perdão dos pecados.

Em realidade, argumenta o bispo de Cartago, fora da Igreja não é possível conceder nada, pelo fato que só na Igreja se pode desligar e ligar, se concede, isto é, o perdão dos pecados. A Igreja pode santificar, purificar, reavivar somente aquilo que está ao seu interno, como os rios do paraíso dos quais se fala em Gênesis 2. Certo, se poderia sustentar que quem esteve em ignorância pode receber o perdão; mas, isso não é possível agora que a Igreja anunciou o evangelho em toda a parte. Somente na Igreja se pode obter a salvação³⁰.

Segundo G. Canobbio, a situação dos que morreram mártires foi deixada de lado por Cipriano, uma vez que, já nesta época, o martírio era uma das formas nobres de união com Cristo. Contudo, em mais uma das suas opiniões fortes, Cipriano sustenta que nem mesmo o martírio fora da Igreja pode obter a salvação, e seguindo essa linha de raciocínio, nem mesmo o batismo pode produzir salvação se ministrado fora da Igreja.

Yves Congar parece subtrair do significado originário da fórmula outro entendimento sobre a questão do batismo. Ele destaca a relação estreita que a questão do batismo e salvação assumirá posteriormente. A salvação tem relação direta com o batismo e vice-versa “pois na mesma fórmula aparece um específico significado desde o início: fora da pertença a instituição de salvação que é a constituída da Igreja católica e apostólica não tem vida e nem salvação. Por ‘pertença’, significa o batismo”³¹.

Essa é uma questão que poderá ser refletida melhor. O que se entende por pertença a Igreja? Para Congar, é o batismo que dá a pertença.

Cipriano pondera a questão do martírio dos catecúmenos, que ao estarem morrendo em via de receberem o batismo, recebem o batismo de sangue, para ele, muito mais glorioso do que o batismo normal. A sua resposta é problemática para aqueles que foram recebidos no interior da Igreja no passado, sem serem rebatizados e já morreram, uma vez que ele diz “O Senhor, movido de misericórdia é em grau de demonstrar-se indulgente, não desejará, por

²⁹ CIPRIANO, *Lettere* 73,24.

³⁰ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 83.

³¹ CONGAR, Y. C. *Saggi ecclesiologici*, p. 385.

tanto, privar de benefícios de sua Igreja aqueles que foram admitidos em boa fé e já estão mortos”³². Como pode ser percebido, o seu posicionamento em relação aos diversos casos apresentados é bem diverso, pois quase que se coloca em contradição com as afirmações “duras” vistas anteriormente. Essa posição é uma forma extrema do autor pensar que para Giacomo Canobbio, não diminui em nada sua forma forte de sustentar a unicidade e a unidade da Igreja.

A fórmula estudada é apresentada por Cipriano na sua obra *De unitate ecclesiae*, em um contexto de cisma e usando uma série de imagens bíblicas³³. Tertuliano, por sua vez, conclama cada uma dessas imagens a radicalidade da unidade, onde deseja expressar com veemência que a unidade é condição indispensável para se atingir a salvação³⁴. G. Canobbio acena que a interpretação dos textos do bispo de Cartago, onde disserta sobre o *Extra ecclesia nulla salus*, não é fácil, pelo fato de que o contexto onde se insere é polêmico e, ao mesmo tempo, também é um texto exortativo.

Existe um modo todo particular de interpretá-lo, influenciado pelo ambiente complexo em que a fórmula está introduzida, afirmando que, na verdade, Cipriano não deseja excluir da salvação àqueles que estão fora da Igreja. Os autores que interpretam Cipriano e consideram o seu texto como exortativo, afirmam que, ao usar um discurso mais forte e acalorado, na verdade, o que ele deseja é convidar os que se afastaram da Igreja ou aqueles que correm o risco de se afastarem para que retornem ou permaneçam na Igreja. Segundo eles, isto é somente uma forma de exortação e não uma verdade teológica. Os que sustentam essa tese citam a obra *Ad Demetrianum*³⁵, onde Cipriano não faz referência nem ao batismo nem a Igreja no que diz respeito à salvação. Estes autores interpretam que, para a salvação definitiva, nem um e nem mesmo a outra seriam necessários. Essa forma de pensar se apoia na ideia de que Cipriano, nas suas obras, em estaria se referindo ao termo “salvação” e, sim, à plenitude dos “meios da salvação”.

Porém, G. Canobbio é bem taxativo neste ponto, ao afirmar, não parecer que Cipriano desejasse dar ao conceito salvação, em *De unitate* 6, a ideia de “conjuntos de meio” ou de “lugar de salvação”, mas que ele está se referindo de fato a salvação definitiva. Ele se justifica com o seguinte texto: “Qualquer um que se separa da Igreja, se une a uma adúltera, se separa

³² CIPRIANO. *De unitate Ecclesiae*. (CANOBBIO, G. *Chiesa perchè. Salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*, p. 84).

³³ CANOBBIO, G. *Chiesa perchè. Salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*, p. 84.

³⁴ *Ibid.*, p. 84.

³⁵ A presente teoria pode ser verificada em outra obra do autor: *Ad Donatum* 3-4, onde o autor aborda o tema.

das promessas da Igreja, nem consegue obter o prêmio de Jesus Cristo, aqueles que abandonaram a Igreja”³⁶. Em segundo lugar, o referido autor faz uma coligação muito forte entre pertencer à Igreja e pertencer a Deus Pai, tendo sua conhecida fórmula “não pode ter Deus por Pai, quem não tem a Igreja por Mãe”³⁷.

Assim, podemos, portanto, concluir que Orígenes e Cipriano estão de acordo no afirmar que a Igreja é o lugar da salvação e assim, em vista do juízo de Deus, nesta é preciso entrar; coerentemente, qualquer um que refute de aderir a Igreja, que é uma e única, não pode pensar em atingir o porto desejado³⁸.

Em relação à pertença à Igreja para a salvação, B. Sesboüé não vê essa forma de raciocínio em Cipriano, já que para ele serão salvos até mesmo os que ignoram o nome de Jesus involuntariamente. Por mais que os mesmos percebam a necessidade de penitência e fé, Cristo faz o convite à conversão da fé que poderá ter por consequência natural o ingresso na Igreja.

Neste período o axioma está se confrontando com os heréticos, e não se preocupa com o Judeus, que neste instante são deixados em segundo plano. Em seguida, Bernard Sesboüé coloca uma série de fórmulas de autoria de Cipriano, que ao serem examinadas, parecem contradizer o que se deseja provar. São frases que ao fim, reafirmam e não desfazem a relação entre Igreja e salvação. É oportuno citar:

Qualquer um que se separe da Igreja e se une a uma adúltera, se priva das promessas da Igreja; se abandona a Igreja de Cristo, não terá acesso à recompensa de Cristo: é um estranho, um profano, um inimigo³⁹. Ninguém subtraia o Evangelho de Cristo dos cristãos como quer, ninguém pode levar a Igreja dos filhos da Igreja, percam-se somente aqueles que desejaram perder-se e fora da Igreja permaneçam somente aqueles que se afastaram da Igreja⁴⁰. É manifesto que aqueles que não estão na Igreja de Cristo pertencem aos números dos mortos e não se pode receber a vida daquele que não é em si mesmo vivente⁴¹.

Pode ser visto, claramente, que o papel fundamental da Igreja é reafirmado no processo da salvação, obviamente sempre plena a referência à pessoa de Jesus.

A perspectiva da unidade e unicidade da Igreja em Cipriano também é afirmada, e de forma bem pontual como se deve compreender o “fora da Igreja...”, uma vez que não há

³⁶ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 86.

³⁷ CIPRIANO. *L'unità dela Chiesa cattolica*, VI.

³⁸ CANOBBIO, op. cit., p. 86.

³⁹ CIPRIANO. *L'unità dela Chiesa cattolica*, IV. (SESBOÜÉ, op. cit., p. 43).

⁴⁰ CIPRIANO. *Lettere* 43,5. (SESBOÜÉ, op. cit., p. 43).

⁴¹ CIPRIANO. *Lettere* 71,1. (SESBOÜÉ, op. cit., p. 43).

salvação para nenhum cristão que refute a penitência proposta pela Igreja ou que abandone a Igreja, assim pecando contra a unidade da Igreja. A lógica de Cipriano segue na direção de negação de qualquer possibilidade de validade do batismo a qualquer herético ou cismático, posição que não terá validade universal na sua época. Ele sustenta que fora da Igreja não há batismo e nem mesmo perdão dos pecados:

Se igualmente o batismo da confissão pública e de sangue derramado não pode colher vantagem aos heréticos do ponto de vista da salvação, atesto que não tem salvação fora da igreja (*quia salus extra ecclesiam non est*), a maior razão não lhe servirá de nada ser lavado com uma água corrupta nas trevas de uma espelunca de ladrões⁴².

B. Sesboüé vê radicalidade no uso do axioma por parte de Cipriano, já que afirma que nem mesmo quem for mártir por Cristo fora da Igreja não pode se salvar, pois “fora da Igreja não há nenhum mártir”⁴³. Todavia, B. Sesboüé opina que não é possível aplicar à fórmula um valor absoluto, pois a afirmação de Cipriano deve ser contextualizada, visto ele refletir e escrever para aqueles que se separaram da Igreja ou que colaboraram para a sua divisão, pecando contra a unidade e unicidade da Igreja⁴⁴.

Obviamente que é preciso retomar toda essa questão promovendo uma reflexão teológica adequada e mesmo vislumbrando a atualidade da fórmula. B. Sesboüé cita J. Ratzinger⁴⁵ para sustentar que Cipriano está ocupado somente em salvar a unidade da Igreja e que não tem interesse em falar nada a respeito da salvação da humanidade, o que será olhado mais a fundo no segundo capítulo deste trabalho.

1.5 O PERÍODO SUCESSIVO AO AXIOMA

G. Canobbio acentua desde o início que, na passagem de uma época para outra, corre-se o sério risco de tomar um princípio de forma unilateral, sem toda a sua universalidade e especificidade, e no caso da fórmula estudada, é possível perceber que ocorreu esse fato.

Não é nada fácil compreender Agostinho, uma vez que o seu contexto é bem amplo, o qual é dividido em duas direções diversas: a polêmica antidonatista e a controvérsia sobre a graça e a predestinação. G. Canobbio afirma que, na questão da polêmica antidonatista, o

⁴² SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴ *Id.*, p. 45.

⁴⁵ RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 371.

Bispo de Hipona assume o pensamento de Cipriano com algumas diferenças, porém, na questão da graça e da predestinação, o mesmo formula uma doutrina de uma Igreja que vai além dos confins institucionais presentes.

Tendo como problema central a controvérsia contra os donatistas, Agostinho precisa se debruçar sobre a questão dos heréticos e cismáticos que desejam ser readmitidos na Igreja. Neste caso, ele segue os passos de Cipriano, apelando ao grupo dos donatistas que voltem à unidade, afirmando que a salvação se pode obter somente na Igreja Católica.

Agostinho⁴⁶ compreende que o ponto de unidade é chamado de caridade (*charitas*), que, uma vez rompida, perde-se a possibilidade de salvação, porque todos os bens que os cismáticos possuem não pertencem a eles e sim à Igreja. Os bens dos cismáticos conservam sua validade mesmo fora da Igreja, porque na verdade, pertencem à Igreja, distanciando-se assim, da forma de pensar de Cipriano e mesmo de Orígenes. Aqueles que estão separados da Igreja estão privados da caridade, sendo assim, os bens que possuem não são frutuosos.

Em Agostinho, a fé e o batismo conservam, porém, seu valor mesmo fora da Igreja, por serem, na verdade, fé e batismo da Igreja, não produzindo o que se propõem por faltar à caridade, isto é, a unidade. Assim como Cipriano afirma que nem mesmo o batismo pode ser útil a eles (donatistas) se não retornarem à Igreja.

Sobre o batismo em Agostinho, tem-se a reflexão de Congar:

Santo Agostinho reprende a tese de São Cipriano, mas com uma retificação muito importante que diz respeito à validade do batismo e dos sacramentos celebrados fora da Católica, e isto o obriga a apresentar uma nova apreciação: no caso dos heréticos e dos cismáticos, os sacramentos da Igreja não rendem frutos de salvação, porque a caridade e o Espírito Santo são dados somente *na unitas ecclesiale*. Também aqui, encontramos os dois aspectos acima assinalados: aquela da instituição, que somente é eficaz para a salvação (mas, em Agostinho, não mais a Ecclesia como tal, como para Cipriano, é a *unitatis*; é também exercitar a maternidade espiritual), e aquelas dos indivíduos⁴⁷.

G. Canobbio afirma que Agostinho distingue a Igreja como “comunhão dos sacramentos” e “Igreja sociedade dos santos”. A primeira faz referência à dimensão externa e a segunda à dimensão interna da Igreja, que também permanecerá no *escaton*. Segundo ele, para atingir a salvação, não basta pertencer à primeira, se faz necessária a profunda pertença à segunda, que é onde a primeira tem a plena realização e fim⁴⁸.

⁴⁶ Cf. AGOSTINHO. *Prima catechesi Cristiana* 3,6 e 19,31.

⁴⁷ CONGAR, Y M. J. *Saggi ecclesiologici*, p. 386.

⁴⁸ Cf. CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 87.

É preciso compreender caridade como presença do Espírito que une o Pai e o Filho, e que esse age somente no corpo de Cristo, que é a Igreja.

A caridade, para Agostinho, é a dimensão interna e definitiva da Igreja, porém, não há como distinguir da dimensão externa. Não há separação, nem divisão e nem distinção entre a dimensão interna e externa da Igreja, pois ambas formam uma mesma realidade, que é a Igreja. Não há como pertencer à comunidade dos santos – dimensão interna - sem a devida pertença à comunidade dos sacramentos – dimensão externa. E assim, pode-se compreender como o Bispo de Hipona pode afirmar que fora da Igreja não existe salvação.

A dimensão cristológica em Agostinho é evidente, pois, para ele, toda a salvação somente pode ser pensada a partir de Cristo. Como compreender a salvação daqueles que não puderam conhecer a Cristo? Agostinho reafirma aquilo que recebe dos séculos anteriores, onde Cristo é precedente a toda história humana como Verbo de Deus. Todos, mesmo anteriores a Cristo, ao receberem a salvação, a receberam por meio Dele, que se fez presente na Verdade.

Somente pode atingir a salvação quem utiliza os meios estabelecidos por Deus dentro da economia da salvação e quem vive na Igreja, lugar da caridade. Agostinho parece não restringir a eleição divina somente aos que pertencem à Igreja com o corpo (não basta somente à comunhão dos sacramentos), pois ele demonstra que a Igreja faz parte da economia da salvação, sendo necessária à comunhão dos sacramentos e dos santos.

Agostinho recebe uma atenção especial por parte de B. Sesboüé pelo fato de este considerar que o mesmo influenciou o pensamento posterior. Neste estudo, Agostinho será visto em duas vias, assim como fez G. Canobbio. A primeira via trata a respeito da dimensão da salvação universal da humanidade, e a segunda via trata da dimensão de conflito com os heréticos.

Agostinho faz a distinção de tempo para refletir sobre o primeiro tema, o da salvação da humanidade: o tempo antes da vinda de Cristo e o tempo depois da sua vinda. No primeiro caso, ele afirma não ter problema algum de colocar a Igreja enquanto Corpo de Cristo na totalidade da história da salvação.

Para Agostinho, existiram pessoas que mesmo fora da Igreja foram salvas. Neste sentido, ele raciocina a partir do Antigo Testamento, a partir do Povo de Deus. E sua abertura mais ampla a respeito da salvação se dá pelo fato do retardo da vinda de Cristo, que segundo ele, não pode ser atribuído como um pecado daqueles que precederam a Jesus, pois eles são

inocentes de qualquer refuto que possam ter cometido à pessoa de Jesus. Para todos aqueles que viveram a verdade, tendo uma vida piedosa e correta antes de Cristo, se salvaram por meio Dele. Por isso ele afirma: “A salvação assim procurada da nossa religião, única verdadeira que promete de modo verídico a autêntica salvação, nunca falta a quem fosse digno, por isso, se faltou a alguém, este não era digno de recebê-la”⁴⁹. B. Sesboüé acentua que se faz necessário recordar que em Agostinho existe bem forte a ideia da predestinação, cuja generosidade da sua parte em relação à salvação dos justos que precederam a Cristo é reservada a um número limitado dos predestinados e separados da “massa danada”.

B. Sesboüé simpatiza de modo todo particular com Agostinho pela ampliação que, segundo ele, o Bispo de Hipona dá a fórmula, entendendo a possibilidade através da Igreja, ou seja, “além de seus limites visíveis, sendo a Igreja entendida como iniciativa divina de salvação com destinação universal”⁵⁰. Assim, Agostinho vê na Igreja não somente a instituição, entendendo-a a partir de sua missão salvífica, e, por consequência, a concebe de forma mais ampla. Porém, toda essa benevolência não é da mesma forma aplicada aos que vierem depois de Cristo⁵¹.

Neste ponto, o estudo adentrará no segundo problema que se ocupou Agostinho, que é em relação à salvação dos que vierem depois de Cristo. Esta posição fica mais severa em relação aos judeus e pagãos. A dureza das suas conclusões surge do seguinte raciocínio: com a vinda de Cristo, a Igreja está presente sobre toda a Terra; sendo assim, aqueles que não se converteram à Igreja devem ser considerados culpados da sua decisão.

É realmente dura a sentença dada por Agostinho para aqueles que, vivendo naquela época, não puderam conhecer Cristo. Agostinho sabe perfeitamente que existem, inclusive na África, muitas pessoas que não conheceram o anúncio do Evangelho. Não serão condenados por causa disso, porém, não se salvarão por possuírem o pecado original. A salvação se dá pela fé em Jesus Cristo, e a fé é oriunda do anúncio do Evangelho, logo, esses se condenarão⁵²; “ninguém se liberta da condenação provocada por Adão, se não por meio da fé em Jesus Cristo; mas nem mesmo se libertarão desta condenação aqueles que poderão dizer não ter ouvido o Evangelho de Cristo, porque a fé deriva do ter ouvido (cf. Rm 10,17)”⁵³.

⁴⁹ Cf. AGOSTINHO. *Epistola* 102, 12 e 25.

⁵⁰ Cf. AGOSTINHO. *Pregação* 395-411. (SESBOÜÉ, op. cit., p. 51).

⁵¹ SESBOÜÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 51.

⁵² AGOSTINHO. *Comentário ao evangelho de São João* 89,3.

⁵³ SESBOÜÉ, op. cit., p. 52.

A fórmula em Agostinho é assumida no contexto com os heréticos e cismáticos, ou seja, o cisma donatista. Na controvérsia donatista, mesmo Agostinho sendo o verdadeiro herdeiro da tradição africana e de Cipriano, se diferenciara pelo fato de reconhecer a validade do batismo fora da Igreja. Neste reconhecimento, não atribui os frutos da salvação, pois os mesmos somente produzirão os próprios frutos quando retornarem à Igreja, já que “Fora da Igreja não tem salvação. Quem, então, a nega? Por que todos os bens que temos na Igreja, fora da igreja, são indesejáveis para a salvação”⁵⁴.

Agostinho faz um raciocínio um pouco diverso para com aqueles que nasceram fora da Igreja, pois se encontra no contexto do antipelagianismo. Ele pensa que Cristo é contemporâneo na toda a história humana enquanto é o Verbo de Deus, dando à salvação uma dimensão universal⁵⁵, como afirma *ITm* 2,4. É uma possibilidade, não significando que todos, automaticamente, se salvem. Sendo assim, Agostinho, de certa forma, dá início à generalização da fórmula⁵⁶.

Fulgêncio de Ruspe⁵⁷ sucede Agostinho e assume, em grande parte, o seu pensamento. Contudo, para B. Sesboüé, ele promove uma ruptura total com o significado original da fórmula estudada, já que ele assume, deste modo, uma ideia generalizada, pois passa a condenar todos àqueles que são materialmente estranhos à Igreja Católica.

G. Canobbio e B. Sesboüé percebem que no desenrolar natural da história, a fórmula segue em direção aos próximos períodos históricos, sendo assumida pelos Concílios Regionais ou pelo Papa, desenvolvendo uma tradição bem articulada, e sendo assumida pelo Magistério. B. Sesboüé recorda os “Antigos estatutos da Igreja”⁵⁸, que são atribuídos ao Concílio de Cartago, em 398, onde o bispo, para provar sua fidelidade à Igreja, precisava professar “que fora da Igreja não há salvação”, o que faz com que o autor ressalte que a fórmula passa a ser considerada no tocante a fé e não simplesmente no seu valor em si. Esta fórmula é assumida pela profissão de fé do Concílio de Toledo em 693. Bernard Sesboüé, neste ponto, percebe que a fórmula começa a ser assumida como um princípio de afirmação,

⁵⁴ AGOSTINHO. *Sul battesimo contro i donatisti* IV, 17, 24.

⁵⁵ AGOSTINHO, *Epistola* 120, apud, G. CANOBBIO, *Chiesa perchè. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 87-89.

⁵⁶ Cf. SESBOÜÉ, B. *Fuori della chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 57.

⁵⁷ Nasceu em 468 e faleceu em 533. Foi bispo na localidade onde hoje é atual Tunísia, antiga Ruspe. O último dos grandes teólogos Africanos, fiel seguidor de Agostinho.

⁵⁸ SESBOÜÉ, B. “*Fuori della chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 61. “Antigos Estatutos da Igreja” é uma lista de 104 cânones que são atribuídos a um concílio que ocorreu em Cartago no ano de 298 (que poderia ser o IV Concílio de Cartago), o qual não é totalmente aceito pela crítica, que considera a possibilidade de ser uma coleção de vários concílios após a crise Pelagiana do final do Século VI.

porém, que a mesma se refere a uma situação concreta, Sesboüé parece não concordar com a interpretação feita da fórmula e pela forma como ela passa a ser assumida⁵⁹.

1.6 OS PRIMEIROS USOS PELO MAGISTÉRIO

De forma natural e, conseqüente, a partir do século V e VI, o axioma começa a ser assumido em textos oriundos dos Concílios Regionais e dos papas, e, sendo assim, passa deste caminho da tradição patrística para o Magistério. “A novidade dada pela Era Medieval consiste que o axioma passa das canetas dos teólogos e doutores aos concílios e as declarações pontifícias. O adágio da tradição se formaliza em um grau mais elevado e torna-se ensinamento de autoridade”⁶⁰. E a própria autoconsciência da Igreja dá um importante passo, que em B. Sesboüé, significa dizer que “Ao mesmo tempo, o conceito de Igreja se torna mais preciso e se restringe a aquele da Igreja romana”⁶¹.

Nos capítulos históricos de B. Sesboüé são encontrados os *Antigos Estatutos da Igreja*, que são uma lista de 104 cânones atribuídos a um concílio que teria ocorrido em Cartago, sendo que nesta lista há um ponto que disserta sobre a Igreja, no qual se pede para questionar o candidato ao episcopado, se ele professa e comunga da ideia que “fora da Igreja não se salva ninguém”⁶². Bernard Sesboüé indica que neste momento, a preocupação não é de se perguntar sobre o valor dogmático desta coleção, mas de perceber a forma como vem sendo usado o axioma em uma África ensinada por Agostinho. E assim, deve-se ter em conta que “o dito não vem mais considerado somente em si, mas pertence agora a fé”⁶³, pois desta forma, é possível notar o passo dado pela fórmula.

O Papa Pelágio II, ao escrever aos bispos Cismáticos de Istria (585-586), se utiliza de Cipriano para recomendá-los à unidade na Igreja, e ao final, ele é radical ao afirmar que nem mesmo o martírio, se esse ocorre fora da comunhão com a Igreja, pode fazê-los atingirem a recompensa eterna.

O Concílio Provincial de Toledo (693), em uma longa profissão de fé, afirma:

⁵⁹ Cf. SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁶¹ *Id.*, p. 66.

⁶² *Id.*, p. 66.

⁶³ *Id.*, p. 60.

Sendo desta fé, a santa Igreja Católica, purificada pela água do batismo, redimida mediante o precioso sangue de Cristo e sem ruga na fé nem mancha de obras sórdidas, é rica de insígnias, reluz pelas virtudes e resplandece cheia de dons do Espírito Santo. Ela reinará para sempre com a sua Cabeça, nosso Senhor Jesus Cristo, de quem, sem sombra de dúvida, é o corpo; e todos aqueles que agora de modo algum estão nela, ou nela estarão, ou se afastaram ou dela se afastarão, ou que, pelo qual da incredulidade, negam que nela os pecados são remitidos, se não retomarem a ela com o auxílio da penitência e não tiverem crido sem sombra de dúvida todas as afirmações que o Sínodo de Nicéia, a reunião de Constantinopla e a autoridade do primeiro Concílio de Éfeso decidiram aceitar e que a vontade unânime dos Padres em Calcedônia ou dos outros Concílios, e também de todos os venerandos Padres que viveram retamente na santa fé prescrevem observar, serão sancionados com a condenação a punição eterna e, no fim do tempo, serão queimados com o diabo e os seus asseclas em fogueiras vomitando chamas⁶⁴.

B. Sesboüé compreende que o texto parece se referir a todas as pessoas de outras religiões, contudo, o restante do texto parece se referir a saída consciente da Igreja e a negação da fé. Ele também adverte que se corre o risco de passar para uma “afirmação de princípio”, porém, ele se refere a uma “situação concreta”.

Giacomo Canobbio vê o texto como algo que visa os heréticos e os cismáticos, e que seria indiscutível a ideia da necessidade de entrar ou reentrar na Igreja, lugar da fé, onde se obtém a salvação. Mesmo não descuidando da questão da vontade salvífica universal de Deus, G. Canobbio coloca o acento sobre outra realidade, sobre a relação entre salvação e fé/Igreja, pois Deus deseja salvar todos os homens, mas, não o faz de forma arbitrária, uma vez que deseja que cada um dê uma resposta de fé que precisa ser dada dentro da Igreja.

1.7 O MAGISTÉRIO ANTES DE FLORENÇA

A tensão que existe neste período é a do axioma *extra ecclesiam...* e do Cristianismo que deseja abraçar toda a humanidade nos desígnios da salvação; e, B. Sesboüé, compreende que cada uma dessas realidades se comunica com a outra de forma oposta. Ele também afirma que é no período medieval que se coloca de forma bem evidente a questão da salvação dos que estão fora da Igreja, e que as descobertas dos feitos de um mundo novo (XV e XVI) mudam radicalmente a forma de pensar o axioma.

No Sínodo de Quiercy⁶⁵ (Aisne/França, 853) é reafirmada a vontade de Deus que todos os homens se salvem, sem exceção, embora nem todos sejam salvos. A salvação é mérito daquele que se salva, e a condenação é culpa de quem se condena. Essa linguagem do

⁶⁴ DH 575.

⁶⁵ Cf. DH 623 e 624.

Sínodo é própria para condenar a predestinação das almas. Todos os homens tiveram sua natureza assumida por Cristo, sem exceção, porém, nem todos se salvam pelo mistério do seu sofrimento. O Sínodo afirma que Cristo verteu Seu precioso sangue e que o cálice da salvação humana foi preparado por Cristo, mas, se não for bebido, não há salvação.

B. Sesboüé explicita que o Sínodo de Quiercy faz notar que algumas teses assumidas de Agostinho são demasiado complicadas, pois conduzem a uma restrição indevida não só dos efeitos da salvação, mas também interferem diretamente nos desígnios de Deus, apesar do Sínodo também reafirma a vontade universal de Deus que todos sejam salvos. Bernard Sesboüé continua expondo a posição do Sínodo, quando afirma que os que se perdem o fazem pelo mau uso da liberdade e pela falta de fé. No projeto de salvação, o papel de Deus e do homem não se confundem e não produzem ambiguidade. Consequentemente, nota-se que nesta época, tinha-se a noção clara de que a condenação é fruto do mau uso da liberdade e da falta de fé, e não de uma falta de pertença a Igreja.

