

The background of the cover is a photograph of the interior of a Gothic cathedral. It features several massive, cylindrical columns supporting a complex ribbed vaulting system. Light streams in from high, narrow windows, creating a dramatic play of light and shadow on the stone surfaces. The floor is paved with large, dark stone tiles.

Fuera de la Iglesia no hay salvación

Historia de una fórmula
y problemas de su interpretación



Mensajero

Fuera de la Iglesia
no hay salvación
Historia de una fórmula
y problemas de su interpretación

Bernard Sesboüé, S.J.

Traducción:
Miguel Montes

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Título original: *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*

Traducción del francés: Miguel Montes

Revisión de estilo: Armando J. Lovera Vásquez

© Desclée de Brouwer, París, Francia

© 2006 Ediciones Mensajero, S.A.U.; Sancho de Azpeitia 2, bajo; 48014 Bilbao.

E-mail: mensajero@mensajero.com

Web: www.mensajero.com

EBN: 84-271-2805-3

Depósito Legal: BI.- 2633/06

Impreso en RGM, S.A. - c/. Aita Larramendi 4 - 48012 Bilbao

Printed in Spain

ABREVIATURAS

- BA *Bibliothèque Augustinienne*, Desclée de Brouwer, París.
- CCSL *Corpus Christianorum. Series latina*, Turnhout, Brepols.
- CDC Código de Derecho Canónico de 1983.
- COD *Les Conciles Œcuméniques*, bajo la dirección de G. Alberigo; texto original y traducción francesa, t. II-1: *Les Décrets de Nicée I à Latran V*; t. II-2: *Les Décrets de Trente á Vatican II*, Cerf, París 1994.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena.
- DC *Documentation Catholique*, París.
- DH H. Denzinger – P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999.
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, París.
- GS *Gaudium et Spes*
- LG *Lumen Gentium*
- NRT *Nouvelle Revue Théologique*, Bruselas.
- PG *Patrologia Graeca* (J.P. Migne, París)
- PL *Patrologia Latina* (J.P. Migne, París)
- RSR *Recherches de science religieuse*, París.
- SC *Sources Chrétiennes* (Lyon), Cerf, París.

INTRODUCCIÓN

Extra Ecclesiam nulla salus
Este axioma falsamente claro.

Y. CONGAR¹.

El concilio ecuménico de Florencia promulgó, el 4 de febrero de 1442, la bula *Cantate Domino*, donde declaraba la unión de la Iglesia católica con los coptos jacobitas. Este documento es una profesión de fe, extensa, declarada y solemne, que empieza con la confesión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y recapitula todos los contenidos de fe que deben profesar juntos tanto los católicos como los coptos. Recupera la serie de los anatemas promulgados por los antiguos concilios, que esta bula recibe y cuya doctrina abraza. En consecuencia, está dotada, formalmente, de mayor autoridad que un simple *canon* con anatema. Pues bien, en ella se afirma a propósito de la Iglesia:

[Ella] firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, *puede hacerse partícipe de la vida eterna*, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles (Mt 25,41), a no ser que antes de su muerte se uniere con ella; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos,

¹ Y. Congar, *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, París 1984, p. 85.

limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que *nadie*, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, *puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica*².

Debemos confesar que un texto como éste resulta muy difícil de leer en nuestros días y que, espontáneamente, se nos presenta como escandaloso. ¿Cómo comprenderlo? ¿Hace falta, verdaderamente, justificarlo? Pero confrontémoslo enseguida con la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, del concilio Vaticano II:

Por fin, los que todavía no recibieron el Evangelio, están ordenados al Pueblo de Dios por varias razones. En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cristo según la carne (cf. Rom 9,4-5); pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres; porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables (cf. Rom 11,28-29). Pero el designio de salvación abarca también a aquéllos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando profesar la fe de Abraham adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día. Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Hch 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4). Pues *los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta*³.

² DH 1351.

³ LG 16.

De un modo más breve, aunque tal vez con mayor radicalidad, la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, dice al respecto de la salvación obtenida por el misterio pascual de Cristo:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual⁴.

Por muy anacrónica que sea, se impone la confrontación de estos tres textos. En efecto, los tres abordan de una manera doctrinal el mismo tema. Los dos primeros hablan de los judíos y de los creyentes de otras religiones. El primero añade también a los *herejes y cismáticos*, aunque el segundo, en el número precedente al propuesto⁵, haya hablado ya de ello pretendiendo subrayar la comunión bautismal que subsiste entre todos los cristianos y que es de un orden distinto al de los vínculos que existen con los creyentes de otras religiones. El tercero plantea una afirmación de principio tan fuerte como el primero, pero en sentido contrario.

Los juicios emitidos por ambos concilios, distanciados por unos quinientos años, se presentan más que diferentes. En una primera lectura parecen incluso opuestos. Eso es lo que constató el cardenal Yves Congar en el texto citado en el exergo de este capítulo y cuyo contenido puedo citar aquí de un modo más amplio:

Está claro, y sería vano ocultarlo, que el decreto conciliar sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* dice en varios puntos otra cosa, del mismo modo que la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* dice lo contrario de varios artículos

⁴ GS 22 § 5.

⁵ LG 15.

del *Syllabus* de 1864, del mismo modo que la *Lumen Gentium* 16 y el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes* 17 dicen otra cosa que *Extra Ecclesiam nulla salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación) en el sentido en que se ha entendido, durante siglos, este axioma falsamente claro⁶.

En el primer caso asistimos a una condena sin apelación y sin matices. Muchísima gente se encontraría excluida de la salvación y condenada al infierno por la única razón de no pertenecer a la Iglesia católica. Más aún, el texto se refiere al caso extremo de un mártir por el nombre de Cristo que no perteneciera a la Iglesia católica⁷. A éstos se les rehúsa todo tipo de relación con la Iglesia, una relación que parece incluso más privilegiada respecto a su relación con Cristo. Este rechazo apunta de manera evidente a los llamados *herejes y cismáticos*.

En el segundo caso, se afirma que toda la humanidad está ordenada al *pueblo de Dios*. Se habla de los judíos y de los musulmanes en términos muy positivos, subrayando sus valores religiosos. Del mismo modo, el designio de salvación anunciado por la Iglesia *abarca* a todos los que *buscan con sinceridad a Dios*, incluso a los que no han podido llegar a un conocimiento explícito del mismo. Más aún, se dice de manera formal que todos *pueden conseguir la salvación eterna*. Se afirma que a todo hombre o mujer, sea quien sea, se le da la gracia y se le ofrece la posibilidad de la salvación.

A lo largo de esta obra vamos a ubicar estos textos en sus respectivos contextos históricos, vamos a insertarlos en sus correspondientes corrientes de tradición cristiana, y vamos a analizarlos y comentarlos. De momento, fijémonos sólo en la inmensa distancia que existe entre ellos, no sólo por lo que respecta al tono, sino también al contenido de sus afirmaciones.

⁶ Y. Congar, *Essais œcuméniques*, o.c., p. 85.

⁷ Sin embargo, ciertas declaraciones ecuménicas recientes asocian en la misma veneración el recuerdo de mártires cristianos pertenecientes a diversas confesiones. El papa Pablo VI asoció en su celebración de los mártires católicos de Uganda a los que eran anglicanos, D.C. 1546, pp. 772-773.

Se trata de textos conciliares que la Iglesia católica reconoce como dotados de autoridad. Si nos atenemos a una hermenéutica puramente formal, la solemne profesión de fe de Florencia tiene incluso más autoridad que el desarrollo doctrinal del Vaticano II. ¿Hemos de ver entre ambos textos una verdadera contradicción? Ahora bien, en ese caso, ¿qué pasa con la continuidad doctrinal de la enseñanza de la Iglesia en un punto que nadie puede considerar secundario?

Un reto para la fe

No es posible consolarse, en efecto, considerando que el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, procedente de la tradición antigua y transmitido por el magisterio hasta una época muy reciente, es *marginal* respecto a lo esencial. Y es que afecta al centro de la fe y de la salvación cristianas. Basta para darse cuenta inmediatamente de ello con verificar los vínculos de solidaridad que tiene esta fórmula con otros aspectos de la fe.

1. Este adagio implica inmensos problemas que se recapitulan en los dos términos-clave de *Iglesia* y de *salvación*. Toda la eclesiología y toda la soteriología se encuentran en él en tela de juicio, puesto que afecta a la *pretensión* universal de la fe cristiana, que presenta una doble vertiente: la unicidad de Cristo para la salvación de toda la humanidad y la unicidad de la Iglesia como *transmisora* histórica de la gracia de la salvación.

2. De un *modo* más particular, plantea la cuestión de la salvación de todos los no cristianos, los de antes de Cristo y los de después de su venida. No sólo el cristianismo ha aparecido *tarde* en la historia de la humanidad, sino que también, tras dos mil años de existencia y de expansión, sigue siendo minoritario en comparación con la totalidad de la población mundial; a esto debemos añadir que el desarrollo demográfico tiene como efecto reducir de manera regular la proporción de los cristianos en el mundo. En consecuencia, su pretensión universal se ve contradi-

cha en el plano meramente empírico. El adagio ha planteado también una cuestión temible en el desarrollo de la historia, la que se plantea respecto a los niños de padres cristianos que mueren sin haber sido bautizados.

3. Esta fórmula se ha visto vinculada muy de cerca al compromiso de la Iglesia en favor de las misiones. Desde el punto de vista histórico, su misma severidad ha constituido un motivo de generosidad para anunciar el Evangelio a los *infielos*. Basta con pensar en la epopeya misionera de san Francisco Javier. Sin embargo, en estos últimos decenios se ha llegado incluso a reprochar esta concepción, y, en consecuencia, a desmotivar la generosidad misionera.

4. El adagio *Fuera de la Iglesia...* no plantea sólo un problema teológico teórico. Ha desempeñado también un papel importante en el tratamiento de la cuestión de la libertad religiosa, cuya historia ha estado marcada durante mucho tiempo por el debate entre tolerancia e intolerancia. La intolerancia se ha ejercido incluso más con algunas confesiones cristianas no católicas que con otras religiones, consideradas extrañas al ámbito cristiano. Semejante fórmula no es extraña a la actitud de la Edad Media con sus herejes, ni a las guerras de religión que tuvieron lugar en Europa a partir del siglo XVI.

5. El problema vuelve a plantearse hoy a propósito del mismo Cristo. Es la unicidad de la mediación de Cristo la que está en tela de juicio. No hay, sin duda, ninguna fórmula que diga *Fuera de Cristo no hay salvación*. Sin embargo, el evangelio de Juan hace decir a Jesús: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5); y esta idea se encuentra subyacente en toda la doctrina cristiana. Se podría decir incluso que representa el elemento de verdad más fuerte de la fórmula eclesial. La comprensión de la unicidad de Cristo para la salvación universal se debate hoy gravemente de una manera particular en Asia y en América del Norte.

6. Como no es posible disociar a Cristo de la Iglesia, debemos extraer, por tanto, la consecuencia de que la necesidad de la existencia del vínculo con Cristo para la salvación se traduce en

la necesidad de la existencia de *cierto* vínculo con la Iglesia. Transformaremos, pues, la fórmula, a ejemplo de H. de Lubac, para respetar mejor su elemento de verdad, no diciendo ya *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, sino *La salvación por la Iglesia*⁸.

7. No cabe duda de que los teólogos intentan desarrollar reflexiones más abiertas sobre la salvación *de los no cristianos*, como la de K. Rahner en el tema de los *cristianos anónimos*. Con todo, son conocidas las reservas emitidas ante esta perspectiva teológica, tanto desde el interior como desde el exterior de la Iglesia católica. ¿Podemos decir que esta cuestión ya ha recibido una expresión suficientemente común y aceptada?

Un problema que afecta a la inerrancia del magisterio de la Iglesia

La confrontación entre la bula de Florencia y las constituciones del Vaticano II plantea también, como hemos visto, un problema grave sobre el ejercicio del magisterio. Un gran principio de la hermenéutica magisterial señala que el dogma se desarrolla de una manera homogénea siguiendo una continuidad coherente. La Iglesia no vuelve nunca sobre lo que ha enseñado de manera irreformable. Sin embargo, delimita y expresa cada vez con mayor precisión la verdad a la que apuntaban sus enseñanzas anteriores. ¿Podemos dar cuenta, en este marco, de semejante foso de separación y afirmar una continuidad entre dos doctrinas que se expresan a través de contextos históricos y culturales tan diferentes? ¿Cómo se ha *negociado* a través del tiempo un viraje como éste, que nos parece tan abrupto? ¿Qué ingeniosidad hermenéutica puede superar la dificultad? Si la hermenéutica bíbli-

⁸ H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, París 1952, pp. 179ss.).

ca no resulta nunca fácil, la hermenéutica conciliar aparece como una disciplina muy compleja.

El entonces teólogo Joseph Ratzinger, actualmente Benedicto XVI, planteaba también el problema en toda su agudeza antes de 1971:

A la conciencia moderna se le impone con tan elemental energía la certeza de la misericordia divina, aun más allá de las fronteras de la Iglesia jurídicamente constituida, que eso ya no puede representar problema alguno. Pero en tal caso se hace tanto más problemática una Iglesia que, durante más de milenio y medio, no sólo ha tolerado la pretensión de la exclusiva de salvación, sino que la ha erigido en elemento esencial de la manera de entenderse a sí misma y parece haberla hecho una parte de su misma fe.

Si esta pretensión cae –y nadie la esgrime ya en serio–, parece ponerse en tela de juicio la Iglesia misma. [...] La fe cristiana se ha presentado desde el principio como universal, con la que se ha enfrentado al mundo de todas las religiones. El lema de la salvación exclusiva en la Iglesia es sólo la concreción eclesial de tal pretensión, manifestándose así ya desde el siglo II⁹.

Por la misma época, el teólogo Avery Dulles, hoy cardenal, planteaba el problema en términos parecidos:

Esta máxima, de venerable pedigrí patrístico, fue afirmada con vigor en la Edad Media por los papas y los concilios ecuménicos. No es dudoso que la mayoría de los que proclamaban este principio lo entendían en un sentido terriblemente literal. En nuestros días, el sentido antiguo de tal fórmula repugna a casi todos los católicos. Como ha escrito Gregory Baum: «Los documentos conciliares muestran claramente que esta expresión ya no se interpreta *eodem sensu eademque sententia*. Según la repetida enseñanza del Vaticano II, la salvación se ofrece de una manera abundante fuera de la Iglesia». Son muchos los teólogos

⁹ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», pp. 375-376.

contemporáneos que preferirían que nos abstuviéramos lo más posible de invocar esta fórmula en la predicación, dado que corre el riesgo de ser mal comprendida¹⁰.

Más recientemente, el cardenal Danneels, arzobispo de Malinas-Bruselas, reaccionaba espontáneamente de este modo sobre este tema en una conversación familiar:

Hemos creído durante mucho tiempo que, para salvarnos, todos debíamos entrar en la Iglesia visible. Ésta era la interpretación corriente del *Extra Ecclesiam nulla salus*. A mí me parece que hoy ya no podemos sostener esto tal cual¹¹.

Pero todavía hoy se enarbola en los medios *integristas* el texto de Florencia para subrayar la *divergencia de fe* que éstos pretenden observar en los comentaristas del último Concilio. Pongo como ejemplo la grave crítica del padre Grégoire Celier, sacerdote de Écône, titulada «No comparto la fe de W. Kasper»¹². El autor cita una gran cantidad de textos de los concilios y de los papas que estudiaremos en este libro. La divergencia se remonta, a su modo de ver, al cambio radical traído por el Vaticano II, según la interpretación de W. Kasper.

En teología todo se encuentra interrelacionado; por esta razón, se parece a una gran telaraña donde el menor capirotazo dado en un determinado lugar engendra una onda de movimientos que se despliega en todos los sentidos. Acabo de mostrar el conjunto de las repercusiones del adagio *Fuera de la Iglesia...* en los diferentes sectores de la fe y de la vida de la Iglesia. No hace falta decir que el proyecto de este libro es infinitamente más limitado. Pretende únicamente presentar la historia de una fórmula negativa, de una fórmula que marca un límite. Pretende dar la

¹⁰ A. Dulles, *La foi, le dogme et les chrétiens. Réflexion pour le temps présent*, Beauchesne, París 1971, p. 219.

¹¹ Cardenal Danneels, *Franc-parler. Six entretiens réunis par Peter Schmidt*, Desclée de Brouwer, París 2002, p. 366.

¹² En *Lettre à nos frères prêtres*, junio de 2001, p. 5.

historia de la interpretación de esta fórmula y analizar la situación en que se encuentra en nuestros días.

Esta fórmula se compone de cuatro términos: *Fuera de, la Iglesia, no hay, salvación*. Está claro que todos estos términos han experimentado una evolución semántica a través de los diecisiete siglos de viaje que ya llevan.

Fuera de evoca, espontáneamente, una exterioridad histórica y geográfica. La expresión introduce una cesura entre un interior y un exterior. Sin embargo, también se puede entender en el sentido de *sin*. Cuando Jesús dice a sus discípulos: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5), cae por su propio peso que quiere dar a entender que *sin Él* nadie puede hacer nada. ¿Cómo se han comprendido las cosas respecto a la Iglesia a lo largo de los tiempos? ¿Cómo se ha conciliado el adagio con otras afirmaciones de alcance opuesto, que subrayan la voluntad universal de salvación por parte de Dios y consideran la posibilidad de que los de *fuera* se salven? De entrada, da la impresión de que la fórmula ha pasado del primer sentido al segundo.

¿A qué se refiere exactamente el término *Iglesia*? Según Y. Congar, «*Ecclesia* significaba en los textos patrísticos, por un lado, lo que nosotros llamamos hoy comunidad cristiana, es decir, el cuerpo de los fieles, y por otro, la institución de salvación fundada por Cristo: *Sponsa Christi, Mater fidelium*»¹³. Se trata de la gran Iglesia, la que san Agustín llamaba la *Catholica*, en su sentido etimológico y no en el sentido confesional romano. Los Padres de la Iglesia habían desarrollado la concepción amplísima de la *Ecclesia ab Abel*, haciendo así que el proyecto de salvación de Dios se remontara a los orígenes de la humanidad¹⁴. Desde esta perspectiva, la Iglesia abarca la totalidad de la historia.

¹³ Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, París 1961, p. 421.

¹⁴ Cf. Y. Congar, *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1952, «*Ecclesia ab Abel*», pp. 79-108.

Sin embargo, la Edad Media tardía desarrolló un tratado propio sobre la Iglesia que se concentró más en las instituciones visibles. Y «en la época moderna –siguiendo a Y. Congar–, en vinculación con todo un desarrollo de la eclesiología, [...] la palabra *Iglesia* se fue tomando cada vez más en el sentido de institución de salvación: hasta el punto de que algunos textos distinguen, casi oponen, *Iglesia* y los fieles»¹⁵. Esta eclesiología de la institución se convirtió en una «jerarcológica». A través de este movimiento, ligado a la centralización romana del II milenio, la Iglesia se identifica cada vez más con la Iglesia romana. Ahora bien, estar en esta Iglesia o fuera de ella depende de la comunión o no con el papa. El adagio adquiere entonces un sentido cada vez más institucional. El término *Iglesia* se va reduciendo considerablemente.

No debemos olvidar tampoco que el lenguaje cristiano conoce otras fórmulas análogas y relacionadas con la nuestra: *Fuera de la fe no hay salvación, Sin el bautismo no hay salvación*. ¿Son más o menos sinónimas estas fórmulas? En todo caso su interpretación sigue siendo solidaria.

No hay. Se trata de la expresión de una exclusión. Sin embargo, en la formulación francesa –*Hors de l'Église, pas de salut*–, donde se elide el verbo, esa elipsis envuelve la naturaleza de tal exclusión, a causa del fundamento de la necesidad de estar en la Iglesia para salvarse. Esta negación se muestra solidaria con la interpretación que se da de la expresión *fuera de*.

El término *salvación* parece designar siempre lo mismo: tiene que ver con la justificación de la humanidad y su divinización por la gracia en este mundo y su glorificación definitiva junto a Dios. Veremos que tal o cual teólogo intentará instaurar una distinción entre ambos aspectos, mostrándose menos exigente con la justificación que con la glorificación. Pero ya los pelagianos establecieron una distinción entre la vida eterna y el reino de los cielos, que

¹⁵ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 421.

dio lugar a la aparición de un célebre lugar intermedio que se desarrollaría más tarde en la teoría del limbo. Otros llegarán a *subdividir* la salvación, evocando la solución de los *limbos*, que no corresponde, evidentemente, a la salvación cristiana, pero que presenta la ventaja de evitar la perspectiva del castigo eterno para los seres humanos no evangelizados. El término *salvación* ha evolucionado también, por consiguiente, a lo largo de los siglos.

A través de estos cuatro significantes nos encontramos en presencia de cuatro paradigmas en función de los cuales se interpretará sucesivamente la fórmula. La cuestión es saber si éstos pueden insertarse en una continuidad fundamental y/o qué parte de ruptura es preciso reconocer en su historia.

Este libro, a través de la historia de la interpretación de la fórmula *Fuera de la Iglesia...*, que pertenece a la tradición de la Iglesia, desea concentrarse también en su aspecto magisterial siguiendo dos puntos de vista, conexos y distintos a la vez:

1. ¿En qué sentido la ha enseñado el magisterio? ¿Qué variación hubo a lo largo de los tiempos en el sentido que le daba? ¿Podemos dar cuenta de una continuidad doctrinal en la materia, o hasta dónde es preciso reconocer la discontinuidad, e incluso la contradicción?
2. ¿Cuál es el grado de autoridad comprometido por el magisterio en este punto doctrinal?

Para responder a estas cuestiones, dedicaremos dos capítulos a una reflexión sobre la *hermenéutica magisterial*, es decir, sobre los principios de una interpretación correcta de documentos distribuidos a lo largo de los dos mil años de historia de la Iglesia, que se insertan de manera manifiesta en contextos históricos y culturales muy diferentes.

Evidentemente, no soy el primero en estudiar esta fórmula dada su dificultad¹⁶. El terreno ya ha sido generosamente rotura-

¹⁶ Véase la recensión de estas obras en la bibliografía.

do. El libro de L. Capéran sobre *Le problème du salut des infidèles*, en su última edición de 1934, sigue siendo un clásico que reúne una inmensa documentación. El padre Y. Congar nos proporcionó, antes de su muerte en 1995, una nota muy erudita sobre el tema. El entonces teólogo Joseph Ratzinger presentó también rápidamente la historia de la fórmula y propuso una interpretación de la misma. Mi hermano jesuita americano Francis A. Sullivan publicó en 1992 un libro cuyo título se parece mucho al mío: *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*¹⁷. Este teólogo pertenece a la Provincia de los jesuitas de Nueva Inglaterra, que fue la del padre Feeney, su antiguo profesor. Este último fue excluido de la Compañía de Jesús y excomulgado de la Iglesia por haber acusado de herejía al arzobispo de Boston, que había afirmado que los no católicos se podían salvar. Feeney interpretaba el adagio tradicional y dogmático del modo más estricto. No veía cómo conciliar la repetición solemne de la fórmula en los concilios y los papas de la Edad Media con la afirmación de su arzobispo. Esta dolorosa historia, todavía reciente puesto que data de 1949-1950, muestra que el vínculo entre el sentido inmediato del adagio y el sentido que se le da hoy plantea problemas. Sin embargo, al mismo tiempo da en cierto modo la solución, puesto que la Iglesia se niega a ratificar hoy semejante interpretación y la fórmula se debe entender *en la Iglesia* y con el sentido que la Iglesia viva le da.

Mi punto de partida es diferente al del padre Sullivan: procede directamente de una preocupación relacionada con el lenguaje dogmático, cuando éste se afirma como irreformable o infalible. El adagio estudiado es un caso particularmente importante para reflexionar sobre la hermenéutica de los textos magisteriales. Si bien las dos obras abordan el mismo *dossier* de siglo en siglo y se aplican a la interpretación de textos ampliamente comunes, su orientación es, no obstante, diferente. F.A. Sullivan se ciñe al tema

¹⁷ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

como tal; el interés que a mí me guía es interrogar el valor de la palabra magisterial y la sucesión de sus diferentes interpretaciones a lo largo de los siglos. Por supuesto, me referiré con frecuencia a su trabajo. También he pretendido ensanchar el problema, investigando la presencia de la fórmula en otras tradiciones cristianas e intentando ver en qué medida comparten esta misma idea otras religiones.

Por último, me he sentido obligado a examinar, en virtud de nuestra actualidad inmediata, el tema *Sin Cristo no hay salvación*, que constituye el fundamento de su verdad. Más recientemente, el libro de Jacques Dupuis *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*¹⁸ ha tocado, inevitablemente, este problema en el desarrollo de su investigación histórica. En consecuencia, mi investigación se ha cruzado a menudo con la suya, enriqueciéndose con ello. Sin embargo, el objeto de mi libro es formalmente diferente al suyo: yo no pretendo proponer una teología cristiana de las religiones ni una teología del pluralismo teológico, sino simplemente analizar, desde un punto de vista histórico y doctrinal, el sentido de una fórmula que condiciona por su parte estos dos problemas.

I

Una fórmula al hilo de las interpretaciones

¹⁸ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000. Muchas otras obras han abordado estos últimos años el tema de la teología de las religiones, véase la bibliografía.

La expresión bien acuñada *Fuera de la Iglesia no hay salvación* data del siglo III. No aparece, ciertamente, en la Escritura. Su fortuna histórica muestra, con todo, que no es un aerolito aberrante en el mensaje cristiano. Conviene, pues, que nos interroguemos sobre sus antecedentes bíblicos, en primer lugar, y patristicos, a continuación.

A. ANTECEDENTES BÍBLICOS

Una imagen muy elocuente

Hay una imagen bíblica que ha contribuido ciertamente a crear la fórmula. Procede del relato del diluvio: Noé y su familia se salvaron en el arca, mientras que fuera de ella pereció toda vida, animal o humana (Gn 7-9, retomado por Sab 10,4). En esta historia *mítica* no parece chocante que perezca toda la humanidad, excepto la familia de Noé. Lo que le importa al narrador, lo que constituye el objetivo del relato, es la lección religiosa y moral sobre las consecuencias del pecado, por un lado, y, por otro, de una voluntad de alianza por parte de Dios para salvar, a pesar de todo, a esta misma humanidad que Él había creado ya con un designio de alianza. La dimensión cuantitativa desaparece así ante la calidad de la enseñanza.

La desproporción entre el reducido número de los salvados y la pérdida de la multitud tiene como finalidad atraer la atención sobre la maravilla realizada por Dios, a fin de que la salvación sea, a fin de cuentas, más fuerte que la condena. Encontramos ya aquí la idea de un *pequeño resto* ordenado a la salvación de la humanidad futura. El libro de la Sabiduría comentará mucho más tarde: «La esperanza del mundo se refugió en una balsa, que, pilotada por tu mano, transmitió la semilla de la vida a los siglos» (Sab 14,6).

Paradójicamente, el episodio del arca de Noé posee una perspectiva universal. No olvidemos que Noé es un *pagano* con quien Dios realiza una alianza cósmica. La escena se sitúa mucho antes de Abrahán y la alianza firmada con la circuncisión. La figura de Noé, el justo por excelencia, asumirá, en el núcleo del *pequeño resto* de la humanidad (y no de Israel), el valor de una prefiguración de Cristo, que es uno solo para la salvación de todos. Podemos relacionar esto con el episodio de la futura *negociación* de Dios con Abrahán a propósito de Sodoma: si hay diez justos en la ciudad, Dios no la destruirá (Gn 18,32).

Hay un texto del Nuevo Testamento que establece el vínculo entre esta escena y el bautismo evocando que «la paciencia de Dios daba largas y Noé fabricaba el arca, en la cual unos pocos, ocho personas, se salvaron atravesando el agua» (1 Pe 3,20-21). El bautismo hace entrar, por consiguiente, en el arca de la salvación. El episodio del diluvio es objeto de una lectura tipológica. El tema será retomado en el judaísmo tardío, que lo aplicará al pequeño resto de Israel, salvado del naufragio general de la humanidad.

Un relato portador de una imagen vigorosa y elocuente no es un concepto. Si bien su uso tipológico es perfectamente legítimo, el peligro de la alegoría consiste en desarrollar su aplicación en todos los aspectos. Mientras que la primera intención, respetada en la aplicación al bautismo, es afirmar una salvación y la modalidad de la misma, era bastante inevitable que el empleo del relato en el marco de la salvación cristiana llegara a objetivar la separación entre los que están en el arca y los que están fuera.

Se pasará así fácilmente de la afirmación positiva *la salvación por el arca* a su contrapartida negativa *fuera del arca no hay salvación*.