G. Canobbio apresenta a ideia central do Concilio de Quiercy, onde a salvação ou condenação de alguém não depende de Deus do mesmo modo, pois, é da vontade de Deus que todos os homens se salvem, mas nem todos se salvam. Assim, se faz necessário compreender porque nem todos se salvam. Desta forma, apresenta-se o seguinte problema, não existe a predestinação à condenação e nem todos se perdem por causa do refuto da fé, uma vez que não foi possível escutar o anuncio da fé. Daí brota a questão: “O que se pode pensar da vontade salvífica universal de Deus diante da falta de salvação de alguns?”⁶⁶

G. Canobbio responde a esse problema com a teoria teológica que as distingue entre a vontade de Deus antecedente e conseqüente. E com essa teoria, parece que se consegue conservar a vontade salvífica universal da parte de Deus, assim como também manter o acento sobre o papel da pessoa humana na sua própria salvação.

Para B. Sesboüé, a teoria de João Damasceno⁶⁷ (650-750?) é apresentada como uma prospectiva correta para a devida compreensão do *extra ecclesiam*... Ele apresenta a teoria das duas vontades divinas: a vontade que antecede todo ato humano, que é justamente a vontade de que todos os homens se salvem, e a vontade conseqüente, que em virtude da sua justiça quer punir os malvados, sendo Deus a causa da primeira vontade e o homem a causa da segunda.

⁶⁶ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 197.

⁶⁷ Cf. DAMASCENO, J. *La fede ortodossa*, II, 29, p. 94, 968-969.

Em meados de 1208, na carta do Bispo de Tarragona ao Papa Inocência III, encontra-se a Profissão de Fé imposta à Durand de Osca, como condição para ele se reconciliar com a Igreja Católica. O texto trata do seguinte: “Nos cremos com o coração e confessamos com nossa boca uma só Igreja, não aquela dos heréticos, mas a santa Igreja Romana, Católica e Apostólica, pois, fora desta, cremos que ninguém seja salvo”⁶⁸.

Neste período, por meio desta afirmação, o autor faz notar que a Igreja latina ainda se considera como a única Igreja, já que a ideia de “Romana” está devidamente destacada no texto. Segundo Giacomo Canobbio, a terminologia “Romana” se destaca no texto com toda a certeza, a qual deve ser entendida como verdadeira em relação às seitas ou as outras igrejas⁶⁹. Neste período, se faz necessário não ver somente o grupo de Pedro Valdo, mas também as Igrejas orientais separadas da Igreja de Roma pelo Cisma de 1054. Nesta profissão de fé proposta aos valdenses, percebe que Igreja e fé se entrelaçam, tendo a Igreja prioridade por ser o lugar de excelência da fé. A fé vem pensada a partir da Igreja como lugar de vivência por excelência da fé.

O IV Concílio Lateranense (1215) afirma que “existe um Igreja universal dos fiéis, fora da qual ninguém se salva”⁷⁰. E nesta Igreja, Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, sacerdote e sacrifício, pois Jesus concedeu as chaves da Igreja aos Apóstolos e seus sucessores.

Bonifácio VIII entra em um delicado conflito com o Rei Filipe IV da França, em torno da problemática do poder divino e do poder temporal, onde se afirma que, enquanto fiel, o Rei precisa se submeter ao Papa. Fruto desta controvérsia encontra-se a Bula de 18 de novembro de 1302, *Unam sanctam*, sobre a Igreja. Nesta bula, encontra-se a famosa teoria das duas espadas, atribuídas muitas vezes a Bernardo Claraval, que disserta a respeito da autoridade do Papa sobre os soberanos temporais e de uma ideia muito forte sobre a Igreja:

Instalados pela fé, somos obrigados a crer e afirmar que há uma só Igreja, santa, católica e que esta mesma é apostólica, e com firmeza cremos e sinceramente confessamos que fora dela não há nem salvação nem remissão dos pecados... e ela representa um só corpo místico, e deste corpo a cabeça é Cristo, e a de Cristo é Deus. Nela há “um só Senhor, uma só fé e um só batismo” (Ef 4.5). Uma só foi, ao tempo do dilúvio, a arca de Noé, prefigurando uma só Igreja; e com um arremate de um só côvado, ela teve um só timoneiro e dirigente, isto é, Noé; e fora dela, lemos, todo ser vivo sobre a terra foi destruído⁷¹.

⁶⁸ DH 792.

⁶⁹ Cf. CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 215.

⁷⁰ DH 802.

⁷¹ DH 870.

Como pode ser visto neste trecho da Bula, Bonifácio VIII assume a ideia contida no axioma por parte dos Padres. A unicidade da Igreja, comum nos Padres, é retomada fortemente na ideia de que a Igreja é uma só, e a sua Cabeça, Cristo, é uma só, sendo ainda, que Pedro, juntamente com Cristo, é parte desta cabeça. Uma única cabeça e não duas, como diz a Bula, não se tornando, assim, como um “monstro”⁷² de duas cabeças.

Nos trechos seguintes da Bula, será afirmada a autoridade do Pontífice Romano como elemento necessário à salvação. E é justamente para afirmar a autoridade do Papa, que a teoria das duas espadas é utilizada. Existem duas espadas, uma do poder espiritual e a outra do poder divino, onde ambas estão sob a guarda da Igreja e precisam ser usadas e orientadas pela mesma. Em seguida, afirmam o poder *petrino*, o de ligar e desligar as coisas da terra e do céu (Cf. Mt 16.19). Mas, o que de fato precisa ser assinalado é a última afirmação da Bula: “E declaramos, enunciamos, definimos que, para toda a criatura, é necessário para a salvação submeter-se ao Romano Pontífice”⁷³.

Bernard Sesboüé percebe e afirma com clareza que o corpo místico de Cristo vem identificado na sua visibilidade com a Igreja Católica, pois ela é o corpo místico de Cristo. O documento, estando envolvido em um ambiente bem controverso, onde precisa afirmar o poder da Igreja e do Papa, assinala de forma bem incisiva a figura do Pontífice Romano, indicando-o como única cabeça da Igreja junto com Cristo. Sem dúvida alguma que a parte conclusiva recebe uma atenção especial por parte de Bernard Sesboüé, pois em vista do estudo do *extra ecclesiam...*, ou seja, o acréscimo da autoridade do Pontífice Romano como elemento adjunto do axioma, que por si só não é nada fácil, torna a reflexão moderna ainda mais complicada.

É evidente que a questão da autoridade papal não é objeto do estudo deste trabalho e por isso não se pretende discorrer sobre o assunto nem se alongar nele, mas, todavia, como ela se insere dentro de um contexto onde se inclui o axioma, não pode ser ignorada. A. Schönmetzer, que se tornou editor do Denzinger em 1963, na introdução da Bula de Bonifácio VIII, diz que a declaração final precisa ser compreendida e interpretada à luz da doutrina da Igreja precedente e a doutrina que segue. Mas, em todo caso, é de grande complexidade a reflexão do axioma, anexando a ele a necessidade de submissão da autoridade papal. Bernard Sesboüé também questiona o valor dogmático da Bula *Unam Sanctam*, que segundo alguns

⁷² DH 872.

⁷³ DH 875.

autores, na parte final não se encontra a palavra *pronuntiamus*, o que não lhe daria o peso autêntico de definição⁷⁴.

Assim, deve-se compreender a afirmação final à luz do corpo da Bula como desejo de resolver a controvérsia entre a autoridade temporal e a espiritual, como assinala B. Sesboüé ao apontar que a ideia não permaneceu no “patrimônio de fé da Igreja”⁷⁵, mesmo que o Papa introduziu no axioma o tema da autoridade romano pontífice, o que nos faz compreender que a afirmação de Bonifácio VIII não deve ser considerado como um dogma de fé católica. Porém, em relação ao nosso axioma, definiu como verdadeira a doutrina tradicional de que não há salvação fora da Igreja⁷⁶. B. Sesboüé recorda que a situação também não fica resolvida quando em confronto com os teólogos contemporâneos sobre a questão de como interpretar a autoridade dos documentos antigos. O mesmo problema se estende ao Concílio de Florença.

Em grande parte, Giacomo Canobbio apresenta a mesma interpretação da Bula de Bonifácio VIII, “as consequências que se enfrentava é como a de muitos peremptórios: quem não se reconhece como confiado a Pedro, que é a cabeça da Igreja, corpo de Cristo, e aos seus sucessores, não pertence às ovelhas de Cristo, se encontrando assim, fora da Igreja e não podendo obter a salvação”⁷⁷. Também afirma que o Cardeal Matteo de Aquasparta, um dos maiores defensores da autoridade do Papa, parece ser o redator da Bula, que também leva em consideração uma obra de São Tomás, *Contra errores Graecorum*, que foi pedida pelo Papa Urbano IV, onde o Aquinate esclarece as dúvidas do Pontífice Romano e apresenta uma conclusão que a decisão do que é necessário para a salvação vem do Pontífice Romano: “apresentar ao Romano Pontífice é necessário para a salvação”⁷⁸.

A questão apresentada na bula sobre a figura do Papa, para Giacomo, precisa ser compreendida da seguinte forma:

A ideia não é particularmente original, era na verdade amplamente partilhada. De fato, no entanto, isto é uma indicação de uma orientação do nosso princípio: apenas aqueles pertencem à verdadeira Igreja podem obter a salvação; mas o sinal de adesão é a submissão ao Romano Pontífice, que se torna, assim, a condição para a salvação⁷⁹.

⁷⁴ SESBOÜÉ, B. “Fuori dela chiesa nessuna salvezza”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 70-71.

⁷⁵ Ibid. p. 71.

⁷⁶ Id., p. 71.

⁷⁷ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso princípio teológico*, p. 215.

⁷⁸ AQUINO, TOMÁS. *Contra errores Graecorum*, Cap. 38. (CANOBBIO, op. cit., p. 96).

⁷⁹ CANOBBIO, op. cit., p. 217.

G. Canobbio possui uma forma bem mais sutil para revolver o problema da inserção do Pontífice Romano no texto do Concílio, que mesmo sendo simples, responde a questão de certa forma. G. Canobbio percebe que Bonifácio VIII extrapola os limites, partindo da esfera política e levando a questão para o campo teológico, uma vez que o seu desejo primário era a afirmação do poder do Papa sobre o soberano Filipe, o Belo, que, para Bonifácio VIII, era questão de salvação acolher ou não as orientações papais, mas, ao final, a ideia vem generalizada.

1.8 O CONCÍLIO DE FLORENÇA

O Jesuíta Bernard Sesboüé faz perceber que o essencial da formulação conciliar advém de Fulgêncio de Ruspe, ao citar largamente, no início do documento, a grande corrente da Tradição e do Magistério. O Concílio de Florença elabora uma formulação “maciça, pesada, escandalosa”⁸⁰, onde o autor aplica esses adjetivos ao texto de Florença devido à sua indicação formal e universal. Dentre os concílios medievais, o de Florença recebe destaque, pois foi decisivo na questão da reconciliação entre a Igreja do Ocidente e do Oriente, onde impôs algumas situações que permaneceram “sem um futuro”⁸¹.

Se está, com toda a certeza, diante de um dos textos mais enigmáticos e polêmicos do Magistério em relação ao axioma, pois o mesmo vem assumido em sua forma mais rígida na Bula *Cantate Domine* de 4/02/1442:

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que “nenhum dos que estão fora da Igreja católica, não só os pagãos”, mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno “preparado para o diabo e seus anjos” (Mt 25,41), se antes da morte não tiverem sido a ela reunidos; (ela crê) tão importante a unidade do corpo da Igreja, que só para aqueles que nela perseverarem os sacramentos da Igreja trazem a salvação e os jejuns e outras obras de piedade e exercícios da milícia cristã podem obter a recompensa eterna. “Nenhum, por mais esmolas que tenha dado, e mesmo que derramado o sangue pelo nome de Cristo, poderá ser salvo se não permanecer no seio e na unidade da Igreja católica”⁸².

Chama a atenção a solenidade do texto que, em forma de profissão de fé, parte do axioma em estudo e declara a excomunhão dos cismáticos. O axioma está inserido em um texto solene.

⁸⁰ SESBOÜÉ, B. “Fuori dela chiesa nessuna salvezza”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 73.

⁸¹ Ibid., p. 73.

⁸² DH 1351.

Ao mesmo tempo em que caminha sobre a sombra de Fulgêncio de Ruspe, que cita nominalmente quem está condenado, também indica os batizados que estão fora da Igreja, e assim, citando a fórmula em Cipriano, B. Sesboüé observa que Florença não foi fiel à sua origem, perde essa conotação, se preocupando, em primeiro lugar, com os judeus e os pagãos. E observa ainda, que não existe nenhuma referência à liberdade das pessoas, pois o Concílio considera a questão de forma objetiva, “ou esses pertencem visivelmente a Igreja católica romana ou não a pertencem”⁸³. A fórmula passa a assumir, deste modo, um caráter “universal” e “absoluto”. B. Sesboüé entende que os documentos precedentes caminhavam nesta direção, mas que não o faziam com essa clareza. Como é possível notar, o texto é bem severo para os cristãos não católicos, que de certa forma, esperavam uma reconciliação, ao passo que ele recorda que os sacramentos não têm nenhuma utilidade para eles, e são descritas as penas ao inferno. Nem mesmo as esmolas ou o martírio poderão conduzir à salvação os que estão fora da Igreja.

Para B. Sesboüé, não é nada fácil conseguir colher a intenção real e própria do Concílio de Florença, pois, segundo ele, um concílio precisa ser compreendido a partir da intenção dos padres conciliares, e, em especial, o Concílio Florentino, pois, por exemplo, as atas do Concílio foram perdidas, impedindo de se perceber qual foi o percurso intelectual e doutrinal dos padres conciliares até chegar às conclusões enunciadas no seu documento final. Mas, o que parece evidente, é que não existem grandes comentários nas obras subsequentes sobre os pontos polêmicos, em obras posteriores, o que leva a perceber que o Concílio “não provocou maiores debates, o que poderia confirmar um ponto de consenso tradicional e cristão”⁸⁴.

Na tentativa de compreender e precisar qual era a intenção do Concílio, B. Sesboüé compara as ideias sobre a Igreja, presentes na *Cantate Domino*, com outros documentos do Concílio, e analisa os documentos daquela época que falam sobre a autoridade e infabilidade dos Concílios. Ao fazer isso, ele percebe que em outros documentos, a Igreja Latina e a Igreja Grega eram vistas, simultaneamente, como a única e verdadeira Igreja de Cristo, não por cortesia, mas como autêntica verdade de fé, o que depois parece ser contradito. O texto da Bula *Laetentur Caeli* é colocado em paralelo ao *Cantate Domino*, o que o faz pensar que “O texto afirma a existência de dois ramos da Igreja visível, no Oriente e no Ocidente. Essas duas

⁸³ SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 74.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 75.

Igrejas institucionais vivem da maternidade da única Igreja que reconhece seus filhos em ambas as partes”⁸⁵.

Segundo B. Sesboüé, parece que a *Laetentur Caeli* carrega consigo uma boa dose de generosidade, pois promove uma *sanatio in radice* após a reconciliação, uma vez que todos os justos gregos mortos durante o período da separação estão agora salvos, pois, a ideia até este momento era de quem morresse até então (neste caso especificamente os gregos) teria sido condenado.

O contexto desta época é bem particular, uma vez que o *extra ecclesiam...* não está sendo aplicado ou pensado para quem está fora da Igreja ou aos pagãos, mas, para pessoas que cometem faltas e estão dentro da Igreja, e esse é um elemento novo a ser considerado. O que se tem é uma comunidade oriental em situação de cisma, porém, com plena condição de arrependimento e que deste modo é tratada como igreja irmã.

Para B. Sesboüé, é um erro elaborar conclusões para toda e qualquer situação, pois concluir que os termos “heréticos” e “cismáticos” podem ter o mesmo peso quando são usados de forma geral e quando são aplicados concretamente a um determinado grupo de pessoas. Parece ser bem normal no primeiro caso, quando os termos são usados de forma genérica ao aplicar um juízo severo como exortação e convite a conversão. Porém, no segundo caso, com pessoas concretas, antes de declarar um grupo de pessoas ou uma comunidade como herético ou cismático, aparentemente procura-se ser mais prudente antes de dar a sentença.

A seguir, será visto a segunda forma de analisar o Concílio de Florença sugerido por Bernard Sesboüé: observar a autoridade e como era visto a infabilidade dos mesmos nesta época.

Neste período, estava em voga o debate polêmico sobre o conciliarismo, isto é, quem tinha maior autoridade na Igreja, o Papa ou o Concílio, minimizando a autoridade dos Concílios em favorecimento do Papa, e assim, era menos objeto de debate a determinação do grau de autoridade de uma fórmula de fé ou de uma definição de um concílio.

Segundo B. Sesboüé, o conceito de infalibilidade era bem global nesta época:

Se os termos *infallibilis/infallibilitas* são os mais frequentes, encontramos igualmente *inobliquabilis/inobliquabilitas*, *indeviabilis/indeviabilitas*, *indefectibilis/indefectibilitas*, e ainda, *inflexibilitas ad errorem*, ou mesmo a Igreja

⁸⁵ SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 76.

non errat, ou errare non potest. A ideia guia parece ser aquela das palavras de Cristo, sem que essa seja por força ligada a uma afirmação irreformável⁸⁶.

E ao determinar o objeto da infalibilidade, B. Sesboüé acredita que se confirma o caráter globalizante da infalibilidade. “O objeto da infalibilidade resguarda tudo o que a Igreja, no seu ensinamento e na sua prática, pergunta aos cristãos para conduzi-los a salvação”⁸⁷. Isto compreende aquilo que nós hoje chamamos de *infalibilidade* de uma parte, e da outra parte *indefectibilidade*⁸⁸. A simples formalidade canônica não pode indicar que o texto conciliar é irreformável, e para o Concílio Fiorentino não ser lido de forma anacrônica, isso precisa estar presente.

B. Sesboüé apresenta alguns elementos para que um concílio possa ser considerado infalível:

O concílio deve haver as características de um concílio geral. Deve ser convocado em conformidade a norma e respeitado a liberdade da assembleia. O número não é a coisa mais importante; o que é importante para uns é a unanimidade nas decisões, enquanto para outros basta a maioria. O concílio deve receber o consentimento e a confirmação do papa. [...]. É claro que o Concílio de Florença corresponde a todas essas exigências. Mas, não se pode chegar a infalibilidade, também no sentido moderno da fórmula, a luz de um só texto. Tem-se conta de um conjunto de considerações seja sobre a intenção concreta do concílio seja sobre a situação canônica do texto⁸⁹.

No aspecto jurídico, o Concílio de Florença é um concílio regular, proclamado ecumênico e aprovado pelo Papa Eugênio IV. Nesta época, a autoridade do Concílio e suas inúmeras definições não apresentam dificuldades de aceitação, porém, o mesmo não pode ser dito da Bula *Cantate Domino*. B. Sesboüé indica que os gregos deixaram o Concílio logo após a Bula de união *Laetentur Caeli*. O Papa Eugênio IV ainda permaneceu no Concílio, onde procurou a reaproximação com Armênios e Coptas. Segundo uma tradição que se manifestou em Trento, a Bula *Cantate Domino* não é mais um ato do Concílio de Florença, mas somente do Papa Eugênio IV, o que impede de aplicar a infalibilidade do Concílio a ela. Porém, esta teoria levantada justamente durante o Concílio de Trento, não foi acolhida pelo Cardeal Presidente do Concílio, cardeal Del Monte, futuro Papa Júlio III, que a reconhece dentro do corpo conciliar de Florença. Assim, permanece a dúvida, pois para alguns, a *Laetentur Caeli* é

⁸⁶ SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 79.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁸ *Id.*, p. 80.

⁸⁹ *Id.*, p. 81.

de fato a única a carregar consigo o caráter de definição segundo a própria fórmula⁹⁰, o que não aparece nas demais bulas do Concílio.

Segundo a interpretação formal dos textos magisteriais, como lá se estabeleceu nos tempos modernos, a nossa bula *Cantate Domino* que contém a passagem severa sobre a incapacidade de salvação para todos aqueles que não pertencem visivelmente à Igreja católica, é sim um ato do Concílio de Florença, mas essa não constitui uma definição de fé. A recuperação das expressões solenes: “A santa Igreja romana, cre firmemente, professa e anuncia”, que tanto impressiona à primeira vista o leitor, não deve, portanto, ser interpretada como uma intenção de definir os pontos controversos, essa pertence bastante a fraseologia convencional das profissões de fé. A nossa fórmula não é aquela de uma promulgação formalmente infalível. Isto não quer dizer que essa não resguardaria uma afirmação que pertence à fé⁹¹.

Bernard Sesboüé considera que o texto da Bula *Cantate Domino* faz parte dos atos do Concílio, porém, com sua natureza própria, que não é a da definição solene mas faz parte integrante do patrimônio da fé, e, muito menos ainda G. Canobbio, como uma proclamação definitiva e infalível.

Sobre a Bula *Cantate Domino*, Giacomo também percebe que neste texto, o acento recai muito mais sobre a fé do que sobre a própria Igreja. A fé é condição de salvação da qual a Igreja é instrumento. Para B. Sesboüé, isso não é nada mais do que uma pequena mudança de ótica sobre a mesma temática, pois, mesmo que o acento seja a fé, essa somente pode ser vivida na Igreja, e desta forma, a Igreja continua sendo afirmada como condição para a salvação, como visto acima. E, desta forma, mesmo que em aparente desacordo, a *Cantate Domino* não faz outra coisa do que repropor a doutrina medieval.

Quanto à questão de a Bula citar Fulgêncio de Ruspe, grande defensor da *Fide ad Petrum*, não pode ser simplesmente justificada pelo fato de ele ser fiel seguidor e discípulo de Agostinho. Existe outro autor, o teólogo dominicano João de Torquemada, que também trabalhou especificamente o axioma estudado, o qual precisa ser considerado. Ele responde a polêmica sobre a afirmação de que fora da Igreja Católica cada um pode se salvar em sua seita. Como era comum na época medieval, seus escritos são tomados de citações bíblicas dos Padres da Igreja. Ele assume Agostinho de forma muito destacada, e não tem como deixar de citar Fulgêncio de Ruspe: “É assim falso e claramente herético que aqueles que são separados da unidade da Santa Igreja Católica possuam qualquer esperança da salvação eterna”⁹². Esta

⁹⁰ Que deve usar as seguintes palavras: “No nome da Santíssima Trindade, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, com aprovação deste santo Concílio universal de (nome) nós *definimos* esta (s) verdade (s) de fé”.

⁹¹ SESBOÜÉ, B. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 83.

⁹² Essa frase de Fulgêncio de Ruspe, assumida por João de Torquemada, em sua obra *Summa de Ecclesia*. (Cf. CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 223).

expressão será usada posteriormente na Bula Fiorentina. Sua forma de raciocínio segue a da unidade dos fiéis e a da Igreja, uma vez que uma complementa a outra. Ao assumir a Igreja desde Abel, se percebe a continuidade e unidade da Igreja, que forma uma “congregação de fiéis”.

Esse parece ser o motivo que fez com que Fulgêncio entrasse na redação da *Cantate Domino*, graças a Torquemada. G. Canobbio alerta que a obra *Summa de Ecclesia*, de Torquemada, ainda não havia sido escrita, porém, seu pensamento eclesiológico nesta época já estava formado.

Na Bula, não há referência a Igreja *Ab Abel*, e G. Canobbio percebe que, para compreender o motivo disso, se faz necessário observar o objetivo da mesma, onde a fé verdadeira é aquela professada na Igreja Católica Romana. Depois da vinda de Cristo, não é mais possível uma fé implícita e ainda menos abandonar a fé, tornando-se culpado do pecado de infidelidade. É possível que a questão política tenha sido de fato o pano de fundo do Concílio de Florença, havendo a tensão com Basileia, onde o primado do Papa havia sido negado, e, por isso, G. Canobbio diz:

Declarar que somente na Igreja católica é possível obter a salvação, servia por tanto em relação, não somente aos orientais, mas também para aqueles que recentemente se constituíram cismáticos. Em última análise, a citação de Fulgêncio, mediada (talvez) por Torquemada, servia a declarar que a salvação se obtém somente na verdadeira Igreja, que é aquela posta sobre a autoridade do Romano Pontífice, ao qual todos os fiéis de Cristo devem obedecer⁹³.

Assim, G. Canobbio reconhece que se pode discutir sobre o valor dogmático da inserção da fórmula na Bula, mas, o que não se pode negar, segundo ele, é que a fórmula reflete a convicção teológica medieval, que pensava que se poderia fundamentar em Santo Agostinho, podendo assim, resolver soteriologicamente um grande problema eclesiológico⁹⁴.

1.9 O AXIOMA NOS SÉCULOS XVI AO XVIII

Como ponto de partida, o caráter de ruptura com o passado é destacado por Bernard Sesboüé, pelo menos no que diz respeito à compreensão da nossa fórmula. Ele indica que até esse momento, os teólogos e a Igreja possuíam uma clara ideia do axioma que se justificava

⁹³ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 225.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 226.

de forma pacífica, sem a necessidade de maiores reflexões: “a justificação não dizia respeito à fórmula, mas sim aqueles cujo destino parecia corresponder de forma consistente com este”⁹⁵.

Uma das rupturas apontadas por ele é a teológica, já que neste período, os teólogos vão em outra direção, afastando-se das declarações pontificais medievais e de Florença. A fórmula precisa ser interpretada e adaptada de forma mínima. A segunda ruptura é a cultural, onde a Igreja sai de um contexto cultural onde não era contestada, e passa para uma outra época onde tudo é questionado e precisa ser reafirmado e justificado.

Passa-se a compreender que é possível adquirir a salvação pelo voto do batismo, e esse voto tem ligação com a Igreja, pois evita a condição de se estar fora da Igreja, pertencendo à alma e não ao corpo, uma vez que não será salvo sem esta. Entra também a questão da fé implícita no mistério de Cristo. Os judeus e mulçumanos passam a receber um novo olhar, onde são compreendidos a partir de uma possibilidade de ignorância inocente ou invencível. Os catecismos se deixam influenciar pela filosofia, pois apresentam uma grande generosidade e abertura para outras religiões. Os pensadores não consideram a anulação total da fórmula, mas sim, compreendê-la sempre dentro do contexto, o que permite perceber que, além da ruptura, existe uma continuidade.

Outra ruptura que é notada pelo autor é a relação Igreja e mundo moderno, onde os tempos são fundamentalmente mudados, onde a mentalidade é a da verificação. As críticas partem de uma exigência ética e da própria imagem de Deus

Para Rousseau, um Deus que pune milhões de homens porque não se encontram no caminho da pregação do Evangelho, e ainda mais porque não tiveram consideração de um acontecimento perdido no curso da História, é um Deus injusto, e assim, indigno de fé⁹⁶.

Exemplo disto está na mentalidade expressa por Rousseau, onde aplicam culpas a Deus, culpas que ele não tem, pelo fato de se saber que o desejo mais profundo de Deus é o de ver salvos todos os seres humanos, inclusive aqueles que não puderam ouvir Seu anúncio. Mas, o mundo moderno sufoca essa verdade aplicada aos seres humanos que não encontraram a salvação por meio da pregação do Evangelho, e essa condenação vem aplicada a Deus, uma vez que Ele é o culpado desta condenação se essa existir.

⁹⁵ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 126.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 128-129.

2 ANÁLISE TEOLÓGICA PARA UMA CLARA COMPREENSÃO DO CONTEXTO DO AXIOMA

Este capítulo busca compreender o que o axioma afirma de fato em relação ao tripé Cristo, Igreja e Salvação. A fórmula estudada foi se consolidando a partir dos tempos, e, historicamente, traz consigo um uso abundante pelo Magistério, já que a mesma é usada de forma paradoxal, tanto para afirmar que não existe possibilidade alguma de salvação para quem está fora da Igreja, quanto para afirmar a possibilidade de salvação fora da Igreja. Assim, a partir da fórmula *extra ecclesiam...*, é preciso apresentar uma autorreflexão da Igreja, no sentido que o axioma apresenta uma verdade fundamental da Igreja, ou seja, que ela é necessária para a salvação e é mediadora da salvação. Porém, ao final, percebe-se que isso não exclui a possibilidade de salvação fora de seus limites visíveis, o que já ficou evidente no capítulo anterior.

2.1 UNICIDADE E UNIVERSALIDADE DE CRISTO PARA A SALVAÇÃO

No cenário atual, é sabido que a reflexão teológica convergiu de forma natural à superação do eclesiocentrismo, onde se compreende que nenhuma religião é portadora exclusiva da salvação. O atual pluralismo teocêntrico, ou ainda, reinocêntrico, onde a salvação é oriunda de Deus ou do Reino de Deus, propõe a superação do Cristocentrismo⁹⁷. Por isso, se expressa Canobbio:

A perspectiva aberta do Vaticano II conduz, em seguida, do eclesiocentrismo ao Cristocentrismo. A recente teologia das religiões retém, porém, que esta passagem não é suficiente. E os motivos são seja de caráter teórico seja de caráter prático. Aqueles de caráter teórico que rodam em torno da convicção que estabelece Cristo como único salvador e do conhecimento Dele como determinante aos fins da salvação, condenam as outras religiões a uma condição incompleta, e, portanto, não verdadeira⁹⁸.

E se, verdadeiramente, se aceitar que Cristo não pode ser tido como o único salvador da humanidade, também não tem sentido nenhum pensar na Igreja como mediadora da

⁹⁷ *Redemptoris Missio*, 4. “No entanto, devido às mudanças dos tempos modernos e à difusão de novas ideias teológicas, alguns interrogam-se: ainda é atual a missão entre os não cristãos? Não estará por acaso substituída pelo diálogo interreligioso? Não se deverá restringir ao empenho pela promoção humana? O respeito pela consciência e pela liberdade não exclui qualquer proposta de conversão? Não é possível salvar-se em qualquer religião? Para quê, pois, a missão?”

⁹⁸ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 26.

salvação, o que sem dúvida seria uma superação total do axioma. E é por isso, que neste ponto, se deseja reafirmar o valor único e universal da salvação operada por Cristo.

G. Canobbio define o inclusivismo cristocentrico da seguinte forma, “se entende aquela visão segundo a qual Cristo é o único salvador de todos, sendo ele a revelação definitiva de Deus”⁹⁹.

José Comblin, ao tratar sobre o tema da unicidade de Cristo, faz referência à unidade de Deus, e de forma alguma, como fonte da exclusividade salvífica.

Para os cristãos, como para os judeus, ou para os mulçumanos e uma imensa multidão de povo, há um só Deus Criador do universo, ou seja, de tudo o que existe. Também os cristãos afirmam que Jesus é esse único Deus. Ele é único porque Deus é único. Não é único porque seria o único salvador, ou único profeta, ou único messias, muito menos por ser fundador de uma religião, já que não foi fundador de nenhuma religião, mas porque é único Deus¹⁰⁰.

No texto citado acima percebemos o claro desejo de reconhecer o valor de todas as religiões, porém, para atingir esse valor de forma igualitária, se faz necessário despojar Jesus Cristo, o cristianismo, de suas propriedades essenciais para equipará-lo as outras religiões. Comblin, afirma ainda, que Jesus convida todos à conversão, a qual não é para a pessoa ou a uma religião. Se se aceitar que somente Cristo salva, é preciso pensar que o mesmo precisa se encarnar nas diversas religiões, o que seria necessário muitas encarnações. O que não significa nada ao final, pois assim como ocorreu na encarnação de Jesus que condenou o sistema religioso e suas autoridades, o mesmo ocorre em todas as encarnações. A denúncia é sinal da autenticidade desta encarnação¹⁰¹.

Claude Geffré propõe Cristo como universal e concreto, e antes de explicar essa proposta, refere-se ao eclesiocentrismo e ao cristocentrismo, não indicando, porém, como solução ao pluralismo, isto é, a superação de Cristo como o único mediador:

Atualmente, certo número de teólogos, empenhados em ultrapassar um determinado imperialismo cristão e em favorecer o diálogo inter-religioso, rejeitam não só exclusivismo do eclesiocentrismo rígido de outrora, mas o inclusivismo do cristocentrismo subjacente aos ensinamentos do Vaticano II¹⁰².

⁹⁹ CANOBBIO, G. *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, p. 27.

¹⁰⁰ COMBLIN, J. A unidade de Cristo. In: TOMITA, L. E.; VIGIL, J. M.; BARROS, M. (Org.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*, p. 144.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 145s.

¹⁰² GEFFRÉ, C. *A única mediação de Cristo e o valor mediador das religiões*, apud: TEXEIRA, F. (Org.) *O diálogo Inter-religioso como afirmação da vida*, p. 111.

Em seguida, chama a atenção que para se conseguir essas “sonhadas superações” muitos teólogos pluralistas, chegam a “renunciar” a única mediação de Cristo. Geffré assume o pluralismo religioso, mas, não aceita essa posição:

Chegam até a renunciar à normativa da única mediação do Cristo para professarem um teocentrismo radical. Pessoalmente penso que não se pode ser fiel à singularidade da mensagem cristã e aceitar desfazer o liame único entre o evento Jesus Cristo e a manifestação decisiva e definitiva de Deus¹⁰³.

É importante começar a caminhada de reconstrução da unicidade de Cristo a partir dos documentos do Vaticano II, já que para muitos, é a partir destes documentos que se justifica justamente o oposto, ou seja, retirar de Cristo qualquer exclusividade no campo da salvação.

A GS acentua o papel fundamental de Jesus na descoberta do homem ao próprio homem, fazendo com que descubra as suas realidades mais profundas e a sua vocação “Não é, portanto, de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice” (GS 22). Cristo é apresentado como fonte e ápice desta revelação profunda, onde Cristo se revela como Novo Adão, e ao mesmo tempo, passa a ser fonte de revelação do homem ao homem, pois, “Na realidade, o mistério do homem só se torna claro no mistério do Verbo Encarnado” (GS 22). Neste mesmo número da GS, lê-se “Com efeito, por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-Se de algum modo a todo homem” (GS 22). Essa afirmação conciliar é de suma importância, pois a pessoa de Jesus, em seu mistério da encarnação, está “unido” de algum modo a todos seres humanos. O evento da encarnação tem referência a todos os homens, assim como, por consequência, deve-se afirmar que todos os demais atos cumpridos por Jesus Cristo também estão em estreita ligação com todos as pessoas. Uma vez que, pela encarnação, Jesus Cristo está unido com todos os homens, suas palavras, milagres, paixão, morte e ressurreição terão seus efeitos em toda a humanidade, não podendo simplesmente ser ignorados¹⁰⁴.

¹⁰³ GEFFRÉ, C. A única mediação de Cristo e o valor mediador das religiões. In: TEXEIRA, F. (Org.). TEIXEIRA, Faustino. *Dominus Iesus: o temor do pluralismo religioso*. 20 de abril de 2010, p. 124. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/dominus-iesus-o-temor-do-pluralismo.html>>. Acesso em: 12 dez. 2014. 10h08m.

¹⁰⁴ *Redemptoris Missio*, 13. “A proclamação e a instauração do Reino de Deus são o objetivo da Sua missão: “pois foi para isso que fui enviado” (Lc 4, 43). Mais ainda: o próprio Jesus é a “Boa Nova”, como afirma logo no início da missão, na sinagoga da Sua terra natal, aplicando a Si próprio as palavras de Isaías, sobre o Ungido, enviado pelo Espírito do Senhor (cf. Lc 4, 14-21). Sendo Ele a “Boa Nova”, então em Cristo há identidade entre mensagem e mensageiro, entre o dizer, o fazer e o ser. A força e o segredo da eficácia da Sua ação está na total identificação com a mensagem que anuncia: proclama a “Boa Nova” não só por aquilo que diz ou faz, mas também pelo que é.”

É preciso compreender, que na encarnação, não há, por parte de Cristo, o assumir a natureza humana de forma aparente ou de uma forma menos humana. Ele assume a natureza humana de modo perfeito em favor dos homens, contrário do que dizia a heresia docetista¹⁰⁵. Associando-se a toda dor humana, São Paulo consegue fazer muito bem essa conexão entre o assumir a carne humana e a consequência da cruz: “Ele, apesar de sua condição divina, não fez alarde de ser igual a Deus, mas esvaziou¹⁰⁶ de si e tomou a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos homens. E mostrando-se em figura humana, tornando-se obediente até a morte, morte de Cruz” (Fl 2,6-8). A encarnação de Cristo, ou seja, a sua vida humana, é para que todos os homens “tenham vida” (Jo 10,10). Tudo em Jesus Cristo tem referência e reflexo na vida de todos os homens, e, assim, pode-se compreender que Cristo morreu por todos (Rm 8,32).

Pois o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, Ele próprio Se encarnou, de tal modo que como Homem perfeito, salvasse todos os homens e recapitulasse todas as coisas. O Senhor é o fim da história humana, ponto ao qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os seus desejos¹⁰⁷.

Na GS 45, é encontrada a afirmação clara de que Cristo é a salvação de todos os homens, em perfeita ressonância à dimensão da sua ligação íntima com todos os homens, sendo Ele, “alegria e plenitude”¹⁰⁸.

A encarnação coloca o ser humano diante da vontade salvífica de Deus:

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério de sua vontade (Cf. Ef 1,9), mediante o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Espírito Santo no Pai, e se tornam participantes da natureza divina (Ef 2.18; 2Pe 1.4)¹⁰⁹.

O Cristo encarnado não se preocupa somente com a salvação individual de cada ser humano, mas também com a plenitude da história humana: “Através da encarnação (cf. Jo

¹⁰⁵ Docetismo: Heresia que ensinava que Cristo tinha aparência humana, porém não era um ser humano de fato. Tem origem no II século.

¹⁰⁶ Interessante é a nota da Bíblia do Peregrino ao comentar o termo “se esvaziou”, em Fil 2.7: “Se esvaziou” (*ekénosen*; curiosa associação com *eskénosen* de Jo 1,14), expressão audaz e vigorosa, que faz pensar por contraste na “plenitude”; “humilhou-se” (v. 8) é o equivalente mais suave. A condição de escravo é a condição humana submetida a Deus. Aqui, pode-se compreender que Jesus assumiu como sua a condição humana, tornando-se homem, mas também ao preocupar-se com a humanidade. Tudo o que diz respeito ao ser humano, Deus Pai se interessa, sendo a sua maior preocupação salvar aos seres humanos. O destaque que se quer fazer é o esvaziamento de Jesus para poder assumir de fato a natureza humana, tendo seu referimento a Jo, 1.14, a respeito da encarnação.

¹⁰⁷ GS 45.

¹⁰⁸ Ibid., 45.

¹⁰⁹ DV 2.

1,14), Jesus também assume a dimensão do mundo e da história, constitutivas de todo o ser humano”¹¹⁰. O professor Geraldo Hackmann afirma que Jesus Cristo por meio de sua encarnação, assume a dimensão do mundo e da história. É no mundo e na história que Jesus vive, revela e realiza o seu mistério pessoal de Filho de Deus, sendo assim, o mundo e a história ficam ligados ao seu destino salvífico¹¹¹. A pessoa de Jesus implica em um novo modo de viver, interferindo na sociedade e na economia, pois este é um dos indicativos da libertação operados por Jesus, que apontam a libertação definitiva de todo pecado.

O Evangelho de Jesus Cristo é mensagem de libertação e força de libertação. (...). A libertação é antes de tudo e principalmente da escravidão radical do pecado. (...). Ela exige, por consequência lógica, a libertação de muitas outras escravidões, de ordem cultural, econômica, social e política, que, em última análise, derivam todas do pecado¹¹².

O Concílio Vaticano II afirma claramente que Jesus é salvador de toda a humanidade, sendo o único salvador. Na LG, lê-se “Foi n’Ele que, antes da constituição do mundo, o Pai nos escolheu e predestinou a sermos filhos adotivos, porquanto foi de seu beneplácito restaurar n’Ele todas as coisas (Cf. Ef 1,4-5 e 10)” (LG 3). Na Carta aos Efésios, citado pela LG, é encontrada a ideia que deseja ser assumida e expressa pelo Vaticano II, a de que antes do ser humano ter sido criado, todos foram escolhidos por Deus para que fossem santos em Cristo Jesus. Este é o sentido da palavra “predestinou”, enquanto o Pai escolheu e chamou todos os seres humanos em Cristo, a serem seus filhos adotivos. O desígnio secreto do Pai, que deseja a salvação de todos os seres humanos, é a unidade de todo o universo, a ser alcançada em Cristo (Cf. Ef.1,4-5.10). O Filho recebe do Pai a missão de instaurar o Reino de Deus e promover a salvação de todos os seres humanos, que, por causa do pecado original, sofrem para permanecerem na sua relação íntima com Deus Pai.

O Catecismo da Igreja Católica ensina que o homem, ao ser criado, tinha em sua própria natureza esse profundo desejo de estar com Deus, de viver em intimidade com Ele¹¹³, mas essa união íntima e vital pode ser “esquecida, ignorada ou até rejeitada”¹¹⁴. Essa é a experiência colhida após o pecado original, uma vez que o homem, que antes possuía total acesso à vida divina, perde essa vida íntima com Deus, consigo mesmo e com o próximo (Cf.

¹¹⁰ HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor. Iniciação a Cristologia como Soteriologia*, p. 244.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 244.

¹¹² SAGRADA CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. *Instruções sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*, p. 1, [introdução].

¹¹³ Catecismo da Igreja Católica 27s.

¹¹⁴ Catecismo da Igreja Católica 29.

Gn 3). A partir desta realidade, o afastamento entre Deus e o homem foi só aumentando¹¹⁵. Mesmo com a sentença da exclusão do Paraíso (Cf. Gn 3,13-19) pronunciada por Deus após o pecado original, Ele não retirou dos homens a capacidade de atingi-lo. Pela razão, o homem pode muito bem chegar a Deus, mas sabe-se que nem todos conseguem isso¹¹⁶. E é por isso que a DV afirma,

Aprove a Deus, em sua bondade e sabedoria, revelar-Se a Si mesmo, e tornar conhecido o mistério de sua vontade (Cf. Ef 1.9). Pelo qual os homens por intermédio de Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, tem acesso ao Pai e se tornem participantes da natureza divina. Mediante esta revelação, portanto, o Deus invisível, levado por seu grande amor fala aos homens como a amigos. (DV 2).

Jesus é a iniciativa de o Pai reatar o profundo diálogo com o coração humano, quando Deus revela que a relação entre Ele e o homem ganha novamente status de amizade. Jesus torna visível, acessível e fácil o caminho de encontro com Deus. Assim, o Vaticano II afirma que Jesus Cristo é a plenitude da Revelação (DV 4), onde reafirma que muitos e diversos esforços foram feitos por Deus para se comunicar novamente com os seres humanos de modos diversos, como por meio dos profetas, e nestes tempos, que são os últimos, falou por meio do seu Filho (Cf. Hb 1,1-2).

A revelação de Deus Pai em seu Filho por meio do Espírito Santo não é algo simplório ou de pouco significado na dinâmica da DV. Ao ler o Número 4 desta Constituição, percebe-se todo o acento dado à revelação realizada em Jesus Cristo, como sendo ela que “ilumina todos os homens”, “aquele que profere as palavras de Deus”, sendo Ele mesmo o *Verbum* de Deus, pois Ele “consuma a obra salvífica que Deus lhe confiou” (DV 4).

Jesus testemunha por meio de sua vida, palavras e obras, mas, de modo especial, pela sua morte e ressurreição que Deus não abandonou o ser humano à própria sorte, afirmando ao final que a economia da salvação, ou seja, todos os eventos operados por Cristo em vista da salvação do ser humano, é uma nova e definitiva revelação, “já não passará e já não há de esperar nenhuma nova revelação pública antes da gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo Cristo” (DV 4), evocando, assim, Jesus como origem de tudo que foi criado (Cf.

¹¹⁵ Cf. Gn 4, a respeito do relato do pecado de Caim como expressão da desgraça que o homem lançou sobre si com o Pecado Original, afastando-se de Deus e trilhando um caminho de morte, e cada vez mais se separando de Deus.

¹¹⁶ Catecismo da Igreja Católica, n. 55: “O sagrado Concílio professa que Deus, Princípio e Fim de todas as coisas, só pode ser conhecido, com certeza, pela luz natural da razão a partir das criaturas (cf. Rom. 1.20), mas, também ensina, que se deve atribuir à Sua revelação, já que “todos os homens podem conhecer com facilidade, firme certeza e sem mistura de erro aquilo que nas coisas divinas não é inacessível à razão humana, mesmo na presente condição do gênero humano”.

Cl 1,15-19), ápice da revelação e plenitude da criação (Cf. Cl 1,20). A missão de Jesus também é vista na dimensão escatológica, uma vez que no final dos tempos, ele será referência com todos os seres humanos.

Na GS, quando a constituição pastoral aborda o tema da salvação como algo a ser vivido de forma comunitária, reafirma Jesus Cristo como o único salvador, recordando que Ele ofereceu toda a sua vida pelo gênero humano, até a morte. O Concílio, por sua vez, afirma que o sacrifício e morte de Jesus foram para todos: “Ele próprio, até a morte, ofereceu-Se por todos como Redentor de todos” (GS 32).

É preciso reafirmar a centralidade da pessoa de Jesus no âmbito da salvação. A negação desta verdade é trair a fé da Igreja, pronunciada, primeiramente, nos Evangelhos, onde, por meio dos títulos cristológicos¹¹⁷. Algo que deve ser destacado quando se disserta a respeito dos títulos messiânicos é a referência que eles têm às promessas do Antigo Testamento, e, ao serem assumidos por Jesus, adquirem um novo sentido, dado por sua paixão, morte e ressurreição¹¹⁸.

Uma afirmação significativa sobre a identificação necessária entre o Verbo e Jesus é feita pelo evangelho de João quando diz que o Verbo se fez carne e veio habitar entre os seres humanos (Cf. Jo 1,4), ou seja, Jesus Cristo é o Verbo de Deus encarnado, presente na história humana:

É contrário à fé cristã introduzir qualquer separação entre o Verbo divino e Jesus Cristo. S. João afirma claramente que o Verbo, que “no princípio estava com Deus”, é o mesmo que “se fez carne” (Jo 1, 2.14). Jesus é o Verbo encarnado, pessoa una e indivisa: não se pode separar Jesus, de Cristo, nem falar de um “Jesus da história” que seria diferente do “Cristo da fé”. A Igreja conhece e confessa Jesus como “Cristo, o Filho de Deus vivo” (Mt 16,16): Cristo não é diferente de Jesus de Nazaré; e este é o Verbo de Deus feito homem, para a salvação de todos. Em Cristo, “habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (Cl 2,9) e “da Sua plenitude todos nós recebemos” (Jo 1,16). O “Filho Unigênito, que está no seio do Pai” (Jo 1,18), é “o Filho muito amado, no qual temos a redenção e a remissão dos pecados (...) Aprouve a Deus que nele residisse toda a plenitude, e por Ele fossem reconciliadas Consigo todas as coisas, pacificando, pelo sangue da sua cruz, tanto as criaturas da terra como as do céu” (Cl 1,13-14, 19-20). Precisamente esta singularidade única de Cristo é que Lhe confere um significado absoluto e universal, pelo qual, enquanto está na História, é o centro e o fim desta mesma História: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Ultimo, o Princípio e o Fim” (Ap 22,13). (*Redemptoris Missio*, 6).

¹¹⁷ “Títulos são aquelas denominações mais correntes encontradas no Novo Testamento, as quais explicam quem Jesus é, definindo, embora de modo sintético, sua pessoa, missão e significado mais relevante frente à nova perspectiva da salvação.” (HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor. Iniciação à Cristologia como Soteriologia*, p. 101).

¹¹⁸ Alguns títulos messiânicos atribuídos a Jesus: Messias, Filho de Deus, Filho do Homem.

A mesma *Redemptoris missio* afirma de forma enfática que é contrária a fé cristã qualquer separação entre o Verbo de Deus e Cristo, confessando que o Filho de Deus encarnado é a salvação de todos, dando a Jesus singularidade, atribuindo a Ele um significado absoluto e universal¹¹⁹.

O tema da superação do cristocentrismo, ou seja, onde Cristo não é mais tido como o único salvador dos homens, é abordado por G. Canobbio da seguinte forma: ele afirma que a perspectiva aberta pelo Vaticano II, o diálogo aberto com o mundo e as religiões, teve como consequência a superação do eclesiocentrismo, que tem como fruto a atual teologia das religiões, sendo que essa atual forma teológica as religiões conduzem, pode conduzir à superação do cristocentrismo. Para esses, afirmar a unicidade de Cristo é condenar as outras religiões a uma situação de não verdade, indicando a passagem do inclusivismo cristocêntrico ao pluralismo teocêntrico, já que a atual teologia das religiões, como oferta inclusivista de compreender a salvação.

G. Canobbio, ao refletir sobre o papel de Cristo na economia da salvação, pois ele percebe que o inclusivismo cristológico consegue salvaguardar o papel fundamental de Cristo nesta economia. Por outro lado, ele constata que nesta forma de pensar não há lugar para o papel da Igreja como mediadora. Porém, é importante perceber que existe uma forma de conciliar a exclusividade de Cristo em relação às outras religiões:

O fundo de tal concepção está o desejo de manter unidos os dois principais fundamentos da fé cristã: Deus quer que todos os homens se salvem e a salvação se realize para todos em Cristo e por meio Cristo. Isso não comporta, porém, que, simultaneamente, se introduza uma identidade de função entre Cristo e a Igreja; de fato, o primeiro é absolutamente necessário para a salvação, a segunda o é, de fato, somente para quantos a pertençam; para os outros, o instrumento e o sinal da salvação é a própria tradição religiosa¹²⁰.

Recordo que a preocupação, deste trabalho, em um primeiro momento é afirmar a unicidade e exclusividade da salvação realizada por Jesus, e, em um segundo momento, a Igreja como mediadora da salvação.

Para que realmente anunciar a singularidade do Verbo Encarnado em nosso mundo se a sua manifestação humana não fizesse dele um homem único, não só porque todo homem é insubstituível, mas também pela qualidade do seu modo de vida e da realização de sua condição humana?¹²¹

¹¹⁹ *Redemptoris Missio*, 4.

¹²⁰ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 32.

¹²¹ SESBOÛÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 260.

Quando é compreendido que Jesus é o revelador do Pai e da Sua vontade salvífica, compreende-se que todo o Seu viver nesse mundo foi único, impossível de ser repetido, sendo Ele o Verbo de Deus, portador da salvação definitiva, tornando-o um “homem único”. Pode-se compreender que de fato, todos os seres humanos são únicos, mas cada um, ao seu modo, pode marcar a História de tantas formas diversas sem quem um modo de existir anule o outro.

Bernad Sesboüé chama essa unicidade de “unidade de excelência”, afirmando que a mesma pode ser comprovada nos Evangelhos, por meio de palavras e atos de Jesus. Essa excelência é exercida por Jesus na simplicidade do seu viver, sempre em referência ao Pai, em sua filiação divina. Não torna causa de soberba ou desprezo de qualquer um que seja. A excelência do seu viver e a exclusividade do seu modo de viver pode ser constatada nas páginas dos Evangelhos. Ele viveu realizando o bem, pois, “Jesus nunca excluiu ninguém e se mostrou sempre acolhedor e aberto a todos, também aos pagãos do seu tempo. A sua vida é límpida”¹²².

Sua *kenosis* foi plena, realizada nos dias da sua vida, a fim de entregá-la aos homens, morrendo na cruz. Bernard Sesboüé indica que o impacto da vida única de Jesus é percebida e reconhecida mesmo por homem em ambiente não crente: “é por isso que o impacto de Jesus na história da humanidade, vai muito além das fronteiras da Igreja visível. Ainda hoje os incrédulos ocidentais¹²³ expressam sua admiração e seu respeito pelo o tipo de homem que era Jesus”¹²⁴.

Neste ponto, é possível perceber que a negação da exclusividade de Jesus, e o, seu papel fundamental na história da salvação vai tendo consequências catastróficas. O aceitar colocar Jesus ao lado de outros personagens históricos em pé de igualdade exclui a dimensão missionária da Igreja e impõe a pergunta por que precisaríamos anunciar a Jesus Cristo se todas as religiões salvam da mesma forma? Desta forma, a missão da Igreja se tornaria desnecessária. As verdades fundamentais da pessoa de Jesus se, de fato, são verdades, não podem ficar sujeitas as mudanças de época. Por meio do questionamento feito pela *Redemptoris Missio*, continuaremos a aprofundar a questão da unicidade e universalidade de Jesus Cristo como único Mediador:

No entanto, devido às mudanças dos tempos modernos e à difusão de novas ideias teológicas, alguns se interrogam: ainda é atual a missão entre os não cristãos? Não estará por acaso substituída pelo diálogo inter-religioso? Não se deverá restringir ao empenho pela promoção humana? O respeito pela consciência e pela liberdade não

¹²² SESBOÜÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 260.

¹²³ Ateus.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 261.

exclui qualquer proposta de conversão? Não é possível salvar-se em qualquer religião? Para quê, pois, a missão? (*Redemptoris Missio*, 4).

O Papa João Paulo II com veemência professa Jesus como único salvador dos homens: “Remontando às origens da Igreja, aparece clara a afirmação de que Cristo é o único salvador de todos, o único capaz de revelar e de conduzir a Deus” (*Redemptoris Missio*, 5). Em seguida, citando At 4,12, reafirma que “nenhum outro pode proporcionar a salvação, não há outro nome sob o céu, concedido aos homens, que possa salvar-nos”.

E afirmando, ainda, que essa verdade, proclamada ao Sinédrio, possui um valor universal: “a salvação somente pode vir de Jesus Cristo” (*Redemptoris Missio*, 5). E essa universalidade é reconhecida em todo o Novo Testamento

Porque, ainda que haja alguns que são chamados deuses, quer no céu quer na terra, existindo assim muitos deuses e muitos senhores, para nós há apenas um único Deus, o Pai de Quem tudo procede e para Quem nós existimos; e um único Senhor, Jesus Cristo, por meio do Qual todas as coisas existem, e igualmente nós existimos também (1 Cor 8.5-6). O único Deus e o único Senhor são afirmados em contraste com a multidão de “deuses” e de “senhores” que o povo admitia. Paulo reage contra o politeísmo do ambiente religioso do seu tempo, pondo em relevo a característica da fé cristã: crença num só Deus e num só Senhor, por Aquele enviado. (*Redemptoris Missio*, 5).

Desejando afirmar a unicidade e a universalidade da salvação de Jesus, é impossível tratar deste tema sem citar a *Dominus Iesus*, que depois também será utilizada no tocante à Igreja. É um documento que gera muito desconforto no ambiente da teologia das religiões, uma vez que muitas assumem uma postura muito hostil e mesmo agressiva contra o documento da Congregação da Doutrina da Fé. Basta uma pequena pesquisa na Internet para verificar a variedade de artigos contrários à Declaração¹²⁵.

A Declaração DI apresenta a intenção de propor uma reflexão sobre a universalidade e unicidade de Jesus e Sua Igreja, em meio a uma mentalidade relativista, que também pode, de alguma forma, ter influenciado o modo de pensar o papel de Jesus como salvador, afirmando assim. “É, por conseguinte, contrária à fé da Igreja a tese que defende o caráter limitado,

¹²⁵ Como exemplo, o artigo do teólogo pluralista Faustino Teixeira: “*Dominus Iesus*: o temor do pluralismo religioso”, onde o mesmo faz inúmeras críticas à Declaração. (TEIXEIRA, F. *Dominus Iesus*: o temor do pluralismo religioso. 20 de abril de 2010. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/dominus-iesus-o-temor-do-pluralismo.html>>. Acesso em: 12 dez. 2014. as 10h08m). Outro caso que podemos citar é o teólogo Jacques Dupuis que faz duras críticas a Declaração *Dominus Iesus*, na mesma linha de Faustino, em seu livro “*Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*” (1997), o referido livro foi notificado pela Congregação da Doutrina da Fé, em setembro de 1998.

incompleto e imperfeito da revelação de Jesus Cristo” (DI 6), atribuindo a Jesus um aspecto de igualdade em relação as outras religiões.

A Declaração trata diretamente da posição que nega a unicidade a universalidade de Jesus Cristo ao afirmar que esse tipo de posição “não tem nenhum fundamento bíblico” (DI 12), fazendo em seguida, uma convocação para uma proclamação de fé, como fé da Igreja, em “Jesus como único Senhor e Salvador” (DI 12), além de reafirmar, inúmeras vezes, que essa verdade “deve, portanto, crer-se firmemente, como verdade de fé católica, que a vontade salvífica universal de Deus Uno e Trino é oferecida e realizada de uma vez para sempre no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus” (DI 14).