La consideración de los de fuera ya no es ahora del orden de la parábola, que, en su intención dominante, no se interesa por ellos, sino del orden de un punto de vista concreto, que objetiva la situación de la humanidad con relación a esta arca, que se ha convertido, evidentemente, en la Iglesia. Lo que hemos de poner en tela de juicio, por tanto, es una mentalidad cultural preocupada ante todo por la salvación de su propio grupo y que no siente en modo alguno como un escándalo la perspectiva de la pérdida de la mayoría. Esta laguna del sentido cristiano tiene que ser tomada en consideración en el ámbito de las afirmaciones y las representaciones del infierno. Más adelante veremos en qué medida y en qué sentido esta referencia al arca de Noé marcará la teología de los Padres de la Iglesia y cómo se produjo el paso de la afirmación positiva al adagio negativo.

Condiciones para la salvación

La referencia al arca de Noé, por muy cargada de consecuencias que esté, no es, evidentemente, el único dato que debemos incluir en el inventario del testimonio de la Escritura. Éste se presenta como una elipse con dos focos, cada uno de los cuales es fuente de afirmaciones de una tonalidad bien diferente, entre las que se constata una tensión que sería peligroso intentar armonizar, pero que tampoco caen en la contradicción pura. El primer foco es el de las exigencias planteadas para la salvación según la economía de la revelación cristiana; el segundo es la estimación de la posibilidad y hasta de la realidad de la salvación para los que se encuentran fuera de esta economía.

Estos dos focos de la elipse tenemos que reconocerlos y mantenerlos juntos simultáneamente, so pena de caer en interpretaciones unilaterales y, a fin de cuentas, erróneas. Además, delimitan el espacio en cuyo seno deberemos comprender siempre la trayectoria histórica del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*.

Conocemos el texto del final de Marcos: «Quien crea y se bautice se salvará; quien no crea se condenará» (Mc 16,16). Lo que aquí está en juego es, en primer lugar y ante todo, la fe, mencionada en los dos miembros de la fórmula; la fe va asociada asimismo al bautismo, que connota la pertenencia a la Iglesia. Ahora bien, no se menciona el bautismo más que por el lado positivo; por el lado del rechazo, sólo está en tela de juicio la fe. Es la negativa a creer lo que trae consigo la condena y no, formalmente, el hecho de no estar bautizado. No es, por consiguiente, una situación de hecho lo que condena, sino un rechazo libre y responsable. Podemos relacionar este texto con lo que dice Jesús a Nicodemo en el evangelio de Juan: «Te aseguro que, si uno no nace de agua y Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). Aquí se trata antes que nada del renacimiento bautismal del creyente.

La afirmación de Jesús «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5), insertada en la alegoría de la viña y los sarmientos, desarrolla una inmanencia mutua basada en el amor y la observancia de los mandamientos. No precisa la modalidad institucional del vínculo necesario con Jesús. Sin embargo, resulta interesante por una doble razón. En primer lugar, es negativa, como el adagio eclesial, y plantea, por tanto, a su manera, una exclusión. A continuación, representa el núcleo de verdad inmanente en la fórmula clásica. No hay salvación fuera de la Iglesia por la simple razón de que no hay salvación sin Cristo, y Cristo no puede ser separado nunca totalmente de la Iglesia.

Este texto nos remite, por tanto, a la única y universal mediación salvífica de Cristo (cf. 1 Tim 2,5-6). Este mismo núcleo de verdad se expresa también en una fórmula de los Hechos citada con frecuencia a este respecto: «Ningún otro [que no sea Jesucristo] puede proporcionar la salvación; no hay otro nombre bajo el cielo concedido a los hombres que pueda salvarnos» (Hch 4,12). Este texto, insertado en el término *kerigma* de Pedro ante el sanedrín, comporta a la vez una fórmula exclusiva y una expresión positiva: si Jesucristo es el único que salva, su salvación se ofrece a todos. Las palabras de Pedro no entran en el ámbito de las condiciones.

El único criterio de salvación o de condena en la magna parábola del juicio final que aparece en el evangelio de Mateo (25,31-46) es el amor, el amor práctico y eficaz que ha asumido el servicio a «los más pequeños». No se menciona ninguna exigencia de fe. Con todo, Jesús llama a estos más pequeños *mis hermanos* y se identifica en cierto modo con ellos, puesto que revela que era Él quien estaba en necesidad y, a fin de cuentas, es a Él a quien se otorgó o rechazó los servicios fraternos. La referencia a Cristo no está ausente, por tanto, del servicio fraterno prestado a todo hombre o mujer. Se podría hablar aquí de un amor, por lo menos implícito, a Cristo, a quien se ha reconocido en el sacramento del hermano. «En los más pequeños viene constantemente de incógnito a nosotros el que se haría *el más pequeño* de los hombres»¹. El otro es el incógnito de Dios. El reconocimiento de Cristo en y por el amor al hermano forma parte también del orden de la fe, al menos implícita.

Si queremos sintetizar el conjunto de estos datos, el vínculo con Jesucristo, anunciado como necesario para la salvación, forma parte del orden de la fe, del amor y de la observancia de los mandamientos. Estos diferentes aspectos son solidarios entre sí: la fe es el fruto de un amor recibido y compromete a un amor y una práctica de vida. Estamos muy cerca de la enseñanza formal de san Pablo sobre la justificación por la gracia mediante la fe. Esta fe está referida al acontecimiento de Cristo. Ahora bien, estos datos fundamentales no están inscritos en unas exigencias propiamente institucionales.

Una fórmula evangélica, bastante enigmática en sí misma y que conviene contextualizar, es la parábola de los invitados al

¹ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 392. El autor hace este comentario: «El que tiene la caridad lo tiene todo, se salva y no necesita de nada más». Pero «nadie tiene realmente la caridad», porque todos siguen siendo egoístas. En consecuencia, necesitamos que Cristo nos dé su amor y su gracia: la apertura a esta gracia y su acogida «lo llama Pablo fe». «El Nuevo Testamento dice a la par que *la caridad por sí sola basta* y que *sólo la fe basta*» (pp. 392-393).

banquete nupcial, en la que aparece como conclusión la afirmación «son muchos los invitados y pocos los escogidos» (Mt 22,14). Esta fórmula es, a la vez, una constatación y una advertencia de tipo parenético. Connota el poco éxito de la predicación de Jesús, objeto de numerosos rechazos, en particular por parte de los primeros destinatarios del anuncio, y recuerda la apuesta inmanente que supone la acogida de su palabra.

Más tarde, resultará tentador desprender la frase de su contexto y convertirla en un principio general. Por eso será importante su posteridad doctrinal. Esta afirmación alimentará durante siglos el tema del *reducido número de los elegidos*. Esta visión global de las cosas se difundirá ampliamente en el cristianismo histórico y se convertirá en un rasgo de mentalidad no crítica: la masa humana sigue siendo una *masa condenada* (*massa damnata*), según la fórmula agustiniana: un reducido número, algunos, de esta masa podrán llegar a la salvación. Esta perspectiva hará pensar también, aunque de manera equivocada, que la elección divina es incompatible con su universalidad. Quien dice elección dice selección: en consecuencia, se pensará que no puede tratarse de la selección de todos.

La salvación de los otros en el Antiguo Testamento

El segundo foco de la elipse, en tensión con el primero, considera a la vez la intención universal de la salvación y el caso de los que han permanecido extraños a la revelación bíblica.

La intención universal de la salvación anunciada por la revelación cristiana no está en tela de juicio. Está atestiguada en el Antiguo Testamento, puesto que la alianza con Noé es cósmica y todas las naciones de la tierra deben ser bendecidas en Abrahán (Gn 12,3). Los profetas (cf. Is 40-66) y los Salmos recogerán este mensaje. El Nuevo Testamento formalizará esta misma disposición con la afirmación clara de que Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad» (1 Tim 2,4). La predicación de Jesús se dirige, en primer lugar, a los judíos, pero

pasa, a continuación, a los paganos. La misión de Jesús a los discípulos deberá llevarles hasta los confines del mundo (Mt 28,19-20; Hch 1,8). Este movimiento, que va de los judíos a los paganos, se encuentra en los Hechos de los Apóstoles y en la predicación paulina.

La cuestión es más bien saber si el Antiguo y el Nuevo Testamento piensan en una salvación para los paganos y para los que no han hecho un acto de fe explícito en la revelación judeo-cristiana. Se trata, por una parte, de todos los que precedieron no sólo a la venida de Cristo, sino también a la elección de Abrahán, y, por otra parte, de todos los que, después de la venida de Cristo, no han sido capaces de conocerle.

Es preciso hablar aquí, en particular, del caso de *los santos paganos del Antiguo Testamento*². Se trata de personajes que no pertenecen a la alianza cuyo origen está en Abrahán, o bien porque son anteriores a ella, o bien porque no les afecta. En este sentido, son *gentiles*, es decir, *paganos*. Con todo, estos personajes son objeto de alabanza por su conducta, sea cual sea el pueblo al que pertenezcan. Algunos de ellos pueden ser muy bien personajes míticos: eso es algo que carece de importancia con respecto al mensaje religioso que se entrega a propósito de ellos. Se les considera justos a causa de su fe, eso es lo capital.

El primero de todos ellos es Abel, cuyas ofrendas fueron agradables a Dios (Gn 4,4), «el justo Abel», según una expresión puesta en boca del mismo Jesús (Mt 23,35), Abel cuyas obras «eran justas» (1 Jn 3,12). La carta a los Hebreos le pone en cabeza de la larga lista de los testigos de la fe que conduce a Jesús: «Por la fe ofreció Abel a Dios un sacrificio mejor que el de Caín, por ella lo declararon justo» (Heb 11,4). Abel fue justificado por su fe. No tenemos que preguntarnos lo que pudo ser esa fe, ni de qué tipo de revelación pudo ser beneficiario. Basta con que inaugura al comienzo de los tiempos la larga serie de los que tuvieron fe en

² Según el título de la obra de J. Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1960.

Dios y fueron justificados por esta razón, fuera cual fuera su situación respecto a la economía histórica de la salvación en Jesucristo. Para Agustín, Abel pertenece a la *ciudad de Dios*³ y fue su primer ciudadano. «El justo Abel» será mencionado en el canon romano de la misa.

Le sigue, en la misma lista de la carta a los Hebreos, el personaje de Henoc, anterior al diluvio. Henoc «vivió un total de trescientos sesenta y cinco años. Henoc trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,22-24). El Eclesiástico precisará que Henoc «agradó al Señor» (Eclo 44,16). La carta de Judas le atribuye palabras de profeta (Judas 14-15). La carta a los Hebreos recapitula los datos anteriores y desarrolla respecto a él una pequeña teología de la fe:

Por la fe Henoc fue trasladado sin pasar por la muerte, y no lo encontraron porque Dios se lo había llevado; pero antes de su traslado, declararon que había agradado a Dios. Sin fe es imposible agradecerle. Quien se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que lo buscan (Heb 11,5-7).

El misterioso personaje de Henoc se sitúa en la genealogía que va de Adán a Noé. La noticia que le concierne subraya su justicia diciendo que había «caminado con Dios» y que eso le valió ser arrebatado al cielo. La carta a los Hebreos atribuye esta justicia a su fe, haciendo así remontarse el testimonio al mismo tiempo que el principio de la justicia por la fe, a mucho antes que Abrahán, pues «sin fe es imposible agradecerle [a Dios]». Esta fe es la respuesta a una alianza de gracia, lo que en un vocabulario moderno se dice don sobrenatural⁴.

Existe, por consiguiente, una posibilidad de salvación para todo hombre o mujer. El fin del texto expresa los corolarios de es-

ta fe: Henoc no pudo creer, por supuesto, en las maravillas de Dios en favor de su pueblo, pero creyó en Dios, y en un Dios que se ocupa de todos y que responde con justicia recompensando a los que lo buscan. Si contextualizamos esta apreciación en el conjunto de la historia bíblica de la salvación, podemos decir que Henoc creyó de manera implícita en toda la economía que se encontraba implicada en su búsqueda de un Dios que «recompensa a los que lo buscan».

La tradición cristiana aislará la última parte de este texto de su contexto y la considerará como expresión de las condiciones mínimas del contenido explícito que pueden exigirse para que una fe pueda ser salvadora. Semejante *dogmatización* parece superar claramente la intención del redactor, que se contenta con presentar una colección de los grandes testigos de la fe. Se subrayará entonces que no se trata de un *creer en...*, sino de un *creer que...* y que el contenido de esta fe no incluye ninguna referencia cristológica. Se trataría de una fe *religiosa* elemental, cuya presencia se intenta verificar en diversos casos. Sin embargo, este desplazamiento del sentido transforma una afirmación positiva y se sitúa como principio de razonamiento. Ahora bien, sería peligroso partir exclusivamente de este texto para construir una teología de la salvación de los no cristianos⁵.

El libro de Ezequiel (14,14) evoca a Noé, Danel (o Daniel) y Job, que fueron capaces de salvar sus vidas en medio de un pueblo pecador sometido al castigo divino. No sabemos nada más de este misterioso Danel. Se encuentra en la misma serie con Noé y Job, es decir, con dos personajes del mundo pagano que ocupan un sitio bastante considerable en el testimonio del Antiguo Testamento. Conviene detenernos en ellos.

Ya hemos encontrado al personaje Noé, que se sitúa mucho antes de la alianza con Abrahán, pero al que se hace referencia a menudo en ambos Testamentos (Is 54,9; Eclo 44,17; Sab 14,6). La

³ Agustín, *La ciudad de Dios* XV, 1.

⁴ J. Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento* (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Les saints païens de l'Anièn Testament*, Seuil, París, 1956), o.c., pp. 28-29 y 33.

⁵ Es lo que hizo el padre R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949.

alianza de que se beneficia es una alianza cósmica, pero también una alianza eterna y de dimensión universal, puesto que afecta a la estabilidad del orden del universo (Gn 9,10-16). Con ella comienza un mundo nuevo. El modo como se la considera en ambos Testamentos nos permite decir, en lenguaje teológico, que es una alianza ya *sobrenatural*.

Si nos remontamos más allá del símbolo evocado antes, del arca que prefigura el pequeño resto del pueblo elegido o la Iglesia, nos encontramos, paradójicamente, a un *pagano* que permaneció justo en medio de la corrupción general de la humanidad: «Noé alcanzó el favor del Señor. [...] Noé fue en su época un hombre justo y honrado, y trataba con Dios» (Gn 6,8-9). Noé es, por excelencia, el tipo del justo. Esta justicia es siempre la de la fe que ha creído a la palabra de Dios: «Por la fe recibió Noé aviso de lo que aún no se veía, y cauteloso construyó un arca para que se salvase su familia. Por ella dejó convicto al mundo y alcanzó la justicia que da la fe» (Heb 11,7). En Mateo (24,37-39), Jesús compara la situación del tiempo de Noé con la que será la del advenimiento del Hijo del Hombre. Noé se convierte así en el profeta de la inminencia del juicio de Dios. Se convierte a la vez en el tipo de aquél que es salvado por Cristo y en el tipo del mismo Cristo. Prefigura la salvación mediante las aguas del bautismo (1 Pe 3,20).

El libro de Job es una historia edificante. El autor ha situado su personaje fuera del pueblo de la alianza y nos lo presenta como un *pagano* particularmente ejemplar. Job era «justo y honrado, religioso y apartado del mal» (Job 1,1). Esta justicia tiene que ver con sus deberes para con Dios –es un hombre piadoso y religioso– y para con el prójimo –protege al huérfano y a la viuda.

Podemos distinguir dos aspectos en el libro. Está, por una parte, el guión montado para comprobar la justicia de Job. ¿Es un hombre justo simplemente porque es feliz, o puede resistir su justicia a la desgracia? Pues bien, Job sale triunfador de la prueba: no maldice a Dios, de quien acepta recibir tanto el mal como el bien. Su justicia era real y ha sido encontrado fiel.

El segundo aspecto del libro se encuentra en los extensos discursos que giran en torno al misterio del sufrimiento del justo. La explicación, excesivamente apresurada, que defiende que el sufrimiento es siempre castigo de un pecado, no se sostiene. Job confiesa con las últimas energías que le quedan que no ha pecado. Eso resulta extraño hasta desde la perspectiva del carácter universal del pecado. El libro concluye con la trascendencia absoluta y misteriosa de Dios, ante la cual toda reflexión humana no es más que ignorancia. La traducción del libro en la versión de los LXX subraya el carácter moral de la actitud de Job en sus pruebas. Siguiendo el mismo movimiento, la carta de Santiago –donde se encuentra la única alusión del Nuevo Testamento a nuestro personaje– realiza este elogio de Job: «Habéis oído contar cómo aguantó Job y conocéis el desenlace que el Señor le depuró» (Sant 5,11). La paciencia de Job se ha convertido, incluso para los cristianos, en una figura de la pasión futura de Cristo.

El libro del Génesis nos presenta también la figura misteriosa de Melquisedec, «sacerdote de Dios Altísimo», que bendijo a Abrahán en nombre del Creador. El Patriarca le rinde el homenaje del diezmo. Sin embargo, Melquisedec procede de un lugar extranjero a la promesa y es sacerdote de una religión cósmica. El Salmo 109 le convertirá en una figura del sumo sacerdote mesiánico: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (Sal 109,4; Heb 7,17). La carta a los Hebreos habla de él como de un ser «a semejanza del Hijo de Dios» (Heb 7,3) y se sirve de él para subrayar la distancia entre el sacerdocio levítico y el de Cristo. La carta atribuye formalmente a Cristo lo que dice el Salmo 109. De esta suerte, se pone en relación directa un sacerdocio, al que podemos llamar *pagano*, no sólo con la alianza de Abrahán, sino con el único sacrificio de Cristo, cuya primera figura fue la ofrenda de pan y vino por Melquisedec.

También son objeto de un juicio de justicia muchos otros personajes que entraron en relación con el pueblo hebreo, aunque no pertenecían al mismo: Lot, el antepasado de los moabitas, es un ejemplo de fe a diferencia de su mujer (Sab 10,6; Lc 17,32); a Jetró, sacerdote de Madián, suegro de Moisés (Ex 2,16-

22; 3,1; 4,18; 18,1-12), se le presenta como modelo de hospitalidad y de amistad, que bendice a Dios por el bien hecho a Israel y le ofrece un sacrificio; a Rajab, la prostituta (Jos 2,1-21; Mt 1,5; Sant 2,25), que protegió a los emisarios de Israel, se la alaba por «su fe» (Heb 11,31) y se la justifica por su hospitalidad (Sant 2,25); a Rut, la edificante y conmovedora moabita, se la incluye, como a Rajab, en la genealogía del Mesías (Mt 1,5). El libro de Jonás, relato de tipo parábólico, nos muestra la gran ciudad pagana de Nínive como capaz de hacer penitencia ante la predicación de Jonás, y Jesús la pondrá como ejemplo de conversión a los judíos (Mt 12,41)⁶. Del mismo modo, la Sabiduría estaba obrando desde Adán a Moisés (Sab 10,1-24) y el Espíritu del Señor llenó el universo (Sab 1,7). Así, podemos decir que la perspectiva de la universalidad del designio salvífico aparece ya en el Antiguo Testamento⁷.

La salvación de los otros en el Nuevo Testamento

Si pasamos al Nuevo Testamento, vemos también a Jesús elogiando a los paganos: Corozáin y Betsaida no se convirtieron, mientras que Tiro y Sidón sí lo hubieran hecho si dentro de sus murallas se hubieran realizado los mismos milagros (Mt 11,20-24). En ninguna parte de Israel había encontrado Jesús una fe tan grande como la del centurión romano (Mt 8,10). Elogia también la fe de la cananea (Mt 15,28). Evangeliza a la Samaritana, que

⁶ Y. Congar, al interpretar este caso y otros, insiste, a mi modo de ver, de una manera exagerada, en el hecho de que los *paganos* justificados no lo son más que en vinculación con la predicación que viene de la revelación judeocristiana. Cf. Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., «Au sujet du salut des non-catholiques», pp. 438-440. Naturalmente, los casos citados lo son siempre a partir de un contacto de estas personas con la economía de la salvación. Con todo, las afirmaciones que tienen que ver con su justicia no condicionan ésta a este contacto.

⁷ Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., pp. 70ss, citando a L. Grand.

llega a creer en Él (Jn 4). Alaba la acción del Buen Samaritano, que se hizo prójimo del hombre al que habían dejado medio muerto en el camino (Lc 10,29-37). La fe no se detiene, por tanto, en las fronteras de Israel. El publicano regresa «justificado» a su casa, a causa de la humildad de su oración (Lc 18,10-14). El otro centurión, el que se encontraba al pie de la cruz, se convirtió por medio de un acto de fe (Mc 15,39). La reina del Sur se encontrará en una situación favorable el día del juicio, porque ella vino a escuchar la sabiduría de Salomón (Mt 12,38-42)⁸. Muchas de estas afirmaciones se insertan en la dialéctica de la sustitución de los judíos por los paganos en la economía de la salvación. Del mismo modo, el versículo de Marcos «Quien no está contra nosotros, está a nuestro favor» (Mc 9,40) plantea el principio de un prejuicio favorable ante aquél que hace el bien, aunque no forme parte del grupo de Jesús. Estos diferentes ejemplos muestran que la pertenencia actual al pueblo elegido no se presenta en modo alguno como condición decisiva para la salvación.

Los demás libros del Nuevo Testamento se muestran al unísono con esta actitud. En los Hechos de los Apóstoles, tras el encuentro con Cornelio, se nos dice que «Dios no es parcial, antes acepta a quien lo respeta y procede honradamente, de cualquier nación que sea» (Hch 10,34-35). Dios no distingue, por tanto, entre paganos y judíos. La escena siguiente, que describe la venida inopinada del Espíritu sobre los paganos, tiene una gran importancia, tanto por la interpretación inmediata que se da de ella como por el papel que tendrá en la tradición, en el tema de la interpretación de la fórmula *Fuera de la Iglesia...* Pero es verdad que se trata aquí de paganos que se convierten a una fe explícita. Ante el Areópago de Atenas, Pablo inserta en su estrategia misionera una referencia que había leído en un altar: «Al Dios desconocido» (Hch 17,22-31). Alaba la búsqueda auténtica de Dios en toda nación, una búsqueda no se puede hacer más que bajo la influencia de la gracia.

⁸ Cf. J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974.

En Gálatas y Romanos, Pablo elige la figura de Abrahán, cuando éste era todavía pagano e incircunciso, como ejemplo de referencia a la fe. Si bien lanza una gran diatriba contra el pecado de los paganos (Rom 1,18-32), su severidad con el paganismo no se transmite a los individuos. Afirma también que Dios no hace «acepción de personas» (Rom 2,11). Pretende mostrar que, respecto al pecado, tanto los judíos como los paganos se encuentran en la misma situación embarazosa, y que tanto a unos como a otros les vendrá la justicia por la fe. Reconoce que «Dios no absuelve a los que escuchan la ley, sino a los que la cumplen. Cuando los paganos, que no tienen ley, cumplen espontáneamente lo que exige la ley, no teniendo ley, ellos son su ley» (Rom 2,13-14). Los paganos que observan la ley natural pueden llegar, por consiguiente, a la justicia; y esto se dice en el magno contexto de la doctrina de la justificación por la fe. Si los judíos serán juzgados según la ley de Moisés, los paganos lo serán según la ley «inscrita en el corazón». La obediencia a la ley de la conciencia es el criterio de la justicia para los paganos (Rom 2,14-16). Así, el principio según el cual Dios dará a cada uno según sus obras se encuentra en el mismo Pablo⁹, el doctor por excelencia de la justificación por la gracia mediante la fe. Cabe pensar que Pablo «asimila el caso de los paganos, contemporáneos suyos, a los de la humanidad primitiva anterior a Abrahán»¹⁰.

En cuanto a la carta a los Hebreos, celebra, como hemos visto, a los personajes antiguos que han servido a Dios por la fe: entre ellos se encuentran todos los que precedieron a la elección de Abrahán; a continuación, junto a los patriarcas y los profetas, figuran hombres como Gedeón, Sansón, Barac y Jefté.

Esta gavilla de casos diferentes espigados en los flécos de la revelación bíblica tiene un gran interés, pues viene a insertarse como contrapunto de las exigencias planteadas antes. Todo lo que tiene que ver con lo anterior a esta revelación proyecta una

luz muy pequeña sobre esta extensión de tiempo, que hoy sabemos que es infinitamente más larga de lo que pensaban los antiguos, y que va desde la aparición del ser humano a la elección de Abrahán. Estos tiempos no escaparon a la voluntad universal de salvación: «En las generaciones pasadas dejó a los paganos seguir sus caminos; aunque no dejó de manifestarse como bienhechor, enviándoos desde el cielo lluvias, cosechas en su sazón, alimentándoos y teniándoos contentos» (Hch 14,16-17). No cabe duda de que aquí se trata de un número muy pequeño de personas que se separan de una humanidad ampliamente pecadora. Pero del mismo modo que ocurre con el arca de Noé, el meollo del asunto no está en la relación cuantitativa. Se encuentra en la distinción cualitativa que plantea la posibilidad de una salvación que no se niega a nadie.

La comparación, en cuanto al estatuto respecto a la salvación, entre estos paganos antiguos y los que escaparán a la predicación cristiana después del acontecimiento de Jesús, volverá también periódicamente a lo largo de la tradición. La nota dominante en estos ejemplos nos vuelve hacia los mismos datos esenciales: la fe, por una parte, y las obras de la fe, por otra, manifestadas en la caridad fraterna. El criterio de la fe o de la no fe sigue siendo mucho más decisivo que una adscripción comunitaria.

Este antagonismo relativo, pero real, entre los dos focos de la elipse acompañará a partir de ahora a toda la reflexión cristiana. Debemos mantener al mismo tiempo ambos puntos de referencia: por una parte, se plantean ciertas condiciones para la entrada en el reino y para la obtención de la salvación de todos aquéllos a quienes ha llegado el anuncio evangélico; estas condiciones son restrictivas y, en cierto sentido, exclusivas. Por otra parte, los hombres y las mujeres que se encuentran al margen de este anuncio siguen estando afectados por él si, cumpliendo las exigencias de su conciencia, han vivido de la actitud concreta de la fe. Pues todos ellos han sido o son objeto de la benevolencia divina, es decir, de la gracia. Tanto en un caso como en el otro la estructura fundamental de la salvación es la misma: nunca es producto de las solas obras; pasa siempre por la fe.

⁹ Cf. Rom 2,6; 2 Cor 5,10; Ef 6,8; también 1 Pe 1,17.

¹⁰ J. Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, o.c., p. 22.

B. ANTECEDENTES PATRÍSTICOS

Durante los dos primeros siglos, la Iglesia todavía naciente se presenta como un grupo muy reducido en medio de los pueblos del mundo. Es un número reducido en medio de la multitud. No es, por consiguiente, extraño que se aplique a sí misma la imagen del arca de Noé como arca de salvación. Hugo Rahner considera que la herencia de la teología judía del arca de Noé fue trasladada a la Iglesia como comunidad de salvación y que pertenece a los elementos más antiguos de la teología de los siglos I y II¹¹. Los Padres de la Iglesia verán espontáneamente en el arca la figura de la Iglesia¹² y la asociarán al tema, distinto no obstante, de la barca de Pedro. Nos encontramos aquí en el orden del símbolo. Sin embargo, la fuerza del símbolo y de la imagen que lo lleva desempeñará un gran papel en la continuación.

Esta convicción profunda no impidió a los primeros Padres asumir la preocupación por la universalidad de la salvación y plantearse la cuestión de la salvación de los paganos. Los Padres del siglo II y de comienzos del III tenían una teología de la historia de la salvación que abarcaba toda la historia de la humanidad y se insertaba en una perspectiva resueltamente universalista. Su mentalidad era la de una esperanza conquistadora. Encontramos aquí sobre todo los testimonios de Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano. Pero poseían también el sentido de las exigencias de la verdadera fe. Debemos permanecer atentos a los dos focos de la elipse, aun cuando el foco de lo universal prime sobre el de las condiciones planteadas para la salvación.

Las condiciones necesarias para la salvación

Estas condiciones se dirigen, en primer lugar y sobre todo, a los miembros de la Iglesia que pudieran sentir la tentación de la

herejía o del cisma. El desarrollo del gnosticismo en este tiempo será la causa de las advertencias más importantes en esta materia. Por esa razón se dirige Ignacio de Antioquía a los Filadelfios:

No os llevéis a engaño, hermanos míos: si alguno sigue a un cismático, no hereda el reino de Dios (1 Cor 6,9.10). El que camina en sentir ajeno a la Iglesia, ése no puede tener parte en la pasión del Señor¹³.

El pensamiento de Ireneo se muestra, a su vez, severo con aquéllos que «se excluyen del Espíritu» al negarse «a acudir a la Iglesia»¹⁴. Se dirige aquí formalmente a los gnósticos, que han abandonado la gran Iglesia para formar *conventículos* disidentes. En este sentido, se anticipa a la perspectiva de Cipriano. Del mismo modo, cuando trata de la libertad, afirma con toda claridad, planteando un principio más general: «Aquéllos, pues, que se han apartado de la luz del Padre transgrediendo la ley de la libertad, se han alejado por su culpa, pues se les concedió la libertad y el libre albedrío»¹⁵.