No número 15 da Declaração, é percebido que muitas vezes, se tende a evitar o uso de termos como “unicidade”, “universalidade” e “absoluto”. Porém, o documento alerta que tal posição diminui o real papel de Jesus no tocante à salvação, com a desculpa de aproximar o cristianismo das outras religiões. Todavia, para haver esta aproximação não se faz necessário negar desta forma a verdade sobre Jesus Cristo. O uso dos adjetivos aplicados a Cristo nada mais fazem do que “expressar a fidelidade aos dados revelados” (DI 15). E a Declaração conclui que,

Neste sentido, pode e deve dizer-se que Jesus Cristo tem para o gênero humano e para a sua história um significado e um valor singular e único, só a Ele próprio, exclusivo, universal, absoluto. Jesus é, de fato, o Verbo de Deus feito homem para a salvação de todos. (DI, 15)

Como é possível notar, a fé da Igreja professa a unicidade e universalidade de Cristo, verdade de acordo com as Sagradas Escrituras, professa com a Tradição e com o Magistério da Igreja. Inclusive, o documento salienta várias vezes, que uma posição diversa desta é “estranha à fé católica” (DI, 14)¹²⁶.

2.2 NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO DA IGREJA

Este estudo, partindo do controverso axioma *Extra ecclesiam nulla salus*, deseja afirmar a necessidade da Igreja para a salvação dos homens, e, assim, entrar em diálogo com outras religiões. Esta verdade, comparando-se com a universalidade da salvação operada por

¹²⁶ O único interesse deste estudo é o de fundamentar a unicidade e a universalidade em Jesus Cristo, não sendo preocupação como se realiza tal afirmação em confronto com as outras religiões, pois isso é outro passo.

Jesus Cristo, que foi discutido no ponto anterior, é mais difícil de ser aceita, diante de constatações advindas de ambientes cristãos e não-cristãos.

Aqui, é preciso compreender que fazer eclesiologia é permitir que a própria Igreja reflita sobre si mesma e descubra verdades fundamentais sobre ela mesma. Uma vez reafirmada a centralidade de Cristo, o estudo parte de Cristo para fazer a reflexão eclesiológica. À cristologia segue a eclesiologia. A Igreja tem sua existência totalmente enxertada na vida de Cristo, pois é Nele e em sua missão que se compreende a Igreja. E, por isso, é possível afirmar que ao separar Cristo de sua Igreja, esta perde a sua razão de ser.

2.2.1 Jesus fundou a Igreja

Como ponto de partida, é preciso reafirmar a Igreja como vontade inserida no seio da Trindade, Jesus como fundador da Igreja Católica. Obviamente, não é tarefa nada fácil, no contexto atual, sustentar as afirmações acima. Deste modo, é preciso recordar que também existem verdades sobre a Igreja, que independente da época em que se vive. Essas verdades são expressas por Jesus nos Evangelhos, estão presentes na Revelação Divina, que se tornam claras para a Igreja na sua Tradição.

Hoje se pode afirmar, indubitavelmente, que Jesus Cristo é o fundador da Igreja, sendo ela, fruto de sua intenção clara e opção segura. O texto de Mt 16, 18-20 não pode ser apresentado como única prova a favor da intenção da Igreja por parte dele. Decisiva foi a preparação da Igreja durante toda sua vida terrena, através de sua existência, palavras e ações, mas não a constituiu. Isso foi obra do Espírito Santo no dia de Pentecostes. Essa preparação significa ter Jesus colocado os elementos que constituíram os alicerces da Igreja¹²⁷.

Padre Geraldo Hackmann, ao analisar algumas posições modernas de teólogos protestantes, apresenta autores que de certa forma, aceitam a ideia de que Jesus fundou a Igreja, assim como também apresenta alguns que negam essa afirmação. Ao final, ele afirma a indubitável vontade de Jesus fundar a sua Igreja, a qual não pode ser afirmada olhando somente um argumento bíblico, já que precisa se estar atento à ação global de Jesus, a todo seu agir humano terreno, e obviamente, à ação marcante do Espírito Santo em Pentecostes. Poderia ser de outra forma? M. Schmaus dirá que sim, pois, se o povo de Israel tivesse

¹²⁷ HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo. Manual de eclesiologia como comunhão orgânica*, p. 87.

acolhido a mensagem de Jesus, não haveria a necessidade de fundar uma comunidade diversa daquela do Antigo Testamento, e assim, fez-se necessário a fundação de um povo diverso¹²⁸.

Como se sabe hoje, o povo de Israel, o povo ao qual Cristo pertencia, não acolheu o Seu apelo à conversão, e Cristo sente na própria carne as consequências desta negação, e assim, indica essa verdade ao dizer “O profeta não é bem recebido em sua própria casa” (Mc 6,4). Desta forma, deve-se compreender a fundação da Igreja como continuidade do mistério da salvação, pois Deus quer salvar a todos os seres humanos, e é neste contexto que a fundação da Igreja precisa ser compreendida.

A vontade fundacional de Jesus não foi compreendida pelos judeus da sua época, pois sua mensagem foi refutada. Mas, precisamos compreender que “O mistério da Santa Igreja se manifesta na sua fundação. Pois o Senhor Jesus iniciou sua Igreja, pregando a boa nova, isto é, o advento do Reino de Deus prometido nas Escrituras havia séculos” (LG 15). Em cada gesto e palavra de Jesus, encontramos a Igreja sendo fundada.

A eclesiologia do Concílio também assume essa dimensão misteriosa da fundação da Igreja, quando ela se insere nos os desígnios salvíficos do Pai em Jesus, no Espírito Santo. “Consumada, pois, a obra que o Pai confiara ao Filho realizar na terra, foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes a fim de santificar a Igreja” (LG 4). E com início histórico da Igreja no dia de Pentecostes, ela passa a ser o meio pela qual os homens se encontrarão com a Trindade “para que assim os crentes pudessem aproximar-se do Pai por Cristo num mesmo Espírito” (LG 4).

No decreto dedicado ao ecumenismo, a *Unitatis Redintegratio*, pode-se perceber essa autoafirmação por parte da Igreja: “Para estabelecer esta Sua santa Igreja em todo o mundo até a consumação dos séculos, Cristo outorgou ao Colégio dos Doze o ofício de ensinar, reger e santificar. Dentre eles escolheu Pedro, sobre quem após a profissão de fé, decidiu edificar a sua Igreja” (UR 2). Aqui vem afirmada a decisão de Jesus fundar a sua Igreja sobre a rocha dos apóstolos. Essa é uma das reflexões que a Igreja faz de si mesma a partir de Cristo.

Por isso, o Vaticano II afirma: “O único Mediador Cristo constituiu e incessantemente sustenta aqui na terra Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e caridade, como organismo visível pelo qual difunde a verdade e a graça a todos” (LG 8). Observa-se aqui, a ideia de constituir, uma vez que Cristo constituiu e sustenta a sua Igreja, sendo que ao final, coloca-a como sinal visível de verdade e graça a todos.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, p. 87.

A eclesiologia do Vaticano II evidência a fundação da Igreja: “Essa é a única Igreja de Cristo, que no Sínodo confessamos una, santa, católica e apostólica. [...] Essa Igreja, constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele” (LG 21).

É importante compreender a fundação da Igreja como nascente da vontade de Jesus Cristo, a qual fica expressa na submissão total da vontade do Pai como salvador de todos os seres humanos (Cf. Ef.1,5). Porém, não é possível pensar tal fundação por meio de um ato jurídico não encontrado nas Escrituras. Essa vontade fundadora de Jesus é expressa em Suas palavras e atos, e na plena consumação pela vinda do Espírito Santo no Cenáculo. Assim, deve-se pensar a fundação, já na encarnação (Jo 1.14), na Última Ceia, no chamado dos discípulos, na eleição dos doze (Mt 18.18), no poder apostólico, no poder Petrino (Mt 16.13-19, Lc 22.27-32, Jo 21.15s), e em toda a ação do Espírito Santo.

2.2.2 Igreja: mediação e salvação

Depois de reafirmar Jesus Cristo como salvador universal e sua vontade de fundar a Igreja, é possível se colocar diante da problemática da Igreja em relação à salvação. Daí surgem as perguntas: A Igreja é necessária para a salvação dos homens? E de que modo?

Nos estudos sobre a necessidade da Igreja para a salvação, G. Canobbio afirma que, a LG é um documento decisivo para esclarecer essa problemática e, citando a LG 2¹²⁹ comenta:

O texto não fala diretamente da necessidade da Igreja; toda via introduz o tema da *Ecclesia e Abel*, que, na tradição patrística, servia para demonstrar que todos os salvos pertenciam a Igreja, projetando, porém, sob a ótica escatológica: a Igreja prefigurada desde a origem do mundo, preparada na história do povo hebreu, instituída na plenitude dos tempos¹³⁰.

Continuando, ele afirmará que a intenção da comissão doutrinal que preparou o texto era, de fato, afirmar que a salvação se obtém “não sem Cristo e sua Igreja”¹³¹. É certo que o autor considera que o texto precisa ser lido não aplicando à Igreja uma ideia instrumental, e, ainda, que o texto deseja afirmar a Igreja como “lugar escatológico da salvação” mais do que afirmá-la como “meio”. Ainda indica que a tradição teológica tem convicção de que a Igreja estende seu influxo ao gênero humano na sua totalidade.

¹²⁹ “Agora, como se lê nos santos padres, todos os justos, a partir de Abraão, “do justo Abel fim ao último eleito” serão reunidos no Pai na igreja Universal”.

¹³⁰ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 302.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 302.

G. Canobbio afirmará o papel exclusivo da Igreja, em relação ao plano de Deus, e, a partir desta dimensão, afirma que “a Igreja é necessária, pelo fato que, se essa não fosse, a humanidade não conheceria e não poderia atingir sua meta, que é a unidade”¹³².

O tema da ação salvífica da Igreja será tratado de forma direta na LG: “Em primeiro lugar o Santo Sínodo volta seu pensamento aos fiéis católicos. Apoiado na Sagrada Escritura e na Tradição, ensina que esta Igreja peregrina é necessária para a salvação” (LG 14). Neste número da LG, há alguns elementos que merecem destaque. Existem duas vias para refletir a salvação de todos os homens. A primeira delas é tornando-se Católico e professando o que ensina a Igreja, com base na Sagrada Escritura e na Tradição. A segunda, é por parte daqueles que estão fora desta comunhão. Sendo assim, o ensinamento magisterial da Igreja, desejam orientar aqueles que seguem a fé católica. E, a Igreja, ao refletir sobre si mesma, de forma alguma deseja menosprezar os que vivem fora de sua comunhão. Porém, tal ensinamento, pode agradar alguns e desagradar a outros, mas, não pode deixar de ser feito. Exemplo disso, é o seguinte texto da LG, que a primeira vista, pode ser contrário ao diálogo com as outras religiões, mas que não pode deixar de ser explicado:

O único Mediador e caminho da salvação é Cristo, que se nos torna presente em seu corpo, que é a Igreja. Ele, porém, inculcando com palavras expressas a necessidade da fé e batismo, ao mesmo tempo confirmou a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo batismo como por uma porta (LG, 14).

O texto acima afirma a Igreja como corpo de Cristo, onde tudo que ela faz é ação de Cristo, e por isso, ela é necessária. O agir da Igreja nunca poderá ser compreendido fora de Cristo, uma vez que Cristo é vital para o existir e o agir da Igreja. Além disso, Jesus Cristo, confirma a necessidade da Igreja, a qual se entra pelo batismo. E ao final dirá que, quem souber sobre essas verdades fundamentais a respeito da Igreja e ainda, assim, dela se separar, não terá a salvação: “Por isso, 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 e nela perseverar” (LG 14).

A respeito do nº 14 da LG, G. Canobbio usa o testemunho de Gérard Philips, a quem ele considera uma das testemunhas mais autorizadas e confiáveis da intenção da *Lumen Gentium* por ser ele um dos principais redatores do texto. Assim, Gérard Philips comenta a LG 14:

¹³² Id., p. 308.

Algumas pessoas pensam que a Igreja Romana, que continua a se considerar como a única e verdadeira Igreja, tem, porém, praticamente abandonado a sua reivindicação de monopólio de conduzir os homens a salvação. Tal afirmação não é exata nem do ponto de vista teológico, nem daquele histórico. A análise do artigo 14 da LG nos dá a prova¹³³.

Com esse comentário, G. Philips descreve com precisão aquela que era a intenção do texto, aprovado e assumido pelos Padres Conciliares: a Igreja confirma a consciência de ser a única e verdadeira Igreja e não abandonou a convicção teológica e histórica de ser a única capaz de conduzir à salvação.

G. Canobbio destaca que a LG 14 está apoiada sobre as Escrituras e a Tradição, contudo, apresenta, simplesmente, duas passagens do Novo Testamento e reconhece que o motivo adotado como fundamento é a fé e o batismo, sendo isto um ponto permanente da fé cristã. Em seguida, percebe a associação da Igreja com o termo *éschaton*, vendo na Igreja uma dimensão para além da História. E ainda, na LG 8, ele complementa a ideia de Igreja visível e invisível. Isso ele recolhe do argumento onde a LG afirma que a Igreja é necessária para a salvação de Abel até o último dos eleitos, assim, a missão da Igreja está fora de uma mera relação temporal e de um período histórico:

O motivo da necessidade da igreja é a presença de Cristo único mediador e via da salvação e a sua disposição cerca da fé e do batismo, que são os elementos constitutivos da Igreja. Não se trata somente de um preceito de Cristo, mas também do vínculo que existe entre ele e sua Igreja, vínculo não somente histórico, mas perene: é através a igreja que ele se rende presente a nós¹³⁴.

G. Canobbio faz a perfeita vinculação entre Cristo e a Igreja. Em matéria de salvação, não há como desvincular a Igreja de Cristo, uma vez que a salvação dos homens acontece por vontade do Pai, na pessoa do Filho, por obra do Espírito Santo. E esse vínculo é atemporal, ou seja, desde a eternidade: foi, é e será por obra de Cristo mediante a Igreja.

O Vaticano II faz compreender de fato que é a Igreja que torna Cristo acessível ao ser humano, pois é por meio dela que este colhe os frutos da salvação oriunda de vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. É um erro gravíssimo desvincular Cristo da sua Igreja e a Igreja de Cristo. O texto em questão, e mesmo outros do Concílio, acentuam a necessidade do batismo para a salvação como porta de entrada na Igreja (Cf. LG 14). Pois é a Igreja quem

¹³³ PHILIPS, G. In: CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 308-309.

¹³⁴ PHILIPS, G. In: CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 309-310.

ministra o batismo e pelo batismo se entra na Igreja. G. Giacomo conclui que os Padres Conciliares, ao aceitarem o texto atual, professam que “É em seguida a relação da Igreja com Cristo que funda a necessidade dela mesma. E é a mesma relação que justifica a descrição da Igreja como sacramento de salvação”¹³⁵.

B. Sesboüé afirma que a Igreja é para todos, uma vez que a sua finalidade é universal, mas ela não deseja abraçar todo mundo. É verdade que a Igreja não está presente em todo mundo, porém, ela é sacramento de salvação para todo o mundo e em todos os tempos. É a Igreja *ab Abel*, contemplada pelos Padres, que se ocupa de toda a história humana, “é a Igreja da reconciliação escatológica”¹³⁶, e conclui “Se não tem salvação fora da Igreja, é porque todos serão salvos, ou pelo menos, poderão ser salvos pela Igreja. Se a história da Igreja não pode ser que inclusiva, a missão da Igreja é deliberadamente inclusiva”¹³⁷.

Isso não foi compreendido em nenhuma época por meio do *extra ecclesiam...*, mas, não se pode negar que a dimensão missionária da Igreja já está presente, mesmo que de forma implícita, na fórmula estudada. Ou seja, é vontade do Pai, presente em Mt 18,14 é que ninguém se perca, e, por isso, a Igreja se lança encontro de todos os corações de boa vontade que desejam ser salvos, pois a Igreja é missionária por essência¹³⁸.

Ignorar a ação do Espírito Santo no mundo e na Igreja leva a um o pensamento somente natural, e esquece a dimensão sobrenatural, ou seja, a ação histórica de Deus no mundo. Ao afirmar que “todos se salvam”, corre-se o risco de conduzir as pessoas a pensarem da forma como escreve J. Ratzinger:

Como já havia dito início, a forma de impostar o problema mudou. [...] E assim fez mudar na verdade a pergunta: porque eu devo crer? Porque não devo também eu escolher a via evidentemente mais cômoda, transformando-me, isto é, de um que

¹³⁵ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 313.

¹³⁶ Id., p. 256.

¹³⁷ Id., p. 256.

¹³⁸ Cf. *Evangelii Nuntiandi*, n. 14. “A Igreja sabe-o bem, ela tem consciência viva de que a palavra do Salvador, “Eu devo anunciar a Boa Nova do reino de Deus”, se lhe aplica com toda a verdade. Assim, ela acrescenta de bom grado com São Paulo: “Anunciar o Evangelho não é título de glória para mim; é, antes uma necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho”. Foi com alegria e reconforto que nós ouvimos, no final da grande assembleia de outubro de 1974, estas luminosas palavras: “Nós queremos confirmar, uma vez mais ainda, que a tarefa de evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja”; tarefa e missão, que as amplas e profundas mudanças da sociedade atual tornam ainda mais urgentes. Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição.”

leva o nome e o empenho da vida cristã em um “cristão anônimo”, que deixa aos outros as dificuldades inerentes a este nome?¹³⁹

De Lubac diz que se Cristo quisesse salvar o ser humano sem a sua participação e colaboração, Ele teria somente cumprido o Seu sacrifício redentor da Cruz, mas, precisamente por querer que o homem participasse ativamente da sua salvação (como participou ativamente da sua condenação), ele fundou a Igreja como lugar onde as pessoas pudessem caminhar e viver e seu desejo de serem salvas e colaborem com as graças dispensadas por Deus:

Se Deus quisesse salvar-nos sem nós, teria sido suficiente o único sacrifício de Cristo. Mas, a mesma existência do Salvador não supõe já uma longa colaboração? Tal salvação além disso não teria sido digna das pessoas que Deus quis que nós fôssemos. Deus não quis realizar a salvação da humanidade, como se tivesse sido um desastre: quis suscitar nesta uma vida, a sua Vida. A lei da Revelação reproduz aqui a lei da Criação: necessitava que o homem concorresse ao seu fim sublime, assim necessita que concorra ao seu resgate. Cristo não veio para nos substituir, muito deste aspecto de substituição exprime somente o primeiro momento da sua obra, mas para se colocar em grau de chegar até Deus, por meio dele. Não para obter um perdão exterior, era coisa feita em princípio, para toda a eternidade, e suposta da Encarnação mesma, porque a Redenção é um mistério de amor e de misericórdia, mas para nos transformar interiormente. A humanidade assim deve colaborar ativamente para sua salvação, e é por isso ao Ato de seu Sacrifício, Cristo juntou a revelação objetiva da sua Pessoa à fundação da Igreja. Toma as coisas no seu conjunto, Revelação e Redenção são ligadas e a Igreja é o seu único Tabernáculo¹⁴⁰.

É provável que tenha sido possível perceber que se pode afirmar a mediação da Igreja nos argumentos anteriores, mas ainda não foi respondido como essa mediação acontece. Como se dá essa necessidade da Igreja para a salvação? Neste ponto, será feito uso de Ratzinger.

Em um primeiro momento, para Ratzinger, o amor humano, como aquilo que verdadeiramente salva, é submetido ao egoísmo, se corrompe, e o torna, em última análise, insuficiente para tão grande missão, sendo necessário o serviço da representação de Jesus. Sem Jesus, os gestos de fé continuam vazios. E para Ratzinger, é neste ponto que entra a necessidade da Igreja para a salvação. A humanidade inteira vive deste ato de amor de Jesus, no qual todos configuram sua vida. O papel da Igreja entra nesta lógica, de prestar esse serviço de representação de Jesus, serviço que o mesmo Cristo deseja fazer.

Ratzinger resume desta forma: “segundo a fé cristã, em cada salvação de um homem Cristo opera. Mas, onde está Cristo, participa também a Igreja, porque Ele não quer ficar só,

¹³⁹ RATZINGER, J. *Il nuovo popolo di Dio*, p. 380.

¹⁴⁰ DE LUBAC, H. *Catolicismo. Aspectos sociais do dogma*, p. 164.

mas vem, para assim dizer, o duplo desejo de poder participar do seu serviço”¹⁴¹. Cristo nunca é um simples indivíduo frente à humanidade, pois o Cristo que salva nunca está sozinho, tanto que Ele criou um corpo, “o corpo de Cristo”, que é a participação dos homens no serviço de Cristo. O homem se salva à medida que se envolve com a salvação dos outros. Portanto, “Somos salvos, por assim dizer, salvo pelos outros e, e neste sentido, também através dos outros”¹⁴².

J. Ratzinger afirma ainda: “para poder ser a salvação de todos, não é necessário que a Igreja se identifique externamente com todos”¹⁴³. A essência da Igreja está radicada sobre Aquele que assumiu a humanidade inteira ao carregar a Cruz. A Igreja deseja ser o lugar para salvar muitos: “A Igreja não é tudo, mas existe para todos”¹⁴⁴.

Deste modo, o voltar-se para o homem, voltar-se para os seus reais problemas, para as suas esperanças e sofrimentos, para as suas conquistas e quedas, também faz com que a mesma Igreja como corpo, como organismo e como unidade social, perceba os mesmos impulsos divinos, as luzes e as forças do Espírito que provêm de Cristo crucificado e ressuscitado; e é por isto precisamente que ela vive a sua vida. A Igreja não tem outra vida fora daquela que lhe dá o seu Esposo e Senhor. De fato, precisamente porque Cristo no seu mistério de Redenção se uniu a ela, a Igreja deve estar fortemente unida com cada um dos homens¹⁴⁵.

A *Redemptoris hominis* salienta muito bem a preocupação da Igreja com o ser humano, seguindo os ensinamentos dos documentos do Vaticano II. É uma preocupação que parte da realidade humana até a salvação final de cada crente. A Igreja é vista como o corpo, sendo que a vida que a sustenta não é outra do que a vida do Nosso Senhor. “A primeira beneficiária da salvação é a Igreja: Cristo adquiriu-a com o Seu sangue (cf. At 20,28) e tornou-a Sua cooperadora na obra da salvação universal. Com efeito, Cristo vive nela, é o seu Esposo, realiza o seu crescimento, e cumpre a Sua missão através dela”. A Igreja vive a vida de Cristo, tendo Ele como cabeça e age em sua pessoa. E é por esse motivo, por Cristo estar plenamente unido à sua Igreja, que a Igreja está plenamente unida ao ser humano.

Nesta afirmação, é possível compreender bem o papel de Cristo e da Igreja na salvação. O único e eterno salvador é Jesus, no qual, inclusive, a Igreja é redimida pelo sangue derramado na cruz. Mas, no processo *Ab Abel* até o final dos tempos, ele elegeu a Igreja como cooperadora na obra da salvação universal. Neste processo, a Igreja age como

¹⁴¹ RATZINGER, J. *Il nuovo popolo di Dio*, p. 385.

¹⁴² *Ibid.*, p. 385.

¹⁴³ *Id.*, p. 387.

¹⁴⁴ *Id.*, p. 387.

¹⁴⁵ *Redemptoris hominis*, n. 18.

colaboradora e íntima Esposa com o seu Esposo. Cristo cumpre sua missão, ou seja, é Ele quem age e quem realiza a salvação por meio da Igreja. João Paulo II explicita com clareza:

O Concílio deu grande realce ao papel da Igreja, em favor da salvação da humanidade. Enquanto reconhece que Deus ama todos os homens e lhes dá a possibilidade de se salvarem (cf. 1 Tim 2, 4), a Igreja professa que Deus constituiu Cristo como único mediador e que ela própria foi posta como instrumento universal de salvação. (RM, 9)

A salvação deve ser vista na dimensão do amor, onde precisa ser realizada por Deus, que é “amor” (Cf. 1Jo 4,16), pois somente Ele possui um amor incorruptível, diverso do ser humano. E é claro que o conceito de “instrumento universal de salvação”, como vem empregado para a Igreja, precisa receber destaque.

Todos os homens, pois, são chamados a esta católica unidade do Povo de Deus [...] à qual, de diversos modos, pertencem ou estão ordenados quer os fiéis católicos, quer os outros crentes em Cristo, quer universalmente todos os homens, chamados à salvação pela graça de Deus. É necessário manter unidas, estas duas verdades: a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens, e a necessidade da Igreja para essa salvação. (RM, 9)

Também pode ser vista a ideia de colaboração/participação por parte dos homens, a qual se dá na Igreja. E é desta forma que se deve compreender a mediação da Igreja “A salvação, que é sempre um dom do Espírito, exige a colaboração do homem, para se salvar tanto a si próprio como aos outros. Assim o quis Deus, e por isso estabeleceu e comprometeu a Igreja no plano da salvação”¹⁴⁶. Sob a lógica da colaboração, que brota da própria vontade de Deus, fica mais fácil compreender o papel da Igreja na história da salvação. A Igreja é o local onde acontece o encontro entre Deus e o ser humano, ou seja, colaboração com a graça, sendo ela um meio concreto na história, onde é possível que cada um colabore com a própria salvação e a salvação dos seus irmãos, contando com o auxílio dos santos, realizando a comunhão entre o céu e a terra. A própria Igreja é fonte de graças únicas.

Pio IX fala sobre o tema da Igreja como meio necessário para a salvação:

Mas, é também conhecidíssimo o dogma católico, a saber, que ninguém pode se salvar fora da Igreja católica e que não se pode obter a salvação eterna aqueles que são obstinadamente contumazes para com a autoridade e as definições da mesma Igreja, bem como aqueles que são separados da unidade da mesma Igreja e do

¹⁴⁶ *Redemptoris hominis*, n. 9.

Romano Pontífice, sucessor de Pedro, a quem foi confiada pelo salvador a guarda da vinha¹⁴⁷.

Desejamos agora perguntar sobre a real necessidade da Igreja para a salvação dos homens. É uma necessidade real ou pode ser suprimida sem prejuízo da salvação? Pio IX assume a questão de forma bem decisiva: a Igreja é necessária para a salvação da humanidade, como foi confirmado.

2.2.3 A salvação dos fiéis católicos

Para esse tema, teremos como ponto de partida a LG 14, já exaustivamente usado em argumentos anteriores, os quais também podem ser claramente utilizados nesta parte da pesquisa.

No início deste número é encontrada a frase seguinte: “Em primeiro lugar, o Santo Sínodo volta seu pensamento aos fiéis católicos” (LG 14). Em seguida, afirmará estar apoiada na Sagrada Escritura e na Tradição para afirmar, aos fiéis católicos, que esta Igreja Peregrina “é necessária para a salvação” (LG 14).

É preciso compreender que esse documento do Vaticano II é uma “Constituição Dogmática” e, sendo assim, traz aos fiéis católicos a obrigação de assumirem a verdade de fé proclamada pelo Concílio. Assim, não é facultativo aos fiéis aceitarem ou não uma verdade da fé Católica, da qual faz parte a necessidade da Igreja para a salvação, e, mesmo que o Concílio Vaticano II não faça nenhuma definição da dogmática nova, obriga a consciência dos fiéis católicos.

É necessário compreender que o único Mediador é Cristo, e somente Ele é o caminho para a salvação, e que foi da Sua vontade fundar a Igreja para dar continuidade a sua obra salvífica. Sendo a Cristo a cabeça da Igreja e os fiéis os seus membros¹⁴⁸, Ele a governa e nela há realização e salvação pela adesão da fé consumada no batismo. A LG 14 é clara e objetiva ao afirmar que ninguém pode se salvar sem a Igreja. Todavia, há aqueles que sabem que ela é uma instituição necessária e que a mesma foi fundada por Jesus Cristo, e mesmo assim, se negam a entrar ou perseverar nela. Para o fiel católico, a exigência para a salvação, segundo o Concílio, é a de “pertencer e perseverar” na Igreja.

¹⁴⁷ DH 2867.

¹⁴⁸ Cf. Imagem paulina, Rm 12,5. Cl 1,18.

LG 14 apresentará uma definição de fiel católico:

São incorporados à sociedade da Igreja os que, tendo o Espírito de Cristo, aceitam a totalidade de sua organização e todos os meios de salvação nela instituídos e na sua estrutura visível, regida por Cristo através do Sumo Pontífice e dos Bispos, se unem com ele pelos vínculos da profissão de fé, dos sacramentos, do regime de comunhão eclesial¹⁴⁹.

É possível chamar de fiéis católicos e incorporados à Igreja, aqueles que aceitam na sua totalidade, a organização da Igreja, inclusive a sua estrutura visível e todos os meios de salvação nela instituídos, do qual ela própria é meio de salvação. E o Vaticano II dá um passo a mais, quando afirma que: “não se salva, contudo, embora incorporado à Igreja, aquele que não perseverar na caridade, permanece no seio da Igreja ‘com o corpo’, mas não com ‘o coração’” (LG 14). O único mediador é Cristo a Igreja media, sendo ela sinal visível do próprio Cristo neste mundo, e o fiel católico colabora com a sua salvação por meio da caridade, oriunda da graça de Cristo, não por mérito pessoal.

2.2.4 A salvação de todas as pessoas

O Vaticano II foi uma fonte inesgotável de graças para a Igreja, pois, sendo um concílio eclesiológico, proporcionou uma reflexão sobre ela mesma à luz do Evangelho, da Tradição e do Magistério, elucidando verdades da Igreja contidas nas fontes perenes da Revelação, evidenciando muitos elementos essenciais da Igreja que se faziam necessários de serem reafirmados ou afirmados ao homem moderno, e demonstrando toda a atualidade da Igreja de Cristo para a salvação do homem hoje.

O Concílio não pretendeu retirar da Igreja suas obrigações e deveres mais profundos, recebidos do seu fundador, Jesus Cristo, e dividir de forma igualitária sua missão com todas as religiões existentes. Ao reafirmar seu papel de portadora única e universal da salvação, reconhece o agir salvífico de Deus também em outras religiões, mas não sem a participação da Igreja, esposa de Cristo.

Qualquer afirmação pautada no Vaticano II, que exclua a Igreja da economia da salvação universal, é uma leitura e uma aplicação inadequada dos textos conciliares. Em nenhum texto conciliar, foi negado o papel fundamental da Igreja como colaboradora do projeto de Deus de salvar a todos os homens.

¹⁴⁹ LG 14.

G. Canobbio, por exemplo, indica que não faltam formas de conceber o Vaticano II como uma mudança de época, pelo fato de que o Concílio faria a passagem do eclesiocentrismo para o cristocentrismo. Mas, ao mesmo tempo, Giacomo Canobbio sabe que o Concílio reafirma a necessidade da Igreja (LG 14) (mesmo sem a utilização do axioma).

É o referido autor vê uma superação do rígido posicionamento da Igreja, onde Igreja Católica e mistério da Igreja coincidem. E para sustentar essa ideia, ele cita a LG 8, que diz que a única Igreja de Cristo “neste mundo constituída e organizada como sociedade, subsiste na Igreja católica”. Em seguida, com base nesta frase da LG 8, ele afirma:

As Igrejas e comunidades eclesiais não católicas são instrumento de salvação para aqueles que pertencem a elas (UR 3); reconheceu valores aos elementos de bem presentes nas religiões não cristãs (NA 2); afirmou que, sendo Cristo morto por todos, o Espírito Santa dá a todos a possibilidade de ser associado ao mistério pascal (GS 22)¹⁵⁰.

Henri de Lubac, partindo da essência missionária da Igreja, propõe como primeira via aquela da missão a toda face da Terra, “para a Igreja, o crescimento é uma necessidade de natureza, afim de que não tenha coberto toda a terra e consolidado todas as almas”¹⁵¹. Argumento que é compreendido no interior da Igreja, mas, que de forma alguma, explica se as pessoas que morrem fora da Igreja conseguem ou não a salvação. Mas, reconhece que ainda assim, muitas pessoas morrem sem conhecer a Igreja ou sem aderirem a ela, o que, neste caso, ele responde:

Indiretamente, mas realmente, é toda a massa anônima daqueles que, desde o início da nossa raça, fizeram do seu melhor na obscuridade ou na meia luz que foram a sua herança. E é assim que, querendo salvar a todos os homens, e não permitindo, praticamente, que todos sejam visivelmente na Igreja, Deus toda via quer que todos aqueles que respondem a sua chamada, sejam, ao final das contas, salvados por meio da Igreja. *Sola ecclesiam gratia, qua redimimur* (somente pela graça da Igreja são resgatados)¹⁵².

Desta forma, H. de Lubac reconhece que existem pessoas que visivelmente não fazem parte da Igreja, mas que de forma espiritual e anônima, fazem parte desta Igreja, e por meio desta, recebem a salvação.

H. de Lubac indica que a forma geral de entender o axioma é através de uma ideia negativa, uma vez que fora da Igreja estariam os condenados; no entanto, isso não impede de

¹⁵⁰ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 301.

¹⁵¹ DE LUBAC, H. *Catolicismo. Aspectos sociais do dogma. Terceira sessão Igreja*, p. 165.

¹⁵² DE LUBAC, H. *Catolicismo. Aspectos sociais do dogma. Terceira sessão Igreja*, p. 170.

pensá-lo de forma positiva, pois “sereis salvos por meio da Igreja, e somente por meio dela”¹⁵³. Assim, Lubac não nega a possibilidade de salvação aos que estão fora da Igreja, somente acentua e conecta tal salvação sempre à Igreja.

Em seguida, ele aborda a questão concreta da salvação dos que não conhecem a Igreja e daqueles que, conhecendo a Igreja, permaneceram fora dela. A salvação dos que não conhecem a Igreja se dá por “já serem católicos como por antecipação”¹⁵⁴, sendo que a Igreja é o “lugar natural”¹⁵⁵ para onde a pessoa naturalmente procura estar por “sugestão da graça”¹⁵⁶.

H. de Lubac diz que os fiéis têm a obrigação de entrar na Igreja. Não fazer isso é contrariar a lógica da graça que age nela, que a inspira mesmo que em segredo, e não corresponder é sufocar a graça de Deus e mentir a si mesmo: “aqueles que não conhecem a Igreja são, portanto, salvos de tal maneira que, se impõe a obrigação de pertencer a ela, mesmo exteriormente, logo a que conheçam”¹⁵⁷. Na visão que se tem ao ler De Lubac, a graça da salvação aos que não pertencem a Igreja é algo generoso e desprezioso, já que, ao saberem da sua existência, se faz necessário aderirem àquela que ama e salva, mesmo quando a ignoram.

Não se pode separar Cristo do Verbo. Desta mesma forma, não se pode separar a Igreja visível (corpo) da Igreja invisível (alma). Como se compreende que todos os justos anteriores a Cristo foram salvos pela semente do Verbo, deve-se compreender que onde está o Verbo, está Cristo. Os que foram salvos antes da Igreja visível (corpo) foram salvos pela Igreja toda, alma e corpo. Na Igreja também são inseparáveis corpo e alma, Igreja Visível e Igreja Invisível, *Extra ecclesiam nulla salus*, portadora da Salvação completa de Cristo Verbo de Deus, é o que se compreende a partir de Henri de Lubac.

Édouard Hugon, sacerdote da Holanda, ao se ocupar com o axioma *extra ecclesiam...*, aborda de forma específica o tema dos pagãos, aqueles que estão fora da comunhão visível da Igreja. Ele recorda, em primeiro lugar, que em vários momentos da história, a Igreja se colocou contra e combateu a ideia da predestinação, ou seja, a salvação apenas para os predestinados. Deus não condena ninguém e a misericórdia divina quer a salvação de todo o gênero humano. Existe, por parte de Deus, um desejo profundo de que todos os seres

¹⁵³ Ibid., p. 172.

¹⁵⁴ Id., p. 172.

¹⁵⁵ Id., p. 172s.

¹⁵⁶ Id., p. 172s.

¹⁵⁷ Id., p. 173.

humanos se salvem, não somente os predestinados ou os fiéis, sendo Jesus salvador de todos eles.

Ele, ainda, cita recorda uma série de passagens bíblicas do Antigo Testamento, onde Deus toma a clara iniciativa de ir ao encontro dos pecadores e dos pagãos, acentuando a vontade de Deus para que todos se salvem. Porém, existem iniciativas feitas por Deus que foram em vão, sem resposta alguma por parte do homem, mas, em outras oportunidades, o ser humano soube corresponder:

Os convites da graça não restam sempre vãos. Deus admite na fila do povo eleito Rahab a meretriz, Rut a Moabita; acorda o dom da fé de Naamã o Sírio; envia miraculosamente um missionário a cidade corrupta de Nínive. O livro de Jonas é uma das provas mais dramáticas e comoventes da bondade divina e do seu sincero desejo de salvar todos os homens¹⁵⁸.

Como pode ser notado, o ponto central é a questão de que a salvação tem uma iniciativa em Deus, mas devido a sua própria pedagogia, exige a resposta do ser humano. A salvação precisa ser acolhida, pois sem o desejo de ser salvo e de colaborar com o projeto de salvação elaborado por Deus para cada ser humano, não se pode pensar em salvação.

Obviamente que isso ocorre quando a iniciativa de Deus chega até os seres humanos, isto é, quando a graça atinge seu objetivo, ou seja, realizar a salvação. Quando a graça de Deus consegue atingir o ser humano, o mesmo percebe que não existe outra forma de ser salvo a não ser pela adesão plena aos desígnios de Deus. Sobre um problema que vai nesta linha, a salvação dos que vieram antes de Cristo, Édouard Hugon diz que esses foram salvos por antecipação, uma vez que pelo anúncio do Antigo Testamento esperavam pelo Redentor.

Ele também apresenta a posição de Santo Irineu, que diz que o Salvador não veio somente para os fiéis que acreditaram n'Ele, mas sem exceção, para todos os seres humanos que viveram desde a origem, e que, “praticando as virtudes, temendo e amando Deus, observam a justiça e a piedade”¹⁵⁹, desejaram ver e ouvir a voz de Cristo. “É um e mesmo Deus que dirigiu os patriarcas nas suas diversas vias e justificou com a fé os circuncisos e os incircuncisos”¹⁶⁰.

Sobre a salvação dos pagãos, Édouard Hugon recorre a São Tomás, que afirma que aqueles que não tiveram nenhuma oportunidade de ouvirem o anúncio da Boa Nova, mesmo

¹⁵⁸ HUGON, É. *Fuori dela chiesa non c'è salvezza*, p. 59.

¹⁵⁹ HUGON, É. *Fuori dela chiesa non c'è salvezza*, p. 60.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 60.

esse Deus deseja salvar¹⁶¹. Para Tomás, esses que não receberam o anúncio, são pagãos formais, se não colocarem nenhum tipo de impedimento, de resistência a graça de Deus, ele mesmo os inspirará a tudo aquilo que se faz necessário para a sua salvação: “Compete a divina Providencia fornecer a cada um, aquilo que é necessário para a salvação, isso se o homem não lhe coloque obstáculo”¹⁶². Tem-se aqui, a perspectiva sobre a ótica onde é Deus quem toma a iniciativa.

Como ousar condenar tantos membros da família humana a causa da impossibilidade, para eles, de atingir a beatitude celeste? Não os condenamos por isso [...]; Deus não pune por haver ignorado invencivelmente, mas por haver infringido a lei natural e não haver aproveitado as graças que permitem de adquirir os conhecimentos a salvação. [...] Nada, de fato, impede o plano da providência, que quer a salvação de todos os homens e prepara auxílios sobrenaturais para cada indivíduo segundo a sua condição¹⁶³.

É óbvio que Édouard Hugon também não vê no axioma uma indicação negativa, onde a salvação é reservada só para os fiéis católicos em comunhão visível e formal com a Igreja. Para ele, existe a salvação também para os não católicos, por vontade e iniciativa de Deus, pois existem outros meios para esses também serem salvos. Deus colocou no coração dos seres humanos a lei natural, e a resposta positiva a essa lei também é fonte de acolhimentos das inúmeras graças que Deus deposita sobre essas pessoas. Associada a uma resposta pessoal em fazer o bem e corresponder a todas as formas dispostas pela benevolente vontade de Deus de salvar todos os seres humano, esses poderão se salvar, colaborando desta forma com a graça de Deus que não há de lhes faltar.

Pio IX durante seu pontificado, o problema do mau uso do argumento da ignorância invencível, pois afirmavam a salvação de forma inadequada à muitos que viviam longe da fé:

Convém recordar e repreender o gravíssimo erro, no qual se encontram lamentavelmente diversos católicos, que pensam que chegarão a vida eterna as pessoas que vivem nos erros e afastados da verdadeira fé e da unidade católica. Essa opinião é decididamente contrária a doutrina¹⁶⁴.

Na continuação desta carta aos Bispos Italianos, Pio IX expõe o que deve ser entendido por ignorância invencível: não tem culpa alguma do fiel que verdadeiramente, sozinho não a pode vencer. Algo que se deseja destacar aqui, é que a carta disserta a respeito

¹⁶¹ Id., p. 60.

¹⁶² *Questioni Disputate De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.

¹⁶³ HUGON, op. cit., p. 80.

¹⁶⁴ PIO IX. *Enciclia “Quanto conficiamur moerore” aos bispos da Italia*. 10 de agosto de 1863. DH, 2865.

da ignorância: o Papa entende por ignorância o ignorar “nossa santíssima religião”¹⁶⁵, o que é um indicativo da consciência do Pontífice sobre a necessidade da Igreja para salvação dos seres humanos, crentes e não crentes.

Encontra-se, também, o tema da salvação dos que vivem fora da Igreja na DI, assumindo os ensinamentos do Vaticano II:

Quanto ao modo como a graça salvífica de Deus, dada sempre através de Cristo no Espírito e em relação misteriosa com a Igreja, atinge os não cristãos, o Concílio Vaticano II limitou-se a afirmar que Deus a dá “por caminhos só por Ele conhecidos”. A teologia esforça-se por aprofundar a questão. Há que encorajar esse esforço teológico, que sem dúvida serve para aumentar a compreensão dos desígnios salvíficos de Deus e dos caminhos que os realizam. Todavia, de quanto acima foi dito sobre a mediação de Jesus Cristo e sobre a ‘relação única e singular’ que a Igreja tem com o Reino de Deus entre os homens — que é substancialmente o Reino de Cristo Salvador universal —, seria obviamente contrário à fé católica considerar a Igreja como um caminho de salvação ao lado dos constituídos pelas outras religiões, como se estes fossem complementares à Igreja, ou até substancialmente equivalentes à mesma, embora convergindo com ela para o Reino escatológico de Deus¹⁶⁶.

Neste ponto da DI, é reafirmado que Deus possui caminhos que somente Ele conhece para salvar as pessoas, mas que não fogem da sua vontade universal, estabelecida por Ele, onde Ele é a causa da salvação de toda humanidade e que se realiza por meio da Sua Igreja. Esta realidade é “única e singular”, “com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse o instrumento de salvação para toda a humanidade” (DI 22). Assim, é errado afirmar que a Igreja ensina que os que não são católicos não se salvam – crê-se nesta possibilidade, mas ela é realizada assim mesmo em Jesus Cristo, único salvador da sua Igreja, e colocar a Igreja em um patamar de complementariedade e mesmo em pé de igualdade com outras religiões.

2.2.4 A necessidade da Igreja para a Salvação

Atingiu-se o que se pode definir como ponto crucial da questão. Diante deste antigüíssimo axioma, o *Extra ecclesiam nulla salus*, o que se pode concluir para os não crentes ou não Católicos? Devemos ter o cuidado de não radicalizar, tentando eventualmente salvar o axioma de sua extinção, como fez Leonard Feeney¹⁶⁷, que exclui qualquer

¹⁶⁵ DH, 2866.

¹⁶⁶ DI 21.

¹⁶⁷ Posição condenada pela Igreja em 8 de outubro de 1949. (DH 3866).

possibilidade de salvação a quem esteja fora da Igreja católica visível. Como compreender o axioma na salvação dos não católico ou dos que estão fora da Igreja?

B. Sesboüé indica um caminho alternativo, onde o pluralismo religioso tem sua parte na história, mas o seu valor de ideal indispensável a todas as religiões precisa ser pensado. Ele percebe que o desejo de exclusividade por parte da Igreja é como que um imperialismo, mas afirmar a exclusividade de Jesus também é como um imperialismo¹⁶⁸. A visão da Igreja ou de Cristo como imperialista, vem justamente da forma de pensar a salvação. Qual o ponto de partida que se usa: inclusivista, exclusivista, pluralista? Para Sesboüé quando se assume o exclusivismo da parte de Jesus Cristo ou da Igreja, isso pode se tornar um imperialismo.

Para muitos, essa possibilidade de fazer “eclesiologia crítica”¹⁶⁹ somente foi possível graças a abertura dada pelo Vaticano II. É o que afirma, por exemplo, a teologia das religiões atualmente concebidas. Deve-se compreender bem o que isso significa. Sesboüé classifica corretamente o Concílio Vaticano II, como o evento eclesiológico do século XX por excelência.

Anteriormente, já foi possível perceber a posição de G. Canobbio sobre a necessidade da Igreja para a salvação. Quer-se aqui, retomar algumas ideias para recordar seu posicionamento em relação aos outros autores que serão vistos. Recolhendo o pensamento dos Padres, reassume-se o tema da *Ecclesia ab Abel*, que era usado para demonstrar que todos os que eram salvos eram salvos por meio da Igreja. Desejava-se afirmar que a salvação não se dá sem Cristo e Sua igreja. Assinala-se a questão da Igreja afirmada não como instrumento de salvação, e sim como meio, assumindo da Tradição teológica a convicção que a Igreja de Cristo estende o seu influxo ao gênero humano na sua totalidade. A partir do número 9 da LG, G. Canobbio conclui que se Cristo estabeleceu a Igreja como instrumento de salvação de todos, todos aqueles que foram aceitos por Deus devem, obrigatoriamente, ter ligação com a Igreja.

G. Canobbio também faz uma ponderação na relação Igreja/Salvação em relação ao conceito de Igreja como Povo de Deus, fazendo perceber que o conceito não afirma e não possui intenção de afirmar que a salvação não é para todos os seres humanos e exclusiva para quem pertence ao Povo de Deus. G. Canobbio tem a LG como texto base para compreender o

¹⁶⁸ Cf. SESBOÛÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 256.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 296. Segundo o autor eclesiologia crítica, é um modo próprio de fazer eclesiologia, partindo de um olhar multidisciplinar da teologia, capaz de ampliar os conceitos eclesiológicos do passado, do presente e do futuro, deixando de lado, assim, um método fechado e ideológico de fazer eclesiologia.

papel da Igreja na salvação, afirmando que o texto não trata diretamente da necessidade da Igreja para a salvação. Outro ponto a ser observado na intervenção do Geral Dominicano Afonso Fernandez, de 10 de julho de 1964, reassumido por Giacomo Canobbio, é que não se deve identificar a Igreja com a humanidade, pelo fato que todos os seres humanos pertencem a Deus.

Vale citar textualmente:

Se pode perceber que a necessidade da Igreja não é projetada só e primariamente sobre o pano de fundo escatológico ultraterreno, mas em relação a meta verso a qual a humanidade se sente encaminhada, aquela da unidade, de forma que tem uma indiscutível dimensão histórica¹⁷⁰.

Sem a Igreja, faltaria à história o sinal e o instrumento da unidade (história e escatologia). De forma indireta, percebe-se, no número 9 da LG, que a necessidade da Igreja para a salvação é em vista da unidade de todos os seres humanos.

G. Canobbio percebe que esta forma de proceder é diversa da eclesiologia pré-conciliar, onde a preocupação era a pertença à Igreja, na qual perspectiva não era ética e sim dogmática. O que significa isso? A Igreja é refletida do ponto de vista do plano de Deus, que através deste, de forma gradual, se realiza na história. G. Canobbio resume as ideias acima com a seguinte afirmação: “A Igreja é necessária, pelo fato que, se não existisse, a humanidade não conheceria e não poderia atingir sua meta, que é a unidade”¹⁷¹. A Igreja, desta forma, é vista e afirmada não só como necessária para a salvação final de cada ser humano, mas, também vista como elemento essencial para a própria realização do ser humano na sua realidade histórica, que tem seu ápice no final da própria História.

Em relação aos outros argumentos apresentados por G. Canobbio a respeito da necessidade ou não da Igreja, os mesmos foram expostos no capítulo anterior como forma de sustentarem outra argumentação. Esta argumentação não será repetida novamente, uma vez que o que se deseja é colocar como síntese do seu pensamento o que ele diz sobre a relação de Cristo com a Igreja. É a própria relação entre Cristo e a Sua Igreja que justifica entender a Igreja como sacramento da salvação.

Um elemento bem interessante abordado pelo Padre Édouard Hugon é a questão da relação entre Igreja Visível e Igreja Invisível. Ele recorda que ao longo da história houve erros

¹⁷⁰ *Acta Synodalia* III, I, 689.

¹⁷¹ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 308.

teológicos de grupos¹⁷² que afirmaram um “cristianismo invisível”¹⁷³, para os quais a essência das religiões consiste na santidade interior, e a Igreja é a assembleia dos justos. A visibilidade, nesta forma de pensar, segundo o Padre É. Hugon, é algo caduco e um acessório que pode existir ou não. A igreja exterior não tem nada de divina, é falível e defectível.

Desta forma, é bem fácil atribuir à ação salvífica da Igreja em todos os tempos e lugares, uma ação meramente espiritual, desconectando-a completamente da sua realidade histórica. Assim, existem duas Igrejas, uma visível e pecadora, tomada pelos elementos humanos e outra invisível, santa e irrepreensível, conhecida somente pela fé. Essa seria uma típica forma protestante de pensar.

A doutrina verdadeira, certíssima e evidentíssima, é que logo a instituição de Jesus Cristo, a Igreja é essencialmente visível, tanto que os crentes podem discerni-la, mostrá-la, assim como se pode indicar uma sociedade humana, um reino ou uma confederação¹⁷⁴.

Assim, quando se está no universo do debate sobre a necessidade da Igreja, não há referências a um elemento espiritual da Igreja que pode ou não salvar. Sendo a Igreja sacramento da salvação, seu caráter visível e concreto é igual a qualquer sacramento da Igreja. Assim como não se pode substituir ou supor uma água invisível para o batismo, da mesma forma não se pode substituir ou supor a ação meramente invisível, sobrenatural da Igreja. Ao fundar a Igreja como instituição humana visível, Deus Pai desejava, em seu Filho e por meio do Espírito Santo, que a salvação do ser humano acontecesse por meio da sua Igreja visível na história humana (Cf. LG 8).

Ele ainda expõe alguns elementos visíveis essenciais à sua Igreja: ela é edificada sobre os seres humanos, fundamentos visíveis (Mt 16, 8); ela é colocada sobre a montanha e é impossível que permaneça escondida (Mt 4,14); ele tem uma autoridade visível (Mt 18,17-18). Édouard Hugon encontra nos Padres vários pontos de identificação da Igreja Católica com a Igreja visível desejada por Deus. Inácio de Antioquia descobre na Igreja uma trindade hierárquica visível nos bispos, presbíteros e diáconos, o que formaria uma sociedade para todos os seres humanos¹⁷⁵. Já Irineu vê na Igreja Católica visível aquela Igreja das promessas, sendo essa assistida do alto e hierarquicamente organizada¹⁷⁶. João Crisóstomo

¹⁷² Novacianismo III século e Donatistas IV.

¹⁷³ HUGON, É. *Fuori dela chiesa non c'è salvezza*, p. 120.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷⁵ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA. In: HUGON, É. *Fuori dela chiesa non c'è salvezza*, p. 123.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

reconhece na Igreja Católica visível na história, a Igreja de Cristo que está sobre uma montanha, e que não pode ficar escondida¹⁷⁷.

Negar esta visibilidade significa não compreender nada da divina instituição de Nosso Senhor. Eis porque os santos doutores e sumos pontífices combateram vigorosamente contra os donatistas, [...], os protestantes, enfim, contra os jansenistas que pretendiam, [...], que a Igreja fosse a assembleia invisível dos filhos de Deus, sem outros membros que os santos, composta só dos eleitos e dos justos de cada tempo. A tríplice tarefa que constitui a missão da Igreja no seio da humanidade, vale dizer ensinar, santificar e governar, é necessariamente exterior, podendo ser atingido somente por meios visíveis. Sendo assim, também a santificação da humanidade acontecerá por meio de ritos físicos. Visto que a nossa religião e o nosso culto têm necessidade de um alimento exterior, Jesus Cristo, que é um sábio médico, que pelos símbolos sacramentais conseguiu estimular a nossa piedade sem fazer violência [...]. A sociedade humana [...] tem necessidade de comunicações exteriores; o vínculo que une os homens entre eles deve ser tangível como a sua natureza: é necessária uma autoridade visível para manter a ordem e a harmonia¹⁷⁸.

No seu livro sobre o axioma em estudo, É. Hugon apresenta claramente a ideia de que, ao pensar o axioma patrístico, se deve ter em mente a Igreja Católica visível, pois, essa convicção está presente nos Padres. Por isso, para É. Hugon, a visibilidade não é acidental ou dispensável, pois Jesus Cristo, ao instituir a Igreja para a salvação dos seres humanos, sabia que se fazia necessário uma Igreja visível, que pudesse se relacionar com as pessoas de modo visível. E essa ideia da visibilidade da Igreja dever ser confirmada se depois se deseja sustentar a realidade da Igreja como sacramento da salvação proposta pelo Vaticano II: “Sinal e instrumento não constituem ‘duas’ entidades separadas: é exatamente através os sinais que se exercita a ação divina”¹⁷⁹.

Quer-se compreender e reafirmar a necessidade da Igreja como meio de salvação, cuja única fonte é Jesus Cristo. E foi Édouard Hugon que abriu caminho para uma importante reflexão nesta difícil tarefa que o estudo se propôs, a de reafirmar a necessidade da Igreja para a salvação.

Quando ele propõe a questão da Igreja visível e invisível, ele, ao final, conclui que a Igreja é necessária para a salvação, e esta é, em última análise, a Igreja Católica. Então necessariamente, se impõe algumas questões: existe a Igreja de Cristo? E quem é essa Igreja? Onde se encontra essa Igreja? A conceito Igreja é somente uma ideia abstrato que pode ser aplicado aleatoriamente?

¹⁷⁷ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO. In: *Isai.*, c 2, n 2. P.G. LVI, 29.

¹⁷⁸ HUGON, É. *Fuori dela chiesa non c'è salvezza*, p. 123-124.

¹⁷⁹ PHILIPS, G. *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e comento dela Lumen Gentium*, p. 70.

O único Mediador Cristo constituiu e incessantemente sustenta aqui na terra Sua santa Igreja, comunidade de fé esperança e caridade, como organismo visível pelo qual difunde a verdade e a graça a todos. Mas, a sociedade provida de órgãos hierárquicos e o corpo místico de Cristo, a assembleia visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja enriquecida dos bens celestes, não devem ser considerados duas coisas, mas formam uma realidade complexa em que se funde o elemento divino e humano. E por isso, mediante uma não medíocre analogia, comparada ao mistério do Verbo Encarnado. Pois como a natureza assumida indissolivelmente unida a Ele serve o Verbo Divino como órgão vivo de salvação, semelhantemente o organismo social da Igreja serve o Espírito de Cristo que vivifica para o aumento do corpo. Está é a única Igreja de Cristo que no símbolo confessamos uma, santa, católica e apostólica; que nosso salvador depois de Sua ressurreição entregou a Pedro para apascentar e confiou a ele e aos demais apóstolos para proteger e reger, levando-a sempre como coluna e fundamento da verdade. Esta Igreja constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele, embora fora de sua visível estrutura se encontrem vários elementos de santificação e verdade. Estes elementos, como dons próprios da Igreja de Cristo, impelem à unidade católica. (LG, 20-21)

Sabe-se que o axioma *extra ecclesiam...* não é usado diretamente pelo Concílio, porém, ao se deparar com esses dois números da LG, não há como negar que a verdade contida no mesmo se faz presente, assim como em outros textos. Causa verdadeira estranheza certas leituras fundamentadas no Vaticano II, as quais sustentam um diálogo ecumênico e interreligioso, no qual a Igreja vem desprovida das suas verdades fundamentais. Sendo ainda, que uma delas é reafirmada por parte do Concílio, de que a Igreja é necessária para a salvação, pois sem ela não existe salvação.