Y también, con su fórmula «[El discípulo espiritual] juzgará a todos los que están alejados de la verdad, es decir, que se han puesto fuera de la Iglesia»¹⁶, concluye una serie de *juicios* relativos a la lista de los herejes de su tiempo. Si menciona a los gentiles y a los judíos al comienzo de esta lista¹⁷, lo hace en referencia a la condena con que se abre la carta de Pablo a los Romanos y afecta a unos y a otros. Se les juzga a causa de su pecado de idolatría o de rechazo formal del Verbo.

¹³ Ignacio de Antioquía, *A los filadelfios* 3, 3.

¹⁴ Ireneo, *Contra los herejes* III, 24, 1.

¹⁵ *Ibid.*, IV, 39, 3.

¹⁶ *Ibid.*, IV, 33, 7.

¹⁷ *Ibid.*, IV, 33, 1; el mismo sentido de un modo todavía más explícito en V, 29, 21: «Con justa causa la Escritura juzgó aun a los paganos que se negaron a levantar sus ojos al cielo para dar gracias a su Creador y a contemplar la luz de la verdad [...]». Para Ireneo, nadie puede ser condenado más que en función del uso de su libertad.

¹¹ Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Müller Verlag, Salzburgo 1964, p. 509.

¹² Cf. textos y referencias en H. Rahner, *ibid.*, pp. 504-538.

La salvación ofrecida a los de fuera

Con todo, la nota dominante de la reflexión cristiana de la época consiste en responder a la objeción de la aparición tardía del cristianismo y en mostrar su universalidad en el tiempo del designio divino. *Justino*, en su *Diálogo con Trifón*, no vacila en recurrir a los justos paganos del Antiguo Testamento, los que no habían recibido la circuncisión:

Si no admitimos eso, llegaremos a caer en el absurdo. Sería decir que Dios no era el mismo en tiempos de Enoc y de los otros justos que no tenían la circuncisión de la carne, ni observaban los sabbat ni el resto, puesto que fue Moisés el que prescribió practicarlos, o bien no es la misma justicia la que quiso hacer observar desde siempre a los hombres: conclusiones, evidentemente, ridículas o insensatas¹⁸.

A los paganos, que objetan al cristianismo su muy reciente novedad, les responde Justino con convicción que todos participan en el Verbo, Primogénito de Dios y de la creación. Justino cree en la presencia activa del Verbo en todo tiempo y lugar:

Algunos, sin razón, para rechazar nuestra enseñanza, pudieran objetarnos que, diciendo nosotros que Cristo nació hace sólo ciento cincuenta años bajo Quirino y enseñó su doctrina más tarde, en tiempo de Poncio Pilato, ninguna responsabilidad tienen los hombres que le precedieron. Adelantémonos a resolver esta dificultad. Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo (*logos*), de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora. De suerte que también los que ante-

¹⁸ Justino, *Diálogo con Trifón* 23, 1.

riormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; mas los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos y no saben de miedo ni turbación¹⁹.

Justino asocia, pues, al cristianismo grandes filósofos paganos. Se anticipa, generosamente, a la teología de los *cristianos anónimos*²⁰. La expresión «vivieron conforme al Verbo» expresa al mismo tiempo una fe real, aunque esté implícita y sea una puesta en práctica de esta fe. Del mismo modo, los estoicos se mostraron excelentes en su enseñanza moral «gracias a la semilla del Verbo que está en toda raza humana»²¹.

Según Justino, en el ser humano se encuentran, en efecto, «semillas de verdad»²². Del mismo modo, «todas las cosas que en todo tiempo pensaron o dijeron los filósofos y los legisladores, todas estas cosas las conocieron porque de alguna manera descubrieron y consideraron al Verbo. Pero como no conocieron todas las cosas que son del Verbo, es decir de Cristo, frecuentemente dijeron cosas contradictorias»²³. Sócrates, «que conoció a Cristo en parte», es casi un mártir cristiano. Justino reconoce, por tanto, la existencia de una revelación en los filósofos paganos, pero que sigue siendo parcial y está gravada por el pecado, lo que explica sus contradicciones. En todo caso, «todo lo que ellos han dicho correctamente nos pertenece a nosotros, los cristianos, ya que nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Logos de Dios inengendrado e inexpressable, pues por nosotros se hizo hombre para participar en todos nuestros sufrimientos y así curarlos»²⁴. El *logos* de Justino no es

¹⁹ Justino, *Primera Apología* 46, 1-4.

²⁰ Cf. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 25; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 97.

²¹ Justino, *Segunda Apología* 8, 1.

²² Justino, *Primera Apología* 44, 10.

²³ Justino, *Segunda Apología*, 10, 2-3. La superioridad del cristianismo procede de la presencia de Cristo, el Verbo (la razón) encarnado en Él (Ibíd., 10, 1; 13, 2).

²⁴ Ibíd., 13, 4.

una simple facultad humana racional, sino una participación en el Verbo de Dios, Cristo «potencia del Padre inefable y no una producción de la razón humana»²⁵. Por eso, «la historia del *logos* es una historia de salvación»²⁶.

A Ireneo se le reconoce el mérito de haber sido el primer teólogo que desarrolló esta doctrina de la historia de la salvación. Ésa es la razón por la que ejerció una influencia tan grande en muchos textos del concilio Vaticano II. El problema de la salvación del mundo es una cuestión universal, planteada por la totalidad del género humano, considerado en sus dos dimensiones, diacrónica y sincrónica. El designio salvador de la Trinidad actúa desde la Creación, según diferentes *grandes economías*; prosigue a través de la larga melodía de los tiempos y de los momentos establecidos por Dios, en su designio de establecer esta comunión *del ser humano con Dios*, en que consiste la salvación. En este designio el Verbo es siempre el revelador del Padre. Es el Verbo de Dios el que se revela en las teofanías del Antiguo Testamento. Él es el agente de las cuatro alianzas sucesivas: la primera con Noé, la segunda con Abrahán, la tercera con Moisés y la última, finalmente, con Cristo²⁷. En este punto, Ireneo desarrolla y organiza las *semillas* del pensamiento de Justino²⁸.

Ireneo está influenciado por la cuestión de saber cómo Cristo, que llegó tan tarde, pudo salvar a todos aquéllos que le habían precedido en la cadena de las generaciones humanas. Esta grave cuestión rige su teología de la recapitulación, que alcanza a todas las generaciones pasadas: en cierto modo, Cristo «se ha remontado» a ellas, para llegar hasta Adán y salvar al mismo Adán. El Verbo de Dios, desde antes de su encarnación, no cesó

de estar presente a la raza humana. Desempeña un papel en la creación y en la revelación, como atestiguan las teofanías de que fueron beneficiarios los patriarcas. La diferencia entre Abrahán y los discípulos de Jesús estriba en que Abrahán siguió al Verbo que debía venir y los apóstoles al Verbo venido en la carne. Pero tanto el primero como los segundos se hicieron «conciudadanos del Verbo»²⁹. Del mismo modo, el descenso a los infiernos tiene como objetivo llevar la nueva de la salvación a los que precedieron a la encarnación³⁰.

Cristo descendió no sólo en favor de aquéllos que creyeron en tiempos del César Tiberio; ni el Padre pensó de antemano sólo en los seres humanos de hoy, sino en todos los hombres que desde el principio, en su propio origen, temieron y amaron a Dios según sus capacidades, se comportaron con el prójimo con piedad y justicia, y desearon ver a Cristo y escuchar su voz. Por este motivo en su segunda venida despertará del sueño y hará resurgir en primer lugar a éstos, antes de los demás que serán juzgados, para introducirlos en su Reino³¹.

Este texto se limita a repetir las condiciones que la Biblia pone para la salvación de todo hombre o mujer de buena voluntad. Dios concede a todos la gracia de poder temer y amar a Dios, de practicar la bondad con el prójimo (cf. Mt 25) y hasta de desear a Cristo. Este «deseo de Cristo» parece superar en mucho el caso de los patriarcas beneficiarios de teofanías. En términos modernos, Ireneo recurre aquí a un deseo *implícito* de Cristo.

La salvación de Dios alcanza, pues, a toda la humanidad desde su comienzo hasta su fin. La preocupación por esta universalidad es muy viva en Ireneo. Ahora bien, ¿admite la posibilidad de la salvación para aquéllos de sus contemporáneos que se han quedado fuera de la predicación evangélica? En un estu-

²⁵ *Ibíd.*, 10, 8.

²⁶ E. Osborn, «Justin martyr and the Logos spermatikos», en *Théologie des religions*, p. 153, citado por J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 98.

²⁷ Ireneo, *Contra los herejes* III, 11, 8.

²⁸ Cf. *ibíd.*, IV, 20, 6-7.

²⁹ *Ibíd.*, IV, 5, 3-4.

³⁰ *Ibíd.*, III, 19, 3; IV, 22, 1; 27, 2; V, 31, 2.

³¹ *Ibíd.*, IV, 22, 2.

dio reciente se ha dado una respuesta negativa a esta cuestión, apoyándose en el comentario que hace Ireneo de Mt 11,27:

Puesto que nadie conoce al Padre si no es por revelación del Hijo, que nadie ve al Hijo si no es por el ministerio del Espíritu Santo, y que nadie tiene el Espíritu si no son los que forman parte de la Iglesia, la participación en la Iglesia institucional (la Iglesia visible conducida por los sucesores de los apóstoles) se convierte en una condición *sine qua non* para el conocimiento del Padre³².

El autor concluye de ahí que, para Ireneo, no puede haber salvación más que para los que han sido objeto explícito de la revelación judeocristiana. El inconveniente de este razonamiento abstracto es que conduce a una consecuencia que el obispo de Lyon no formuló nunca y que contradice sus puntos de vista sobre la diacronía de la salvación. No tenemos derecho a poner fronteras allí donde el pensamiento ha quedado simplemente indeterminado.

Clemente de Alejandría presenta un interés particular para nuestro propósito, puesto que precedió en la escuela de esta ciudad a Orígenes, el primero que formuló el *Fuera de la Iglesia no hay salvación* en Oriente. Para Clemente, el designio de salvación de Dios lleva en sí una intención universal que apunta, a la vez, a los bárbaros y a los griegos:

Pues o bien, en efecto, el Señor no cuida de todos los hombres (y se encontraría en esta situación o bien por impotencia, algo que no nos está permitido pensar, pues sería signo de debilidad, o bien por rechazo, siendo capaz de ello, situación que no es la de un ser bueno; no, no es negligente por moliciè Aquél que, por nosotros, tomó la carne pasible); o bien se preocupa de todos, como conviene a Aquél que se ha convertido en Señor de todos. Pues es Salvador, no de unos sin serlo de los otros; sino

³² Terrance L. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, The Scarecrow Press Inc., Metuchen, Nueva Jersey y Londres 1993, pp. 259-260.

que ha dispersado su propia beneficencia en función de la aptitud de cada uno, a los griegos y a los bárbaros [...]»³³.

En claro, Dios dio a los bárbaros la Ley y a los griegos la filosofía³⁴. La filosofía es una «alianza» (*diatheke, testamento*)³⁵ propio de los griegos. Ahora bien, Dios respeta la libertad de elección tanto de los unos como de los otros. Así, «el solo y único fue conocido por los griegos de manera pagana, por los judíos de manera judía, y por todos de una manera nueva y espiritual»³⁶. «Es todo hombre el que ha sido salvado o será salvado por la fe en diferentes épocas»³⁷. Pues Dios no hace acepción de personas según el testimonio de Hch 10,34-35³⁸, un pasaje por el que Clemente siente gran estima. Lo que le importa es la actitud de fe de cada uno. Todos pueden salvarse según el nivel de conocimiento que se les ha dado:

Eso es claramente lo que convenía a la economía divina: los que han observado la justicia con más dignidad, han sometido a ella su vida de manera eminente y se han arrepentido de sus faltas, *aunque se hayan encontrado en otro lugar para profesar su fe*, están en Dios todopoderoso y *se salvan de acuerdo con el conocimiento propio de cada uno*³⁹.

Este texto evoca claramente lo que la tradición teológica llamará más tarde la *fe implícita*. Clemente conoce también el tema del descenso a los infiernos. Lo interpreta de un modo todavía más amplio que Ireneo: la predicación de Cristo en los infiernos se dirige a todos los seres humanos de buena voluntad que le precedieron. En efecto, si sus apóstoles evangelizaron aquí abajo

³³ Clemente de Alejandría, *Stromata* VII,2.5-6.

³⁴ *Ibíd.*, VI, 5.

³⁵ *Ibíd.*, VI, 8.

³⁶ *Ibíd.*, VI, 5.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, VI, 8.

³⁹ *Ibíd.*, VI, 6.

tanto a los paganos como a los judíos, el maestro no pudo hacer de otro modo. Justifica el razonamiento con una cita del *Pastor de Hermas*⁴⁰. En definitiva, para Clemente, «un justo en cuanto justo no es, por tanto, diferente a otro justo, ya observe la Ley o ya sea griego; pues Dios no es Señor sólo de los judíos, sino de todos los hombres»⁴¹.

Justino, Ireneo y Clemente, cada uno a su manera, son teólogos del Logos. En el primero y el tercero se plantea la cuestión del sentido que dan a este término. ¿Se trata ante todo de la razón estoica o primero y ante todo del Verbo, que se revela y anticipa su encarnación?⁴². Da la impresión de que se haya producido una contaminación o más bien una integración y un *cruce* de estas dos fuentes en su reflexión⁴³.

No carece de interés terminar este primer recorrido con *Tertuliano*, cuya influencia sobre Cipriano, el inventor de la fórmula latina, es conocida. Tertuliano, dotado de un temperamento intransigente y que no vacila ante ciertos excesos de su pensamiento, se muestra muy optimista sobre la propagación del Evangelio en su época: estima que «el nombre de Cristo se ha propagado por doquier, es creído en todas partes, honrado en todas las naciones»⁴⁴, y da una extensa lista de ellas. En consecuencia, este nombre no pueden desconocerlo los judíos.

Desde esta perspectiva, una presunción espontánea atribuiría la ignorancia de Cristo a un rechazo culpable por parte de su libertad. Sin embargo, Tertuliano sabe también que no todos los paganos han recibido el anuncio de Cristo. Por esa razón desarrolla su concepción del «testimonio del alma naturalmente cris-

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Cf. sobre este punto el análisis de J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., pp. 111-121.

⁴³ Cf. M. Fédou, «Les Pères de l'Église face aux religions de leur temps», pp. 177-178, *Pontificium Consilium pro Dialogo*, *Bulletin* 80, 27 (1992/2), citado por J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 115.

⁴⁴ Tertuliano, *Contra los judíos* 7.

tiana»⁴⁵, que remite a la existencia de un Dios personal, bueno, benefactor y juez justo. Esta alma, en su simplicidad, dispone de medios para reconocer al Creador. Este testimonio es muy preferible al de la filosofía, con el que Tertuliano se muestra muy severo. Los que actúan siguiendo el testimonio del alma no serán condenados, por consiguiente, aunque no hayan conocido el Evangelio. Con la única condición de que no hayan caído en la idolatría, porque ésta es absolutamente inexcusable. Las reflexiones de Tertuliano se encuentran, de hecho, bastante cerca de la fórmula que ya hemos encontrado en la carta a los Hebreos: «Quien se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que lo buscan» (Heb 11,7).

Este breve recorrido nos permite ponderar con una exactitud suficiente la respectiva importancia de los dos focos de la elipse. Los cristianos de este tiempo no tienen la menor intención de juzgar, y menos aún de condenar, a los de fuera sólo por no haber entrado en la Iglesia. Con todo, hay que hacer una excepción con los judíos que «rechazaron» a Cristo⁴⁶. Las fronteras entre cristianos y no cristianos están en movimiento, y en movimiento rápido. La vigorosa expansión de la fe cristiana por toda la *tierra habitada* de aquel tiempo constituye la fuente de un optimismo, por no decir de un entusiasmo, que ve gustosamente en *los otros* a cristianos en esperanza.

Esta mirada hacia el futuro no olvida en modo alguno la proyectada hacia el pasado ni la demostración repetida de que, desde los orígenes de la humanidad, todos somos objeto de la benevolencia del Verbo de Dios, del Verbo que debía encarnarse en Jesucristo, con vistas a su salvación. La verdadera preocupación está relacionada con los herejes y los cismáticos, los que abandonan la Iglesia por *conventículos* disidentes y enseñan algo distinto

⁴⁵ Tertuliano, *El apologético* 17; *Acerca del alma* 1.

⁴⁶ Sin embargo, este contencioso religioso es algo absolutamente específico y merece un análisis que rebasa el proyecto de este estudio. Sabemos que ha dado lugar a alternancias de diálogo y de polémica desde Justino a Tertuliano.

a la fe católica. De esta preocupación brotará asimismo nuestra fórmula.

Ahora tenemos que pasar a una nueva etapa, la de la eclosión de la famosa afirmación *Fuera de la Iglesia no hay salvación* en Orígenes y Cipriano y sus consecuencias. Nuestra tarea consistirá en recoger las sucesivas problemáticas surgidas en este tema. Asistiremos a un ascenso en potencia y a una evolución del sentido de la fórmula hacia una absolutización cada vez mayor, después a un nuevo descenso lento, a restricciones y a una relativización en la comprensión de aquéllos a quienes concierne. Sin embargo, su autoridad será cada vez más reconocida como la de un *dogma*.

Itinerarios patrísticos: De Orígenes a Fulgencio de Ruspe

Fue a mediados del siglo III cuando la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* hizo su aparición. Y lo hizo, a la vez, en Oriente con Orígenes y en Occidente con Cipriano de Cartago. Evidentemente, hacía referencia al relato del arca de Noé. Sin embargo, antes de concentrar nuestra atención en la interpretación excluyente del episodio, es importante que fijemos el centro de gravedad de la comprensión patrística de la figura de Noé, que es, en primer lugar y sobre todo, una imagen de salvación.

Noé, imagen de salvación

Para los Padres, Noé, cuya justicia subraya el Génesis, es ya un nuevo Adán y una figura de Cristo Salvador (Justino, Orígenes, Gregorio de Elvira)¹. Toda la historia del diluvio es un relato de muerte, de resurrección y de nueva creación. Noé, encerrado en el arca como Cristo en la tumba, es también testigo del

¹ El lector puede encontrar una gran cantidad de textos sobre el tema de Noé en los Padres en M. Dulaey, *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)*, Cristiandad, Madrid 2003; capítulo VIII, «Noé», pp. 227-252. Resumo aquí su abundante documentación y remito a las referencias que da la autora a los autores mencionados.

bautismo de regeneración (Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nacianzo). El simbolismo de las ocho personas salvadas remite al octavo día de la resurrección y justifica el plano octogonal del baptisterio de San Ambrosio de Milán. El arca es una figura de la cruz (Cirilo de Jerusalén, Ambrosio, Agustín). Se retiene el doble simbolismo del agua, fuente de vida y agente de muerte. La familia de Noé fue salvada, en efecto, por el agua y por el madero a la vez. Según la primera carta de Pedro, el arca es «la figura del bautismo que ahora os salva» (3,21), un tema que recogerá Ambrosio. La paloma anuncia a la que vendrá sobre Cristo en su bautismo (Tertuliano, Cirilo de Jerusalén). El mismo cuervo es la imagen del pecado, que se va y no vuelve (Ambrosio). Cromacio de Aquileya precisa que no se es cuervo por naturaleza, pues «de un cuervo, Dios puede hacer una paloma»². El arca es, evidentemente, la figura de la Iglesia, opuesta por propia inclinación al naufragio del mundo. Ahora bien, el arca contiene toda clase de animales, puros e impuros, apacibles y crueles. El lobo habita, por consiguiente, en ella con el cordero, en una especie de nuevo paraíso terrenal (Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo). Contra los rigoristas de toda ralea (Hipólito, Novaciano, Donato), es preciso reconocer que la Iglesia alberga a justos y a pecadores, y que sólo Dios sabe quién es fiel y quién no lo es (Agustín).

La polisemia del tema es considerable. Si bien transmite, como vamos a ver, la idea de que quien está fuera del arca está perdido, simboliza ante todo la iniciativa de la salvación que viene de Dios en Cristo.

Primer testimonio: Orígenes

Veamos en qué contexto histórico y eclesiológico emerge la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. El primer testimonio se encuentra en Orígenes. Ahora bien, al tratar la cuestión de la sal-

vación de los que han vivido antes de Cristo o no han podido conocerle, Orígenes no olvida en modo alguno el otro foco de la elipse y se inserta en la tradición de su predecesor Clemente. Recupera, en particular, el tema del descenso a los infiernos como el acontecimiento de una predicación salvífica³ que corresponde a la providencia divina sobre la humanidad en el curso del tiempo posterior a los orígenes:

En efecto, Dios reforma, por su Logos, que desciende en cada generación a las almas piadosas y las constituye en amigas de Dios y profetas, a los que escuchan sus palabras; y en tiempos de la venida de Cristo, reforma mediante la enseñanza del cristianismo, no a los recalcitrantes, sino a los que han elegido la mejor vida que complace a Dios⁴.

Contra las acusaciones de Celso, que se burla de los cristianos por reivindicar para sí mismos una preocupación privilegiada de Dios, Orígenes responde con firmeza que Dios se ha preocupado y sigue preocupándose desde siempre de la totalidad del género humano y de su salvación. Del mismo modo, en sus *Homilias sobre Números*, expresa, a propósito de la profecía del pagano Balaán, su convicción de que Dios puede actuar incluso a partir de las prácticas mágicas de los sacrificios o de la adivinación pagana:

Dios, queriendo que sobrealudara la gracia allí donde había abundado el pecado, se digna conceder su presencia y no se retira de estas prácticas (*nec refugit ab his*), celebradas siguiendo el error pagano y no siguiendo la disciplina israelita. [...] [Dios] comunica su palabra y anuncia los misterios del futuro allí donde más residen la confianza y la admiración de los paganos, a fin de que los que quieren creer a nuestros profetas crean a sus adivinos y a sus proferidores de oráculos⁵.

³ Orígenes, *Contra Celso* IV.

⁴ *Ibid.*, IV, 3; cf. IV, 7.

⁵ Orígenes, *Homilias sobre Números* 16, 14. Cf. El comentario de M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, París 1988, p. 465, cuya traducción sigo aquí.

² M. Dulaey, *Bosques de símbolos*, o.c., pp. 242-243.

Dios se sirvió, por tanto, de un pagano para proclamar un oráculo divino, como se servirá más tarde de la astrología para conducir a los magos a Cristo. Eso no parece una excepción. No hay aquí ninguna justificación del paganismo en sí mismo, sino simplemente la afirmación de la omnipotencia del designio y de la gracia de Dios, que incluso a través de prácticas paganas puede conducir las naciones a la salvación⁶.

Sin embargo, en un comentario de la historia de la toma de Jericó por Josué, que sólo perdonó a la casa de Rajab por haber puesto en su ventana una señal escarlata, el Alejandrino convoca también a los judíos a unirse a la Iglesia:

Así pues, si alguien quiere salvarse, que venga a esta casa de la otrora cortesana. Quien de ese pueblo quiera salvarse, venga a esta casa para alcanzar la salvación. Venga a la casa en que está la sangre de Cristo como signo de redención [...] Nadie, pues, se forje ilusiones, nadie se engañe a sí mismo. Fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, no se salva nadie. Pero si alguien se sale de ella, él mismo es culpable de su muerte. Es ahí donde se encuentra el signo de la sangre, pues es ahí donde se encuentra la purificación que se lleva a cabo por la sangre⁷.

En esta exégesis tipológica debemos subrayar varios rasgos. El primero es su carácter positivo: el Alejandrino convoca a los judíos a entrar en la Iglesia, en la casa de la antes prostituta, convertida en casa de salvación. Se trata, por consiguiente, de judíos que conocen la historia de la Iglesia y se confrontan con ella. No puede bastarles la ley. El segundo rasgo es su alcance cristológico. ¿Por qué esta casa? Porque en ella se encuentra la sangre redentora. La salvación viene, nuevamente, del hilo rojo que representa el signo de la sangre. La afirmación de Orígenes no se refiere a la Iglesia más que en su relación con Cristo. Por último, el carácter exclusivo de la fórmula no aparece más que en último

⁶ Sobre todo esto, cf. el comentario de M. Fédou, *ibíd.*, pp. 465-470.

⁷ Orígenes, *Homilías sobre Josué* 3, 5. Disponemos de este texto a partir de su traducción latina por Rufino.

lugar y se refiere a los que se salen de la Iglesia de manera culpable. No tenemos aquí una afirmación general de principio. «Orígenes no ha querido para nada desarrollar una teoría sobre la salvación del mundo y la perdición de los no cristianos»⁸. Su reflexión se encuentra situada y formulada concretamente en función de dos casos bien definidos: los que se niegan a entrar en la casa de la salvación y los que se salen de ella. En ambos casos es la responsabilidad personal lo que se encuentra en cuestión inmediatamente.

Segundo testimonio: Cipriano

El segundo testigo de la fórmula es, en Occidente, Cipriano de Cartago. Ahora bien, en el marco de la apologética latina y siguiendo los pasos de Tertuliano, Cipriano afirma la capacidad natural de todos para conocer a Dios e insiste en el testimonio del alma. Por esa razón «a nadie le está permitido ignorar a Dios. En cambio, a los paganos no se les castigará por la ignorancia involuntaria del nombre de Jesucristo»⁹. Cipriano termina su tratado epistolar dirigido a un pagano llamado Demetrio, que había perseguido a los cristianos, con una exhortación apremiante al arrepentimiento, que no llega nunca demasiado tarde. A través de su destinatario se dirige a los paganos en general. Les llama a la fe en la verdadera religión y en el único Dios verdadero, cuya bondad e indulgencia exalta. El discurso es particularmente benévolo y positivo, pues Cipriano pretende devolver el bien de la salvación por el mal recibido. La obra de Cristo es la fuente de esta gracia abierta a todos¹⁰. Cipriano insiste en la penitencia y la fe, y no en la pertenencia a la Iglesia, que ni siquiera menciona. Sin duda, invita claramente a la conversión a la fe cristiana, cuyo co-

⁸ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 380.

⁹ L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Grand Séminaire, Toulouse 1934, p. 574.

¹⁰ Cipriano, *A Demetrio* 25-26.

rolario normal es la entrada en la Iglesia. Sin embargo, el clima escatológico del pasaje va a lo esencial: la vida eterna del Reino está al alcance de los paganos que se convierten.

El contexto inmediato de la afirmación del *Fuera de la Iglesia...* es aquí diferente: ya no se trata de los judíos, sino de los herejes. Como en Orígenes, se trata de un contexto delimitado y situado. Cipriano se refiere al caso de un cristiano que *se separa de la Iglesia* y que, con ello, *se priva de sus promesas* y pierde toda posibilidad de participación en las recompensas de Cristo. La motivación de sus repetidas afirmaciones es constante. Veamos algunas de sus fórmulas:

No puede tener a Dios por padre quien no tenga a la Iglesia por madre. *Si pudo escapar alguno que estuviera fuera del arca de Noé, escapará también quien estuviere fuera de la Iglesia...* Ésta es la advertencia del Señor: «Quien no está conmigo, dice, está contra mí; y quien no recoge conmigo desparrama» (Mt 12,30)¹¹.

El que *se separa de la Iglesia* y se une a una adúltera se aparta de las promesas de la Iglesia, y no alcanzará los premios de Cristo quien abandona a la Iglesia de Cristo. Es un extraño, un profano, un enemigo¹².

Que nadie quite al Evangelio de Cristo cristianos como vosotros, que nadie coja a la Iglesia hijos de la Iglesia, que sólo perezcan éstos que han querido perecer, y que *se queden fuera de la Iglesia sólo los que se han alejado de la Iglesia*¹³.

Es manifiesto que los que no están en la Iglesia de Cristo figuran entre los muertos y que no puede recibir la vida el que no está vivo él mismo¹⁴.

¹¹ Cipriano, *De la unidad de la Iglesia católica*, VI. La expresión «Para poder tener a Dios por Padre, es preciso que [el hereje] tenga primero a la Iglesia por madre (*ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante Ecclesiam matrem*)» se encuentra en la carta 74, 7.

¹² *Ibíd.*

¹³ Cipriano, carta 43, 5.

¹⁴ *Ibíd.*, 71, 1.

No hay otra maternidad que la de la Iglesia, nueva Eva y esposa de Cristo. De esta maternidad depende la filiación divina. La referencia al arca de Noé es típica y se convertirá en tradicional, la volveremos a encontrar en Jerónimo¹⁵. Cipriano, lo sabemos, es el apóstol, casi feroz, no sólo de la unidad de la Iglesia unida a su obispo, sino también de su unicidad. El que abandona la Iglesia episcopal pierde sus posibilidades de salvación. Pero no es el caso de la herejía o del cisma el único que considera. Lo mismo sucede con los pecadores que rehúsan la penitencia:

Ellos [= diáconos gravemente pecadores y supuestos impenitentes] no pueden vivir, en efecto, fuera, puesto que no hay más que una casa de Dios y puesto que, *fuera de la Iglesia, no hay salvación para nadie*¹⁶.

La cláusula de este texto hay que entenderla bien: no hay salvación para ningún cristiano que rehúse la penitencia propuesta por la Iglesia o la abandone de una manera pecadora.

La convicción de Cipriano está ligada a la que le conduce a negar toda validez al bautismo de los herejes y de los cismáticos. Advirtamos la coherencia de ambas posiciones. En la Iglesia de Occidente no se recibirá este rigorismo; pero sigue siendo una referencia para Oriente a través de la posición de Firmiliano de Cesarea. Para el obispo de Cartago, la fórmula *fuera de la Iglesia no hay bautismo* es tan imperativa como la otra:

No hay bautismo fuera y no se puede obtener la remisión de los pecados fuera de la Iglesia¹⁷.

Que si el mismo bautismo de la confesión pública y de la sangre derramada no puede aprovechar al hereje desde el punto de vista de la salvación, dado que no hay salvación fuera de la Iglesia (*quia salus extra ecclesiam no est*), con mucha mayor razón

¹⁵ Cf. *infra*, p. 61.

¹⁶ Cipriano, carta 4, 4; la misma opinión aparece respecto a los adúlteros, carta 62, 4.

¹⁷ *Ibíd.*, carta 73, 24.

no le servirá de nada haber sido lavado con un agua corrompida en las tinieblas de una cueva de ladrones¹⁸.

Por otra parte, es asombroso que una de estas fórmulas haya sido investida de autoridad tan pronto, mientras que la otra no haya sido recibida. No cabe duda de que este exceso no proyecta el descrédito sobre la convicción de fondo ni sobre el elemento de verdad que encierra, es decir, su fundamento cristológico: para salvarse, es preciso estar *con* Cristo. Por otra parte, una Iglesia disidente que no haya recibido el Espíritu no puede comunicar el Espíritu. La reconocida intransigencia de Cipriano en este punto invita, sin embargo, a no otorgar un valor absoluto a su afirmación. La Iglesia no admitirá, como veremos, que no haya gracia fuera de ella.

Cipriano llega incluso a sostener que ni siquiera alguien que se deje martirizar por Cristo, sin pertenecer a la única Iglesia verdadera, se salvará:

Fuera de la Iglesia no hay mártir. No se puede llegar al Reino cuando se abandona a aquélla que está destinada a reinar. Cristo nos ha dado la paz, ha convertido la concordia y la unión de los corazones en un deber para nosotros; nos ha recomendado los vínculos incorruptibles e inquebrantables del amor y de la caridad. No tiene derecho a considerarse mártir, dado que no observa la caridad fraterna [sigue la cita de 1 Cor 13,2-8]¹⁹.

Esta afirmación, que comporta una exageración manifiesta, no debemos separarla de su motivación inmediata: el que abandona la Iglesia o el que contribuye a dividirla comete un pecado grave contra la caridad. En cierto modo por definición, se pone fuera de las condiciones de la salvación. Esta posición tendrá graves consecuencias para lo que vendrá después, pues dará lugar a una generalización.

¹⁸ *Ibíd.*, 73, 21.

¹⁹ Cipriano, *De la unidad de la Iglesia católica* 14.

La interpretación que se impone a partir del conjunto de estas fórmulas perentorias es completamente semejante a la del texto de Orígenes. Cipriano no considera en modo alguno, lo hemos constatado, el problema que, mucho más tarde, recibirá el nombre de *la salvación de los infieles*. «El problema de la salud eterna de la humanidad –escribe J. Ratzinger– está por completo fuera de la mirada del santo, a quien importa la unidad de la Iglesia»²⁰. Cipriano no se refiere en modo alguno a los que no conocen la Iglesia²¹. El *Fuera de la Iglesia...* era, por tanto, en su «origen [...] un llamamiento a los cristianos»²². ¿Cómo se convertirá en un principio formal relativo a la salvación de los no cristianos?

El itinerario de la fórmula: desde Lactancio a Ambrosio

De siglo en siglo vamos encontrando la repetición del mismo tipo de fórmulas. El peligro en que incurre el intérprete –y en el que han caído muchos florilegios anteriores– es no retener más que la frase decisiva arrancándola de su contexto. Así es como el sentido de una expresión, condicionada por la coyuntura concreta de la Iglesia en un momento dado, adquiere un valor de axio-

²⁰ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 381. Me referiré con frecuencia a este estudio.

²¹ H. de Lubac interpreta estas fórmulas en el mismo sentido, cf. *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 32002 (La citación de las páginas de aquí en adelante corresponde a la versión francesa: *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier, París 1967, pp. 152-153). Según Yves Congar, de las fórmulas del siglo III hemos de retener dos aspectos: «La Iglesia católica es la única institución de salvación», pues «sólo su bautismo confiere la remisión de los pecados»; por otra parte, se excluye de la salvación a «algunas personas determinadas, a saber: los individuos que no se han incorporado a la Iglesia católica por el bautismo», cf. *Sainte Église*, o.c., p. 418. El segundo punto vale, sin duda, para Cipriano. Con todo, debemos precisar que este punto dará lugar a la distinción entre bautismo válido y bautismo fructuoso en Occidente.

²² J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 390.

ma general. El otro peligro consiste en considerar que este solo texto constituye todo el pensamiento del autor sobre aquéllos que no han conocido o no conocen la Iglesia. Por esta razón, fieles al método practicado ya con las Escrituras y con los autores precedentes, debemos situar de un modo más amplio los textos en su contexto, e intentar descubrir lo que el autor en cuestión podía pensar de la *salvación de los infieles*.

Lactancio, africano como Cipriano, al que hemos de situar a caballo entre el siglo III y el IV, sin poder precisar más, era un rétor convertido al cristianismo. Los humanistas le dieron el título de *Cicerón cristiano*. Su cultura depende, efectivamente, en gran medida, del gran orador latino. Su obra principal, *Instituciones divinas*, es una exposición de la fe y va acompañada de una apología de ésta contra el paganismo. En ella encontramos el siguiente desarrollo:

Algunos, seducidos por los oráculos de falsos profetas [...] cayeron fuera de la doctrina de Dios y abandonaron la verdadera tradición. [...] Ya se llamen frigios, o novacianos, o valentinianos, o marcionitas, o antropianos o de cualquier otro modo, han dejado de ser cristianos aquéllos que, una vez perdido el nombre de Cristo, se han revestido con denominaciones humanas y exteriores. Sólo la Iglesia católica es la que guarda un culto verdadero. Ella es la fuente de la verdad; ella es el domicilio de la fe, ella es el templo de Dios: *si alguien no entra en ella y si alguien se sale de ella, es un extraño a la esperanza de la vida y de la salvación*. Nadie debe gloriarse de una discusión obstinada. Pues se trata de la vida y de la salvación²³.

Es a todas luces esencial que tengamos en cuenta el contexto para llegar a la interpretación correcta del pasaje, que introduce un primer elemento de radicalización. Como en Cipriano²⁴,

²³ Lactancio, *Instituciones divinas* 4, 30.

²⁴ Cf. B. Studer, «La sotériologie de Lactance», en *Lactance et son temps, Recherches actuelles*, colectivo, Beauchesne, París 1978, pp. 268-269.

también aquí se trata de una polémica contra los herejes acusados de haber abandonado la Iglesia. Como Ireneo en otro tiempo, Lactancio reafirma la única legitimidad de la gran Iglesia en la esperanza de la salvación. El autor se refiere, en primer lugar y sobre todo, a los que se han salido de la Iglesia y los enumera en una amalgama aproximativa. El elemento de la radicalización se encuentra en la fórmula *si alguien no entra en ella*. Sin embargo, el contexto hace pensar que se trata aquí de un paralelo retórico con la fórmula *si alguien se sale*. De hecho, se apunta a las mismas personas: gente que ha sido cristiana o que, al menos, conoce el cristianismo y lo rechaza. Por otra parte, Lactancio admite que Dios ha querido a todos los seres humanos iguales ante su salvación y que ninguno de ellos está excluido de su designio²⁵. Con todo, la nueva fórmula irá haciendo su camino.

Por los años 374-379 Jerónimo escribe al papa Dámaso:

Yo, que no estoy unido a otro primado que el de Cristo, estoy unido en comunión con vuestra santidad, o sea con la silla de Pedro; yo sé que, sobre esa piedra, está construida la Iglesia y *quien coma al Cordero fuera de esa santa casa, es un profano. El que no esté dentro del arca de Noé, perecerá en el diluvio*²⁶.

La misma idea experimenta aquí una nueva ampliación. Jerónimo, que escribe al obispo de Roma, insiste en la necesaria comunión con la cátedra de Pedro –tema que volverá a menudo más adelante–, aunque en un tono retórico un tanto adulator. De la comunión con la sede de Roma pasa a la comunión eucarística que se celebrara fuera de la *Catholica* y en virtud de ello no tendría ningún valor. El final nos remite a la imagen originaria del arca de Noé. Sus expresiones, entendidas de una manera formal y aislada, adquieren un valor mucho más general. Con todo, el contexto sigue siendo el de las divisiones en la

²⁵ Lactancio, *Instituciones divinas* 5, 15.

²⁶ San Jerónimo, carta XV, *A Dámaso*, 2; a partir de la traducción de J. Labourt, *Cartas*, Les Belles Lettres, París 1949, t. I, pp. 46-47; CSEL 54, 63-64.

Iglesia. Es sabido que Jerónimo fue un gran perseguidor de las herejías de su tiempo.

Jerónimo enseña claramente que la Iglesia es el camino de la salvación, porque no hay salvación más que en el único Mediador, Cristo²⁷. Ésa es la razón por la que la pertenencia a esta *tierra de abundancia* es necesaria para la salvación:

Nosotros comprendemos que no habrá salvación para todos los que estén *fuera de la montaña de Jesucristo*; que la Iglesia despojará de malvados, lobos, leones, leopardos, serpientes y otras fieras el mundo entero [...] que, para la mayor felicidad de todos, esta ciudad santa será la morada no sólo de los hombres, sino también de las bestias y de las serpientes, a fin de que [...] el lobo habite con el cordero, etc. La causa de tamaña felicidad es que el mundo entero estará lleno de la ciencia del Señor²⁸.

La Iglesia es fuente de vida en cuanto *montaña de Jesucristo*. Este texto resitúa, por otra parte, la fórmula en una dinámica de expansión universal, la del designio de Dios de hacer entrar en la casa-Iglesia a toda la humanidad y hasta los animales, según la profecía de Isaías sobre el mundo plenamente reconciliado. El tono de este texto no apunta en modo alguno a la exclusión, sino a la afirmación de un lugar de comunión única para la salvación de todos.

La perspectiva de Jerónimo sigue siendo ante todo la de la lucha contra los herejes. Ahora bien, entre Lactancio y Jerónimo se ha producido un acontecimiento decisivo. El Imperio perseguidor se ha convertido oficialmente al cristianismo. El cristianismo, de amenazado, de necesariamente minoritario, ha pasado al estatuto de religión oficial del Imperio. Es conocido y reconocido públicamente: nadie en el Imperio puede ignorar su presencia. Con todo, no ha convertido a la totalidad de la sociedad. Todavía quedan paganos que siguen siendo fieles a la religión de

sus antepasados; los judíos siguen manteniendo una posición de rechazo. El problema de la salvación de los paganos, que viven al lado de una Iglesia bien visible, se plantea, por consiguiente, de una manera nueva. Su número se vuelve incluso una objeción a la fe.

Los escritores cristianos se ven obligados a interpretar esta situación nueva, que les plantea, efectivamente, una nueva cuestión. ¿Se ocupará Dios de algunos y no de todos? «Si la fe es un bien, ¿por qué no se ha derramado la gracia sobre todos?»²⁹. Gregorio de Nisa se cuida de responder a esta grave cuestión manteniendo de modo claro la perspectiva universal del cristianismo: Dios propone la salvación a todos. Rechaza toda idea de exclusión *de rango, de edad o de raza* en el ámbito de la llamada oída. La diferencia procede, por tanto, de la libre respuesta del ser humano: «Se trata de la voluntad libre, facultad exenta de servidumbre y dotada de autonomía, que encuentra su fundamento en la independencia de la razón»³⁰. La gracia se propone a todos, el que se aparta de ella no puede emprenderla más que consigo mismo. Esta posición constituye, incontestablemente, una ampliación con respecto a los casos precedentes, puesto que se considera a los paganos y a los judíos de una manera formal. Ahora bien, no debemos olvidar nunca la motivación del juicio: la exclusión de los paganos respecto a la salvación procede de ellos mismos, por no haber creído o no creer en el misterio salvador de Cristo propuesto y dado por la Iglesia. Juan Crisóstomo recogerá en Oriente el mismo juicio, por la misma razón y con una severidad mayor respecto a los judíos. Cristo ha muerto incontestablemente también por los paganos, pero éstos se han negado a creer.

En Occidente, encontramos la misma actitud en Ambrosio de Milán, que será quien bautice a Agustín. Comentando el Salmo 118 y refiriéndose a la palabra evangélica del sol que Dios hace brillar tanto sobre los malos como sobre los buenos (Mt 5,45),

²⁷ Cf. Y. Bodin, *Saint Jérôme et l'Église*, Beauchesne, París 1966, pp. 246-248.

²⁸ San Jerónimo, *Comentario sobre el libro de Isaías XVIII*, 65, 23/25.

²⁹ Gregorio de Nisa, *Discurso catequético XXX*.

³⁰ *Ibíd.*, p. 281.

Ambrosio afirma también la perspectiva universal de la salvación y la razón por la que ésta no alcanza a todos. Ahora bien, como en Cipriano cuando se dirige a los paganos, su referencia es la fe en Cristo; no menciona a la Iglesia:

El sol tiene orden de salir para todos, lo que ocurre efectivamente. Sale, en efecto, para todos en el sentido místico el sol de justicia, que ha venido para todos, que ha sufrido para todos, que ha resucitado para todos, y que no ha sufrido más que para quitar el pecado del mundo [...]. Ahora bien, si alguien no tiene fe en Cristo, se priva él mismo de este beneficio general; si alguien, cerrando sus ventanas, impide entrar los rayos del sol, no se puede decir que el sol haya salido para todos, pues éste se ha sustraído a su calor³¹.

Con F.A. Sullivan podemos extraer tres conclusiones respecto a los escritores del siglo IV: primera, los paganos y los judíos que vivieron antes de Cristo pudieron tener acceso a la salvación; en segundo lugar, los cristianos que se separan de la gran Iglesia por herejía o por cisma quedan excluidos de ella ciertamente; por último, ahora que la Iglesia se ha convertido en la religión oficial y mayoritaria en el Imperio, el axioma *Fuera de la Iglesia no hay salvación* se puede aplicar tanto a los paganos como a los judíos, porque han tenido la posibilidad de acoger el mensaje de Cristo³².

El pensamiento de Agustín

Agustín merece una atención absolutamente especial en nuestro tema, dada la influencia decisiva de su pensamiento sobre la teología posterior desarrollada en Occidente. Para comprenderla bien, es preciso distinguir los dos polos, la consideración de la salvación de la humanidad y la controversia concreta con los herejes, en cuyo contexto se encuentra la fórmula que ya

se ha vuelto tradicional. En el primer polo es preciso distinguir aún dos tiempos muy diferentes.

1. Agustín distingue firmemente según la diacronía el tiempo de antes de la venida de Cristo y el tiempo que la sigue³³. Por lo que se refiere al primer tiempo, no tiene miedo de situar a la Iglesia, en cuanto Cuerpo de Cristo, en la totalidad de la historia de la salvación:

Todo lo que leemos en las santas Escrituras no fue escrito antes de la venida del Señor más que para iluminar esta venida y prefigurar la Iglesia futura, es decir, el pueblo de Dios a través de todas las naciones. Es el cuerpo del Señor. Incluye y cuenta entre los suyos a todos los justos que vivieron en este mundo antes de la venida de Cristo y creyeron que vendría como nosotros creemos que ha venido. [...] Por esa razón hay dos ciudades: una de los injustos, otra de los justos. Ambas prosiguen su marcha desde el origen del género humano hasta el fin del mundo. Están mezcladas en cuanto a sus cuerpos, pero se distinguen por sus voluntades³⁴.

En consecuencia, pueden ser miembros del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia entendida como misterio de salvación, todos los que han venido a la tierra desde el justo Abel hasta la venida de Jesús. Éste es el tema de la *Ecclesia ab Abel* que Agustín inaugura y que caminará a lo largo de los siglos en la teología latina. Es digno de destacarse que el obispo de Hipona atribuye a estos justos una fe anticipada en el Cristo futuro, a la manera de Ireneo³⁵.

³³ Cf. sobre este punto F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Max Hüber Verlag, Múnich 1933, pp. 212-232, que da todas las referencias a los textos.

³⁴ Agustín, *La catequesis a principiantes* III, 6 y XIX, 31. La última fórmula anuncia el gran tema de *La ciudad de Dios*.

³⁵ Cf. supra, p. 45. Y. Congar estima que Agustín no tiene la idea de una *fi-des implicita* (*Sainte Église*, o.c., p. 438). Eso es verdad en cuanto a la formalidad del concepto, pero no en cuanto a la concepción de la salvación. Los que precedieron a Cristo fueron justificados por la fe en su venida futura.

³¹ Ambrosio de Milán, *Exposición sobre el Salmo 118*, 8.57.

³² F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 37-38.

Este modo de ver las cosas supera el marco del pueblo elegido: «Agustín admite la existencia de hombres salvados sin una pertenencia expresa a la Iglesia o al pueblo de Dios»³⁶. Admite la salvación de Melquisedec, de Job, de la Sibila, del buen ladrón y de otros más. No ha habido, sin duda, otro pueblo de Dios entre los paganos, pero fuera del pueblo elegido hubo quienes pertenecían a la comunidad celestial del verdadero Israel³⁷. Sin embargo, entre los miembros del Cuerpo de Cristo que es ya la Iglesia, hay que incluir ante todo a Adán y Eva, los patriarcas y los profetas, y todos los justos del pueblo judío. La razón de esta generosidad del pensamiento de Agustín procede del hecho de que el retraso de la venida de Cristo no puede ser imputado al pecado de aquéllos que le precedieron. Por consiguiente, son inocentes de todo rechazo de Cristo. Por eso se benefician, por su parte, de una benevolencia *a priori*. Así es como responde Agustín a los paganos que le objetan la venida tardía de Cristo al mundo:

Por lo tanto, desde el principio del género humano, cuantos en él creyeron, cuantos de algún modo le entendieron y vivieron justa y piadosamente según sus preceptos, por él se salvaron sin duda alguna, dondequiera y comoquiera que hayan vivido. [...] En tal forma, la salvación de esta religión por la que exclusiva, verdadera y verazmente se promete la auténtica salvación, no faltó a nadie que fuera digno de ella³⁸.

La afirmación es muy clara en la universalidad de su principio, pero la fórmula final muestra que Agustín reflexionaba sobre la hipótesis de una predestinación restringida. Tampoco debemos olvidar que su generosidad con la salvación de los que vivieron antes de Cristo concierne en su pensamiento a un reducido número, los predestinados, arrancados de la *massa damnata*³⁹.

³⁶ Y. Congar, «Hors de l'Eglise pas de salut», en *Sainte Église*, o.c., p. 419.

³⁷ Agustín, *La ciudad de Dios* 18, 47.

³⁸ Agustín, carta 102, 12 y 15.

³⁹ Cf. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, o.c., p. 220.

El interés que encierra esta posición para nuestro estudio es que extiende la posibilidad de la *salvación por la Iglesia* más allá de los límites visibles de ésta, entendiendo así la Iglesia como la iniciativa divina de salvación con destino universal⁴⁰. Esta Iglesia es la Iglesia de Cristo, que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Anticipa, de manera evidente, sobre su organismo institucional posterior a Pentecostés. Está hecha con la presencia y la acción de Cristo junto a todos los *justos*. Invita a no retener un concepto excesivamente institucional de la Iglesia. Ahora bien, Agustín no extrae estas conclusiones para quienes vinieron después de Cristo.

2. Si interrogamos ahora a Agustín sobre el caso de la salvación de los que han vivido después de Cristo, encontraremos una posición mucho más severa respecto a los judíos y los paganos. Comentando la fórmula paulina «Todos los que pecaron bajo el régimen de la Ley serán juzgados por la ley» (Rom 2,12), afirma:

Este discurso no se refería a los infieles y a los fieles, sino a los paganos y a los judíos: ciertamente, unos y otros, a menos que no hayan sido salvados por el Salvador, que vino a buscar lo que estaba perdido, llegarán sin duda alguna a la perdición⁴¹.

El obispo de Hipona transforma la afirmación paulina confiriéndole una aplicación a personas determinadas. La razón de un juicio concreto tan severo procede de la siguiente convicción: ahora que Cristo ha venido, ahora que su Iglesia se ha difundido por toda la tierra habitada por Él conocida, los que no se convierten a la Iglesia no pueden ser exonerados del pecado de la

⁴⁰ A. Solignac subraya con razón esta apertura de Agustín a la salvación de los paganos en su artículo «Le salut des païens d'après la prédication d'Augustin», en G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur (395-411)*, Institut d'Études Augustiniennes, París 1998, pp. 419-428. Sin embargo, los nuevos textos citados se refieren normalmente a los tiempos anteriores a Cristo. Algunos paganos pudieron tener la humildad de buscar al humilde mediador.

⁴¹ Agustín, *Tratados sobre el evangelio de Juan* 89, 4.

pertinacia en el rechazo. En consecuencia, son gravemente culpables. Como sólo Cristo podía salvarles, se perderán por tanto.

El obispo se plantea, no obstante, la cuestión de los paganos a los que todavía no ha llegado el Evangelio. Sabe que el Evangelio no se ha predicado todavía en toda África. Esos hombres y mujeres son, sin duda, excusables del pecado del rechazo, pero no por eso se salvarán. Pues han contraído el pecado original. «Perecerán sin la ley», siempre según Rom 2,12⁴². En efecto, «nadie se libra de la condenación, derivada de Adán, sino por la fe en Jesucristo, y ni siquiera se verán libres de ella quienes puedan excusarse de no haber oído la predicación del Evangelio, pues la fe entra por el oído (Rom 10,17)»⁴³. Agustín no ve el posible vínculo entre Cristo Salvador y estos paganos cuya ignorancia es, no obstante, inocente. Asimila prácticamente su caso al de los paganos que, habiendo oído el Evangelio, no se han convertido hasta la perseverancia final. Lo mismo sucede con los niños que no han podido creer y no han sido bautizados. La única diferencia estribará en la gravedad de las penas. En consecuencia, podemos concluir que «los paganos y los judíos están totalmente excluidos de la salvación en el tiempo cristiano»⁴⁴.

Así pues, Agustín da un paso más respecto a sus predecesores del siglo IV, un paso que implica una apuesta de peso. Aquellos pensaban en los judíos y en los paganos que, conociendo el cristianismo, no se habían adherido a él; Agustín extiende el juicio a todos los que se encuentran materialmente fuera de la Iglesia, aunque no hayan tenido ninguna posibilidad de conocerla.

Por último, las convicciones teológicas en las que reflexionaba Agustín son siempre las de la *massa perditionis*, frente al reducido número de los elegidos y a una predestinación limitada. Los que no se salvarán no estaban, por tanto, predestinados. Pa-

radójicamente, la venida de Cristo carga más a su modo de ver a los paganos y a los judíos, puesto que ya no puede atribuir a los segundos la fe en el Cristo futuro, ni a los primeros una especie de *buena fe*. Esta doctrina, que se apoya en una lectura rígida de los textos de san Pablo, olvida el principio de la libertad personal y de la responsabilidad subjetiva de cada ser humano en el orden de la salvación, para no retener más que la constatación objetiva de la ausencia de todo vínculo salvífico entre el único Mediador y los hombres y las mujeres que están *fuera*. Esta visión pesará durante mucho tiempo sobre la teología occidental⁴⁵. A pesar de todo, Agustín no cita en este contexto la fórmula procedente de Cipriano. La que convendría mejor para estos casos sería más bien: *Sin Cristo no hay salvación*.

3. Mas con esta consideración nos acercamos al segundo polo de la reflexión agustiniana y de la puesta en práctica formal de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Ésta entra en escena en el marco de la polémica con los herejes y los cismáticos. Agustín se bate de manera obstinada con el cisma donatista⁴⁶. Es el heredero de la tradición africana y de Cipriano, salvo en un punto formal: reconoce la validez del bautismo y de todos los sacramentos de la Iglesia cismática. Con todo, sigue convencido de que estos sacramentos no proporcionan a los herejes ningún fruto de salvación. Quien recibe el bautismo donatista no recibe el don de la gracia salvífica del bautismo. El sacramento ha sido conferido, pero no se volverá *fructuoso* más que mediante el retorno a la Iglesia católica:

⁴⁵ Sin embargo, tanto en este punto como en otros, la predicación de Agustín es más optimista que la teología de sus tratados. Invita a sus oyentes a un verdadero apostolado entre los paganos y equilibra en ocasiones la *massa damnata* con «la masa abundante de los salvados», cf. A. Solignac, «Le salut des païens d'après la prédication d'Augustin», o.c., pp. 425-427.

⁴⁶ Cf. E. Lamirande, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme*, Université d'Ottawa, 1972, pp. 139-149.

⁴² Agustín, *Tratados sobre el evangelio de Juan* 89, 3.

⁴³ Agustín, *De correptione et gratia* VII, 11.

⁴⁴ F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, o.c., p. 222.

*Fuera de la Iglesia no hay salvación. ¿Quién dice lo contrario? Ésa es la razón por la que todos los bienes de la Iglesia que poseemos no tienen, fuera de la Iglesia, virtud salutífera. Sin embargo, una cosa es no tenerlos, y otra no tenerlos con provecho. Quien no los tiene debe recibir el bautismo para tenerlos; quien no los tiene con provecho debe corregirse para tenerlos con provecho*⁴⁷.

La distinción es de lo más claro. No vale sólo para el bautismo, sino para todos los frutos de la vida eclesial:

Fuera de la Iglesia [el donatista] puede tenerlo todo menos la salvación: puede tener el honor del episcopado, puede tener los sacramentos, puede cantar *aleluya*, puede responder *amén*, puede tener el Evangelio, puede tener y predicar la fe en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; pero *nunca podrá encontrar la salvación sino en la Iglesia católica*⁴⁸.

Agustín acusa ante todo a los donatistas de cismáticos, aunque a lo largo del tiempo los tratará también de herejes⁴⁹. Su error consiste en haber pecado contra la unidad de la *Catholica*, «extendida por todo el mundo»⁵⁰. Les falta la comunión visible con la Iglesia. Por esta única razón no pueden encontrar la salvación. Eso supone que la fe de los donatistas no puede ser más que una mala fe y un rechazo culpable de la verdadera Iglesia. Por esta razón no puede habitar la caridad en los cismáticos. Todas las obras buenas que puedan realizar están pervertidas en su base y, en virtud de ello, no tienen ningún valor. El pasaje llega en últi-

⁴⁷ Agustín, *Tratado sobre el bautismo* IV, 17.24; *Contra los donatistas* II. Había escrito al comienzo de esta obra: «El bautismo de la Iglesia puede existir, por tanto, fuera de la Iglesia, pero el beneficio de la bienaventuranza no se encuentra más que en el interior de la Iglesia, de esta Iglesia fundada sobre Pedro» (I,1). Cf. *Sermón* 359, 8.

⁴⁸ Agustín, *Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea* 6.

⁴⁹ Sobre este punto, cf. E. Lamirande, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin*, o.c., pp. 52-62.

⁵⁰ Agustín, carta 43, 1.

ma instancia en Agustín, siguiendo a Cipriano por otra parte, incluso a la evocación del martirio de un cismático⁵¹. En este juicio Agustín piensa que la pertenencia a la Iglesia es *la pertenencia efectiva y visible* a la única Iglesia. En la misma medida en que distinguía entre Cuerpo de Cristo e Iglesia católica visible para el tiempo de antes de Cristo, en esa misma medida identifica el uno y la otra después de la venida de éste.

Esta doctrina apunta a los cismáticos *formales*, es decir, a los que, de un modo u otro, son culpables de la ruptura de la unidad. ¿Qué pasa con los cismáticos *materiales*, es decir, con los que han nacido dentro de la Iglesia donatista y estiman de buena fe que ésta es la Iglesia verdadera? Su caso se parece, por una parte, al de los paganos que ignoran todo sobre el Evangelio, puesto que ni en unos ni en otros existe ninguna responsabilidad culpable. La respuesta es del mismo orden. Agustín excluye a los herejes y a los cismáticos de la posibilidad de pertenecer de manera invisible a la Iglesia y de poder llegar a la salvación⁵². El cismático ha perdido, en efecto, la vida del Espíritu Santo. Es un miembro que ha sido amputado de la circulación vital de la *Catholica* y el Espíritu Santo no puede vivificarlo fuera de *la unidad católica*. A partir de estas posiciones formularán más tarde los jansenistas la tesis según la cual *Fuera de la Iglesia no hay gracia*⁵³. Agustín contribuye a ampliar la comprensión de la fórmula tradicional en este nuevo punto.