Lê-se que o Vaticano II superou o eclesiocentrismo. Todavia, tal afirmação, se verdadeira, não nega nenhuma verdade fundamental da Igreja. Como pode ser visto no texto acima, o Concílio é fiel à Tradição que o precede, não negando qualquer verdade expressa anteriormente pela Igreja.

A LG reafirma que Cristo fundou e sustenta a Sua Igreja, que é um organismo visível, uma Igreja visível/terrestre que tem plena unidade, sendo uma mesma Igreja com a Igreja celeste. É unidade complexa, pois se une o elemento divino e humano, a qual se deve compreender a partir do mistério da Encarnação. Esta é a única Igreja de Cristo, constituída e organizada no mundo e que subsiste na Igreja Católica, a qual é governada por Pedro, seus sucessores e pelos bispos em comunhão com ele. E ainda, se reconhece que existem elementos de santidade e santificação fora da sua estrutura visível, mas, que são dons próprios da Igreja, que impelem a catolicidade.

G. Phillips afirma, “Somente com os olhos da fé se pode ver a Igreja assim como descrita no capítulo I da *Lumen Gentium*. Este capítulo fala também das funções que

constituem um organismo visível com olhos humanos”¹⁸⁰. Verdadeiramente, o elemento da fé precisa ser colocado em consideração ao ler um Concílio, pois também é preciso considerar a fé que os mesmos representam e procuram ampliar, difundir, defender e proteger. Seria absolutamente normal alguém que não seja católico ver com dificuldades os textos do Vaticano II, no tocante à concepção da Igreja sobre ela mesma. Não se pode dizer o mesmo para quem deve comungar desta mesma fé. “Nesta prospectiva os não crentes ‘veem’ a Igreja e seus inimigos podem persegui-la. Reconhecer a Igreja como a casa de Deus, como o Corpo e a Esposa de Cristo, supera as suas possibilidades”¹⁸¹.

Philips Gérard sabe que compreender a Igreja desta forma também é de difícil assimilação para os católicos, ainda mais nas relações com a hierarquia vivida na prática, e deste modo, essa realidade vem vivida pela fé, a compreensão da hierarquia da Igreja é algo vivido com espírito sobrenatural, alimentado pela fé pelos católicos. Desta forma devemos compreender como deve ser difícil da compreensão da mesma por quem não partilha a fé católica. Ele afirma a posição do Concílio aos que pretendem criar uma divisão entre uma Igreja invisível, perfeita, santa, eterna, e uma Igreja visível, pecadora, marcada pela mesquinha da hierarquia em contra posição ao laicato. Esse tipo de ruptura fez nascer duas igrejas. A Igreja mistério apareceu nesta terra como Igreja visível e tangível, e assim, permanece presente, pois sem essa presença visível e real não se pode falar de mistério. Mistério que é assumido segundo o Novo Testamento, que é o plano salvífico de Deus revelado neste mundo, em véus transparentes.

É muito evidente que as duas denominações “Corpo místico” e “organização eclesíastica” não invocam a mesma coisa. [...] A luz do Concílio não se pode pretender pertencer ao Corpo de Cristo sem ser membro da Igreja, ou vice-versa, pertencer a Igreja sem ser membro do corpo místico¹⁸².

G. Philips, inclusive, afirma que essa unidade é tão forte entre a Igreja visível e a invisível, que não se pode pensar que na outra vida essa desaparecerá, que virá outra realidade para substituí-la. “Ao contrário a Igreja da terra vive já agora na plenitude dos tempos e nos últimos dias; falta-lhe, porém, ainda uma *metamorfose* (transformação) gloriosa: o seu futuro não é o fim, mas a apoteose”¹⁸³.

Quer-se, neste ponto, compreender a ideia assumida pelo Concílio da perfeita unidade entre a visibilidade e invisibilidade da Igreja, que vê assimilada a união hipostática do Verbo.

¹⁸⁰ PHILIPS, G. *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento dela Lumen Gentium*, p. 107.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸² *Id.*, p. 108.

¹⁸³ PHILIPS, G. *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento dela Lumen Gentium*, p. 108.

Phillips G. apresenta como essencial nesta analogia, a ideia da natureza humana que o Filho de Deus assumiu e constitui para Ele, um “organismo vivente de salvação”, indissolivelmente unido à sua pessoa em vista da Redenção.

Em modo não diverso, ‘não de diversos modos’, diz o texto com muita cautela, quase ao mesmo modo a organização social da Igreja é o serviço do Espírito para a edificação do corpo. A Igreja não constitui assim uma união hipostática entre o Espírito Santo e os batizados, mas uma união sempre profunda e eminentemente eficaz, que se traduz em gestos de redenção¹⁸⁴.

Seguindo seu raciocínio, G. Phillips afirma que a Igreja é sinal da presença do Espírito Santo, e que na Igreja e por meio dela acontece a salvação dos eleitos: “Ser ao mesmo tempo sinal e causa de graça é a essência mesma do sacramento e do mistério: sinal visível da força divina invisível. Nos encontramos agora e sempre diante da Igreja sacramento e mistério”¹⁸⁵. Ele completa seu pensamento de forma bem precisa, ao afirmar como se deve compreender a dimensão visível da Igreja:

Mas, a dimensão humana da Igreja de ser levada totalmente a sério, sob a pena de vê-la desaparecer, não em Deus, mas no vazio. Porquanto seja malévolos a conciliação destes dois aspectos, a Igreja existe agora sobre a terra, em pleno mundo, onde possui uma potência natural/humana e ‘espiritual’: se este ‘milagre’ não se realiza, a redenção não é para nós. A Igreja permanece una e indivisa, malgrado as divisões entre os cristãos, malgrado também a quase impossibilidade de medir em termos precisos a profundidade das suas estruturas¹⁸⁶.

G. Philips diz que, ao professar: “Nós cremos na Igreja como una, santa, católica e apostólica”¹⁸⁷, - o que é reafirmado no Vaticano II e de modo concreto no texto que está sendo analisado, não existindo outro texto – supera-se e qualquer tentativa de separação da comunidade da graça e da sociedade jurídica. E, neste ponto, Philips põe a questão E onde encontramos esta Igreja?¹⁸⁸

Ele mesmo responde ao afirmar que a Igreja se encarna concretamente como sociedade, no sucessor de Pedro e nos bispos em comunhão com ele. O texto não identificando a Igreja com a comunidade católica, inclusive excluindo o adjetivo “romana”, usado em Trento¹⁸⁹. Todavia, destaca que, de fato, é essencial à sucessão Pedro e os apóstolos. Philips ainda diz que é de se concluir que a expressão latina *subsistit in* deve ser compreendida que a Igreja de Cristo “se encontra nela”, sito é, na Igreja Católica.

¹⁸⁴ Ibid., p. 109.

¹⁸⁵ Id., p. 110.

¹⁸⁶ Id., p. 110.

¹⁸⁷ DH 994.

¹⁸⁸ PHILIPS, G. *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, p. 110-111.

¹⁸⁹ Ibid., p. 111.

Os fiéis são obrigados a professar que existe uma continuidade histórica — radicada na sucessão apostólica — entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica: “Esta é a única Igreja de Cristo [...] que o nosso Salvador, depois da sua ressurreição, confiou a Pedro para apascentar (cf. Jo 21,17), encarregando-o a Ele e aos demais Apóstolos de a difundirem e de a governarem (cf. Mt 28,18ss.); levantando-a para sempre como coluna e esteio da verdade (cf. 1 Tim 3,15). Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste [*subsistit in*] na Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele”. Com a expressão *subsistit in*, o Concílio Vaticano II quis harmonizar duas afirmações doutrinárias: por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos, continua a existir plenamente só na Igreja Católica e, por outro, a de que “existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua composição”, isto é, nas Igrejas e Comunidades eclesiais que ainda não vivem em plena comunhão com a Igreja Católica. Acerca destas, porém, deve afirmar-se que “o seu valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja Católica”. Existe, portanto, uma única Igreja de Cristo, que subsiste na Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele. As Igrejas que, embora não estando em perfeita comunhão com a Igreja Católica, se mantêm unidas a esta por vínculos estreitíssimos, como são a sucessão apostólica e uma válida Eucaristia, são verdadeiras Igrejas particulares. Por isso, também nestas Igrejas está presente e atua a Igreja de Cristo, embora lhes falte a plena comunhão com a Igreja católica, enquanto não aceitam a doutrina católica do Primado que, por vontade de Deus, o Bispo de Roma objetivamente tem e exerce sobre toda a Igreja. As Comunidades eclesiais, invés, que não conservaram um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico, não são Igrejas em sentido próprio. Os que, porém, foram batizados nestas Comunidades estão pelo Batismo incorporados em Cristo e, portanto, vivem numa certa comunhão, se bem que imperfeita, com a Igreja. O Batismo, efetivamente, tende por si ao completo desenvolvimento da vida em Cristo, através da íntegra profissão de fé, da Eucaristia e da plena comunhão na Igreja¹⁹⁰.

A DI torna bem claro a compreensão de “subsistir” em relação à Igreja de Cristo e a Igreja Católica, que não são duas realidades diversas, e sim, uma única realidade. A Igreja Católica é a visibilidade da Igreja de Cristo, que existe em quanto concretizada na Igreja Católica. Congar assim explica:

A teologia católica sempre mais colocou o acento sobre o aspecto essencial da visibilidade da Igreja. Os não católicos de boa fé nos quais existem as realidades de graças, *quanto a res* pertencem ao Corpo místico; são incluídos nisto que virá salvo (escatologicamente). Mas, portanto, com o desenvolvimento que a teologia seguiu especialmente no século XVI e depois, a encíclica (*Mystici Corporis*), insisti sobre o fato que não podemos falar do Corpo de Cristo se não lá onde a *res* de graça é ligada ao seu *Sacramentum* de salvação. A salvação eventualmente assegurada a estes não católicos não é dada assim *Extra Ecclesiam*. A Igreja católica permanece a única instituição (*sacramentum*) divinamente instituída e com uma finalidade de salvação, e quando existe graça no mundo lhe é referida finalisticamente, sobre o aspecto de eficácia.¹⁹¹

Yves Congar também fala a respeito do aspecto visível da Igreja dentro da problemática da salvação e da própria Igreja. Ele afirma que não se pode falar do corpo místico se não se falar do corpo visível, onde o sacramento da salvação acontece. E é desta

¹⁹⁰ DI, 16-17.

¹⁹¹ CONGAR, Y. M. J. *Sant Chiesa. Saggi ecclesiologici*, p. 298.

forma que se deve compreender a salvação dos não católicos, que também é realizada por intermédio da Igreja. Onde existe a graça ou se realiza a salvação, essa se realiza de modo eficaz pela Igreja, que é no mundo o único sinal visível onde se pode encontrar a salvação.

G. Canobbio no V capítulo¹⁹² dedica-se exatamente à pergunta sobre a necessidade ou não da Igreja para a salvação. A pergunta é exposta em um horizonte bem mais questionador quando pergunta: Deus ainda tem necessidade da Igreja? A Igreja se faz necessária para que a salvação chegue aos seres humanos? Ao retornar ao resumo apresentado por ele a respeito da problemática da salvação *extra ecclesiam...*, e antes de adentrar na questão propriamente dita, ele primeiro expõe algumas conclusões que estariam de acordo com as tendências atuais:

1. A Teologia teve um trabalho árduo para superar o eclesiocentrismo e em seguida o cristocentrismo, com a intenção de manter a vontade salvífica e universal e tornar possível o diálogo entre as diversas religiões do mundo;
2. O resultado das pesquisas recentes diz que Deus não tem necessidade da Igreja nem de Jesus para realizar a salvação da humanidade;
3. Sendo Deus misericordioso e livre, sempre Se serviu e Se serve de múltiplos meios para ser encontrado. Entre esses meios, as religiões ocupam um lugar privilegiado, em pé de igualdade;
4. Faz-se necessário a acolhida de um dado que se impõe: em todas as religiões se vive uma real relação com Deus e se manifesta a capacidade de amar o próximo, não podendo mais pensar uma posição exclusivista ou inclusivista¹⁹³.

Ele conclui: “Se constata, portanto, que a afirmação da necessidade da Igreja para a salvação e aquela da vontade salvífica universal foram sempre mantidas na história do cristianismo”¹⁹⁴. Aqui, é preciso ter muita atenção, pois a vontade salvífica e a necessidade da Igreja foram mantidas, porém, em nome do diálogo inter-religioso, podemos abrir mão de verdades fundamentais da fé sobre Jesus Cristo e sobre a Igreja. G. Canobbio nos afirmará como isso pode ocorrer:

Não é de maravilhar-se deste fato: na reflexão teológica “interferem” as situações históricas, como nos revelaram as teologias contextuais dos últimos decênios do século XX. Por hora, bastaria ter em consideração que o esquecimento ou a negação da função salvífica da Igreja não se baseou unicamente no princípio teológico da

¹⁹² CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, p. 302.

¹⁹³ Cf. CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, p. 296.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 344.

vontade salvífica universal, assim também sobre a necessidade de diálogo inter-religioso, também em vista de uma convivência pacífica entre os povos¹⁹⁵.

Dando o passo seguinte, G. Canobbio trata de verificar se no campo sistemático ainda se pode sustentar a necessidade da Igreja para a salvação. Se assim for, o axioma estudado possui algum valor, do contrário ele pode ser considerado superado.

Reconhecendo ao mesmo tempo que a história é o lugar do julgamento, faz prosseguir com a convicção de que o que no passado tem sido objeto de determinações e reflexões dogmática – e o axioma *Ecclesiam Extra Nulla Salus* foi chamado de "dogma" - não pode ser facilmente deixado de lado: se supor que na história não é possível chegar a qualquer ponto de não retorno¹⁹⁶.

E, desta forma, ele dirige a problemática para outra direção ao pôr as seguintes perguntas: em que sentido a Igreja é necessária? A necessidade da Igreja exclui a possibilidade de Deus se servir de outras vias para atingir os seres humanos? É somente na Igreja e por meio dela que se pode fazer experiência completa da salvação? E qual a diferença entre aqueles que atingem a graça no interior da Igreja e aqueles que a atingem fora da mesma?

Pelas argumentações apresentadas a partir dos autores anteriores, compreende-se que já se pode afirmar que a salvação é sempre exercida por intermédio da Igreja, e, sendo assim, ela não existe fora da Igreja. Toda vez que uma salvação é realizada por meio da Igreja, lá está a Igreja. G. Canobbio ainda está à procura de respostas a essa questão, e para iniciar o questionamento, propõe a precisão do conceito salvação.

G. Canobbio sabe que não é um conceito fácil de ser precisado devido à generalidade que o acompanha. E é sobre o conceito de salvação que perdura a reflexão teológica contemporânea e, assim, ele pensa, ser possível atingir um ponto de convergência com todas as religiões, uma vez que o axioma, propriamente dito, não pode ser considerado como ponto inicial para um diálogo ecumênico e/ou interreligioso. O debate sobre a salvação não é algo novo, pois sempre esteve presente no diálogo entre as religiões, mas, passo a passo, chegou a formulação:

Sintomaticamente Rosino Gibellini conclui a sua afortunada obra *A teologia do século XX* [...], uma passagem do interesse por Deus ao interesse pelo homem. Tal interesse não versa tanto sobre a estrutura ontológica da pessoa humana, quanto

¹⁹⁵ Id., p. 344.

¹⁹⁶ Id., p. 344.

sobre as condições pelas das quais esta possa chegar a ser o que Deus dispôs para ela¹⁹⁷.

Ele afirma ainda que nos últimos decênios, a reflexão teológica passou da questão da verdade para a questão da salvação. O que a teologia das religiões tenta, ao propor um conceito de salvação válido para todas as religiões, apresenta grandes dificuldades para ser assimilado, pelo simples fato, por exemplo, de que a “teologia política” usa como substituto de salvação o conceito de “libertação”, que tem sua realização na dimensão histórica. E na perspectiva tradicional do conceito, a salvação tem seu caráter escatológico fora da história, e a libertação proposta é a do pecado.

A ação de Cristo cabeça e da Igreja têm uma unidade fundamental e inseparável, porém, sem confusão entre uma e outra. Elas são complementares, pois, Cristo cabeça torna mais compreensível a Igreja e vice-versa. É o que podemos encontrar na DI quando fala da estreita relação entre Cristo e a Igreja:

O Senhor Jesus, único Salvador, não formou uma simples comunidade de discípulos, mas constituiu a Igreja como mistério salvífico: Ele mesmo está na Igreja e a Igreja n'Ele (cf. Jo 15,1ss.; Gl 3,28; Ef 4,15-16; At 9,5); por isso, a plenitude do mistério salvífico de Cristo pertence também à Igreja, unida de modo inseparável ao seu Senhor. Jesus Cristo, com efeito, continua a estar presente e a operar a salvação na Igreja e através da Igreja (cf. Cl 1,24-27), que é o seu Corpo (cf. 1 Cor 12,12-13.27; Cl 1,18). E, assim como a cabeça e os membros de um corpo vivo, embora não se identifiquem, são inseparáveis, Cristo e a Igreja não podem confundir-se nem mesmo separar-se, constituindo invés um único “Cristo total”. Tal inseparabilidade é expressa no Novo Testamento também com a analogia da Igreja Esposa de Cristo (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2-9). (DI, 16).

O que chama a atenção é a precisão de linguagem da DI ao tratar sobre a unicidade e universalidade da Igreja para a salvação. Nunca invertendo qualquer caminho, sempre operando a salvação por Jesus, ela usa a posição assumida pela Igreja de maneira muito forte na era patrística, que passo a passo foi inserida no Magistério, que é a relação de plena unidade entre Cristo e a Sua Igreja, afirmando categoricamente que é uma unidade “inseparável”. Assim, é possível pensar que onde um age, o outro está presente. Onde Cristo age, a Igreja está ali; onde a Igreja age, é o próprio Cristo agindo. Como um verdadeiro corpo, um corpo sadio e bem integrado.

2.3 A AÇÃO MISSIONÁRIA DA IGREJA

¹⁹⁷ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, p. 346-347.

Neste ponto, analisar-se-á a ação missionária da Igreja diante do axioma, e de modo especial, perceber que o mesmo confirma a necessidade mediadora da Igreja, tendo Cristo como cabeça do seu corpo. Assim, se reconhece que a Igreja precisa proclamar essa salvação conquistada pelo sacrifício redentor de Jesus. E a missão também é, assim como o axioma, um tema polêmico. Daí surgem os questionamentos: Como pensar a missão em um ambiente cultural onde o pluralismo é a grande marca, reclamando assim, o direito de cada um pertencer ao que melhor lhe aprouver? Não seria a missão, também uma forma de agressão às outras religiões? A missão a respeito da Igreja é algo secundário ou faz parte da sua própria essência?

Basta dizer que, observando globalmente a pregação e a práxis de Jesus, se pode descrever o reino de Deus como o êxito da senhoria de Deus, e isto é uma humanidade liberta dos males. Isso comporta também a libertação da morte e não somente das ‘mortes’. Em tal sentido se falou da tensão entre um ‘já’ e ‘um ainda’ do reino de Deus introduzido por Jesus. Nesta tensão se insere a missão da Igreja, a qual, por mais que não se possa identificar com o senhorio de Deus, ‘analogamente Jesus -conceber-se como representante e ministro da senhoria de Deus’. O seu agir está submisso, porém, a promessa escatológica, no sentido de que nessa não pode haver a certeza, mas, somente a confiança e consciência que o evento do senhorio de Deus acontece no seu operar, e o valor deste, em ordem ao senhorio de Deus, que será revelado no dia do Senhor¹⁹⁸.

A missão da Igreja é identificada com o anúncio do Reino, que em Jesus é anunciado e realizado na Sua pessoa. Segundo G. Canobbio, esse Reino tem a missão de libertar o ser humano não somente de tantas “mortes” as quais ele é submetido, mas de libertá-lo da própria “morte”. Esse jogo de palavras entre “morte” e “mortes” é um acento à dimensão transcendente encontrada no homem. G. Canobbio, ao usar “mortes”, se refere às questões sociais, e, ao usar “morte”, se refere explicitamente à morte eterna provocada pelo pecado, o que será possível perceber nos próximos pontos. Aqui, morte é identificada como a morte eterna, a morte no final dos tempos, aplicando deste o início o caráter “escatológico da missão”.

Jesus, em seu anúncio do Reino de Deus, falava das futuras realidades, dando às pessoas a graça de experimentarem essas realidades, o “já” da história, que gozavam de uma experiência particular com Deus, mas percebiam “um ainda” está por vir muito mais glorioso. “O Reino de Cristo já presente em mistério’ constituindo assim, o seu germe e início. O Reino

¹⁹⁸ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 370.

de Deus tem, de fato, uma dimensão escatológica: é uma realidade presente no tempo, mas a sua plena realização dar-se-á apenas quando a história terminar ou se consumir” (DI, 18).

A Igreja recebe a missão de representar e ser sinal visível do senhorio de Deus, pois ela, não sendo a fonte da salvação, que é somente Deus, realiza essa realidade quando age. O agir da Igreja neste mundo atualiza as promessas de Cristo e tornando-o percebida como “representante e ministro” deste senhorio. A Igreja crê que opera o Reino de Deus neste mundo ao realizar sua ação missionária. E deste modo, destaca-se o caráter escatológico da Igreja ao anunciar o Reino de Deus, que tem seu início já aqui, mas se plenifica apenas no final da história.

O que não pode acontecer é pensar um modo alienado de pensar a missão da Igreja, que está desconectado de qualquer relação com a histórica. A ação da Igreja também compreende a mudança da história humana. Jesus curava os doentes, dava pão à multidão faminta, chorava com os enlutados, como sinais da chegada do Reino de Deus. É preciso perceber que ao anunciar e promover a dignidade da pessoa, não se está esquecendo a pessoa e o senhorio de Jesus, mas anunciando o Reino de Deus. O reino e senhorio de Jesus se atualiza por meio da Igreja.

Um forte sinal desta ação pontual como sinal de libertação, com prospectiva escatológica, é a ação da Igreja na América Latina, que, ao ver a realidade do povo, tornou-se uma voz profética. E a sua teologia tornou-se, como consequência, relevante no campo social.

Como é possível notar, o programa da nova teologia política europeia foi assumido de forma original, e mais concreta, pela teologia da libertação latino-americana, a qual se empenhou em anunciar o dever da Igreja de se tornar Igreja dos pobres, que quer dizer força libertadora condutora na instauração da sociedade justa¹⁹⁹.

A função da Igreja é essa e somente essa?²⁰⁰ G. Canobbio percebe que há duas formas de apresentar o problema. Uma delas é partindo da natureza da Igreja: onde a relação desta com Cristo está em primeiro plano, e que a Igreja é chamada a continuar a obra de Cristo visível, espiritual, soteriológica e escatológica. A segunda é partindo da dimensão histórica, que se justifica pelo fato de que os destinatários ao assumirem também a função de missionários, ajudam na configuração da mesma. Em primeiro lugar, está à procura feita por aqueles que possuem necessidades e que a Igreja precisa corresponder, partindo agora do

¹⁹⁹ CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 371.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 371.

pressuposto de que a Igreja já não aceita ser mais um entre tantos outros grupos sociais. O seu agir social é fruto de sua íntima relação com Jesus Cristo.

Partindo de uma hermenêutica da ação missionária de Jesus, para compreender a ação missionária da Igreja, Giacomo apresenta algumas ideias para iluminar esta interpretação:

1. A práxis messiânica de Jesus tem claramente uma dimensão social, mas esta vem fundada sobre uma visão antropológica que não implica somente a libertação do pecado social (o perdão do pecado não é somente do pecado social);
2. A ressurreição de Jesus, a partir do significado antropológico do Novo Testamento, apresenta o homem completo como aquele que superou a morte e não somente as mortes sociais (situações sociais desumanas);
3. A proposta central da missão de Jesus, segundo o evangelista João, é fazer conhecer a Deus.²⁰¹

Sobre estes três elementos, ele complementa seu raciocínio da seguinte forma:

Estes elementos permitem afirmar que a missão da Igreja tem um caráter que permeia cada um de suas atividades, também quando esta atua no âmbito puramente terreno; é o caráter ‘escatológico’ que conota a natureza da Igreja mesma e transparece sobre a ação que essa desenvolve e deve desenvolver na história²⁰².

Percebe-se aqui não existir duas atuações da Igreja, uma escatológica e outra histórica, pois ambas caminham pela mesma estrada, que é a instauração do Reino de Deus, sendo sua realização plena somente no final dos tempos. Assim, toda e qualquer ação social e histórica da Igreja também deve conduzir para a libertação da “morte”, mesmo quando atuando para libertar das “mortes” históricas.

Do que adianta salvar o povo de tantas “mortes” se ao final caírem na “morte” eterna? A Igreja precisa denunciar qualquer coisa contra a vida (“mortes” e “morte”), uma vez que ambas as realidades fazem parte da missão da Igreja. Uma conclama à outra ao se deparar como sinal de salvação, tanto da realidade histórico-social o quanto do pecado. A Igreja deve se ocupar do homem como um todo, em sua realidade mais complexa, material e espiritual, pois é aqui que se encaixa a ação missionária da Igreja.

²⁰¹ Id., p. 373.

²⁰² CANOBBIO, G. *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teológico*, p. 373.

G. Canobbio insiste muito no sentido de compreender a missionariedade da Igreja a partir da escatologia:

Agora se o esquecesse, ou se realizasse somente como atividade externo, a Igreja se tornaria uma espécie de grupo social que tem um único fim (a libertação histórica), partilhado por grupos sociais, atingiria outro fim (aquele escatológico), o qual porém, seria não relevante aos efeitos da identificação da Igreja mesma na história²⁰³.

Assim, ao se identificar somente com a sua missão histórico-social sem relação com a salvação do pecado, como a morte eterna, a Igreja torna-se um grupo social, com incidência histórica semelhante a tantos grupos sociais que já fazem essa função, e ela se desfigura e se afasta daquela que é a essência da sua missão, ser na história sinal de salvação e libertação humana e espiritual. A Igreja não pode esquecer que é um dos tantos movimentos nascidos para a libertação humana “como sinal e instrumento do reino de Deus”²⁰⁴, onde manifesta a presença de Deus já na história, de forma definitiva somente na eternidade.

G. Canobbio deixa bem claro que é só a partir da dimensão escatológica da ação missionária da Igreja a partir das realidades escatológicas é, que podemos perceber a necessidade da Igreja, para a salvação das pessoas de forma vigorosa. Se esta for perdida (a dimensão escatológica da missão), também será perdido o fundamento da necessidade da Igreja para a salvação. Pois, para atividades sociais separadas dos valores do Evangelho, não há necessidade de ser a Igreja que o faça, portanto, qualquer grupo social poderá fazê-lo. A Igreja, mesmo nas suas atividades sociais, se diferencia radicalmente de qualquer sociedade humana, já que em cada atividade, ela tem por desejo último, mostrar o rosto de Cristo, conduzindo à salvação eterna.

A Igreja recebe de Deus a graça de ser portadora autêntica da salvação conquistada por Cristo na cruz, da qual não tem nenhum mérito pois, tudo recebe por misericórdia de Deus. A salvação é como dom absoluto de Deus destinado a todos os seres humanos, porém, confiada à Igreja. Assim, H. de Lubac compreende a obrigação da Igreja de ser portadora da graça recebida para os outros. A graça da catolicidade não é dada somente para os católicos, mas também em vista de todo o gênero humano. Outro ponto que vale destacar em H. de Lubac é a concepção de que ninguém é cristão para si mesmo, pois o ser cristão está destinado para a salvação dos outros²⁰⁵.

²⁰³ Ibid., p. 373.

²⁰⁴ Id., p. 373.

²⁰⁵ Cf. LUBAC, H. *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, p. 176.