El obispo de Hipona admite, no obstante, una pequeña excepción en el principio. En una reflexión sobre el arca de Noé, evocada a partir de 1 Pe 3,20-21⁵⁴, reconoce que hay bautizados de la

⁵¹ Agustín, carta 173, 6. Cf. sobre este punto la muy documentada nota en textos y referencias de E. Lamirande en BA 32, pp. 740-742.

⁵² F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, o.c., p. 222.

⁵³ Cf. *infra*, p. 149.

⁵⁴ Agustín, como sus predecesores, hace referencia frecuentemente a la imagen del arca de Noé, cf. G. Bavaud, «Le symbolisme de l'arche de Noé», nota en BA 29, pp. 618-619.

gran Iglesia que no están en el arca de la salvación; hay también algunos bautizados fuera de la Iglesia que están en el arca:

Sí, la unidad del arca, que es la misma para todos, ha sido su salvación y nadie ha encontrado la salvación más que por el agua. [...] Puede suceder, pues, que algunos, bautizados fuera de la Iglesia, sean situados más justamente, por la presciencia de Dios, como bautizados en su seno; es en la Iglesia donde el agua empieza a producir frutos de salvación y no se les puede considerar salvados de otro modo en el arca más que por el agua. Por otra parte, a algunos que parecían bautizados en la Iglesia, la misma presciencia de Dios los sitúa más justamente como bautizados fuera de su seno; usan mal del bautismo y mueren por el agua, lo que antaño no sucedió más que a aquél que estaba fuera del arca⁵⁵.

Interviene, por consiguiente, aquí una excepción ligada a la presciencia de Dios o predestinación. Ahora bien, el vínculo entre la presencia en el arca y la posibilidad de salvación sigue siendo absoluto. Los malos católicos ya no están en ella; algunos bautizados fuera de la Iglesia pueden estar en ella en virtud de la presciencia de Dios. ¿Hasta dónde llega esta excepción, que recuerda la concepción agustiniana de la concomitancia de las dos ciudades desde el origen hasta el final del mundo? ¿Permitiría practicar una abertura en el principio fundamental? ¿Contaría Agustín entre los que se salvarán a los buenos católicos y a algunos *herejes materiales*, y entre aquéllos que se perderán a los malos católicos y a los *herejes formales*? La cuestión sigue estando muy disputada⁵⁶. Es cierto que Agustín va distinguiendo cada vez

⁵⁵ Agustín, *Tratado sobre el bautismo* V, 28.39; BA 29, pp. 399-401; cf. I, 2, 3; p. 63, donde se considera el caso como *extremo*. La misma hipótesis aparece en la carta 43, 1.

⁵⁶ Cf. la discusión sobre este punto en F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, o.c., pp. 224-229, que expone las interpretaciones *benignas*. Sin embargo, el autor concluye por su parte: «Desde la fundación de la Iglesia por Cristo ya no hay, según Agustín, miembros del Cuerpo de Cristo más que en la Iglesia católica». E. Lamirande,

más con el tiempo entre los grandes líderes de la herejía y los que se han dejado llevar al error de seguirles. Sin embargo, el desenlace final no tendrá en cuenta más que la distinción entre las penas que se deban recibir. El obispo de Hipona recurre asimismo al pecado irremisible contra el Espíritu Santo cometido por los que se niegan a entrar en la Iglesia católica. El pecado irremisible es para él otra expresión de la *necesidad de medio* de la Iglesia católica para la salvación⁵⁷.

4. Era preciso entrar en estos meandros del pensamiento agustiniano para evaluar el papel que ha desempeñado en el itinerario doctrinal de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Por una parte, la expresión se refiere siempre a los cristianos que han abandonado la *Catholica* o que viven fuera de ella. En consecuencia, todavía no tiene valor de principio general ni se emplea para el caso de los judíos y de los paganos. El obispo de Hipona admite algunas excepciones, para los cismáticos, en virtud de la *predestinación*. Aunque en su pensamiento se trate de un reducido número de casos, debemos retener la excepción a la rigidez del principio. No debemos olvidar tampoco su apertura de espíritu a la salvación de los judíos y de los paganos antes de la venida de Cristo: para ello se apoya en una concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, que representa un paso importante hacia la idea de *salvación por la Iglesia*, si no en la Iglesia. En este punto retiene adecuadamente el elemento de verdad que se encierra en la fórmula *Fuera de Cristo no hay salvación*.

La *situation ecclésiologique des donatistes*, o.c., pp. 142-149, ha reexaminado el dossier más recientemente. El autor, aun reconociendo algunas excepciones pensadas por Agustín, con mayor frecuencia desde la perspectiva de una futura reconciliación con la *Catholica*, se adhiere a la posición clara de F. Hofmann, que es también la de J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, K. Zink Verlag, Múnich 1954, pp. 144-145: «Para Agustín es absolutamente impensable que nadie, por muy santo o muy bueno que pueda ser, pueda salvarse fuera de la sociedad jurídica de la *Catholica*».

⁵⁷ F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, o.c., p. 231.

Ahora bien, por otra parte, el peso del pensamiento agustiniano marca una radicalización vigorosa del principio planteado y, en virtud de ello, una primera generalización. Hay dos puntos particularmente graves: en primer lugar, su incapacidad para considerar un posible vínculo salvífico con Cristo en aquéllos que no pertenecen a la institución visible de la Iglesia; a continuación, su tendencia a considerar cada vez menos la responsabilidad personal del sujeto en el orden de la salvación. Hay aquí una regresión cargada de consecuencias.

Con todo, en la continuación del mismo siglo V, el testimonio de Salviano de Marsella hace plenamente justicia a esta última exigencia, empleando un tono asombrosamente moderno. Reconoce la posible buena fe del hereje:

Son herejes, es cierto, pero sin saberlo. Para nosotros, son herejes, mas para ellos no lo son. Se consideran hasta tal punto como católicos que nos dan a nosotros mismos este título infamante de herejes. Lo que ellos son para nosotros, lo somos nosotros para ellos. [...] La verdad está entre nosotros, pero ellos están persuadidos de que se encuentra entre ellos⁵⁸.

Sin embargo, el peso propio de la fórmula continuará llevándola hacia una formalización cada vez más general.

La formalización radical: Fulgencio de Ruspe

Fulgencio (467-532), que fue primero monje y después obispo de Ruspe (cerca de Túnez), es también africano y un gran discípulo de san Agustín, del que retoma no sólo la doctrina de la gracia, sino también la de la predestinación restringida. Sus

⁵⁸ Salviano de Marsella, *Del gobierno de Dios* V, 2. En el mismo sentido debemos mencionar el testimonio de Próspero de Aquitania (finales del siglo IV-455) en su libro sobre *La vocación de todas las naciones*. Próspero, aunque muy agustiniano, subraya la voluntad salvífica universal de Dios respecto a la humanidad. No recoge el adagio ya tradicional.

obras teológicas obedecen a la lucha contra el arrianismo occidental y, más tarde, contra el pelagianismo. Escribió un tratado titulado *Sobre la fe o sobre la regla de la verdadera fe al diácono Pedro*, una especie de *compendium* dogmático muy empleado en la Edad Media, y que incluso fue incluido entre las obras de san Agustín⁵⁹. El tono de la obra es el de una firme exhortación a *mantener* todos los artículos de la fe. Hacia el final de la obra, Fulgencio aborda la cuestión de la gracia, de la predestinación y del bautismo. Es entonces cuando recoge como suya la fórmula que ya se ha vuelto tradicional:

Mantén con una fe solidísima y no dudes en modo alguno que todo bautizado fuera de la Iglesia católica no puede ser partícipe de la vida eterna si antes del final de esta vida no vuelve a la Iglesia católica y se incorpora a ella. Porque, dice el Apóstol, «aunque tenga toda la fe y conozca todos los misterios, si no tengo caridad, nada soy» (1 Cor 13,2). En efecto, leemos que también en los días del diluvio ninguno pudo salvarse fuera del arca⁶⁰.

La fórmula recupera, con la mayor nitidez, la posición de Agustín sobre la ausencia de todo fruto en el bautismo de los herejes o de los cismáticos. Es siempre en este contexto herético donde se invoca la fórmula. La razón que se da, la falta de la caridad, también es agustiniana: la caridad viva que viene del Espíritu Santo no puede existir más que en la *Catholica*. La referencia final al arca de Noé es una constante en este tema. El autor extrae entonces, en el párrafo siguiente, todas las consecuencias negativas de esta afirmación, pero esta vez extendiéndola a los paganos y a los judíos:

Mantén con una fe solidísima y no dudes en modo alguno que no sólo todos los paganos, sino también todos los judíos y to-

⁵⁹ Por esa razón la PL de Migne presenta dos veces el texto, como anexo a las obras de san Agustín (PL 40, 753-789), aunque advierte que Erasmo demostró la inautenticidad agustiniana, y como obra de Fulgencio (PL 65, 671-705).

⁶⁰ Fulgencio de Ruspe, *De fide seu de regula fidei ad Petrum* 37, 80.

dos los herejes y los cismáticos que mueren fuera de la Iglesia católica irán «al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25,41)⁶¹.

El párrafo siguiente precisa aún, en el tema de los herejes y de los cismáticos, que aunque hayan sido bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, aunque hagan las mayores limosnas y lleguen incluso a derramar su sangre por el nombre de Cristo, no se pueden salvar, a menos que sean agregados a la Iglesia católica⁶². Eso no significa a pesar de todo que todo bautizado católico se salve, pues para ello es preciso llevar una vida recta.

En estos párrafos encontramos muchos elementos de la doctrina agustiniana. Sin embargo, Fulgencio los resume todos bajo la forma de un catecismo elemental, puro y duro. Es manifiesto que el discípulo simplifica el pensamiento del maestro y, en este punto como en otros, lo interpreta con una mayor rigidez. Ni siquiera piensa ya en la cuestión de la *buena fe*. No piensa en ninguna excepción. Y se plantea tanto menos cuestiones por el hecho de que la convicción de la predestinación restringida es una respuesta suficiente para todo.

Ésta es, dice Congar, «la fórmula más clara, y hasta la más brutal, de una manera de entender el principio *Extra Eccl.*, que equivale a pronunciar la condenación *de las personas* situadas no sólo espiritual, sino canónicamente, o incluso simplemente *de facto*, fuera de la Iglesia católica. [...] El mismo san Agustín atemperaba sus afirmaciones mediante la consideración de la actitud moral»⁶³. El juicio está revestido de una especie de carácter absoluto. La fórmula sale a partir de ahora de su contexto originario. Se generaliza en nombre de una lógica abstracta y se convierte en principio de razonamiento. Condena a todos los que son *mate-*

⁶¹ *Ibíd.*, 38, 81.

⁶² *Ibíd.*, 39, 82.

⁶³ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 419.

rialmente extraños a la Iglesia católica, sin ningún otro tipo de consideración. Este texto se convirtió en una referencia corriente en la Edad Media, y con mayor razón por el hecho de haber sido atribuido durante mucho tiempo a san Agustín.

Es tanto más importante para la continuación de esta historia por el hecho de que constituye la matriz de la definición del concilio de Florencia.

Primeros textos oficiales

Hasta aquí hemos permanecido en el ámbito de la tradición: una fórmula bien acuñada, nacida en una coyuntura precisa, camina, extiende su campo de aplicación y se universaliza, porque es recuperada periódicamente por autores dotados de autoridad en la Iglesia. Pero ya en los siglos V o VI algunos textos más oficiales, procedentes de concilios regionales o de papas, comienzan a apoyarse en nuestro adagio. Así, del ámbito de la tradición se lo introduce entonces en eso que llamamos, desde comienzos del siglo XIX, el *magisterio*.

Conocemos una lista de 104 cánones, que lleva el título de *Estatutos antiguos de la Iglesia*, atribuidos a un concilio que supuestamente se celebró en Cartago el año 398⁶⁴ y fue consagrado a diversos puntos de la disciplina eclesiástica. El primer canon recuerda las condiciones necesarias para que un obispo sea ordenado legítimamente. Además de sus cualidades personales, morales e intelectuales, debe confesar la verdadera fe. Aquí se

⁶⁴ Se trataría del IV concilio de Cartago. Cf. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia 1759, t. III, col. 950. C.J. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Letouzey et Ané, París 1908, t. II, 1, pp. 102-110, estima que este concilio, al que en teoría asistieron 214 obispos, no existió nunca, pues el concilio celebrado el año 525 en la misma ciudad lo ignora. Algunos argumentos de crítica interna muestran ciertos anacronismos. Al parecer se trata de una colección tomada de diversos concilios, después del comienzo de la crisis pelagiana y antes del final del siglo VI.

propone un *compendium* de los artículos de ésta de factura trinitaria. En la parte consagrada a la Iglesia y a los sacramentos se pide que se compruebe que el candidato profesa claramente que *fuera de la Iglesia nadie se salva*.

No tenemos que interrogarnos aquí sobre el valor dogmático de esta colección, más tardía con gran probabilidad. Lo importante es comprobar la inserción de nuestra fórmula en un formulario de fe, en el seno del África marcada por Agustín a lo largo del siglo V o del VI. Esta integración expresa la convicción común de que el adagio considerado no es sólo algo evidente, sino que incluso pertenece a la fe.

En una carta dirigida en 585-586 a los obispos cismáticos de Istria, el papa Pelagio II les recuerda la necesidad de la comunión con la Sede romana. Cita al respecto diferentes textos de Cipriano sobre la unidad de la cátedra de Pedro. Recupera incluso sus expresiones más fuertes sobre la imposibilidad de recibir la *corona de la fe* por aquéllos que sufren el martirio en el cisma: «éste, si fuera de la Iglesia fuere muerto, no puede llegar a los premios de la Iglesia»⁶⁵.

El símbolo *Quicumque*, atribuido a Atanasio, aunque es obra de un autor occidental al que se sitúa actualmente en el sur de Francia entre los años 430 y 500⁶⁶, comienza y concluye así:

Quien quiera salvarse debe mantener ante todo la fe católica: quien no la conserve íntegra e inviolada irá, sin duda alguna, a su perdición eterna. [...] Ésta es la fe católica: si alguien no la cree fiel y firmemente, no podrá salvarse⁶⁷.

En este texto no se menciona formalmente a la Iglesia, sino *la fe católica*. Se trata de algo más que un matiz, aun cuando la convicción implícita sea que esta fe no puede ser vivida más que

⁶⁵ DH 469, citando a Cipriano, *De la unidad de la Iglesia católica* 19.

⁶⁶ Cf. DH 75 nota introductoria.

⁶⁷ DH 75-76.

en la Iglesia católica, de la que no habla el Símbolo, ya que se contenta con enunciar los dogmas trinitario y cristológico.

La época patristica incluye ya un documento conciliar que asume la fórmula. Se trata del decreto del XVI concilio provincial de Toledo (693), que es una extensa profesión de fe:

Todos los que ahora no se encuentran en ella [= la santa Iglesia católica] o no se encontrarán, los que se han separado o los que se separarán, o todos los que, con el mal de la falta de fe, nieguen que los pecados son perdonados, éstos tales, si no vuelven a ella con la ayuda de la penitencia y no creen con una fe sin mancha de duda [...], serán castigados por medio de una sentencia de condenación eterna, y serán quemados al final de los tiempos con el diablo y sus consortes en una pira inflamada⁶⁸.

Esta profesión de fe comienza con una expresión universalista indeterminada: *Todos los que no se encuentran en ella...* En sentido riguroso, la afirmación apuntaría a cualquier persona de otra religión. La pérdida de la salvación se explicita mediante la grave amenaza del infierno, algo que ya hemos encontrado en Fulgencio y volveremos a encontrar en Florencia. De hecho, la continuación del texto nos lleva de nuevo, en lo esencial, al caso de una salida culpable de la Iglesia católica y de una falta de fe. El peligro de un decreto como éste es hacer pasar el adagio a una afirmación formal de principio, cuando, de hecho, apunta a una situación concreta. Chocamos aquí con el vicio secreto de esta formulación negativa. Además, el contenido del adagio clásico se ve integrado una vez más en una fórmula de fe, lo que le confiere una autoridad particular.

Conclusión: primer balance

Dos son los puntos que debemos tener en cuenta en el momento de realizar el balance del adagio *Fuera de la Iglesia no hay*

⁶⁸ DH 575.

salvación al final de la época patrística: uno tiene que ver con la extensión progresiva de su aplicación; el otro, con la naturaleza y el grado de autoridad que le corresponde en virtud de su uso tradicional y magisterial después.

1. ¿Qué hemos constatado desde la primera aparición de una fórmula particularmente bien acuñada y, en consecuencia, fácilmente memorizable? Una ampliación considerable de su aplicación a causa de la evolución de la situación de la Iglesia en el mundo. El adagio no se dirigía, en sus comienzos, más que a los herejes y a los cismáticos, a los que se separan de la *Catholica* de una manera culpable. Su fundamento positivo viene de la presencia del misterio salvador de Cristo en esta Iglesia. Ahora bien, la Iglesia, perseguida y minoritaria en aquellos tiempos, está consagrada por completo a su deseo de expansión a todo el mundo habitado. No se preocupa formalmente de la salvación de los que no la conocen o de los que todavía no ha podido convertir. El prejuicio que tiene respecto a ellos es positivo, porque sabe que es posible que haya gente santa viviendo fuera de su propia institución. Aunque piensa que la salvación de esta gente viene también del Verbo, convertido en Cristo, no ve ninguna objeción ante el hecho de que no pertenezcan a la Iglesia. Ya que el Verbo no está limitado por nada. En este punto, la Iglesia, así como sus primeros escritores y sus doctores, siguen el pensamiento bíblico de un modo absolutamente natural.

Cuando la Iglesia se vuelve oficial y obtiene un reconocimiento, llega a pensar que aquéllos que, tras haber oído sus repetidas llamadas a la fe del Evangelio, se quedan fuera, lo hacen en virtud de un acto de libertad personal y, por consiguiente, de rechazo. Cada uno es responsable de su rechazo. Dios no puede ni quiere forzar a nadie, so pena de destruir su designio de salvación. El adagio se dirige, pues, a partir de ahora, a los paganos y a los judíos que viven en el Imperio, que se ha vuelto oficialmente cristiano, a causa de su presunto rechazo y sólo en virtud de ello. La responsabilidad del ser humano ante la fe sigue permaneciendo en el primer plano de la consideración. Semejante

presunción nos parece hoy, sin duda, demasiado simple y excesivamente general. Pero en función de ella es como debemos comprender la posición eclesial.

La aplicación del adagio da un paso más con Agustín. Apunta incluso a los paganos a los que todavía no se ha anunciado el Evangelio y que se encuentran fuera de la Iglesia sin responsabilidad alguna por su parte. La fórmula adquiere entonces el valor de principio general en Fulgencio de Ruspe y en los primeros documentos conciliares. Podemos decir, con Y. Congar, que a partir de entonces «quedaba fijada la tradición»⁶⁹. El propio peso de la fórmula engendró su radicalización. En un primer tiempo suponía un acto de libertad formalmente culpable –ya fuera de ruptura o ya fuera de rechazo–; a continuación, pasó a apuntar a una situación de hecho. Agustín tiene aún en cuenta los casos de *buena fe*. Fulgencio ya no se preocupa de ello. Están los que se encuentran en la Iglesia y los que se encuentran fuera:

La misma fórmula *Extra Ecclesiam nulla salus*, clásica desde san Cipriano, escribe con razón Y. Congar, ha contemplado la modificación, o al menos la precisión, de su sentido, de modo paralelo. Desde el comienzo, significó que no había otra maternidad graciosa más que la de la Iglesia, nueva Eva, Esposa de Jesucristo; pero, en los Padres y aún en la Edad Media, se aplicó con mucha frecuencia a las personas y se entendió como si excluyera de la salvación a los individuos extraños al cuerpo de la Iglesia católica: judíos, paganos, herejes, cismáticos, excomulgados (con la reserva de san Agustín sobre la excomunión injusta)⁷⁰.

Hemos visto que el pensamiento eclesial, a ejemplo de la Biblia, quería mantener una justa tensión entre el destino universal de la salvación y las exigencias que esta última comporta. En el punto de partida no estaban en conflicto ambas consideraciones y la primera preocupación primaba claramente sobre la segunda,

⁶⁹ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 420.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 443-444.

que no se situaba en el mismo terreno. Progresivamente, el *Fuera de la Iglesia no hay salvación* llegó a poner en tela de juicio la perspectiva de la salvación universal. Se produjo una inversión de la prioridad entre ambos polos. La respuesta –excesivamente fácil y, para nosotros, escandalosa– a la objeción del mantenimiento de la presencia histórica de los judíos y de los paganos en el Imperio más allá de los límites de la evangelización, vendrá de la teología de la predestinación restringida y de la *massa perditionis*. Los que mueren sin bautismo y están condenados a causa del pecado original coinciden con aquéllos a los que Dios no había predestinado a la salvación⁷¹. Pues si la gracia es gracia, es normal que no se conceda a todos. Esta teología no chocaba a san Agustín. Sin embargo, la Iglesia no aceptará esta doctrina en su radicalidad, aunque tinte su enseñanza con un cierto pesimismo. La Iglesia combatirá toda predestinación al mal; pero la convicción de la predestinación restringida, parásita en parte del alcance del adagio, conducirá más tarde a este otro: *Fuera de la Iglesia no hay gracia*; adagio que la misma Iglesia condenará en tiempos del jansenismo⁷².

Con todo, debemos retener una excepción de talla. El adagio no puede afectar a quienes vivieron antes de Cristo. Desde los tiempos de Justino existe una auténtica unanimidad entre los Padres en este punto; Agustín es aún testigo formal de esto. Es la respuesta elemental al retraso de la venida de Cristo en la historia de la humanidad. Si unimos este reconocimiento a la doctrina de la *Ecclesia ab Abel*, nos encontraremos entonces en presencia de una apertura considerable: se puede *pertenecer* a la Iglesia sin formar parte de su institución histórica y visible. Se trata de una salvación *por la Iglesia* abierta a todos.

⁷¹ No obstante, la Iglesia consideraba al mismo tiempo el bautismo de deseo y el bautismo de sangre como un verdadero bautismo. A buen seguro, la Iglesia pensaba en un deseo formal y explícito, y en un martirio por el nombre de Cristo. Pero, con ello, planteaba la posibilidad de una adhesión a su misterio fuera de su institución sacramental.

⁷² Cf. *infra*, p. 150.

Paradójicamente, esa apertura se niega a partir de ahora a los paganos y a los judíos nacidos después de la venida de Cristo y de la promulgación del Evangelio. En adelante, el término «Iglesia» se restringe a la Iglesia visible e instituida. No se plantea la cuestión de otra forma de pertenencia o de participación en su misterio después de Pentecostés.

2. Subsiste la cuestión de la autoridad reconocida entonces a ese adagio. En lo esencial, estamos ante un hecho del orden de la *tradición*. El *magisterio* todavía está poco en cuestión. Aparece simplemente al final como la instancia que garantiza una convicción que ya es objeto de una *posesión tranquila*. Es el hecho del orden de la tradición el que está dotado aquí de autoridad y cumple las condiciones del principio planteado por Vicente de Lérins: «los cristianos han de creer *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*: sólo y todo cuanto fue creído siempre, por todos y en todas partes»⁷³.

Ahora bien, un hecho del orden de la tradición, como un texto del magisterio, exige ser interpretado. Su hermenéutica es aquí incluso más delicada que la de una afirmación magisterial clara. Y es que la autoridad de cada testigo de esta tradición no es nunca absoluta. No existe más que en la medida en que se inserta en el eje constituido por la cadena de los testigos y donde ha sido reconocida por la Iglesia. En nuestro caso, la historia que acabamos de hacer del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* pertenece a su verdad, porque proporciona, a la vez, su motivación de base, su relieve y los matices que comporta, sus límites y, finalmente, su sentido. Además, su confrontación con el otro polo, el de la universalidad de la salvación, permite integrarlo y, en consecuencia, conciliarlo con otras convicciones de la fe eclesial igual de fuertes, pero que todavía no estaban articuladas con el adagio. Resumiendo, semejante afirmación no puede bastarse a sí misma: debemos comprenderla en el marco del conjunto de la fe.

⁷³ Vicente de Lérins, *Commonitorium* 2, 5.

Su primer elemento de verdad indiscutible reside en la afirmación de que no hay salvación más que en y por Cristo y que la Iglesia desempeña un papel esencial en la comunicación de esta salvación. Cristo no está nunca solo: viene a nosotros a través de la comunidad que Él fundó. Esta voluntad de salvación se comprendía en aquella época como una pertenencia visible y sacramental, porque los escritores cristianos no veían cómo pensar otro tipo de vínculo con la Iglesia y la humanidad. No debemos olvidar nunca que su adagio fue concebido, primero, para los que abandonaban esta Iglesia *de manera culpable*.

Su segundo elemento de verdad es que la salvación propuesta por Cristo requiere en todo caso una acogida libre y responsable. Nadie se condena más que si rechaza esta oferta de salvación de una manera fundamental. Este punto se convertirá durante demasiado tiempo en un presupuesto implícito, hasta el punto de que llegó a ser olvidado. En consecuencia, es capital reconocer que pertenece a la génesis y a los primeros desarrollos de la comprensión de la fórmula. Aquí debemos reconocer un exceso no justificable en el paso dado por Agustín sobre los paganos que no han recibido la predicación del Evangelio. Agustín, qué duda cabe, es el mayor de los Padres de la Iglesia de Occidente, pero no es infalible. Del mismo modo, la Iglesia se negará constantemente, en el desarrollo y en la aplicación del adagio, a avalar la tesis de la predestinación restringida y la idea de que el destino eterno de alguien pueda decidirse en virtud de su solidaridad con Adán, sin que intervenga su solidaridad con Cristo. Con todo, sigue siendo verdad que la influencia de Agustín, recapitulada en las fórmulas de Fulgencio de Ruspe y puestas bajo su nombre, desempeñó un papel de bastante peso en la reflexión teológica de la Edad Media. En el momento histórico en el que nos situamos, estas fórmulas no pueden pretender representar la verdad del adagio transmitido a lo largo de toda la patrística: su universalización constituye un exceso manifiesto.

Este exceso procede, por una parte, de la tentación inherente a toda formulación exclusiva y, por consiguiente, fácil de comprender y, por otra parte, de una aporía que la Iglesia se muestra

incapaz de superar en esta época. No puede comprender cómo afirmar un posible vínculo real de salvación entre ella y los que no le pertenecen visiblemente. Así pues, en este axioma *falsamente claro*, según la expresión del padre Congar, reside un fallo escondido. Veremos que será preciso el paso de siglos para llegar a interpretaciones razonables y creíbles. De momento, el Occidente, en el umbral de la Edad Media, parte en la dirección de una rigidez excesiva, inconsciente de sí misma en parte. Este dato histórico muestra que la reflexión doctrinal de la Iglesia sobre la revelación que ha recibido se lleva a cabo a través de una investigación humana, difícil y titubeante durante mucho tiempo. El hecho de que la interpretación de la fórmula tenga que ser repetida de siglo en siglo nos recuerda que una afirmación verdadera debe ser afinada constantemente y depurada de las consideraciones anexas que pueden llegar a desfigurarla. Se conserva el rumbo, qué duda cabe, aunque no sin que la marcha se atasque a veces en meandros difíciles.

Estas reflexiones intentan simplemente situar la autoridad del adagio hacia el final de la época patrística. En todo caso, el cristiano de hoy está obligado a recibirla y a comprenderla, no como Agustín y Fulgencio la comprendieron, sino como la Iglesia la comprende hoy. Pero no nos anticipemos.

El paso medieval: Afirmaciones magisteriales

Hasta aquí hemos estudiado el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* a través de los testimonios patrísticos, es decir, a través de los testigos de la tradición. La aparición del adagio en el plano magisterial ha permanecido aún extremadamente discreta. La novedad aportada por la Edad Media estriba en el hecho de que el adagio pasa de la pluma de los teólogos y los doctores a los concilios y las declaraciones pontificias. El dicho de la tradición se formaliza entonces, en un ámbito más elevado, como una enseñanza dotada de autoridad. Al mismo tiempo, el concepto de Iglesia se va precisando y se estrecha en el de la Iglesia romana.

Según Y. Congar, no es significativo seguir la historia de la fórmula en los teólogos de la Edad Media, pues «la tradición estaba fijada»¹. En consecuencia, retendré sobre todo el itinerario de las aserciones magisteriales hasta el concilio de Florencia, que constituye una cima en la materia. Pero, a continuación, verificaré el sentido teológico exacto de la fórmula a partir de los considerandos que la rodean en santo Tomás de Aquino. Su reflexión constituye un excelente testigo del pensamiento más inteligente que hubo en la Edad Media sobre nuestro tema.

¹ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 420.

En ninguno de los dos ámbitos, el dogmático y el teológico, de esta investigación debemos olvidar la tensión entre los dos polos, el del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* y el de la perspectiva universal de un cristianismo que pretende abarcar a toda la humanidad en el designio divino de salvación. Veremos que ambas consideraciones se comunican entre sí y que la Edad Media comienza a plantearse cuestiones sobre la salvación de los «otros». Pero este capítulo se detendrá en el umbral de los grandes descubrimientos del Nuevo Mundo en los siglos XV y XVI. Estos descubrimientos van a cambiar, evidentemente, de una manera radical el modo de plantear el problema.

A. LA ENSEÑANZA MAGISTERIAL ANTES DE FLORENCIA

Vamos a recoger las principales fórmulas magisteriales que jalonan la Edad Media desde el siglo IX al siglo XV hasta la declaración del concilio de Florencia, evocada en la introducción de esta obra.

La voluntad salvífica universal en el concilio de Quierzy (853)

Gotschalk (805?-870?), discípulo intemperado de san Agustín, había sostenido, con diversos matices, la tesis de una doble predestinación divina: a la vida para unos y a la muerte eterna para los otros. Fue condenado por el primer concilio de Quierzy (Aisne) el año 848 y, después, en Maguncia el 849. Un segundo concilio celebrado en Quierzy el año 853, bajo la vigorosa autoridad de Hincmaro, arzobispo de Reims, se sintió obligado a reafirmar la voluntad salvífica universal y el rechazo de la doble predestinación:

Cap. 3. Dios omnipotente *quiere que todos los hombres sin excepción se salven* (1 Tim 2,4), aunque no todos se salvan. Ahora bien, que algunos se salven es don del que salva; pero que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden.

Cap. 4. Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en Él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión. Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión, no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles y de los que no creen con aquella fe *que obra por la caridad* (Gal 5,6)².

Estos dos textos expresan claramente el límite que se debe poner a ciertas tesis desarrolladas en la tradición agustiniana y que estrechaban, de manera indebida, no sólo los efectos de la salvación, sino también su designio. Reafirman, por tanto, con vigor la voluntad universal de salvación por parte de Dios. De acuerdo con esta voluntad, la encarnación de Cristo tiene valor universal, del mismo modo que su pasión es la ofrenda de una salvación sobreabundante. Si algunos se pierden, es a causa de un uso culpable de su libertad y de una falta de fe. Las responsabilidades respectivas de Dios y del ser humano se precisan sin ninguna ambigüedad. Es digno de destacarse que la evocación de la pérdida de la salvación esté ligada exclusivamente a la libertad de cada uno y a su falta de fe, según la perspectiva paulina, y no a la pertenencia a la Iglesia. Nos encontramos aquí en el círculo de las afirmaciones más fundamentales, círculo interior al de la pertenencia a la Iglesia.

Siglo y medio antes en Oriente, Juan Damasceno (650-ca. 750) había propuesto ya la teoría de las dos voluntades divinas: la voluntad antecedente a todo acto humano de libertad, que es la de la salvación universal; y la voluntad consecuente, que quiere castigar a los malos a causa de su justicia. Dios es la causa de

² DH 623-624.

su primera voluntad, mientras que el ser humano es causa de su segunda voluntad, que es un permiso³.

Sobre el fondo de esta doctrina equilibrada es como debemos comprender las tomas de posición medievales relacionadas con nuestro adagio.

La profesión de fe prescrita a los valdenses (1208)

Una carta dirigida al arzobispo de Tarragona por el papa Inocencio III contiene el formulario de fe que se impuso a Durando de Osa, un valdense, para su reconciliación con la Iglesia católica. Este texto presentaba las exigencias de lo que se pedía entonces a los valdenses. Se trata de una confesión trinitaria y cristológica que prosigue mediante la siguiente declaración relativa a la Iglesia, antes de que el texto aborde los sacramentos:

De corazón creemos y con la boca confesamos una sola Iglesia no de herejes, sino la Santa, Romana, Católica y Apostólica, fuera de la cual creemos que nadie se salva⁴.

Este párrafo recuerda las cuatro notas de la Iglesia necesaria para la salvación: una, santa, católica y apostólica. Se menciona además el carácter romano de esta Iglesia. El cisma con Oriente está consumado: la Iglesia latina se afirma ahora como la única Iglesia. La fórmula tradicional aparece sin comentario ni precisión. No apunta a nadie especialmente. Lo más notable aquí sigue siendo la inserción del adagio en el marco de una formulación general de la fe, como se había hecho en el concilio de Toledo del año 693. Esta inserción se va a convertir en tradicional.

³ Juan Damasceno, *De la fe ortodoxa* II, 29; cf. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 58.

⁴ DH 792.

El IV concilio de Letrán (1215)

El IV concilio de Letrán emitió una profesión *católica* destinada a los albigenses y a los cátaros. Tras la confesión trinitaria y cristológica, viene la de la Iglesia en estos términos:

Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva⁵.

Esta Iglesia es la Iglesia sacramental que celebra la eucaristía. Este texto no aborda más que una novedad: la confesión de fe pertenece ahora a un concilio general de Occidente. Eso no significa, sin embargo, que se trate de una definición formal de la fe. El Concilio hace suya una afirmación ya adquirida. Ésos son los dos documentos importantes del siglo XIII. Santo Tomás conoció el segundo.

Bonifacio VIII y la bula *Unam Sanctam* (1302)

La famosa bula *Unam Sanctam*, célebre por su teoría de las dos espadas y por su afirmación de la autoridad del papa sobre los soberanos temporales, incluye una proposición muy firme sobre la única Iglesia católica:

Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados [...]. Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. [...] Una sola, en efecto, fue el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia, y, con el techo en pendiente de un codo de altura, llevaba un solo rector y gobernador, Noé, y fuera de ella leemos haber sido borrado cuanto existía sobre la tierra⁶.

⁵ DH 802.

⁶ DH 870.

La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: *Apacienta a mis ovejas* (Jn 21,17). [...] Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que hay *un solo rebaño y un solo pastor* (Jn 10,16)⁷.

[...] En consecuencia, *declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que someterse al Romano Pontífice es del todo necesario para la salvación de toda humana criatura*⁸.

El cuerpo místico de Cristo queda identificado en su aspecto visible con la Iglesia católica que lo representa. El texto, desde una perspectiva polémica, excluye formalmente a toda la Ortodoxia de este cuerpo. Insiste, de una manera nueva respecto a los documentos anteriores, en la cabeza de este cuerpo, es decir, en el papa. J. Ratzinger, hoy en día Benedicto XVI, advirtió que, si bien no tenemos aún la mención *extra apostolicam ecclesiam romanam*, la equivalente se encuentra expresada ya por el final sobre la sumisión al pontífice romano⁹. La referencia al arca de Noé insiste asimismo en el papel de su *piloto*, con la intención de introducir el papel del papa como única cabeza de la Iglesia establecida por Cristo; pues uno y otro no forman más que una sola cabeza.

¿Debemos considerar la última frase del documento, particularmente solemne en su forma, como una *definición de fe*? Toda una tradición teológica lo ha considerado así, y para atestarlos ahí está la nota introductoria a la bula, redactada por A. Schönmetzer, que fue el editor del Denzinger a partir de 1963¹⁰. El Denzin-

⁷ DH 872.

⁸ DH 875.

⁹ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 386, nota 21.

¹⁰ «Unice sententia finalis est definitio dogmatica, cujus sensus ad regimen spirituale restringendus jam adumbratur initio bullae, ubi de necessitate Ecclesiae ad salutem agitur». Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona ³⁴1967, p. 279.

ger-Hünermann bilingüe¹¹ modifica la afirmación de este modo: «La definición de la frase de la conclusión de la bula debe ser interpretada a la luz de la doctrina de la Iglesia que precede y que sigue»¹². Esta reflexión deja ver un malestar ante la rigidez exclusiva de la afirmación y nos remite al problema que constituye el objeto de este libro. En todo caso, la sentencia de Bonifacio VIII plantea una determinación nueva del adagio clásico *Fuera de la Iglesia no hay salvación*: este adagio implica ahora la pertenencia a la Iglesia romana bajo la autoridad del papa.

Sobre el valor dogmático de la bula *Unam Sanctam*¹³, K.A. Fink hace notar que, en la fórmula de la definición final, falta la palabra *pronuntiamus*, aunque haya sido añadida en algunas colecciones. Esta observación es importante, porque la fórmula breve corresponde a las decisiones consistoriales de aquel tiempo y desaparece el carácter dogmático o la *proposición teológica irreformable*. El papa quería dar una decisión doctrinal y decir que no debía ya enseñarse (en París) lo contrario. Pero nadie se preocupó por ello; pues, como es sabido, la Sorbona fue el *Magisterium ordinarium* de la baja Edad Media. Ahora bien, ¿no nos hace caer esta observación sobre el *pronuntiamus* en una sutil argucia jurídica, para llegar a decir, tal como sugiere esta interpretación, que el documento papal tenía simplemente como objetivo tener la última palabra sobre la Sorbona, es decir, concluir un debate sin apelación?¹⁴.

Más recientemente y desde una perspectiva ecuménica, G. Tavard¹⁵ estima que la frase final de Bonifacio VIII debe ser en-

¹¹ En su 37ª edición de 1996, latín-francés.

¹² *Ibid.*, p. 315.

¹³ K.A. Fink, *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 146 (1966), p. 500. J. Ratzinger parece hacer suya esta conclusión. Tomo la traducción del texto de Fink de la edición española de *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 386.

¹⁴ Entonces se trataría de una toma de posición indefectible.

¹⁵ G. Tavard, «The Bull *Unam Sanctam* of Boniface VIII», en *Papal Primacy and the Universal Church (Lutherans and Catholics in Dialogue, V)*, Minneapolis, Augsburg 1974, pp. 105-119; he resumido aquí el pensamiento de Tavard tal como lo presenta F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 82.

tendida a la luz del tema principal de la bula, que es la supremacía del papa sobre los gobernantes temporales. Piensa asimismo que a este texto le falta una condición esencial requerida por toda definición dogmática, ya que, en tiempos de Bonifacio, ni siquiera había consenso en la Iglesia sobre esta doctrina, y no ha sobrevivido como una parte del patrimonio de la fe de la Iglesia. F.A. Sullivan, por su parte, recuerda que la tesis de Bonifacio VIII relativa a la supremacía de la autoridad espiritual del papa sobre los príncipes temporales no la considera hoy nadie un dogma de la fe católica. Y concluye: «Se puede decir con seguridad que si la bula definía algo, era simplemente la doctrina tradicional de que no hay salvación fuera de la Iglesia católica»¹⁶.

Estas reflexiones dejan ver la preocupación, bastante general, de los teólogos contemporáneos por dar la interpretación más débil posible a declaraciones embarazosas del pasado. Muestran también lo difícil que resulta discernir con exactitud y sin incurrir en anacronismos el grado de autoridad de que gozan algunos documentos magisteriales antiguos. Nosotros nos sentimos inclinados espontáneamente a aplicarles las reglas de interpretación elaboradas después del concilio Vaticano I, siendo así que el clima teológico de su promulgación era profundamente distinto y a menudo difícil de restituir. En todo caso, la duda debe conducir a la interpretación mínima, según el reconocido adagio canónico: «Ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto»¹⁷. Sin embargo, el problema se volverá a plantear con más agudeza todavía con la bula del concilio de Florencia.

Clemente VI, carta *Super Quibusdam* al Católicon de los armenios

En 1351, en una carta dirigida al Católicon de los armenios, que le pedía apoyo contra el Sultán, el papa Clemente VI le inte-

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ CDC 749 § 3.

rroga sobre los puntos esenciales de la fe de su Iglesia. Este formulario desarrolla sobre todo los puntos contenciosos entre Oriente y Occidente. El primero que retiene es el de la preeminencia de la Sede romana:

[...] preguntamos si creéis tú y los armenios que te obedecen que ningún hombre de los que andan fuera de la fe de la misma Iglesia y de la obediencia de los Pontífices Romanos podrá finalmente salvarse¹⁸.

La misma Iglesia había sido determinada en el párrafo precedente como *la Iglesia Romana que es la única Católica*, fuera de la cual los otros cristianos *son cismáticos y herejes*. La cuestión planteada pretende concernir claramente a un punto de fe. La carta continúa como un verdadero tratado sobre la preeminencia y sobre la autoridad del pontífice romano.

Dejando a salvo la cuestión de una definición formal en la bula *Unam Sanctam*, estas fórmulas pertenecen a confesiones de fe y se presentan desprovistas de todo considerando. No se las explica, porque en la mente de sus autores son algo que cae por su propio peso. Su literalidad desnuda adquiere en virtud de ello un valor formalmente general y absoluto. Por eso es importante resituirlas en las condiciones culturales en que fueron enunciadas, es decir, en una situación de cristiandad, en la que se supone siempre que los que se mantienen fuera de la Iglesia católica lo hacen por razones culpables. Eso es lo que tendremos que analizar más de cerca a propósito del concilio de Florencia.

Se ve que este juicio apunta igualmente a las iglesias de la Ortodoxia oriental, incluso a través de los esfuerzos encaminados a la reconciliación. Algo que no deja de implicar una cierta contradicción, puesto que en los diálogos iniciados con los cristianos de Oriente y sus autoridades se considera a éstos como cristianos que pertenecen a iglesias con las que el contencioso respecto a las afirmaciones esenciales de la fe es muy limitado.

¹⁸ DH 1051.

En consecuencia, no están *fuera de la Iglesia*, aunque no pertenecen a la Iglesia católica romana ni se someten a la autoridad del pontífice romano. Este único punto puede ser para ellos causa de la pérdida de la salvación. Los incluye en la categoría de *los herejes y los cismáticos*. La verdadera novedad de estos documentos medievales reside, en efecto, en la precisión restrictiva dada al término «Iglesia» y en la mención cada vez más fuerte de la obediencia al pontífice romano (y no simplemente de la comunión con él).

B. CONCILIO DE FLORENCIA

Ahora nos es posible contextualizar la afirmación del concilio de Florencia, que citamos de una manera abrupta en la introducción de este libro, en el interior de la gran corriente de la tradición y del magisterio. El concilio de Florencia¹⁹ otorga todo el peso de su autoridad conciliar a una fórmula en la que lo esencial procede de Fulgencio de Ruspe. Encontramos una formulación maciza, pesada, y hasta escandalosa para nuestra mentalidad, dada la perspectiva formal y universal del texto. El concilio de Florencia está dotado, entre los concilios medievales, de una importancia particular, puesto que decidió sobre la reconciliación entre la Iglesia de Occidente y el conjunto de las iglesias de Oriente, griegos bizantinos, armenios y coptos jacobitas. Es sabido que los orientales no ratificaron esta unión, que se quedó sin seguida. Con todo, los decretos adoptados por este concilio –celebrado en unas condiciones muy difíciles, de las que no tenemos que ocuparnos aquí– fueron firmados por los representantes de toda la cristiandad del tiempo.

¹⁹ Las obras de J. Gill gozan de autoridad en el tema de este concilio: *Le concile de Florence*, traducido del inglés por M. Jossua, Desclée de Brouwer, 1964; *Constance et Bâle-Florence*, Orante, París 1965.

Vamos a releer, por tanto, el texto de la bula *Cantate Domino*, decreto de unión con los coptos llamados jacobitas, cuya Iglesia había permanecido *monofisita*, porque consideraba que el concilio de Calcedonia no había sido suficientemente fiel a la doctrina de Cirilo de Alejandría:

[La sacrosanta Iglesia Romana] *Firmente cree, profesa y predica* que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, *puede hacerse partícipe de la vida eterna*, sino que *irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles* (Mt 25, 41), a no ser que antes de su muerte se uniere con ella; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, *si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica*²⁰.

Primer comentario: contenido de las afirmaciones

Notemos, en primer lugar, la solemnidad de la fórmula introductoria: La Iglesia Romana *firmemente cree, profesa y predica*. Esta fórmula es el estribillo que introduce el conjunto de los párrafos de una extensa confesión de fe: ésta recoge los puntos esenciales de la confesión trinitaria y cristológica, insistiendo en los puntos que habían sido objeto del contencioso entre las dos iglesias. Introduce del mismo modo este párrafo, el único que concierne a la Iglesia.

²⁰ DH 1351. La misma bula había precisado en un pasaje anterior que los que respetan los preceptos de la Ley son «ajenos a la fe de Cristo» y «en modo alguno pueden ser partícipes de la salvación eterna, a no ser que un día se arrepientan de esos errores» (DH 1348). Cf. la interpretación de este texto en J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., pp. 146ss.

El texto recoge lo esencial de la fórmula de Fulgencio de Ruspe en su manera de designar de manera señalada las diferentes categorías de personas excluidas de la salvación: paganos y judíos, herejes y cismáticos. Fulgencio se refería, no obstante, antes, en un primer párrafo, a los bautizados fuera de la Iglesia católica, antes de realizar la enumeración de los paganos y de los judíos, de los herejes y de los cismáticos, en un segundo párrafo²¹. En esto se hacía eco todavía del origen de la fórmula en Cipriano. En Florencia se nombra a los paganos y a los judíos, y, en consecuencia, se apunta a ellos en primer lugar. No se menciona de manera explícita a los musulmanes, que deben ser incluidos en la categoría de los paganos. No se hace ninguna referencia a la libre responsabilidad de las personas. Se trata de su situación objetiva: o bien pertenecen visiblemente a la Iglesia católica romana o bien no pertenecen a ella. La fórmula adquiere, por tanto, un carácter universal y absoluto. Los documentos precedentes conducían a ello, sin duda, en virtud de sus afirmaciones generalizadoras, pero no lo decían de un modo tan claro.

El texto se muestra también, con su redacción general y abstracta, muy severo con los cristianos no católicos (a los que pertenecían los jacobitas, en proceso de reconciliación), puesto que precisa que los sacramentos no tienen ningún *provecho* para ellos. Como en el concilio de Toledo, también aquí se mencionan explícitamente las penas del infierno. Por último, el documento recoge las afirmaciones antiguas, que se encontraban en Fulgencio, sobre la inutilidad de las limosnas y hasta del martirio fuera de la única Iglesia: estas buenas acciones no pueden producir *premios eternos*.

La intención de comprometerse del Concilio

¿Cuál es el sentido exacto que daban a esta bula y, por consiguiente, al párrafo que nos interesa, los que la suscribieron?

²¹ Cf. *supra*, p. 75.

¿Qué concepto de Iglesia tenían? El texto de un concilio debe ser interpretado siempre en función de la intención de los Padres que en él se expresaron. En el caso que nos ocupa estamos ante un *enunciado*. Sin embargo, es muy difícil recuperar el contexto de la *enunciación* de la afirmación de Florencia y precisar lo que los Padres *conciliares querían decir verdaderamente* a través de lo que *decían*. La bula *Cantate Domino* fue promulgada al final del Concilio y las *Actas* de esta época se han perdido. Mientras que los puntos sensibles de la reconciliación entre Oriente y Occidente esbozados en Florencia –en particular el *Filioque* y el purgatorio– dieron lugar en aquel tiempo a una numerosa literatura de libelos y a una gran correspondencia, nadie parece haberse detenido en este párrafo. Parece que no provocó ningún debate y no hizo más que ratificar un punto en el que había un consenso tradicional y cristiano.

Con todo, hay dos posibles pistas para descubrir una luz, al menos relativa, en este punto: la primera consiste en aproximar nuestra declaración a otras afirmaciones y actitudes del Concilio que expresan su posición respecto a los que no pertenecen a la Iglesia católica; la segunda consiste en referirnos a los escritos de aquel tiempo que hablan de la autoridad y de la infalibilidad de los concilios.

1. La primera pista nos lleva a encontrarnos con una grave contradicción. «Tanto los latinos como los griegos se consideraron mutuamente como Iglesias, en los discursos, las discusiones, las cartas, a lo largo de todo el Concilio»²², y no por simple cortesía, sino dando un sentido doctrinal al término «Iglesia». Ahora bien, en el mismo momento, tanto los unos como los otros estimaban que eran la única Iglesia de Cristo y se juzgaban recíprocamente al menos cismáticos; los griegos consideraban incluso a los latinos como

²² G. Dejaifve, «L'appartenance à l'Église du concile de Florence à Vatican II», en NRT, 99 (1977), p. 26, que resume el pensamiento de St. Mösl, *Das theologische Problem des 17. ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438-1445)*, Innsbruck 1974, pp. 14-21.

herejes. Es cierto que los unos y los otros se reunían en el clima de la deseada reconciliación y que sobre los debates planeaba la esperanza de la misma. En todo caso, la bula *Laetentur Coeli* sobre la unión con los griegos (de 1439) considera explícitamente y a igual título a griegos y latinos como hijos de la única Iglesia:

Ha caído el muro que separaba a la Iglesia occidental y a la Iglesia oriental, han vuelto la paz y la concordia, «la piedra angular, Cristo, que de los dos no ha hecho más que uno» (Ef 2,20; 2,14), por el fortísimo vínculo de la caridad y de la paz, que los ata y los une mediante una alianza de unidad perpetua [...]. Que se alegre también nuestra madre la Iglesia, que ve ahora que sus hijos, hasta aquí en mutua disensión, han vuelto a la unidad y a la paz; y ella, que antes lloraba amargamente a causa de su separación, debe dar gracias con una alegría inefable a Dios todopoderoso por su nueva y maravillosa concordia. Que todos los fieles se feliciten en todo el mundo y que los que llevan el nombre de cristianos se alegren con su madre la Iglesia católica²³.

El texto afirma la existencia de dos ramas de la Iglesia visible, en Oriente y en Occidente. Estas dos iglesias institucionales viven de la maternidad de la única Iglesia que reconoce en ambos lados a sus hijos. El final refiere el conjunto, sin duda, a la madre *Iglesia católica*, pero el vocabulario que domina no es el de la vuelta al redil, sino más bien el de la reconciliación de los hermanos divididos y separados. El clima de la unión conduce, por tanto, a emplear términos muy generosos, que, lógicamente, no son coherentes con el juicio de principio, que se sigue emitiendo contra *los herejes y los cismáticos*. Cabe pensar con G. Dejaifve «que el presupuesto subyacente a la actitud práctica de tolerancia no estaba muy alejado del reconocimiento de la posibilidad de una situación de división (y hasta de cisma) en el interior mismo de la única Iglesia de Cristo»²⁴.

²³ Bula *Laetentur Coeli*, 6 de julio de 1439.

²⁴ G. Dejaifve, «L'appartenance à l'Église du concile de Florence à Vatican II», o.c., p. 28.

¿Debemos pensar que esta generosidad, que ya no se plantea cuestiones sobre el pasado, opera una especie de *sanatio in radice* del cisma antiguo con una especie de retroactividad? Esta formulación canónica de las cosas es, qué duda cabe, anacrónica, pero parece ceñirse a algo de la realidad. La reconciliación tiene un valor diacrónico²⁵. Pero entonces todos los que murieron en el pasado en la Iglesia griega pertenecían a la Iglesia y pueden salvarse. Se ve que, entre un juicio de principio y la consideración de una situación concreta, existe una gran distancia que relativiza fuertemente el primero. Pues bien, el mismo concilio, con un intervalo de tres años, realizó estas afirmaciones aparentemente contradictorias.

La bula de unión con los armenios (de 1441), también monofisitas, adopta el mismo tono. Su texto incluye un formulario de fe bastante completo, con la petición de recibir el concilio de Calcedonia y los concilios siguientes y, por último, un pequeño tratado sobre los sacramentos tomado de un opúsculo de santo Tomás. A la Iglesia armenia no se la llama explícitamente Iglesia, pero se reconoce a su patriarca.

Se puede intentar una contraprueba del lado de la condenación de los miembros del concilio de Basilea, que no quisieron aceptar el traslado de este concilio a Ferrara y después a Florencia por Eugenio IV y depusieron a éste en nombre de la tesis de la superioridad del Concilio sobre el papa y continuaron reunidos de manera cismática²⁶. El texto es muy severo y no vacila en hablar de *latrocinio de Basilea*, del mismo modo que san León había hablado antaño del latrocinio de Éfeso. Éstos son, en efecto, fau-

²⁵ Esta concepción no es extraña al pensamiento ortodoxo. Un día le pregunté a un sacerdote ortodoxo si, desde su punto de vista, la Iglesia católica era verdaderamente Iglesia. Reaccionó de este modo: «No le puedo responder afirmativamente, porque eso significaría que estamos en plena comunión. Pero si un día encontramos esta plena comunión, podremos reconocerles como Iglesia de Dios por lo que se refiere al pasado, al presente y al futuro».

²⁶ Decreto del concilio de Florencia contra el concilio de Basilea, 4 de septiembre de 1439.

tores de escisión y de confusión en la Iglesia de Dios. El decreto comienza con una referencia al caso bíblico de Coré, Datán y Abirón (Nm 16,26), que vieron levantarse contra ellos la cólera de Dios a causa de su revuelta y fueron tragados por la tierra hasta el seol, y termina con una especie de maldición para que los fautores de separación en la Iglesia sean castigados *absolutamente con penas dignas de ellos*. Con todo, no se les inflige en concreto más que la excomunión, la privación de su dignidad, de sus beneficios y de sus funciones, aunque sean declarados formalmente *herejes y cismáticos*. A buen seguro no corresponde al Concilio juzgar de manera concreta sobre la salvación o la pérdida de los que todavía están vivos. Pero lo que se les reprocha es algo mucho más grave que el simple hecho de estar *fuera de la Iglesia*, se trata de fautores de cismas *en la Iglesia*²⁷. Aquí nos encontramos aún en presencia de una situación concreta: las palabras severas se alternan con llamadas firmes al arrepentimiento y a la reconciliación. Algo más tarde, Eugenio IV exhortará aún a los miembros del sínodo de Basilea a renunciar a su oposición:

Aunque, según los santos cánones, se haya dictado inmediatamente una sentencia dotada de la severidad apropiada contra estos manifiestos y notorios sacrílegos, no obstante, deseando más su conversión que su castigo, y su salvación que su punición, con toda la caridad y mansedumbre que hemos podido, les hemos pedido, les hemos rogado y requerido, que vuelvan en sí y regresen de semejante iniquidad a la sabiduría, prometiéndoles el perdón y la gracia y el sentimiento de piedad paterna²⁸.

²⁷ En cierto modo, volvemos a la situación pensada por Cipriano de alguien que abandona voluntariamente la Iglesia. Es digno de destacarse que el monitorio del concilio de Florencia contra el antipapa Félix V del 23 de marzo de 1440 haga referencia varias veces a las fórmulas de Cipriano y recoja la expresión de «sacramento de la unidad» procedente de él. COD II-1, p. 1147. Este cisma se presenta como tanto más grave porque se produce en un momento en que la Iglesia se alegra de la recuperación de la unión con los griegos y con «toda la Iglesia oriental» después de quinientos años. En este texto se alternan aún las amenazas de perdición y las llamadas al arrepentimiento.

²⁸ Exhortación de Eugenio IV del 27 de mayo de 1440.

La conclusión que podemos extraer de estos datos es que la fórmula drástica de la bula *Cantate Domino* no es más que el planteamiento de un principio doctrinal y general que, de hecho, se abstiene de precisar a quién se refiere a través de los términos empleados. La pertenencia a la Iglesia no se comprende, evidentemente, de la misma manera en el orden abstracto y en el concreto. A los socios orientales, teóricamente cismáticos, se les trata, de hecho, como a los miembros de una Iglesia hermana, con la que subsiste todavía una especie de desavenencia. El juicio sobre los fautores de cisma sigue siendo prudente y abierto al arrepentimiento. Sería, por consiguiente, erróneo sacar conclusiones inmediatas respecto a nadie, a partir de una sola fórmula. Los términos «cismático» y «hereje» no tienen el mismo alcance cuando se toman en general y cuando corren el riesgo de referirse a personas concretas. En el primer caso no se vacila ante el juicio más severo; en el segundo se duda antes de declarar hereje o cismática a tal o cual persona o comunidad cristiana. De un caso al otro existe la misma distancia, podríamos decir por analogía, que se da entre la promulgación de una ley y sus decretos de aplicación.

2. Los escritos teológicos y canónicos del tiempo sobre la autoridad y la infalibilidad de los concilios son numerosos. Sin embargo, su preocupación dominante en la época del gran cisma de Occidente y de sus secuelas era tomar partido en la controversia teológico-dogmática del conciliarismo²⁹: ¿quién era superior al otro en autoridad: el concilio o el papa? El aspecto polémico no estuvo ausente de estas reflexiones: los que se decantaban por posiciones minimizadoras respecto a la infalibilidad de los concilios las apoyaban en provecho de la autoridad del papa. La determinación del grado de autoridad de una fórmula de fe o de una definición conciliar figuraba mucho menos en el orden del

²⁹ Sobre este complejo punto, cf. H.-J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Verlag Josef Knecht, Fráncfort del Meno 1983.

día. Dos son los puntos que debemos considerar: la determinación exacta del concepto de infalibilidad y las condiciones del ejercicio de la infalibilidad de los concilios.