Assim, este é um elemento muito propício de reflexão, pois se o ser humano acredita possuir a graça necessária para a salvação, essa é dada por dádiva de Deus. O cálice da salvação (Sl 115), vertido por Jesus na Cruz, se manifesta neste mundo visivelmente na Igreja Católica. Não se pode viver satisfeito em beber deste cálice, ou seja, em procurar a salvação somente para si, pois é preciso, por necessidade intrínseca, ter consciência de que a participação no Corpo de Cristo exige que se ofereça a todos os seres humanos deste mesmo cálice, o qual foi derramado para a salvação de todos. O sacrifício de Jesus não foi feito para a salvação exclusiva de alguns eleitos, e sim, para toda a humanidade. Tendo a Igreja recebido a missão de guardiã do depósito da fé, ela deve oferecer deste cálice a todas as gerações.

Todavia, poder-se-ia perguntar:

Se a salvação é possível para todos, por que ainda fazer missão? Nesse caso, não deveria cada pessoa buscar a bem-aventurança a seu modo? Não bastaria, então, que o hindu buscasse ser um hindu melhor, que o budista buscasse ser um budista melhor e o islamita um islamita melhor?²⁰⁶

W. Kasper compreende essa forma de pensar como um grande mau entendido na forma de pensar a visão histórico-salvífica universal da Igreja, e que essa posição não está de acordo com o Vaticano II, que não renunciou a necessidade salvífica da Igreja nem do encargo da missão. Kasper afirmará essa posição da seguinte forma:

Isso seria um grave mal-entendido da visão histórico-salvífico universal da Igreja. Essa posição passa longe da doutrina do Concílio Vaticano II, que não renunciou à necessidade salvífica da Igreja nem o encargo da missão. Bem pelo contrário! Mas ela também passa longe da realidade das demais religiões como é vista na Bíblia e pela Tradição. Essas veem nas religiões e culturas não só trevas, mas também veem brilhar algo de luz que é Jesus Cristo e que ilumina todo ser humano que vem a este mundo (Jo 1,9). [...] Por isso, a intenção é que a proclamação missionária reconheça tudo o que é bom, verdadeiro e nobre; que ela assuma tudo isso e aprenda a entender com maior profundidade a sua própria mensagem. Porém, que ela também purifique tudo profeticamente e ajude as pessoas com a mensagem de Jesus Cristo e não mais viver na sombra com imagens, mas plenamente à luz da verdade e a participar de toda a plenitude da verdade. Que ela reúna todos no único povo de Deus e os convide a entoar o louvor ao único Deus e a tornar-se pessoalmente testemunhas da verdade de Deus²⁰⁷.

Como se pode perceber nas afirmações do Cardeal Kasper faz parte da essência da Igreja a sua missionariedade. O fato da Igreja perceber que Jesus confiou a ela o depósito da fé, lhe obriga a anunciar essa verdade até o fim dos tempos. E isso não significa dizer que não

²⁰⁶ KASPER, W. *A Igreja Católica. Essência. Realidade. Missão*, p. 164.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 164-165.

reconhecemos o valor e a dignidade das outras religiões. Afirmar-se em quanto Igreja não é desprezar quem é diverso dela.

3 HERMENÊUTICA MAGISTERIAL COMO FORMA DE ATUALIZAÇÃO DO AXIOMA

Este terceiro e último capítulo tem a finalidade de apresentar a hermenêutica teológica como realidade que possa aprofundar o conhecimento do *extra ecclesiam...*, a ponto de poder perceber a sua atualidade. Acredita-se que a partir deste trabalho, será possível mostrar que o axioma não é um dito patrístico proferido tempos atrás, e que diante da cultura plural vivida pelo ser humano nos dias de hoje, ele deve ser descartado. Por isso, para compreender de forma justa o seu verdadeiro significado, a hermenêutica tem muito a contribuir.

3.1 A HERMENÊUTICA TEOLÓGICA

Hermenêutica é uma palavra de origem grega e significa a arte ou técnica de interpretar e explicar um texto ou discurso. O seu sentido original estava relacionado com a Bíblia, sendo que neste caso, consistia na compreensão das Escrituras, para se compreender o sentido da Palavra de Deus. A Hermenêutica também está presente na Filosofia e na área jurídica, cada uma com seu significado.

Hermenêutica (do grego *hermeneia* = interpretar) designa a arte, a técnica da interpretação (*ars interpretandi*) e suas respectivas regras (*regulae interpretandi*), que servem de guia para a arte de interpretar textos clássicos (hermenêutica literária), os textos bíblicos (hermenêutica bíblica) [...] ²⁰⁸.

A Hermenêutica, quando bem feita, pode ajudar muito na compreensão de um fato, de um autor, de uma época, de uma ideia, de uma realidade. Interpretar, na Teologia, não é uma tarefa simples, pelo contrário, é uma das mais difíceis, uma vez que a interpretação pode ter relação direta com a salvação das pessoas. Cibellini assim a compreende:

A historicidade caracteriza o sujeito que compreende o objeto compreendido e o próprio processo do compreender. É esse o sentido do princípio, formulado por Gadamer, da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*). “Uma hermenêutica adequada deveria ressaltar a realidade da história inclusive no próprio compreender. Denomino o que forma o objeto dessa exigência *Wirkungsgeschichte*, história dos efeitos ou das determinações. O compreender é em essência, um processo que está inserido nessa história e deve ter consciência disso”. Um texto (ou um autor ou uma época) que deve ser interpretado chega sempre até o interprete mediado por uma série de interpretações passadas, que constituem a história dos efeitos ou das determinações (*Wirkungsgeschichte*), a qual determina a pré-compreensão do novo interprete, mas na qual, por sua vez, vai desembocar a nova interpretação. Na

²⁰⁸ CIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 57.

compreensão interpretante verifica-se uma fusão de horizontes [...] entre o horizonte presente do interprete e o horizonte do passado a ser interpretado²⁰⁹.

Para que seja possível, tanto compreender quanto atualizar o *extra ecclesiam...*, se faz necessário a perspectiva histórica. Está-se falando de um conceito teológico que influenciou a história em vários períodos e que também foi influenciado pela história. “O axioma *Extra ecclesiam nulla salus* exprime um objetivo doutrinal – a necessidade da Igreja para a salvação – fazendo parte do patrimônio da fé da Igreja, que interpela a consciência crente”²¹⁰. Esse é o motivo pelo qual todo o primeiro capítulo foi dedicado para a reconstrução histórica do axioma, afim de que se possa compreender o seu significado e a sua finalidade original e como foi assumido em cada etapa histórica. E, obviamente, não basta mencionar a história somente como um evento passado, sendo que o presente também é importante para essa compreensão. Passado e presente que se unem para reconstruir e para atualizar.

Ao se aproximar do final do trabalho, já é possível concluir que o axioma proposto possui um traço eclesiológico, e que, portanto, conduz à verdades eclesiológicas. E é por isso que se pode afirmar sem sombra de dúvida que o *extra ecclesiam...* serviu como “princípio hermenêutico”²¹¹, para se poder conhecer melhor a realidade da Igreja. Ou seja, ao se partir do axioma e foi possível colocar novas luzes sobre ele, e, assim, o “princípio hermenêutico” serviu como motor propulsor para que a Igreja revelasse algo sobre si mesma. Assim, tudo o que é afirmado ou negado na fórmula é afirmado ou negado da própria Igreja. Ela é interpretada a partir do axioma, e o axioma revela a Igreja para ela mesma, produzindo assim hermenêutica teológica ou mais especificamente, eclesiológica. Por isso,

Podemos, pois, dizer que um princípio hermenêutico indica aquilo que confere ao compreender a força e a verdade de um processo real. É a força do compreender no qual nasce a linguagem que dá nome a verdade. O princípio hermenêutico indica o “lugar” da verdade²¹².

Não é possível fazer uma leitura atualizada do axioma despreendendo o do seu passado, das muitas verdades que o mesmo revelou sobre a Igreja com o passar dos anos, e, mesmo, compreender erros cometido em sua compreensão. A hermenêutica não é uma forma com leitura somente com referência ao passado, mas indica, também, pontos de compreensão que levam em consideração o presente.

²⁰⁹ CIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 64.

²¹⁰ MAZZOLINI, S. *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, p. 15.

²¹¹ Cf. CIBELLINI, op. cit., p. 65.

²¹² Ibid., p. 65.

3.2 PISTAS PARA A HERMENÊUTICA MAGISTERIAL

B. Sesboüé compreende a hermenêutica como um justo posicionar-se diante daquilo que precisa ser compreendido e interpretado e para que se revele, sendo que existe o lugar e a forma exata para se posicionar. Sesboüé, inclusive, compara isto como alguém que vai contemplar a Igreja de Santo Inácio, em Roma, onde há pontos marcados no chão em que o visitante deve se posicionar para contemplar a arte, e quando este sai destes lugares marcados, aquilo que antes era tão nítido e claro, passa a se desfigurar.

O mesmo foi feito com o axioma estudado, pois, ao se deter em alguns lugares determinados e pontuais para que ele mesmo se deixasse conhecer, ele revelou a beleza escondida dentro de si, que são as verdades sobre a Igreja. Talvez possa-se dizer que o ponto de partida é uma fórmula dura e engessada, com uma conotação negativa, e que, para muitos, o Vaticano II teria sepultado. Todavia, essa ideia do axioma não corresponde com a realidade.

Mas, passo a passo, as coisas ficaram bem diferentes. Percebe-se como a sua conotação positiva se encontra até hoje no interior da fé cristã, inserindo as pessoas no núcleo da mediação realizada por Cristo em favor da salvação de todos os seres humanos, que se realiza na Igreja. Ao se deparar diante do *extra ecclesiam...*, parece que há duas conclusões bem diversas e mesmo contraditórias entre si: uma é rígida e negativa do passado, e outra nova no presente, flexível e aberta ao diálogo. Então, levanta-se a pergunta: a Igreja, diante de uma questão tão fundamental da fé, mudou sua forma de crer, mudou a sua fé?

B. Sesboüé sugere um primeiro olhar sobre a hermenêutica bíblica, pois quando se pensa que um Concílio não pode entrar em contradição com algo da Sagrada Escritura, compreende-se que a hermenêutica bíblica pode ser um primeiro caminho a ser percorrido.

A analogia entre o corpo da Escritura e aquele dos ensinamentos magisteriais é real, malgrado as diferenças essenciais: a Escritura é reconhecida como inspirada por Deus, porém, o ensinamento magisterial não goza da assistência do Espírito Santo; a Escritura é um corpo fechado e definido da canonicidade, enquanto o ensinamento magisterial é um corpo aberto, chamado a coexistir sempre com a vida da Igreja. [...] A bíblia tem uma “figura”, a mesma figura da revelação: os documentos magisteriais não tem figura, se não no seu ponto de partida mesmo, quando eram integrados ao Credo litúrgico. Toda via nos dois casos temos um corpo que impõe textos muito diversos quanto ao seu gênero literário, composto uma longa duração temporal e da qual a interpretação tem a tarefa de mostrar a unidade fundamental dos sentidos²¹³.

²¹³ SESBOÜÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 280.

Sesboüé, ao reassumir esses princípios da hermenêutica tradicional, ilumina a dita compreensão a partir do conceito de “acordo”, o qual tem como princípio a concordância entre Escritura e fé, já que a hermenêutica invoca a importância do passado sobre o dogma, mas percebe que o dogma, mesmo ligado ao passado, é algo dinâmico e vivente, fonte de atualização e novidade perene sem descompasso com seu passado:

A analogia entre exegese bíblica e hermenêutica conciliar feita a luz dos princípios mais tradicionais se recapitula na noção de acordo: unidade do todo, não contradição, acordo entre os dois Testamentos, acordo com a profissão de fé. Estes princípios são muito simples na sua enunciação. Mas, esses velam a extrema complexidade de toda a expressão e, em particular de um texto parcial que necessário situar neste vasto conjunto. O nosso dito não faz exceção. Esse não é um dito para somar simplesmente aos outros. Não tem a vocação de se tornar a promessa maior de um raciocínio do qual deduzir todas as possíveis consequências.²¹⁴

Neste ponto, se faz necessário analisar os princípios modernos de exegese. Bernard Sesboüé compreende os métodos modernos da hermenêutica, que teve um desenvolvimento muito acentuado no século XX, pois, no passado, a atenção era dada sobre o “acordo”, e, na era moderna, o acento é colocado sobre a “divergência”. Desta forma, tem-se uma mudança radical de perspectiva, e o ponto de partida é alterado, e assim as conclusões também o serão, completando as respostas anteriormente encontradas. O que ajuda a desvendar outras realidades não contempladas até agora. Diante disto, fica evidente que a tarefa de não esquecer ou abandonar o esforço de perceber a “unidade e coerência do todo” fica bem mais difícil de ser realizada. Porém, o Magistério da Igreja tem apresentado muitas dificuldades a respeito dos resultados desta exegese, mas, a partir de Pio XII²¹⁵ e do Vaticano II²¹⁶, essa metodologia passou a ser bem mais reconhecida pela Igreja.

3.2.1 Princípios vindos da exegese recente

O método histórico crítico²¹⁷ começa a colocar acento sobre o aspecto do gênero literário de cada escrito: contexto da origem, método crítico no sentido da exigência científica,

²¹⁴ Ibid., p. 288.

²¹⁵ Mediante a Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de 1943.

²¹⁶ DV de 1965.

²¹⁷ WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*, p. 17. É um método histórico, em primeiro lugar, porque lida com eventos históricos que, no caso da Bíblia, datam de muitos anos anteriores ao nosso tempo. Em segundo lugar, porque analisa estas fontes numa perspectiva de evolução histórica, procurando determinar estágios de formação, até terem adquirido a forma atual. Em terceiro lugar, porque se interessa substancialmente pelas condições históricas que possibilitaram a sobrevivência dessas fontes em

sua forma e sua redação. Este método tem por intenção evidenciar os processos históricos da produção dos textos bíblicos, tendo seu acento na dimensão e perspectiva “diacrônica”, sem desconsiderar a dimensão “sincrônica”.

O modo de produção dos textos magisteriais é diverso daquele dos textos da Bíblia, porém os métodos podem ser aplicados a ambos. “A determinação do gênero literário designa em modo preciso a intenção de oferecer um ensinamento próprio de cada documento”²¹⁸. Cada gênero proporciona um modo diverso de se colocar diante da verdade, e um modo diverso de se relacionar com a verdade, “como o outro é o objetivo de uma narração, de uma história real, de um poema, de uma legislação, de um provérbio, o outro é o objetivo de uma homilia, de uma exortação ou de uma constituição conciliar”²¹⁹.

No campo do Magistério, a extensão é bem mais reduzida, uma vez que quase todos os documentos têm uma dimensão jurídica. Os textos de um Concílio não desejam narrar o que foi debatido ali, e, sim, apresentar as afirmações das decisões que apresentam como característica o exercer uma autoridade.

Entre os documentos pontifícios, a variação dos gêneros é bem maior²²⁰, pois apresentam uma hierarquia entre eles, e somente os solenes constituem o lugar onde se insere uma definição da fé com uma finalidade infalível. “Os outros não são a expressão do ensinamento ‘autêntico’ do sumo pontífice”²²¹. Segundo B. Sesboüé, é preciso perceber que não basta somente conhecer a forma canônica do documento para se compreender a sua autoridade:

Mas, é muito difícil deduzir a autoridade exata de uma afirmação da simples forma canônica do documento que a propõe, porque um grande número de outros parâmetros entram em jogo, que pertence tanto a crítica externa quanto a crítica interna. De fato, o método histórico deve render conta do sentido próprio da palavra, a época de produção de um texto e procurar a intenção de ensinar da pessoa ou da instância que se expressa. Uma constituição dogmática não tem o mesmo valor, quando pertencem ao concílio da época patrística, aqueles medievais – constatamos a propósito do concílio de Florença -, ou aqueles da época moderna. O ‘ambiente de produção’ não é o mesmo, porque a preocupação maior são diversas. Encontramos esse fato a propósito do termo *infabilidade*, utilizado no curso dos anos com sentidos

seus diversos estágios evolutivos. Além de ser histórico, também é um método crítico “no sentido de que necessita emitir uma série de juízos sobre as fontes que tem por objeto de estudo”.

²¹⁸ SESBOÛÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 290.

²¹⁹ *Ibid.*, 290.

²²⁰ Conforme citados por B. Sesboüé: Homilias, discursos, cartas, mensagens, constituições apostólicas, *Motu proprio*, exortações apostólicas, encíclicas. (*Ibid.*, p. 290).

²²¹ *Id.*, p. 290.

diversos, antes de formalmente ligados ao Vaticano I e a ideia de revelação e de infalível, sem possibilidade de erros²²².

A questão de encontrar com precisão o valor da autoridade que é aplicada ao texto, não somente pela própria forma canônica, mas também o contexto em que foi escrita, que é um elemento de importância fundamental para obter aquilo do qual se deseja falar. Da mesma forma, não se pode esquecer a evolução dos conceitos teológicos ao longo da história.

Muitas vezes, um conceito tem o seu conteúdo avaliado, ampliado ou reduzido, e ainda, explicitado de forma muito diversa daquele que foi compreendido em tempos passados. Isso é mais uma prova da dinamicidade da Teologia, como ciência que se relaciona com a história na sua mais plena realidade, interferindo na mesma, e sendo interferida pela mesma.

Assim, a unidade do problema hermenêutico une o jurista e o teólogo através da Filosofia. “A tarefa de concretizar a lei em cada caso particular se efetua de maneira análoga, de uma parte com sentença e da outra com a pregação. O pregador torna o ensinamento da Escritura para a comunidade cristã”²²³.

3.3 A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DA FÓRMULA *EXTRA ECCLESIAM*...

Antes de tudo convém observar que o nosso axioma é um tema muito delicado, é preciso fazer o estudo do *extra ecclesiam* com muita cautela e sem direcionamentos prévios, pois se pode atribuir à mesma e à Igreja o que não disseram ou ao contrário, até retirar verdades que disseram.

Segundo M. Salvioli²²⁴, quando, por exemplo, alguém se depara com a LG 13 e 14, ou mesmo com o conjunto dos documentos do Vaticano II, percebe-se a relevância que tem a relação entre Igreja, Cristo e Salvação. Então, pode ser visto que o estudo do *extra ecclesiam*... tem uma importância real, e compreende-se que é preciso afirmar a necessidade da Igreja para a salvação, assim como afirma o Concílio Lateranense IV²²⁵. Porém, a forma como o *extra ecclesiam*... precisa ser compreendido é a mesma como foram compreendidas as diretrizes

²²² SESBOÛÉ, B. *Fuori della chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, p. 290-291.

²²³ *Ibid.*, p. 291.

²²⁴ SALVIOLI, M. *Extra ecclesiam nulla salus? Nota critica sui recenti studi di Bernard Sesboüé e di Giacomo Canobbio*. Escola Dominicana de Bolonha. Disponível em: <<http://studiofilosofico.academia.edu/MarcoSalvioli>>. Acesso em: 4 dez. 2014. 22h12.

²²⁵ DH 802: “*Ora, existe uma Igreja universal dos fiéis, fora da qual absolutamente ninguém se salva.*”

dadas pela *Carta do Santo Ofício ao Arcebispo de Boston*, de 8 de outubro de 1949²²⁶, onde se lê “[...] Entre as coisas que a Igreja pregou e nunca deixará de pregar está também a afirmação infalível que nos ensina que ‘fora da Igreja não há salvação’”²²⁷. A afirmação da necessidade da salvação para a Igreja é algo claro no documento e precisa ser reafirmada nos dias de hoje. E isso não significa assumir uma posição exclusivista e excludente, no sentido que negue a possibilidade de salvação a outras denominações religiosas, pois o mesmo documento afirma “Pois para que alguém obtenha a salvação eterna não é sempre necessário que seja efetivamente incorporado à Igreja como membro, mas requerido é que lhe esteja unido por voto ou desejo”²²⁸. Nesta carta, portanto, se percebe que a compreensão da fórmula afirma algo sobre a Igreja sem negar a possibilidade da salvação para quem não está “efetivamente incorporado” à Igreja. Como compreender essa salvação será visto em outro momento, mas o que interessa, agora, é perceber o pano de fundo a partir do qual é preciso compreender o axioma em estudo.

O ser humano se encontra em um ambiente marcado pelo desafio proposto pelo pluralismo religioso e, neste contexto, em algumas obras modernas, pelos defensores do pluralismo radical²²⁹, o *extra ecclesiam...* é, algumas vezes, proposta de forma marginal ou mesmo preconceituosa, o que aumenta a necessidade da reflexão da fórmula sobre o sentido dela na autoconsciência da Igreja. É preciso, muitas vezes, estar atento a alguns ensaios escritos por alguns pensadores Católicos sobre o valor salvífico das religiões, por parecerem não levar em conta Cristo e a Igreja. O questionamento do *extra ecclesiam...*, neste tipo de estudo, não se preocupa mais com o significado da identidade e valor da verdade da Revelação, assim como foi transmitida e interpretada pela Igreja na História.

Ao se comparar a reflexão de alguns teólogos sobre a temática das outras religiões com a *Dominus Iesus*, percebemos que as reflexões querem propor algo tão original que não percebem que caminham na contramão da fé cristã. Para justificar o caráter salvífico de cada religião, se percorre, muitas vezes, caminhos que ferem a doutrina da Igreja Católica, pois ignoram conceitos como Tradição e Magistério. O que é preciso ficar atento, é que (ao descartar como obsoleto, fora do seu tempo e mesmo errôneo) o axioma *extra ecclesiam...* inclui ensinamentos formais, verdades fundamentais da Igreja Católica. Daí a importância do estudo histórico do axioma.

²²⁶ DH 3899-3873. Nesta carta vem condenada visão rigorista da fórmula, inclusive o padre Leonard Feeney, é excomungado em 4 de fevereiro de 1953.

²²⁷ DH 3866.

²²⁸ DH 3870.

²²⁹ Exemplos de teólogos que defendem um pluralismo religioso, onde o axioma estaria ultrapassado: José Maria Vigil, João Batista Libânio, Faustino Teixeira, entre outros.

3.4 A HERMENÊUTICA DO AXIOMA NA *MYSTERIUM ECCLESIAE* E NA COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL

3.4.1 *Mysterium Ecclesiae*

É um dos poucos documentos que trata explicitamente da hermenêutica doutrinal, que se encontra contextualizado nos debates que passaram a se formar em torno de um livro de Hans Küng, o qual contesta a infalibilidade da Igreja. Desta forma, o documento tem como intenção primeira reafirmar a infalibilidade. O movimento doutrinal que influenciou esse documento é o mesmo na base da LG.

O carisma da infalibilidade foi confiado ao Magistério da Igreja, pois “Este magistério não beneficia novas revelações, mas com a assistência do Espírito Santo, é capaz de propor *um ensinamento necessariamente imune de erro*”²³⁰. O Magistério é composto pelo Papa e Bispos que estão dispersos pelo mundo inteiro, em comunhão com o Papa.

Essa infalibilidade fica ainda mais evidente quando o Papa ensina de forma solene ou se pronuncia de forma *ex cathedra*. Segundo o documento magisterial, a infalibilidade da Igreja não diz respeito somente ao depósito da fé, mas também a tudo que diz respeito à sua integridade e a tudo o que possa se fazer necessário para a sua plena custódia e para que o mesmo seja plenamente exposto.

A propósito de tal condicionamento histórico, deve-se observar, antes de mais nada, que o sentido das declarações da fé depende em parte da peculiar força expressiva da língua usada, em determinado tempo e em determinadas circunstâncias. Algumas vezes pode suceder também que uma certa verdade dogmática, num primeiro momento, seja expressa de modo incompleto, se bem que nunca falso; e depois, num segundo momento, considerada num contexto de fé e de conhecimentos humanos mais amplo, venha a ser mais plena e perfeitamente compreendida. Além disto, há que ter presente: quando a Igreja faz novas declarações procura confirmar ou esclarecer, aquilo que de algum modo já se acha contido na Sagrada Escritura ou em antecedentes expressões na Tradição; mas, habitualmente, não perde também de vista o desejo de dirimir controvérsias ou de extirpar erros; e assim, tudo isto há de ser tido em conta, a fim de tais proclamações serem retamente interpretadas. (ME,5).

Ao verificar o ambiente histórico e a linguagem utilizada, é possível perceber elementos hermenêuticos que são oportunos para a compreensão justa e correta do axioma. É preciso

²³⁰ SESBOÜÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 301.

compreender que não há nada de absurdo ao perceber que, em um dado momento e lugar, uma verdade de fé pode ter sido expressa ainda de forma incompleta.

Um novo período diante de novos conhecimentos de uma época futura, expressa de uma forma nova e evidente a verdade já indicada anteriormente. Isto é o aprofundamento da compreensão teológica do dogma:

Deve acrescentar-se, por fim, que as verdades que a Igreja pretende realmente ensinar com as suas fórmulas dogmáticas, embora se distingam das concepções mutáveis próprias de uma época particular e embora possam ser expressas prescindindo delas, pode acontecer, todavia, que essas mesmas verdades sejam de fato enunciadas numa terminologia que se ressentem do influxo de tais concepções. Feitas estas considerações preliminares, deve-se dizer: que as fórmulas dogmáticas do Magistério da Igreja foram sempre, desde os inícios, aptas para comunicar a verdade revelada, e que continuam a ser para sempre aptas para a comunicar, para todos aqueles que retamente as compreenderem. O que não quer dizer, obviamente, que cada uma delas tenha sido sempre e venha a permanecer assim apta, na mesma medida. Por este motivo, esforçam-se os teólogos por determinar exatamente qual é a intenção de ensinar que está subjacente e é própria de cada uma dessas diversas fórmulas; e com este seu trabalho prestam uma relevante ajuda ao Magistério vivo da Igreja, ao qual permanecem subordinados. Pelo mesmo motivo, ainda, pode acontecer que antigas fórmulas dogmáticas e outras com elas conexas permaneçam vivas e fecundas, no uso habitual da Igreja, muito embora com oportunos acréscimos, expositivos ou explicativos, que conservam ou esclarecem o seu sentido congênito. Por outro lado, tem acontecido também que, no mesmo uso habitual da Igreja, algumas dessas fórmulas antigas foram substituídas por expressões novas, as quais, propostas ou aprovadas pelo sagrado Magistério, significam a mesma coisa, mas de maneira mais clara e completa. (ME, 5).

Tendo em mente que a *Mysterium Ecclesiae*, apresenta a evolução do enunciado da fé, ele responde as controvérsias trazidas por aqueles que negam a possibilidade da infabilidade da Igreja.

Assim, B. Sesboüé afirma que as fórmulas dogmáticas usadas pela Igreja desde o início sempre expressaram e sempre expressarão verdades reveladas. Porém, elas não expressam na mesma medida, uma vez que podem variar entre uma época e outra, expondo de forma mais evidente e clara uma mesma verdade.

Ao comentar a respeito dos trechos da Declaração *Mysterium Ecclesiae* citados acima, B. Sesboüé destaca alguns elementos significativos. Ele explica o axioma a partir da Declaração, e diz que o axioma segue a mesma mentalidade da sua época, a concepção histórica do tempo que foi elaborada e transmitida, e sem a amplitude geográfica que se tem hoje. E isso é relevante para a compreensão justa e atualizada do *extra ecclesiam...* Ao desconsiderar hoje esses elementos que constituem o axioma, estaríamos cometendo anacronismo pois o pensaríamos o axioma meramente com a mentalidade e recursos de hoje.

Assim, ela é de difícil compreensão ao ser humano moderno, já que a capacidade de interpretação é uma condição para a compreensão do conteúdo da fé, e não é possível somente reter um conteúdo sem interpretá-lo. Existe, nesta forma, ainda segundo ele, o envelhecimento de algumas fórmulas que perderam a sua capacidade plena de transparência da verdade. Não se tornaram falsas, mas se tornaram opacas, difíceis de serem compreendidas, porém, não é o caso do nosso axioma, que continua atual e instigante para a teologia.