El concepto de infalibilidad seguía siendo en esa época bastante envolvente. Si bien los términos *infallibilis/infallibilitas* eran los más frecuentes, encontramos también los de *inobliquabilis/inobliquabilitas*, *indeviabilis/indeviabilitas*, *indefectibilis/indefectibilitas*, así como *inflexibilitas ad errorem*, o incluso la Iglesia *non errat*, o *errare non potest*³⁰. La idea rectora parece ser la de una *inerrancia* fundamental de la Iglesia en virtud de las palabras de Cristo, sin que ésta quede ligada forzosamente a una afirmación irreformable.

La determinación del objeto de la infalibilidad confirma esta perspectiva. Si, hablando formalmente, se dice que los concilios son infalibles en su definición, se reconoce que esta infalibilidad se ejerce materialmente *in his quae ad salutem necessaria sunt*³¹, o sobre *quae sunt fidei et salutis* (Universidad de Cracovia). Otros autores tienen fórmulas más amplias: *veritates fidei aut necessarias vel utiles pro regimine ecclesiae* (Gerson), *fides, reformatio, animarum salus* y *universalis ecclesiae status* (el Panormitano), o también *la fe y los ritos de los sacramentos*. Con gran frecuencia vuelve la expresión *fides et mores*³². La infalibilidad no aparece ligada formalmente ni a la revelación ni a la irreformabilidad en ninguna parte. En el interior de esta infalibilidad es donde debemos discernir lo que es irreformable. Nos encontramos aquí ante formulaciones que serán las del concilio de Trento y cuyo sentido ha sido felizmente precisado por los estudios de P. Fransen³³. El objeto de la

³⁰ H. Sieben, *ibíd.*, pp. 196-197.

³¹ *Ibíd.*, p. 203, nota 350, que da las fórmulas del Cusano, de Juan de Rugga y de Cesarini.

³² *Ibíd.*, pp. 203-204.

³³ Cf. P. Fransen, «L'autorité des conciles» en *Problèmes de l'autorité*, Cerf, París 1962, pp. 93-100; B. Sesboué, *El magisterio a examen: autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Mensajero, Bilbao 2004 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Le magistère à l'épreuve*, Desclée de Brouwer, París 2001, pp. 38-40).

infalibilidad afecta a todo lo que la Iglesia, tanto en su enseñanza como en su práctica, pide a los cristianos para llevarles a la salvación. Esto implica lo que hoy llamamos, por una parte, *infalibilidad*, y, por otra, *indefectibilidad*. La conclusión de que una formulación es irreformable no se puede deducir, por tanto, a partir de la simple formalidad canónica del texto. Sabemos que los cánones de Trento no pretendían afirmar forzosamente un dato irreformable. Una interpretación del concilio de Florencia que no quiera ser anacrónica debe tenerlo en cuenta. Este concilio no puede ser leído a la luz retroactiva del Vaticano I.

Por otra parte, si bien el reconocimiento de la infalibilidad de los concilios legítimos y regulares se acepta ordinariamente en la época, todavía es objeto de debate. Sus adversarios exhiben tres argumentos: *histórico*, pues algunos concilios han errado; *bíblico* (basándose en Lc 22,32, Mt 20,28 y Mt 18,20: la huida de los apóstoles en la pasión; su falta de fe después de la resurrección); *teológico*: ¿cómo podrían estar inspirados por el Espíritu Santo concilios pecadores, tal como dice la enseñanza patristica? Los partidarios de la infalibilidad exhiben, a su vez, cinco razones: invocan textos bíblicos (Mt 18,18-20; 28,20; Jn 14,26.26, etc.); y deducen la infalibilidad de los concilios de la inspiración, del hecho de la infalibilidad de la Iglesia universal y de las consecuencias inadmisibles de lo contrario y de su vínculo con la esencia del acto de fe³⁴. La calificación dogmática de esta infalibilidad está sujeta asimismo a grandes variaciones, artículo de fe para unos, u *omnium doctorum indubitata sententia*, o altamente verosímil, o incluso *pia opinio*. Con todo, «no se debe presumir fácilmente el error»³⁵.

La infalibilidad de los concilios obedece a ciertas condiciones: el concilio debe responder a la definición de un concilio general. Debe ser convocado de acuerdo con el derecho y respetar la libertad de reunión. El número no es algo importante; lo que

³⁴ H. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil*, o.c., p. 200.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 197-198.

importa para unos es la unanimidad de las decisiones; mas, para otros, basta con la mayoría. Por último, el concilio debe recibir el consentimiento o la confirmación del papa. Y es que, según muchos espíritus del tiempo, el riesgo es igualmente grande tanto si el concilio define sin el papa, como si el papa lo hace sin el concilio. Está claro que el concilio de Florencia responde a todas estas exigencias. Con todo, no se puede concluir sobre la infalibilidad, comprendida en el sentido moderno, de la fórmula que nos ocupa a la luz exclusiva del texto. Debemos tener en cuenta todo un conjunto de consideraciones tanto sobre la intención concreta del Concilio como sobre la situación canónica del texto.

La autoridad del concilio de Florencia y de la bula *Cantate Domino*

Si nos quedamos en el plano jurídico, el concilio de Florencia es un concilio perfectamente regular, convocado por el papa, proclamado ecuménico por Eugenio IV³⁶, y aprobado, a continuación, por él. Ocupa un lugar privilegiado entre los concilios medievales, puesto que contó con la presencia de las diferentes iglesias de Oriente y estaba ordenado a su reconciliación con la Iglesia católica. Del lado católico, pertenece a la serie oficial de los concilios ecuménicos y su autoridad se ha invocado en muchos puntos a continuación. La autoridad del Concilio fue reivindicada ya en un opúsculo redactado en 1442 por un contemporáneo que participó en él: el autor subraya la inserción de éste en la lista de los concilios ecuménicos, y hace un comentario detallado de sus definiciones más importantes (el *Filioque*, la posibilidad de asociar un añadido al Símbolo, el pan ázimo, el purgatorio, el primado romano)³⁷. La in-

³⁶ En la sesión de apertura de Ferrara por la bula *Magnas Omnipotenti Deo* del 9 de abril de 1438.

³⁷ Se trata de Fantino Vallaresso, arzobispo de Creta, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, cf. H. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil*, o.c., p. 51.

terpretación de estos textos obedece, por consiguiente, a los principios clásicos en la materia, uno de los cuales obedece a la intención de los Padres conciliares de comprometer su autoridad doctrinal en correlación con los puntos de vista de su época.

Con todo, la bula *Cantate Domino* ha dado lugar a ciertos interrogantes. En efecto, los griegos abandonan rápidamente Florencia tras la firma de la bula de unión *Laetentur Coeli* de 1439. El papa Eugenio IV se quedó todavía algún tiempo en Florencia con los Padres occidentales. Fue durante este tiempo cuando prosiguió las negociaciones de unión con los armenios y los coptos. Una tradición interpretativa, que se manifestó en el concilio de Trento, estimaba que la bula *Cantate Domino* ya no era un acto del concilio de Florencia, sino un acto del papa. En virtud de ello no podía pretender la infalibilidad propia del Concilio. En el momento de utilizar la lista de los libros sagrados que aparece en la bula *Cantate Domino* para los trabajos del concilio de Trento, dos obispos declararon que ésta no se encontraba en las actas del Concilio que estaban en su posesión. Estimaban que el concilio de Florencia terminó con la marcha de los griegos y la fórmula *approbante concilio* no se encontraba en la bula. El presidente del concilio de Trento, el cardenal Del Monte, el futuro Julio III, respondió que la bula era un acto del concilio de Florencia y que la fórmula *approbante concilio* se encontraba en la introducción al texto³⁸. El concilio de Florencia terminó en el momento de su traslado a Roma por Eugenio IV³⁹. G. Hofmann habla también de

³⁸ La referencia al Concilio aparece, efectivamente, varias veces en la bula.

³⁹ Sobre este punto, cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, o.c., t. VII, 2: «Es opinión bastante extendida que el concilio de Florencia terminó con la conclusión de la unión, y se encuentra en el concilio de Trento en una congregación de febrero de 1547; pero se trata de una opinión inexacta. El cardenal Del Monte, legado y presidente del Concilio, ya hizo observar justamente, en Trento, que el concilio de Florencia había durado casi tres años más, a saber: hasta 1442, momento en que fue trasladado a Roma el 26 de abril. Eso es lo que se desprende además de varias constituciones publicadas en Florencia después de la marcha de los griegos. [...] Nos queda por preguntarnos si el concilio de Florencia siguió siendo ecuménico después de la marcha de los griegos. Noël Alexandre lo

una decisión conciliar: «Como con los decretos precedentes del concilio de Florencia, los Sinodales dieron, por fin, su conformidad de manera oral y por escrito»⁴⁰. Este autor ofrece la lista de los cardenales, patriarcas y obispos que firmaron la bula. En consecuencia, no ha lugar a la negación de la autoridad del concilio de Florencia para esta bula, una autoridad que le fue reconocida explícitamente por el concilio de Trento. Todas las historias de los concilios la tratan, aunque se detengan poco en su contenido⁴¹.

Sin embargo, según Joseph Gill, «la bula *Laetentur Coeli*, que recogía el decreto de unión [con los griegos], fue el único documento infalible [el término debemos entenderlo aquí en el sentido preciso y moderno que implica la irreformabilidad] elaborado por el concilio de Florencia»⁴². El mismo autor precisa que la bula *Exultate Deo*, es decir, el decreto de unión con los armenios, que precede inmediatamente al relativo a los griegos, es un «documento doctrinal, no infalible»⁴³. Desgraciadamente, Gill no dice qué es lo que motiva su juicio. Da la impresión de que sea el hecho de que la bula *Laetentur Coeli* es la única que lleva la mención explícita de una *definición*, según la fórmula «En el nombre de la Santa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este Concilio universal de Florencia, *definimos*

niega alegando como causa que no había ya ningún prelado de Oriente. Rohrbacher, por el contrario, observa que el concilio de Florencia, incluso después de la marcha de los griegos, siguió llamándose, no obstante, *synodus oecumenicus* en sus documentos, y nosotros nos adherimos a este parecer [...]» (pp. 1071-1072). La misma opinión en G. Hofmann, «La chiesa copta ed etiopica nel concilio di Firenze», en *La civiltà cattolica*, 93 (mayo de 1942), p. 234.

⁴⁰ G. Hofmann, «Kopten und Aethioper auf dem Konzil von Florenz», en *Orientalia Christiana Periodica*, vol. VIII (1942), p. 23.

⁴¹ Hefele-Leclercq, t. VII, 2, o.c., p. 1087, describe rápidamente el contenido de la Bula, sin detenerse en el pasaje sobre la Iglesia. J. Gill, gran especialista en este concilio, evoca también la firma de la bula de unión y su contenido, sin detenerse en este pasaje, que resume en una línea, *Le concile de Florence*, o.c., p. 289; *Constance et Bâle-Florence*, o.c., p. 268. U. Proch, en COD, t. 1, p. 284, no dice más.

⁴² J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, o.c., p. 260.

⁴³ *Ibid.*

que por todos los cristianos sea creída y recibida esta verdad de fe...». Esta afirmación se refiere inmediatamente a la procesión del Espíritu Santo *Filioque*. El mismo término se repite, siempre a propósito del *Filioque*, y después a propósito del pan ázimo para la eucaristía, del purgatorio y del primado de la Sede de Pedro. La cláusula final incluye asimismo la mención: «Ego Eugenius Catholicae Ecclesiae episcopus *ita diffiniens* subscripsi»⁴⁴. Estas fórmulas no se encuentran en las otras dos bulas de unión, sin duda porque se las considera menos importantes. El padre Andrés, representante de la Iglesia jacobita, suscribe la *Cantate Domino* diciendo: «Yo confieso que todo lo que se encuentra en este decreto es *consonante* con la verdad divina y católica»⁴⁵. Algo completamente distinto.

Si nos atenemos a la interpretación formal de los textos magisteriales, tal como se estableció en particular en la Edad Moderna, nuestra bula *Cantate Domino*, que contiene ese pasaje tan severo sobre la incapacidad de salvación en que se encuentran todos los que no pertenecen de una manera visible a la Iglesia católica, es un acto del concilio de Florencia, pero no constituye una definición de fe. La repetición de las expresiones solemnes *La sacrosanta Iglesia Romana, fundada por la palabra del Señor y Salvador nuestro, firmemente cree, profesa y predica*, tan impresionante a primera vista para el lector, no debe ser interpretada, por tanto, como la intención de definir puntos sometidos a controversia; pertenece más bien a la fraseología tradicional de las confesiones de fe. Nuestra fórmula no es la de una promulgación formalmente infalible. Eso no significa tampoco que no se refiera a una afirmación que pertenece a la fe.

En efecto, la *recepción* del concilio de Florencia no puede hacernos olvidar la autoridad reconocida tradicionalmente a los dos decretos de unión con los armenios y los coptos. Lo hemos

⁴⁴ H. Justiniani, *Acta sacri oecumenici concilii florentini*, Romae, Typis Sac. Congr. De Fide Propaganda, 1638, p. 317.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 374.

visto en el concilio de Trento por lo que se refiere a la bula relativa a los segundos. Sabemos que el decreto de unión con los armenios, donde se afirma que la materia del sacramento del orden es *aquello* (los instrumentos) *por cuya entrega se confiere el orden*, ha planteado dificultades durante mucho tiempo, antes de que Pío XII determinara, en 1947, que en adelante sería la imposición de las manos⁴⁶. Así pues, este documento, que había sido tomado muy en serio, no ha sido considerado, sin embargo, como una decisión irreformable.

¿Qué balance podemos hacer a partir de esta pequeña investigación? Por una parte, queda relativizada la autoridad *formal* de este documento considerado en cuanto tal. Con todo, nos remite a otro aspecto de las cosas, a lo que llamamos hoy la enseñanza del *magisterio ordinario y universal*. Esta última fórmula, tratándose de un documento del siglo XV, es anacrónica, pero corresponde, como todo el vocabulario magisterial, a una realidad que actúa en todos los tiempos en la Iglesia. En Florencia se recoge, sin matices, la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, pero como una conquista de la tradición y del conjunto del magisterio anterior. Ésa es la razón por la que no es objeto de ninguna discusión y por la que las actas conciliares hablan tan poco de ella. Es en este ámbito donde tiene más peso y su recogida en Florencia tiene sobre todo valor de ilustración. Así pues, tenemos que salir ahora de los puntos de vista canónicos y formales y volver al sentido transmitido por el adagio a los ojos de los contemporáneos.

Lo relativo y lo absoluto en la enseñanza de un concilio

La interpretación de un texto magisterial siempre debe tener en cuenta su inserción en un lugar y en un momento de la historia. Eso es lo que hemos esbozado en el plano formal en los de-

⁴⁶ *Sacramentum Ordinis*, DH 3857-3861.

sarrollos precedentes. Eso es lo que nos queda por hacer ahora en el plano de las mentalidades y de todo lo que queda tácito en la fórmula. «Si se quiere llegar, escribe J. Ratzinger, a un sentido teológico permanente, hay que arrancarla de la perspectiva de finales de la Antigüedad; no se intuye su verdadero fondo teológico si no se logra separar del mismo la visión deformada que entraña esta imagen del mundo»⁴⁷. La fórmula es anterior a los grandes descubrimientos de los nuevos mundos. Está claro que la problemática va a cambiar por completo en el siglo XVI y a continuación. En consecuencia, habrá que introducir en su interpretación un punto de vista *diacrónico*. Eso significa que la fórmula de Florencia no se nos puede imponer a nosotros del mismo modo que a sus contemporáneos. No nos afecta hoy más que en el sentido que se le ha dado a lo largo de los últimos siglos y el que se le ha dado hoy. Éste será el objeto de la continuación de este libro: proseguir la interpretación de la fórmula hasta nuestros días. Volvamos ahora a su sentido para los contemporáneos del siglo XV.

1. Vamos a considerar, en primer lugar, el caso de los *paganos* mencionados en Florencia. No podemos pensar que los Padres conciliares, a pesar del carácter universal de su fórmula, estimaran, con Fulgencio de Ruspe y su extremismo agustiniano, que se pudiera condenar a los paganos al infierno por el simple hecho de no haber oído nunca la predicación evangélica. Serían condenados entonces por la sola razón de su participación en el pecado original. Ahora bien, el papa Inocencio III había escrito en el año 1201 al obispo de Arles que «La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios; la pena del pecado actual es el tormento del infierno eterno»⁴⁸. Esta doctrina, que corregía la tesis agustiniana, había sido elaborada por Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo, a propósito de los niños muertos sin bautizar. La teología medieval la admitía ordinariamente. Conduciría, más

⁴⁷ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 383.

⁴⁸ DH 780. Cf. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 59.

adelante, a la doctrina de los *limbos*. Sin entrar aquí en este problema, podemos pensar que la doctrina de la que hablamos estaba presente en la mentalidad de los Padres conciliares.

La afirmación de Florencia se inserta en la imagen antigua del mundo antes de los grandes descubrimientos del siglo XVI, de un mundo considerado casi enteramente cristiano. «La impresión de lo que se sabía del mundo, escribe J. Ratzinger, era que todo el que quisiera ser cristiano podía serlo y lo era. Sólo un endurecimiento culpable retraía aún al hombre de la Iglesia. A partir de esta óptica se creía poder decir que quien estaba fuera de la Iglesia, era porque lo quería, estaba fuera por propia decisión»⁴⁹. La negativa a pertenecer a la Iglesia no podía proceder más que de un endurecimiento culpable y al que se le puede atribuir un pecado *actual* de infidelidad grave. Esta importante reflexión permite reintroducir una referencia implícita a la libertad y a la responsabilidad personales que el texto no menciona. El condicionamiento, geográfico e histórico a la vez, de la afirmación *desde la perspectiva de la antigüedad que termina* debemos tenerlo en cuenta para liberar el elemento de verdad de la materialidad universalista de la expresión. Sea lo que fuere del correcto fundamento de tal juicio, en función de él es como debemos estimar la fórmula.

En el mundo europeo de la época, eran los musulmanes, ya fueran considerados *paganos* o *herejes*, los enemigos oficiales de la cristiandad, que había emprendido las cruzadas contra ellos. En aquel tiempo, amenazaban Constantinopla, que caería en sus manos el año 1453. Se suponía que los musulmanes conocían la existencia del cristianismo, al que no sólo rechazaban, sino que también combatían. Observemos, con todo, que nuestro texto no los menciona expresamente.

Aquí podemos elevar una demanda apremiante. Este juicio *a priori* negativo sobre los paganos nos parece hoy particularmente sumario, y sería muy injusto si pretendiera juzgar las conciencias. ¿Cómo se puede decidir sobre la salvación eterna de po-

blaciones enteras en nombre de una estimación puramente exterior, no sólo religiosa, sino también sociológica y política? ¿No existe además un elemento pecador en semejante juicio? Sin embargo, esta demanda apremiante contiene una parte de la respuesta. El juicio no concierne a las conciencias, cuya apreciación debemos pensar que el Concilio dejaba a la misericordia de Dios, «que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). Y es que aquí no se trata aún de un juicio de principio, de una afirmación del papel esencial de la Iglesia en la salvación universal. Es preciso entender esta afirmación de manera coherente con los esfuerzos misioneros de la Edad Media, que, en ese mismo momento, enviaba misioneros franciscanos y dominicos a los musulmanes y entablaba con ellos ciertas modalidades de diálogo. Enviar misioneros es la parte positiva de la afirmación del papel de una Iglesia preocupada por la salvación de todos. Supone también considerar que la posibilidad de *oír* de verdad el anuncio evangélico era débil o, en todo caso, insuficiente en los países musulmanes.

2. Si consideramos el caso de los judíos en su globalidad, la mentalidad de la época no les excusaba de una negativa pecadora a creer en Cristo, puesto que conocían el cristianismo de una manera suficiente. También aquí nos parece que el juicio está regido por una enemistad tradicional de los cristianos contra los judíos, con toda la dimensión sociológica y política que ello conlleva. Podemos elevar la misma demanda que en el caso de los musulmanes, y *a fortiori*, respecto a ellos, y esa demanda comporta la misma respuesta, parcial.

3. En lo que afecta al caso de los herejes, es cosa sabida que la Edad Media era más severa con ellos que con los paganos y los judíos. La herejía es una apostasía y, por consiguiente, una infidelidad redoblada. La Edad Media aceptaba que los judíos y los musulmanes, al menos en principio, practicaran su culto. Pero estimaba que los herejes debían ser entregados al poder civil, hasta su eventual ejecución. En el pensamiento de los redactores

⁴⁹ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 383.

de nuestro texto un hereje no puede ser más que formalmente culpable. Ahora bien, acusar a una persona o a un grupo de herejía es una cosa completamente distinta y no se hace más que en casos particulares.

4. Con los cismáticos encontramos el problema de las iglesias de la Ortodoxia y precalcedonianas. Ya he mostrado una contradicción que relativiza en gran medida el alcance de la afirmación. Este texto no apunta a ellos formalmente, puesto que se encuentra al final de las reconciliaciones que se han llevado a cabo, de una manera muy provisoria como es sabido, en Florencia. Está suscrito en comunión con los jacobitas, que compartían la misma convicción de fondo.

Balance sobre la declaración del concilio de Florencia

La primera conclusión que debemos extraer es la extrema complejidad de un texto aparentemente muy claro y muy simple. Es importante saber que pertenece a un documento que no es considerado una declaración *infallible*. Las reflexiones precedentes han intentado situar la afirmación, por una parte, en el entorno histórico, sociológico y político del tiempo, que la condiciona y la relativiza en gran parte, y, por otra, en el conjunto de las afirmaciones del mensaje cristiano sobre la salvación. Ésa es la dimensión *sin crónica* de la interpretación. Un texto no se puede interpretar pura y simplemente a partir de sí mismo. La continuación de este libro seguirá haciendo intervenir la dimensión *diacrónica*. Está claro que con *la aparición de una nueva imagen del mundo* y el surgimiento de *nuevas experiencias misioneras*, la cuestión tendrá que ser repensada en otros términos. No podemos referirnos a la intención de enseñar incluida en la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* más que a través de la mediación de la continuación de su historia.

Con todo, debemos reintroducir en lo implícito de la fórmula de Florencia la consideración de la responsabilidad y de la cul-

pabilidad del rechazo de la fe. En nuestro texto se encuentra todo un aspecto tácito, y debemos tenerlo en cuenta. Mas eso significa también que la fórmula *no significa lo que afirma materialmente*. Su interpretación inmediata y literal, que la convertiría en un principio de razonamiento con valor exclusivo y totalizador sobre el tema en cuestión, sería errónea e injusta a la vez. Subsiste una distancia entre aquello a lo que *apunta* la fórmula y lo que expresa *de manera torpe*, en el marco heredado de una expresión *exclusiva*. En esta distancia es donde reside el problema: pues para *salvar lo dicho* en una fórmula, la interpretación retiene algo distinto a lo que esa fórmula *parece decir* a una primera lectura. Esto no es extraño, si admitimos que entre las formulaciones dogmáticas y la realidad trascendente a la que ellas apuntan existe una distancia que nuevas declaraciones intentarán reducir de siglo en siglo, sin llegar jamás a una adecuación perfecta. La fórmula de Florencia contiene un elemento de verdad que es preciso limpiar cuidadosamente de una espesa ganga: la Iglesia de Jesucristo desempeña un papel esencial en la salvación universal. El *fuera de ella* debemos comprenderlo en el sentido de un *sin ella*, entendido como un *totalmente sin ella*.

C. TOMÁS DE AQUINO, TESTIGO DE LA DOCTRINA DE LOS TEÓLOGOS

Para interpretar debidamente una afirmación magisterial es necesario tener muy en cuenta su horizonte teológico. Vamos a tomar como referencia ejemplar de este horizonte el pensamiento de santo Tomás de Aquino, aunque nos haga volver dos siglos atrás, dada la influencia que ejerció sobre todo el pensamiento medieval y la autoridad que le reconocía el concilio de Florencia⁵⁰. El Aqi-

⁵⁰ Que le tomó un opúsculo sobre los sacramentos para integrarlo en su decreto para los armenios.

nate nos restituye el sentido de la fórmula en un conjunto teológico razonado y teniendo en cuenta otros aspectos de la *doctrina sacra*⁵¹.

1. La fórmula clásica constituye un *adagio de referencia* en santo Tomás. Sólo la cita de pasada algunas veces. Sin embargo, emplea otras fórmulas análogas: *Sin la pasión de Cristo no hay salvación; Fuera del cuerpo místico no hay salvación; Sin el bautismo no hay salvación; Sin la fe no hay salvación*. No podemos absolutizar, por tanto, una de estas fórmulas respecto a otras, pues se refieren todas a la misma verdad. La salvación viene de Cristo, único Mediador entre Dios y la humanidad, y, principalmente, de su pasión. Ésa es la motivación de fondo a la que remiten todos estos adagios: «Está claro que nadie puede conseguir la salvación más que por Cristo»⁵², dice, por ejemplo, para fundamentar la necesidad del bautismo. Las otras necesidades son siempre relativas a aquélla. Ahora bien, nuestra relación con esta salvación procede de la fe (fuera de la Iglesia no hay fe)⁵³ y de los sacramentos de la fe recibidos en la Iglesia, empezando por el primero, el bautismo. La equivalencia expresada algunas veces entre la Iglesia y el cuerpo místico de Cristo muestra que su pensamiento apunta a la realidad (*res*) de la salvación más allá de sus expresiones institucionales. En pocas palabras, el *fuera de* significa ante todo *sin o independientemente de*. No tiene, en primer lugar, el sentido de una exclusión, sino de una afirmación inherente a la economía de la salvación.

2. Santo Tomás se plantea también la *cuestión de las condiciones mínimas necesarias para la salvación*. Se refiere entonces a la fórmula de Heb 11,6: «Sin fe es imposible agradarle. Quien se acer-

⁵¹ Para este estudio sobre santo Tomás, me he servido de la abundante documentación reunida por F.A. Sullivan, o.c. pp. 62-77.

⁵² Tomás de Aquino, *Suma teológica* IIIa, q. 68, a. 1.

⁵³ La realidad de la eucaristía (*res sacramenti*) «es la unidad de la Iglesia, fuera de la cual no hay ni salvación ni fe», *In Sent.* IV, d.9, q.1, a.5, s.4, ad 2.

ca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que lo buscan». Estos dos artículos a los que vamos a referirnos pudieron bastar desde su punto de vista, porque envuelven implícitamente la economía providencial instituida por Dios para salvar a la humanidad y, por consiguiente, la mediación única de Cristo: «Todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los hombres»⁵⁴. Los únicos artículos explícitamente necesarios son, por tanto, esos dos, pero teniendo en cuenta una restricción capital:

De Dios se hizo necesario creer de manera explícita en todo tiempo y por todos las dos cosas de que habla el Apóstol. *No es, sin embargo, suficiente ni en todo tiempo ni para todos los hombres*⁵⁵.

Y es que Tomás distingue, a ejemplo de Agustín, entre el caso de los que precedieron a Cristo y el de los que han vivido *después del tiempo de la gracia*. Los primeros tenían una fe implícita en él, dado que debía venir, y de este modo pertenecían ya al Nuevo Testamento⁵⁶. Pues la fe en el Mediador fue necesaria en todo tiempo, lo que remite a la apuesta fundamental de la cuestión:

Si ha habido quienes se hayan salvado sin recibir ninguna revelación, no lo han sido sin la fe en el Mediador. Pues aunque no tuvieran fe explícita, la tuvieron implícita en la divina providencia, creyendo que Dios es liberador de los hombres según su beneplácito⁵⁷.

Los segundos, por el contrario, están obligados a una *fe explícita en el misterio de la Trinidad*, según la fórmula bautismal⁵⁸, así como en los misterios de Cristo⁵⁹. Sin embargo, esta firmísi-

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, IIa IIae, q.1, a.7, in corp.

⁵⁵ *Ibid.*, II IIae, q.2, a.8, ad 1um.

⁵⁶ *Ibid.*, Ia IIae, q.106, a.1, ad 1um; IIIa, q.6, a.3, ad 3um.

⁵⁷ *Ibid.*, IIa IIae, q.2, a.7, ad 3um.

⁵⁸ *Ibid.*, IIa IIae, q.2, a.8.

⁵⁹ *Ibid.*, IIa IIae, q.2, a.7. Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., pp. 169s.

ma posición no es del todo coherente con la concepción de Tomás sobre el deseo implícito del bautismo, que encontraremos más adelante.

3. Santo Tomás enseñaba *la voluntad salvífica universal de Dios* según 1 Tim 2,4 en el sentido de que Dios ofrece la gracia necesaria para la salvación a cada uno de los que no le ponen ningún obstáculo personal:

Pues Dios, en lo que de Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, como se dice en la primera a Timoteo, pues «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad». Y sólo son privados de la gracia quienes ponen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos cuando el sol ilumina el mundo, se debe cerrar los ojos si se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol⁶⁰.