3.4.2 Interpretação dos dogmas

B. Sesboüé ao analisar o documento *A interpretação dos dogmas*, da Comissão Teológica Internacional, de 1989, que tem como preocupação a verdade na histórica e o intuito de analisar como perceber o “círculo hermenêutico” sem cair no relativismo doutrinal, diz o seguinte:

A reflexão de teologia sistemática proposta do documento se escreve em uma bela concepção da tradição (*paradoxais*) eclesial. ‘As definições dogmáticas são somente um elemento ao interno de tais tradições muito mais inclusivas’. A tradição é a memória vivente e animada do Espírito Santo da Igreja. Por isso, os dogmas assumidos em sentido largo, são para compreender segundo as três instâncias temporais do passado, do presente e do futuro. Em relação ao passado esses são uma *palavra recordativa*, sendo um interpretação que relembra as grandes ações de Deus cumpridas na história da salvação. Em tal sentido esses “vem interpretados na totalidade do Antigo e do Novo Testamento segundo a analogia da fé”. Em relação ao presente os dogmas são de considerar-se como uma *palavra demonstrativa*. E esses devem ser propostos como ‘verdade salvífica e transmitidas em maneira viva, atraente e estimulante’. Por fim, precisam ser entendidos como *palavra prognóstica*, em virtude do seu valor de antecipação da salvação escatológica. Essas devem suscitar a esperança e ser receptivas como uma doxologia²³¹.

Um dogma sempre traz consigo uma tríplice de intenções: doutrinal, jurídica e teológica, que precisa ser considerada no momento da sua interpretação e compreendido na totalidade da doutrina e da vida eclesial. Segundo São Tomás, o ato de fé não termina no enunciado, mas na realidade²³², o anúncio precisa modificar a realidade onde está inserido.

Ao analisar se o desenvolvimento e a interpretação do dogma são pontuais, Sandra Mazzolini afirma que o mesmo precisa ser considerado a partir da sua realidade cultural, ou seja, onde a Igreja está enraizada. Assim, ela diz que é legítimo afirmar que nunca existiu uma

²³¹ SESBOÜÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 308.

²³² TOMAS DE ÁQUINO. In: SESBOÜÉ, B. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 308.

forma culturalmente neutra ou monocultural do Cristianismo, e que a relação Cristianismo e cultura é algo recíproco, pois existe uma troca mútua²³³.

3.4.3 Continuidade e ruptura

Quando se trata da Hermenêutica, existem dois termos que aparecem como elementos constitutivos para a compreensão correta do passado e da atualidade: a continuidade e a ruptura. É preciso compreender que existem elementos que ao fazerem menção ao passado, são confirmados na atualidade, os quais serão refutados, obviamente, por serem elementos não essenciais. Isso, sem contradizer ou negar a verdade mais profunda elaborada no passado, difundida na Profissão de Fé, e atualizada concretamente. Assim, é preciso estar ciente de que fazer teologia dogmática implica em continuidade e ruptura sem ferir o dogma.

Relativo ao axioma, Bernard Sesboué, amparado na reflexão de Y. Congar, verifica a oposição entre o Concílio de Florença e o do Vaticano II, o que, em um primeiro momento, parece gritante aos olhos e, mesmo, agressivo. Como é possível que dois Concílios apresentem definições tão diversas sobre um mesmo princípio? O Vaticano II, aparentemente influenciado pelo tema do ecumenismo e da liberdade religiosa, apresenta algo que contradiz o passado, enquanto o Concílio de Florença, com uma aparente visão ortodoxamente fechada, declara-se sobre a salvação dos que estão fora da Igreja. Parece que o Vaticano II, como Concílio, abriu as portas para a salvação de todos provendo, assim, o aniquilamento do axioma.

Será verdadeira a oposição entre os dois Concílios citados? Y. Congar afirma que se faz necessário reconhecer a relatividade histórica, para que se possa compreender essa aparente contradição. “Isso quer dizer ‘honrar diversamente’ os documentos antigos, isto é, não assumi-los segundo sua ideia imediata. O itinerário que nos conduz a conclusão relatada²³⁴. Se o axioma for assumido em sua dureza inicial, pode-se cometer erros teológicos gravíssimos, pois, ao percorrer todo o itinerário da fórmula estudada, percebe-se verdades, à primeira vista, imaginárias.

Permanece o fato que uma parte de contradição permanece irreduzível, mesmo depois o esforço até aqui de ‘salvar’ o axioma, escrevendo-o em uma grande continuidade de tradição de fé. Não é talvez chegado o tempo de uma palavra oficial que reconheça mais formalmente os limites insatisfatórios de algumas fórmulas do passado? A Igreja, através da voz de alguns papas, se empenhou mais corajosamente sobre a estrada da confissão de algumas culpas históricas suas, atribuindo não a

²³³ Cf. MAZZOLINI, S. *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, p. 17.

²³⁴ SESBOÛÉ, B. *Fuori della chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 312.

instituição em quanto tal, mas, à consciência de seus filhos. Essas confissões tiveram tanto eco porque conservam um acento de coragem e verdade. Reconhecer os seus limites é fazer-se grande e equivale a impregnar-se sobre a via do pensamento, dando um belo exemplo daquela conversão pedida a cada cristão. A santa Igreja, que é um dom de Deus, é feita de homens pecadores que estão sempre empenhados em um caminho de santificação²³⁵.

Como é percebido por B. Sesboüé, neste ponto se adentra em um campo minado, pois, fazer Teologia é um serviço para a verdade cristã, confiado à Igreja, ao seu Magistério. Confessar um limite não seria, neste caso, confessar um erro? “Confessar um limite ou grave erro em coerência de uma fórmula, porém, não significa confessar um erro formal”²³⁶.

Toda expressão histórica traz consigo a tensão de “afirmações” e “representações”, pois uma verdade é bem sustentada diante das suas afirmações de determinações que pertencem a ela, uma vez que não existe nestas somente linguagem, mas, também, uma mentalidade da época. Elas podem conservar ideias e rastros da sua concepção mutável, ou seja, elementos que podem ser retirados ou agregados sem alterar o seu valor permanente. Como tem sido praxe do autor B. Sesboüé, ele aplica essa ideia à fórmula:

Tornamos ao nosso exemplo. O dito afirma que não tem salvação sobre o céu para nenhum homem sem Cristo e por tal razão sem a Igreja que ele instituiu. Isto quer dizer que a mediação de Cristo é necessária para a salvação de todos e que a Igreja tem um papel ministerial nesta mediação. Se pode assim formular positivamente: a salvação vem por Cristo por meio da Igreja. Pela sua “pretensão” esta afirmação já é considerada como impressionante e escandalosa aos olhos de muitos contemporâneos nossos. Vimos que essa, ainda agora pede para ser aprofundada, afimque, seja mostrado como se possa compreender o papel da Igreja nos confrontos daqueles quem não a conhece e que nunca pertenceram a essa²³⁷.

Desta forma ele reafirma o valor perene de nosso axioma aqui estudado, porém, recordando que a reflexão precisa ser mais profunda quando se refere aos que não conhecem a Igreja.

Ao fazer a hermenêutica do axioma, a teóloga Sandra Mazzolini utiliza a eclesiologia conciliar do Vaticano II, e faz a seguinte hermenêutica do axioma:

Em tal prospectiva, a continuidade do sentido do axioma aparece, para assim dizer, dinâmica: de fato, mesmo radicada em modo irrenunciável na Revelação, essa se confrontou com os diferentes estágios da história humana e da Igreja, que incidiram no sentido seja do aprofundamento do tema vinculado do axioma – a necessidade da Igreja para a salvação -, seja os outros argumentos conexos. Em sentido próprio, o conteúdo doutrinal não se alterou mas, aprofundou e, de consequência, a sua

²³⁵ SESBOÜÉ, B. *Fuori della chiesa nessuna salvezza. Storia de una formula e problemi di interpretazione*, p. 313.

²³⁶ *Ibid.*, p. 313.

²³⁷ *Id.*, p. 314.

interpretação sempre teve presente elementos paradoxais assimétricos, quais a vontade salvífica universal de Deus e a mediação salvífica da Igreja. O conteúdo complexo do axioma me impede de uma leitura simplificada e simplista, qual seria aquela literal e, de consequência, a sua interpretação permanece, em certo sentido, aberta, sem, porém alterar ou reduzir essencialmente o conteúdo doutrinal²³⁸.

Assim, é possível concluir que o axioma precisa, como todo conteúdo dogmático de uma hermenêutica, atualizar e aprofundar a sua verdade. O tipo de hermenêutica que desconsidera o todo e analisa o dogma de forma isolada, é sem dúvida alguma, um empobrecimento ou até uma deturpação do seu conteúdo mais pleno.

3.5 A HERMENÊUTICA DO AXIOMA

À luz dos capítulos anteriores, é possível adentrar em uma hermenêutica do axioma *Extra ecclesiam nulla salus*. Em algumas ocasiões, ao longo do trabalho, foi sinalizada a perspectiva rígida, nas quais o axioma está inserido e, historicamente, é assumido de forma inflexível para afirmar uma total exclusão da possibilidade de salvação fora da Igreja, e, em outras ocasiões, há uma interpretação completamente equivocada do axioma no justo desejo de querer estender a possibilidade de salvação a todos que se encontram fora da Igreja.

A partir da hermenêutica teológica, é preciso compreender a continuidade perene do ensinamento deste axioma dogmático e compreender a sua raiz profunda que permanece imutável no passado e no presente e será sempre válida no futuro. Para se compreender um dogma, é preciso ter sempre presente a visão de conjunto, que o atribui à inspiração divina, e, desta forma, uma vez proclamado pela Igreja, a verdade por ele proclamado deve valer para sempre.

O dogma tem por característica ser vivo e atual, estando plenamente ligado ao passado e tendo o poder de se atualizar sem se dissolver na história. Não basta utilizar um método meramente histórico na interpretação do dogma, mas é necessário ser analisado por uma jurisprudência interpretativa, uma vez que aquilo que o Magistério definiu no próprio dogma, se revelou em dado momento da história.

Sendo assim, a hermenêutica do axioma passa pela compreensão de Cristo como único mediador da salvação e a Igreja como sacramento de salvação e, por isso, necessária para a salvação das pessoas, uma vez que foi da vontade do Pai que Cristo fundasse a Igreja e é desta

²³⁸ MAZZOLINI, S. *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, p. 16.

vontade oriunda do seio da Trindade que brota o fundamento da Igreja como meio de salvação.

O segundo capítulo abordou Cristo como único salvador do gênero humano, pois para manter a validade do axioma é preciso afirmar ainda hoje, a necessidade da exclusividade salvífica de Cristo. Sem esse elemento cristológico, o axioma não se sustentaria, pois o seu ponto de partida fundamental é Cristo como o mediador universal. Desta forma, pode-se compreender porque o axioma, na sua origem, tinha uma compreensão bem mais fácil e uma aceitação menos polêmica, já que a universalidade de Cristo era menos questionada do que no âmbito do pluralismo religioso atual.

Como já afirmado anteriormente, a universalidade e exclusividade de Cristo é reafirmada de forma categórica pelo Vaticano II, e qualquer afirmação para negar a exclusividade de Cristo (ou a necessidade da Igreja para a salvação) com base no Vaticano II parece estar gravemente errada. Quando o Concílio reflete e reafirma a encarnação de Jesus mostra que ele tem uma relação direta com toda a humanidade, pois Ele assume a condição humana de forma plena e total, menos o pecado. A GS apresenta a afirmação da universalidade partindo da encarnação “Ele se encarnou, de tal modo como homem perfeito, salvasse todos os homens” (GS, 45).

Uma vez que a salvação plena é o objetivo de Jesus Cristo, realizado pela encarnação. Ele se volta para toda a história humana, não somente de forma individual. Cristo é a voz do Pai que ressoa na história, expressando a vontade de salvação universal que brota da Santíssima Trindade. A encarnação precisa ser compreendida como plenitude dos esforços do Pai em salvar todo o gênero humano, pois um evento tão grandioso e único como o da encarnação não pode ser algo de exclusividade de alguns, e é por isto Jesus morreu na cruz para salvar a todos.

É desta forma que se deve compreender o argumento da Igreja como sendo querida por Deus. Como foi possível ver no mesmo capítulo, é apresentada uma série de argumentos que comprovam que Jesus tinha a clara intenção de fundar a Igreja. Entre os vários argumentos, inclusive bíblicos, é preciso salientar que o Vaticano II sustenta essa verdade cf. LG, n. 4-5.8.21; UR, n. 2. É preciso afirmar que ao se ler o Vaticano II, vê-se claramente a afirmação de que foi Jesus quem fundou a sua Igreja, e que essa Igreja subsiste na Igreja Católica.

Dentro da dimensão de que o dogma precisa ser compreendido na sua totalidade, ao afirmar que Cristo é o único mediador da humanidade e que voluntariamente fundou a Igreja, tornando essa sua Esposa, essa fundação não pode ser compreendida na totalidade da vontade salvífica de Deus Pai. E, sendo assim, a Igreja assume a missão de ser sinal visível da salvação única realizada por Jesus através de sua morte e ressurreição

A necessidade da Igreja é afirmada na LG 14 do Vaticano II. A Igreja, como corpo de Cristo visível no mundo, torna a salvação acessível a todos os seres humanos. E, neste sentido, pode-se afirmar que onde Deus opera a salvação Ele a opera por meio da Sua Igreja, a Igreja Católica. Cristo se faz presente por meio da Sua Igreja. E mesmo não fazendo uso do axioma, não se pode negar que o Vaticano II reafirma claramente que a Igreja é para o mundo sinal e meio da única salvação realizada em Cristo Jesus.

A partir disto, percebe-se que o axioma contém estas duas verdades essenciais: a universalidade salvífica de Jesus e a necessidade da Igreja para a salvação de toda a humanidade. A primeira é uma verdade cristológica e a segunda, eclesiológica.

De forma alguma o axioma restringe a salvação apenas aos que pertencem a Igreja visível. O mesmo precisa ser compreendido em seu contexto, da origem até o passo de ter sido adotado pelo Magistério, até os dias de hoje. Seu desejo foi sempre convidar a comunhão os católicos afastado a e propor a comunhão como é a vontade de Jesus Cristo “que todos sejam um, como eu e o Pai somos um” Jo 17,21 e a unidade também aos irmãos separados “eu vim para as ovelhas perdidas da casa de Israel” Mt 18,11. O axioma nunca desejou excluir qualquer pessoa da possibilidade da salvação. Quando aprofundado apresenta o Cristo como único salvador da humanidade, tendo a Igreja como querida pela Trindade para ser a mediadora desta única salvação. Não faz parte da justa compreensão do mesmo, afirmar que quem não pertença a Igreja visível irá se condenar, pois, como vimos essa nunca foi a intenção do mesmo.

CONCLUSÃO

O presente estudo procurou, por diversos meios, apresentar aquelas verdades contidas no *Extra ecclesiam...*, e destacar aquelas realidades “não ditas” pelo mesmo. Vários autores reconhecem a imprecisão das ideias contidas no axioma. Congar, por exemplo, diz que ele é falsamente compreendido, G. Canobbio, no título do seu livro sobre o axioma, o adjetiva de “controverso”, e B. Sesboué, também no título do seu livro, lança luz sobre “os problemas de interpretação” da fórmula.

Ao ler o axioma, parece que o mesmo, em um primeiro momento, afirma categoricamente que quem está fora da Igreja Católica não se salvará, e que fora da Igreja Católica não existe qualquer possibilidade de salvação. Em que medida a fórmula afirma ou não essas realidades?

Desde o primeiro capítulo, é possível notar que estudar o controverso e problemático axioma é uma tarefa que precisa ser feita pela Teologia, acessando a Eclesiologia, a Cristologia, a Trindade e a Escatologia. É um dito essencialmente eclesiológico, porém, a Eclesiologia não se sustenta sem uma base na cristologia. O que ela diz sobre a Igreja e o que ela auto-reflete, é fruto da vontade do seu fundador. E ainda, sendo que esse é de caráter eclesiológico, e como trata da salvação, precisa ser refletido na Soteriologia presente no mesmo. O estudo da fórmula precisa ser um estudo onde a Igreja reflete sobre si mesma a partir das verdades fundamentais de seu Fundador e à luz da vontade última do Pai levada a plenitude pelo Espírito Santo.

E é dentro deste contexto plenamente Católico que a fórmula precisa ser compreendida. Sem esses elementos, faltam pontos fundantes para a sua hermenêutica coerente. O axioma estudado é Católico e isso não pode ser desprezado na sua compreensão, pois deseja manifestar aos católicos as verdades relativas à fé Católica.

Sendo assim, as conclusões desta dissertação são do ponto de vista da eclesiologia, onde a Igreja Católica reflete sobre si mesma, e, partindo desta reflexão, apresenta e evidencia verdades sobre si contidas neste axioma. Ao se autoafirmar, a Igreja não despreza ou menospreza qualquer outra denominação religiosa. Faz parte de qualquer entidade refletir sobre si mesma e compreender-se mais e melhor.

Ao estudar Orígenes e Cipriano, percebe-se que eles concordam ao afirmarem que a Igreja é lugar de salvação, e que se faz necessário entrar nela. Aquele que se nega a entrar na

barca, que é una e única, não pode pensar que alcançará o porto seguro. As visões de Orígenes e Cipriano se fundam na convicção dos padres precedentes, onde a ação de Cristo na história deve ser vista como possibilidade real de salvação de todo o gênero humano. Mas, ao mesmo tempo, essa salvação conquistada por Cristo está em plenitude na Igreja fundada por Ele, devido à vontade do Pai de salvar todos os seres humanos.

Mesmo ao se afirmar que a elaboração do axioma por Orígenes e Cipriano teve um contexto particular, não se exclui verdades já contidas na fórmula e válidas ainda hoje: a Igreja é o lugar próprio da salvação, e ela não pode ser descartada, sob pena de perder a salvação.

No que diz respeito à verificação da continuidade ou não do axioma em relação às Escrituras, pode-se concluir, com certeza, que existe continuidade. É possível encontrar nas Sagradas Escrituras a afirmação de que toda a humanidade está mergulhada na graça de Cristo, que é universal e destinada a todos os seres humanos. A graça deve ser compreendida como dom gratuito de Deus, porém, conta com a colaboração e adesão a essa graça. Essa ideia, dom e resposta, está presente nas Escrituras. Para atingir a salvação, se faz necessário à adesão a Cristo, proclamado pela comunidade cristã como único salvador, e receber o Batismo o sacramento ingresso na comunidade cristã, e perseverar nela, pois ela é a atualização salvífica de Jesus Cristo para o hoje da história humana.

Ao final deste estudo, o axioma *Extra ecclesiam nulla salus* se apresenta com forte teor eclesiológico, mas, pela sua natureza literária, também apresenta um conteúdo, muitas vezes, controverso e polêmico. A respeito da fórmula patrística, pode-se afirmar que a mesma é um “dito”, muitas vezes “não dito”, ou seja, existem tantas afirmações avulsas ao longo da história atribuídas ao axioma, mas, que quando analisadas, percebemos que não tem fundamento no axioma propriamente dito. Através deste trabalho de dissertação, é possível notar um uso inadequado e desproporcional do axioma estudado. Na atualidade, a fórmula está marcada por uma interpretação dependente do pluralismo cultural, social e religioso. E por que um “dito, não dito”? Como foi possível notar no percurso histórico e na verificação dos elementos teológicos que estiveram em jogo ao interpretar o axioma estudado, percebeu-se que, em nome de um falso ecumenismo e de um pluralismo radical, o axioma é assumido pela sua forma exclusivamente literal fazendo o axioma dizer o que não deseja dizer e afirmar o que não se encontra ao interno de sua doutrina.

O que se pode afirmar com certeza é que o *Extra ecclesiam nulla salus*, em nenhum momento da história, foi abandonado ou negado pelas Escrituras, Tradição ou pelo

Magistério. Quem procura provar a sua não validade, e até a sua negação, é quem afirma não existir qualquer ligação de mediação entre a Igreja e a salvação. Quando se refez os passos históricos do axioma, seu sentido originário se redescobre onde ele nasceu. O ambiente patrístico que precedeu a fórmula tinha como preocupação a relação entre o cristianismo, judaísmo e paganismo. Já neste sentido se perguntava, em confronto com essas duas realidades, qual era o valor universal da salvação realizada por Jesus Cristo: Em Orígenes, o axioma tem como base o texto bíblico de Raab (Js 2,1-21), onde assume a ideia que somente se salvaram da destruição de Jericó os que estiverem na casa de Raab, que é imagem da Igreja. Desta forma, somente se salvarão no futuro quem estiver na Igreja. E é a partir desta ideia que elaborará o axioma “fora da Igreja não existe salvação”. Não se pode esquecer que no texto de Orígenes o acento cristológico é essencial, onde a Igreja é local exclusivo de salvação por conter o sangue do Cordeiro. O axioma surge quase que contemporaneamente com Orígenes e Cipriano. Em Cipriano o axioma está envolvido em um outro contexto, de controvérsia com o Papa em relação a validade do Batismo ao heréticos, negada pelo Papa e o contexto de cisma. Depois o mesmo será assumido sucessivamente e em contexto diverso, demonstrando uma ampliação de seu uso e de sua compreensão. Porém, o que não pode ser ignorado na interpretação do *extra ecclesiam...* é o seu caráter cristológico presente desde o início, que é a base para a abertura e sustento de seu conteúdo eclesiológico. A unidade e universalidade de Cristo estão presente de forma indubitável na doutrina do axioma, enquanto se conseguiu compreender que Cristo fundou a sua Igreja com o desejo desta mediação da salvação, operada exclusivamente por Ele, como desejo eterno da Trindade, mas continuada hoje no mundo pela Igreja, sacramento universal da salvação cf. LG 1. É necessário acrescentar que tais afirmações não fecham a Igreja ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso, pois ela permanecerá sempre aberta para refletir sobre os meios dispostos por Deus para realizar a salvação de todos homens.

Parece que o pluralismo religioso radical se revela incapaz de se relacionar teologicamente com o axioma. Esse pluralismo não só nega a mediação da Igreja, como destrói a mediação de Cristo, pois, ele nega a unicidade salvífica de Jesus Cristo e a necessidade da Igreja para a salvação o que deve ser considerado inadequado e ofensivo às outras religiões. A intenção de colocar todas as religiões em pé de igualdade para poderem dialogar com os não-cristãos, tem como consequência, inclusive, abdicar de qualquer exclusividade de Cristo. O axioma estudado, devidamente compreendido no seu contexto e

conteúdo profundo, pode ser colocado em diálogo com o pluralismo religioso e não fecha portas para o ecumenismo.

Ao final deste estudo, pode-se concluir que o axioma *Extra ecclesiam nulla salus* possui um valor teológico atual, já que, na reflexão do axioma ao longo da história, o mesmo foi percebido como afirmação da exclusividade da Igreja dentro da economia da salvação. Essa exclusividade jamais poderá ser compreendida fora da única mediação de Cristo, e, desta forma, o axioma afirma que na Igreja Católica é encontrada a plenitude dos meios da salvação de humanidade. Ao fundar a Igreja, Jesus Cristo deposita nela todos os meios necessários para todo ser humano chegar à salvação. Desta forma, compreende-se que afirmar a plenitude dos meios na única Igreja de Cristo, uma vez que é na Igreja Católica que subsiste a Igreja de Cristo, não significa de forma alguma negar a possibilidade de salvação fora dos limites visíveis da Igreja Católica, ou seja, também em outras denominações religiosas.

O presente trabalho não tem a intenção de verificar como essa salvação se realiza fora da Igreja Católica. Mas verificar o valor doutrinal do axioma ao longo da história, nos mais variados momentos e ocasiões em que foi utilizado, e inclusive na atualidade, mesmo em meio a cultura pluralista. Constatou-se, igualmente, que por vezes, o axioma foi usado erroneamente.

Este trabalho pode verificar que ao se afirmar que “fora da Igreja não há salvação”, o axioma não ensina que somente os que se encontram visivelmente dentro da Igreja Católica podem conseguir a salvação, e que todos os que não estão visivelmente na Igreja estão condenados. Também conclui que negar a necessidade da Igreja para a salvação não é de forma alguma, solução adequada para sanar o erro interpretativo e de uso do axioma.

Outra constatação é que o axioma afirma a mediação da Igreja em ordem a salvação enquanto continuadora da obra salvífica de Cristo.

Sendo assim, é preciso afirmar que o axioma conserva a sua validade ao longo da história, assim como na atualidade. A mediação da Igreja Católica é necessária para a salvação de todos os seres humanos – salvação que é operada por Deus através de Cristo e da sua Igreja, fruto da sua vontade de atingir todos os seres humanos. O que se afirma na conclusão é que a Igreja é meio necessária para a salvação, uma vez que é por meio da Igreja que a salvação de Cristo é atualizada no mundo.

Quando se lê o axioma “fora da Igreja não existe salvação”, deve ser percebida essa frase como uma pergunta, “fora da Igreja não existe salvação?” Deste modo, nota-se que o

axioma é, na verdade, uma pergunta sincera elaborada *ad intra* da Igreja Católica e que expressa sua profunda preocupação com a salvação de todo o gênero humano.

É do próprio axioma que vem a consolação: Deus quer salvar todos os seres humanos através do Senhor Jesus Cristo, e para que o seu desejo possa ser levado à plenitude, instituiu a Igreja visível, que subsiste na Igreja Católica.

Assim, a vontade do Pai é operada por meio da Igreja em toda a face da terra, mesmo lá onde a instituição Igreja Católica não existe, mas o corpo místico de Cristo (a Sua Igreja com seus membros e Ele mesmo como cabeça deste corpo) age de modo a salvar todos os seres humanos de boa vontade.

REFERÊNCIAS

CANOBBIO, Giacomo. *Chiesa perché. Salvessa dell'umanità e mediazione ecclesiale*. San Paolo: Milano, 1994.

_____. *Nessuna salvezza fuori dela chiesa? Storia e senso di um controverso principio teológico*. Brescia: Queriniana, 2009.

CLEMENTE, Alexandrino. *Stromati: nota da verdadeira filosofia*. Tradução de G. Pini. Milão: Paulinas, 2006.

CONGAR, Marie Joseph. *Sant Chiesa. Saggi ecclesiologici*. Brescia: Morcelliana, 1967.

_____. *Saggi ecclesiologici*. Morcelliana: Brescia, 1967.

CONGREGAÇÃO PARA DOUTRINA DA FÉ. *Instruções sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"*. Roma: Loyola, 1984. [Introdução].

_____. *Mysterium Ecclesiae*, n. 5. 1976. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html>. Acesso em: 21 fev. 2015. 11h23.

DE LUBAC, Henri. *Catolicismo. Aspectos sociais do dogma. Terceira sessão Igreja*. Milão: Ed. Jaca Book, 1978.

_____. *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*. Milão: Jaca Book, 1992.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor. Iniciação a Cristologia como Soteriologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *A amada Igreja de Jesus Cristo. Manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

HUGON, Édouard. *Fuori dela chiesa non c'è salvezza*. Chieti: Ed. Amicizia Cristiana, 2007.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica. Essência. Realidade. Missão*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2012.

MAZZOLINI, Sandra. *Chiesa e salvazza. L'extra Ecclesiam nullus salus in epoca patrística*. Roma: Urbaniana University Press, 2008.

PAPA JOÃO PAULO II. *Redemptoris missio*. 7 de dezembro de 1990.

PAPA PIO IX. *Encíclica Quanto conficiamur moerore aos bispos da Italia*. 10 de agosto de 1863.

PAPA PIO XII. *Encíclica Divino Afflante Spiritu*, 30 de setembro de 1943.

PHILIPS, Gérard. *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e comento dela Lumen Gentium*. Milão: Ed. Jaca Book, 1982.

RATZINGER, Joseph. *Il nuovo popolo di Dio*. Brescia: Queriniana, 1992.

SALVIOLI, Marco. *Extra Ecclesiam nulla salus? Nota critica sui recenti studi di Bernard Sesboue e Giacomo di Canobbio*. Escola Dominicana de Bolonha. Disponível em: <http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/3680/26391_150825.pdf>. Acesso em: 9 dez. 2014. 22h12.

SANTO IRINEU. *Contro le eresie*. Versão italiana a cura de N. Bellini e G. Maschi. Milão: Ed. Jaca Book, 2003.

SESBOÛÉ, Bernad. “*Fuori dela chiesa nessuna salvezza*”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*. San Paolo: Torino, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. *Dominus Iesus: o temor do pluralismo religioso*. 20 de abril de 2010. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/dominus-iesus-o-temor-do-pluralismo.html>>. Acesso em: 12 dez. 2014. 10h08m.

_____. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

TOMITA, Luiza Etsuko; VIGIL, José Maria; BARROS, Marcelo (Org.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.