La referencia a la libertad y a la responsabilidad personal es, por tanto, algo evidente en Tomás. La encontramos en la tesis de la *opción fundamental* de alguien al que se presume no bautizado, una tesis atrevida, puesto que santo Tomás estima que una opción como ésta puede obtener la gracia de la justificación:

Mas cuando hubiere empezado el uso de la razón, no es excusable de la culpa del pecado venial y mortal. Pero lo primero que entonces le ocurre pensar al hombre es deliberar acerca de sí mismo. Y si, en efecto, se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Mas si, por el contrario, no se ordenare a sí mismo al fin debido, en cuanto es capaz de discernimiento en aquella edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí⁶¹.

Esta afirmación, que dará lugar a muchas demandas a continuación, tenemos que recogerla como el planteamiento de un

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, 159.

⁶¹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia IIae, q.89, a.6.

principio fundamental, sin que sea necesario intentar ni oponerlo, ni concertarlo inmediatamente con las exigencias de fe recordadas tan a menudo por el Doctor Angélico.

Por otra parte, Dios no quiere que falte nada necesario para la salvación a aquél que le busca sin falta por su parte, según el adagio clásico *A quien hace lo que le corresponde, Dios no le niega su gracia* (*Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*). Para ello, se ocupa Tomás, en el *Comentario a las Sentencias*, del caso extremo en que Dios envía una ayuda excepcional, bien mediante un predicador de la fe, como en el caso del centurión Cornelio (Hch 10,31-36), bien por una revelación personal⁶². Sus sucesores añadirán incluso la hipótesis del envío de un ángel. En virtud del ejemplo de Cornelio, que ha recibido la visita de Pedro, Tomás piensa en semejante posibilidad para alguien que hubiera sido criado en el desierto o entre animales salvajes⁶³, o hubiera nacido en una nación bárbara⁶⁴. Estos casos extremos muestran la importancia que otorga a la exigencia de una fe explícita para la salvación⁶⁵.

4. Santo Tomás considera que, en su época, *todo el mundo había tenido la oportunidad de oír el mensaje cristiano* y que el caso de ignorancia invencible de los elementos de la fe era extremadamente raro⁶⁶. En efecto, tanto los judíos como los musulmanes

■
⁶² Tomás de Aquino, *In Sent.* III, d.25, q.2, a.1, s.1, ad 1um. La solución en la *Suma teológica* sigue una inspiración más agustiniana: «Este auxilio de la gracia, a cuantos se les da divinamente, se les da por misericordia; pero a quienes se les niega, se les niega por justicia, en castigo de algún pecado anterior, por lo menos del pecado original, como afirma san Agustín en *De corrept. et gratia*» (Ila Ilae, q.2, a.5, ad 1um). Santo Tomás piensa, por tanto, en el caso límite en que alguien fuera condenado por Dios sólo por el pecado original. Pero, de hecho, menciona siempre también los pecados actuales cometidos por los infieles, pecados que no es posible evitar sin la fe.

⁶³ Tomás de Aquino, cuestión disputada *Sobre la verdad*, q.14, a.11, ad 1um.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In Sent.* II, d.28, q.1, a.4, ad 4um.

⁶⁵ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 171.

⁶⁶ Ésta era también, un siglo antes, la opinión de san Bernardo, que reconocía que no se podía exigir la fe y los sacramentos a los que no habían oído la pa-

habían oído hablar suficientemente de Cristo. Sin embargo, reconocía también que el cristianismo se había difundido sobre todo en Occidente: en las regiones nórdicas había aún muchos paganos, y en Oriente muchos cismáticos e infieles⁶⁷. Distingue también las regiones donde el cristianismo era simplemente conocido y aquéllas en que la predicación del Evangelio había alcanzado un éxito pleno a través del establecimiento de la Iglesia. El estadio final no se había alcanzado aún en todas partes, y esto es una condición necesaria para la venida del reino de Dios al final de los tiempos. Del mismo modo, el hecho de que la predicación haya llegado a una región no significa que haya llegado a todas las personas de manera individual⁶⁸.

Estas reflexiones insertan algunos matices en la convicción global de que el rechazo de la fe era culpable en su tiempo. Servirán de adarajas cuando los teólogos tengan que volver sobre la cuestión a la luz de los descubrimientos de los nuevos mundos.

5. Del mismo modo, cuando trata sobre la *infidelidad*, santo Tomás reconoce diversas modalidades que no todas son culpables:

La infidelidad puede tener un doble sentido. Uno consiste en la pura negación, y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por la oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia [...] En esto propiamente consiste la infidelidad, y bajo este aspecto es pecado. Pero si tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, [...] no es pecado, sino más bien castigo, ya que esa ignorancia de las realidades divinas es consecuencia del pecado del primer hombre. Mas quienes son infieles por esa razón, sufren en realidad el castigo por otros

labra. «Mas ahora, añadía, que la voz de los predicadores ha recorrido toda la tierra y que su palabra ha llegado a los límites del mundo, esta escucha ya no puede ser ocultada y su desprecio es absolutamente inexcusable». *Carta o tratado sobre el bautismo*, I, 2.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Sobre el Sal 48*, 1.

⁶⁸ Cf. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 69ss.

pecados que no se pueden perdonar sin la fe, pero no por el pecado de infidelidad⁶⁹.

El argumento es interesante, puesto que existe una infidelidad no culpable, y los que se condenan lo son por otros pecados. Con todo, se muestra más severo que en ciertos textos anteriores, donde afirmaba que en el caso de una falta de fe no culpable, si el interesado hacía lo que estaba en su mano, Dios le daría las ayudas necesarias para llegar a un acto de fe⁷⁰.

Cuando considera el estado del mundo que le rodea, santo Tomás distingue tres especies de infidelidad:

[...] dado que el pecado de infidelidad consiste en resistir a la fe, esa resistencia se puede dar de dos maneras, ya que, o se resiste a la fe aún no recibida, en cuyo caso se da la infidelidad de los paganos o de los gentiles, o se resiste a la fe cristiana ya recibida, y esto, a su vez, puede hacerse o en figura, y tenemos la infidelidad judía, o en la manifestación misma de la verdad, y es la infidelidad de los herejes. Así, pues, en general, se pueden reseñar las tres especies de infidelidad indicadas⁷¹.

Este texto confirma la convicción fundamental de que los judíos y los musulmanes se encuentran globalmente, al modo de ver del teólogo, en una infidelidad culpable. Para Tomás, el pecado de herejía es el más grave de los tres. La infidelidad que se mantiene del lado de la ignorancia comporta un motivo de excusa⁷².

6. Santo Tomás mantiene igualmente que *los sacramentos del bautismo y de la eucaristía* son necesarios para la salvación⁷³. Lo que no le impide reconocer la posibilidad de que se salven los que tienen el deseo del bautismo. Ahora bien, el bautismo lleva a

⁶⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, IIa IIae, q.10, a.1.

⁷⁰ Cf. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 71ss.

⁷¹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, IIa IIae, q.10, a.5.

⁷² *Ibid.*, IIa IIae, q.10, a.3, ad 2um.

⁷³ *Ibid.*, IIIa, q.68, a.1.

cabo la incorporación a la Iglesia. En consecuencia, se puede ser miembro de la Iglesia por deseo⁷⁴. Considera incluso que en el caso normal y normativo el neófito se presenta ya justificado al bautismo en virtud de su conversión a la fe y a la caridad, y a su deseo de éste. Ahora bien, este deseo puede ser implícito⁷⁵. El Doctor Angélico enseña también la necesidad de la eucaristía para la salvación, al mismo tiempo que reconoce, analógicamente, el valor del deseo de la eucaristía, en un texto en donde se encuentra nuestro adagio y la referencia al arca de Noé:

En este sacramento hay que considerar dos cosas: el signo sacramental y la cosa significada por él. Ahora bien, ya hemos dicho que la cosa significada es la unidad del cuerpo místico sin la que no puede haber salvación, ya que fuera de la Iglesia no hay salvación, como tampoco la había en tiempo del diluvio fuera del arca de Noé, que, como se dice en 1 Pe 3,20-21, significaba la Iglesia⁷⁶.

El interés de este examen rápido del pensamiento del Doctor Angélico estriba en situar nuestro adagio en un contexto teológico global y razonado: no sólo se busca la conciliación entre el aforismo clásico y la voluntad salvífica universal de Dios, y se propone una reflexión matizada sobre los diferentes casos de infidelidad, sino que lo que figura en el centro de la preocupación es la economía general de la salvación y no cualquier temática de exclusión. Esta economía pasa por la Iglesia y los sacramentos. Y es que la pertenencia a la Iglesia se muestra solidaria con la fe que enseña y con los sacramentos que administra. Si bien santo Tomás comparte con excesiva facilidad el juicio de culpabilidad sobre los judíos y los paganos de su tiempo, permanece siempre sensible a la responsabilidad de cada ser humano. Queda la fuer-

⁷⁴ «La distinción entre una pertenencia a la Iglesia *voto* o *re* es clásica en la teología católica, al menos desde el siglo XII (fue entonces cuando se formuló a propósito de los sacramentos)». Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 431.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, IIIa, q.69, a.4, ad 2um.

⁷⁶ *Ibid.*, IIIa, q.73, a.3.

te inclinación de su pensamiento a exigir una fe explícita después de la venida de Cristo, pero esto puede ser atemperado mediante la hipótesis de un bautismo de deseo implícito. En este horizonte global de inteligibilidad debe ser comprendida e interpretada la fórmula tan rígida de Florencia.

El balance medieval

La Edad Media nos ha hecho asistir al paso y a la aparición de una fórmula procedente de la tradición patristica en el ámbito del compromiso del discurso magisterial, como lo atestiguan varios documentos pontificios y una afirmación conciliar. En virtud de ello aumenta su autoridad formal. Si bien no se retiene la fórmula de Florencia como una afirmación en sí misma infalible en sentido moderno, sí puede decirse, según las normas de interpretación adquiridas, que estamos ante una enseñanza del *magisterio ordinario y universal*, dada la recurrencia de las afirmaciones y su presencia plurisecular.

Además, el contenido del adagio se precisa. Por una parte, entra en las confesiones de fe. Por otra, reduce en sus nuevas expresiones el concepto de Iglesia limitándolo al de la Iglesia católica romana, y la comunión con la Iglesia a la comunión con el pontífice romano. Ése es el sentido de las afirmaciones pontificias, en particular el de la bula *Unan Sanctam* de Bonifacio VIII. Sin embargo, esta reducción choca con la voluntad más fundamental de la Iglesia de Occidente de reanudar los vínculos de comunión con las iglesias de Oriente. Esta empresa no puede ir adelante sin el reconocimiento eclesial de éstas. *No hay más que una Iglesia, pero a ella pertenecen también los cristianos no católicos*. No hay más que una sola Iglesia, pero está atravesada por una división entre diferentes instituciones que reivindican, cada una para sí misma, su identidad con la Iglesia de Cristo. Con esta actitud el concilio de Florencia se anticipa, paradójicamente, a las posiciones del Vaticano II. En virtud de ello también nosotros nos encontramos confrontados con una comprensión muy compleja

del término «Iglesia» presente en el adagio tradicional. La identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica romana no es total. Habrá que tenerlo en cuenta en el futuro en la interpretación de la fórmula.

Al mismo tiempo, la fórmula recibe una interpretación y una justificación teológica elaborada en el marco del pensamiento de santo Tomás. La teología del Doctor Angélico es una teología matizada y equilibrada. No reside en ella un afán de exclusión, pues la dinámica misionera de la Iglesia entre los musulmanes se muestra activa y el teólogo es consciente de la voluntad salvífica universal que procede de Dios (1 Tim 2,4). Santo Tomás comparte con su tiempo la convicción global, salvo ciertas excepciones que se encuentran en los lindes de Europa, de que todos los hombres y las mujeres de la Tierra habitada han tenido la posibilidad de descubrir la Iglesia y acoger la salvación en ella. Esto, para Tomás, trae consigo dos consecuencias: en primer lugar, nadie puede salvarse después de la venida de Cristo más que si confiesa explícitamente los misterios de la Trinidad y de la encarnación; la segunda es la hipótesis del envío de un misionero –tras él se dirá incluso un ángel– al hombre o mujer de buena voluntad que nunca hubiera encontrado el Evangelio. En su pensamiento, la salvación de los «otros» no es, por consiguiente, más que una excepción para la que puede bastar una solución excepcional. A pesar de todo, esta solución marca un progreso respecto a la concepción de Agustín: Dios pone en marcha todos los medios posibles al servicio de una salvación con perspectiva universal.

El pensamiento de santo Tomás acumula también dificultades para sus sucesores con su tesis de la necesidad de una fe explícita. Veremos cómo éstos se entregarán a la *expositio reverentialis* del pensamiento del Aquinate e intentarán fundamentar posiciones mucho más amplias, hechas necesarias por el descubrimiento de nuevos mundos, sobre las pequeñas aberturas del Doctor Angélico.

El concilio de Florencia representa una cima en la formalización y la generalización del contenido al que apunta el *Fuera de la*

Iglesia no hay salvación. Su aplicación conocerá a partir de ahora cada vez más límites con el descubrimiento de poblaciones enteras que, como es evidente, nunca han estado en condiciones de ser evangelizadas. La responsabilidad culpable de un rechazo de la fe se mencionará cada vez más. Por último, la distinción entre la afirmación general de principio y la actitud concreta respecto a las personas consideradas intervendrá siempre. Dicho esto, la referencia al principio, en su formalidad abstracta, permanecerá constante. El adagio llegará a ser considerado un dogma, y un dogma infalible⁷⁷.

⁷⁷ Este balance no se detiene mucho en el impulso misionero que atravesó la Edad Media, un impulso que no puede ser reducido al caso de las cruzadas o a las conversiones forzosas, en particular en los discípulos de santo Domingo y de san Francisco. Más allá de los sarracenos, fue el descubrimiento de Asia lo que estimuló a muchos misioneros a ir hasta Mongolia e incluso hasta la China. Cf. en S. Delacroix (ed.), *Histoire universelle des missions catholiques*, Libr. Grund, París 1956, el capítulo sobre «Les missions médiévales», pp. 173-200. *Histoire du christianisme*, t. 5 y 6, Desclée de Brouwer/Fayard, París 1990 y 1993, pp. 722-733 y pp. 889-899 respectivamente.

La Edad Moderna (siglos XVI-XVIII): Nueva imagen del mundo y nuevos debates

Hasta aquí hemos sido testigos de la absolutización progresiva de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Esta fórmula, nacida para aquéllos que sentían la tentación de abandonar la gran Iglesia, llegó a afectar a todos los que están, materialmente, fuera de la misma, sin que se distinguiera de una manera explícita entre las situaciones históricas o las responsabilidades. Surgió incluso la tentación de reducir el concepto de Iglesia al de Iglesia católica romana. Con el concilio de Florencia llegamos a la cima de la absolutización del principio.

En adelante, en virtud de los descubrimientos de nuevos mundos en el siglo XVI, entramos en un periodo de *recesión* del sentido de la fórmula, porque, de manera manifiesta, parecía demasiado injusto aplicarla de modo inmediato a los pueblos recién descubiertos. La teología y la doctrina van a hacer frente, por tanto, a una coyuntura nueva. Éste va a ser el primer tiempo de la relativización del adagio en el siglo XVI. En el XVII la fórmula va a ser víctima de su propia exageración con el jansenismo. A partir de este adagio adquirido, los jansenistas elaborarán otro en nombre de su extremismo agustiniano, *Fuera de la Iglesia no hay gracia*, fórmula que será condenada por el magisterio eclesiástico. En el siglo XVIII los filósofos de la Ilustración se lanza-

ron en picado contra la intolerancia de la doctrina católica y le plantearon las primeras cuestiones típicas de la modernidad. Estos tres siglos van a ocupar este capítulo.

A. SIGLO XVI: A MUNDOS NUEVOS, TEOLOGÍAS NUEVAS

El descubrimiento de nuevos mundos

La Edad Media vivía con la convicción no crítica de que el Evangelio había sido anunciado prácticamente, salvo algunas excepciones, a todos los pueblos del mundo conocido. Ni los judíos ni los musulmanes podían pretender ignorar el cristianismo: en consecuencia, su rechazo se prejuzgaba fundamentalmente culpable. La existencia de la Iglesia se imponía a todos.

Ahora bien, en 1492, ¡cincuenta años después de la celebración del concilio de Florencia!, Cristóbal Colón empezaba a descubrir América. El siglo XVI será un tiempo de numerosos descubrimientos geográficos y de grandes viajes marítimos intercontinentales. La exploración del Nuevo Mundo en Occidente y un conocimiento infinitamente más preciso de los grandes países del Extremo Oriente abren ahora unas perspectivas completamente nuevas. Los europeos se encuentran con hombres y mujeres que viven en sociedades que habían permanecido hasta ahora totalmente extrañas al mundo donde se había desarrollado el cristianismo. Se produjo incluso un primer momento de vacilación a propósito de los indios de América: ¿eran seres humanos? ¿No serían más que animales muy superiores? ¿De dónde procedían? Sin embargo, el debate sobre el tema, atestiguado en particular por la controversia de Valladolid (1550), no tardó en confirmar la respuesta afirmativa. Esta gente disponía de un lenguaje traducible y atestiguaba valores religiosos, familiares y morales. En cuanto a los orientales, eran los herederos de civilizaciones muy antiguas y practicaban una auténtica

sabiduría. «Los misioneros, principalmente los jesuitas, realizaron progresivamente el descubrimiento antropológico de humanidades civilizadas y buenas»¹.

La consecuencia se imponía: era preciso respetarles como seres humanos y, por tanto, anunciarles el Evangelio. Las potencias políticas aceptaron, por otra parte, con mayor facilidad la segunda consecuencia que la primera. Pero entonces, ¿qué había que decir de su situación respecto a la salvación y, lo que es más, de la situación de sus antepasados, de los que nadie podía decir que su ignorancia del cristianismo fuera culpable?

El siglo XVI fue también el de la Reforma en Occidente. Poblaciones enteras se desarrollaban, progresivamente, como iglesias nuevas y ya no tenían contacto con la Iglesia católica. ¿Qué había que pensar de la salvación de sus miembros? Tanto más cuanto que estas iglesias eran también herederas del antiguo adagio, y lo profesaban en el marco de su propia eclesiología². Sin embargo, esta cuestión planteaba una menor novedad, puesto que las iglesias surgidas de la Reforma podían ser incluidas en la categoría conocida de *herejes*. Figuró mucho menos en el orden del día y, con el tiempo, se aprovechó incluso de la investigación nuevamente iniciada, cuando algunos teólogos evocaron la posibilidad de una ignorancia *no culpable* en el caso de los judíos, los musulmanes y los herejes educados en su propia confesión cristiana.

Por otra parte, es digno de destacarse que el magisterio romano guardará silencio sobre este punto durante largos años, dejando con prudencia a los teólogos empezar a desembrollar una cuestión que se planteaba en unos términos completamente nuevos. En el siglo XVI no encontramos más que un fragmento de fórmula del concilio de Trento relacionado con nuestro tema. En los siglos XVII y XVIII el magisterio intentará más bien calmar el

¹ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 442.

² Sobre la referencia al adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* en las iglesias surgidas de la Reforma, cf. *infra*, p. 281.

juego y se verá obligado a tomar posición periódicamente contra las tesis extremas del jansenismo invasor. Al hacerlo, contribuirá él mismo a relativizar el adagio que nos preocupa situándolo en el marco global de la teología de la gracia.

Las primeras reacciones de los teólogos ante los descubrimientos

La magna escuela dominicana de Salamanca fue la primera en plantearse la cuestión, a la luz del descubrimiento y de la colonización de América latina por los españoles. Tres son los grandes nombres que debemos citar aquí: Francisco de Vitoria (1493-1546), Melchor Cano (1505-1560) y Domingo de Soto (1524-1560). Pretendían permanecer fieles a la doctrina de santo Tomás, que, como hemos visto, se inserta entre la tesis de la necesidad de una fe explícita en Cristo (con el deseo del bautismo y de la entrada en la Iglesia), en el caso de los que han vivido después de su venida, y, por otra, la convicción de la voluntad salvífica universal de Dios, que no deja a nadie sin los medios necesarios para salvarse, si coopera con la gracia³. Y es que la fórmula según la cual Dios no niega la gracia a quien hace lo que está en su mano presupone ya una primera gracia de Dios. De lo contrario, se comprendería en un sentido semipelagiano. El pensamiento de estos grandes dominicos no tiene, además, como principal preocupación la pertenencia formal a la Iglesia, sino la relación de fe que une al ser humano con Cristo, único Mediador. Ya no es lo mismo: la reflexión se desarrolla en ellos más acá del adagio clásico.

██████████

³ Sobre la doctrina de los tres dominicos, además de los textos citados, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Grand Séminaire, Toulouse 1934, una obra que sigue siendo de gran valor por la riqueza de su documentación. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 87-94. Como me intereso sobre todo por los textos propiamente magisteriales, no evoco las posiciones más significativas de los teólogos más que en la medida en que éstas refieren la evolución de la problemática que regirá las tomas de posición magisteriales.

Por lo que se refiere al fondo de la cuestión, Francisco de Vitoria prosigue formalmente por los raiños trazados por santo Tomás. Observa que los aborígenes no pueden condenarse a causa de un pecado de incredulidad, sino por otros pecados mortales o a causa de su idolatría. Si hacen lo que está en su mano con la gracia de Dios otorgada por la ley natural, la providencia divina los iluminará en lo que se refiere al nombre de Cristo. La solución encontrada en la Edad Media para algunos casos excepcionales se extiende así, de una manera abstracta, a poblaciones enteras. Lo menos que se puede decir es que se presenta con muy poco sentido de la realidad.

Con todo, Vitoria se presenta como el defensor valiente del *derecho de gentes*, en particular de los indios oprimidos. Su obra será decisiva en la elaboración del derecho internacional. Se rebela contra la injusticia ejercida sobre los indígenas por los colonizadores, que les hacían la guerra y les reducían a esclavitud. Éstos últimos justificaban su actitud en nombre de lo que se había reconocido y practicado respecto a los musulmanes: esos infieles merecían ser conquistados de manera justa y legítima, en virtud de sus crímenes contra los cristianos. Vitoria responde que no se trata del mismo caso. La religión de los indios, aunque falsa, no justifica que sean desposeídos ni reducidos a esclavitud: «Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe en Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo»; «Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo, al primer anuncio que se les haga de ella»; «No me consta que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta y anunciada a los bárbaros en la forma antedicha, de modo que estén obligados a creerla bajo pena de pecado»; «No se ve, en consecuencia, que les haya sido predicada la religión de Cristo lo bastante piadosa y convenientemente para que estén obligados a asentir»; «De esta proposición se infiere que si la fe se ha propuesto a los bárbaros del dicho modo y no la aceptan, los españoles no pueden hacerles la guerra por tal razón, ni obrar contra ellos por derecho de guerra»⁴.

██████████

⁴ Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa-Calpe, Madrid 1974, pp. 71-78.

Estos fragmentos de Vitoria muestran que no basta con haber oído hablar del Evangelio de una manera formal, sin una demostración persuasiva ni un testimonio vivo, para incurrir en responsabilidad por haberlo rechazado. Más aún, el modo en que los conquistadores se lo dieron a conocer no podía ser comprendido como un anuncio positivo y capaz de convencerles, puesto que se llevaba a cabo en un clima de violencia hostil, de crímenes y de impiedad. Esta idea de Vitoria es nueva: el anuncio del Evangelio, capaz de comprometer la responsabilidad de su destinatario, no se reduce a cualquier tipo de conocimiento de la realidad cristiana, con independencia de un testimonio de fe y de amor. En consecuencia, es legítimo hablar de una ignorancia todavía invencible, en todo caso inocente, incluso después de un primer conocimiento del Evangelio.

Melchor Cano, antiguo alumno de Vitoria y autor de la célebre obra *Los lugares teológicos*, escribió también en 1547, en el marco de su *Tratado sobre los sacramentos en general*, un desarrollo titulado «Sobre la necesidad de la fe cristiana para la salvación». Como su hermano de religión, pretende permanecer fiel a santo Tomás. Con el Doctor Angélico reconoce que la fe implícita era suficiente antes de la venida de Cristo. Pero mantiene también como él que, después de la promulgación del Evangelio, es necesaria la fe explícita en Cristo para la salvación. ¿No se puede considerar, entonces, que los indios se encuentran en la situación anterior a toda predicación evangélica, a ejemplo de los que habían vivido antes de Cristo? Cano no se atreve a reconocerlo y busca numerosas justificaciones para su posición en los Padres. Cita asimismo el símbolo atanasiano y el concilio de Florencia. No obstante, se expresa con prudencia: «No me atrevería a decidir cuándo empezó el tiempo en que terminó la predicación general del Evangelio, pero puedo pronunciar sin vacilación que, fuera de la fe explícita en Cristo, nadie puede obtener la salvación en nuestros días»⁵. En efecto, esta necesi-

⁵ Melchor Cano, *Lecciones sobre los sacramentos en general, II, Opera*, Coloniae 1678, pp. 760-761; a partir de la traducción de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o. c., p. 260.

dad no es obra de un precepto positivo, sino de una necesidad intrínseca a causa del papel de Cristo en su mediación única. En virtud de ello, el asunto rebasa el del conocimiento de la predicación evangélica y el del precepto.

Cano establece aquí una distinción muy discutible entre justificación presente y salvación definitiva mediante la entrada en la gloria. Admite, en nombre de la voluntad salvífica universal de Dios, que quienes nunca han conocido a Cristo puedan recibir la remisión del pecado original y la justificación por medio de una fe implícita en la venida del Mediador, como ocurrió en el caso del centurión Cornelio. Santo Tomás había reconocido, en efecto, que podía bastar el deseo implícito del bautismo. De este modo, los indígenas de América podían ser justificados mediante una fe implícita. Sin embargo, Cano se detiene en pleno camino y se niega a admitir que esta fe implícita pueda bastar para la salvación eterna. La persona, justificada no obstante, deberá llegar a la fe explícita (¡sin que sepamos cómo en el caso considerado!), para poder compartir la visión beatífica. Esta solución a medias es, evidentemente, bastarda y será rechazada, generalmente, por sus contemporáneos. Con todo, Melchor Cano tuvo el mérito de abrir en parte el camino a la concepción de la suficiencia de la fe implícita para la salvación.

Domingo de Soto, que asistió a la disputa de Valladolid y trabajó para el concilio de Trento, comparte también las vacilaciones inducidas por la doctrina de santo Tomás. Sin embargo, rechaza la solución a medias de Cano. Lo que basta para la justificación debe bastar para la salvación. En la primera edición de su libro *Sobre la naturaleza y la gracia*, enseña incluso una doctrina muy audaz: una persona cuya ignorancia de la fe cristiana no fuera culpable se podría justificar y salvar sobre la base de su conocimiento *natural* de Dios, en la línea de Heb 11,6⁶. Sin embargo, no ignoraba que toda justificación pasa por la ayuda de una gracia sobrenatural. «Por consiguiente, concluimos que, salvo correc-

⁶ D. de Soto, *Sobre la naturaleza y la gracia*, Venecia 1547, p. 139.

ción y mejor opinión, los hombres que se encuentran en una ignorancia invencible del Evangelio pueden obtener, sin la fe explícita, y sólo con la fe implícita, tanto la gloria como la gracia»⁷. La fe implícita es suficiente, porque es una fe confusa, es decir, una fe que envuelve de manera velada una fe en Cristo.

Sin embargo, dos años más tarde vuelve Soto sobre esta posición, demasiado atrevida sin duda, y afirma, tras haber sopesado las cosas con mayor profundidad: *Ni siquiera en la ley natural basta la luz natural para el conocimiento de fe necesario para la salvación*. Vuelve a la doctrina tradicional, según la cual no hay justificación ni salvación sin revelación divina.

¿Cómo responde, entonces, a la cuestión de la salvación de los amerindios que vivieron antes de la llegada de los españoles? Mantiene que su ignorancia de la fe no era culpable antes de que hubieran oído el anuncio del Evangelio. Ahora bien, si hubieran guardado la ley natural con la gracia de Dios, habrían recibido la luz que les hubiera hecho capaces de realizar el acto de fe necesario para la justificación. Observaba también que resultaba difícil pensar que esta luz divina hubiera podido llegarles en ausencia de toda predicación del Evangelio. Soto concluía, por tanto, que parecería más creíble que Dios hubiera procurado esta luz necesaria por medio de una fe confusa (*fides confusa*) en Cristo, como ocurrió con los pueblos que vivieron antes de Cristo.

A través de vacilaciones y ciertas sutilezas, asistimos, no obstante, en Soto a un avance considerable. A pesar de su arrepentimiento, ha lanzado a la corriente de la tradición tomista la idea de la suficiencia de la fe implícita, reconocida por santo Tomás en el caso de los pueblos que vivieron antes de Cristo, extendiéndola a la salvación de los pueblos del Nuevo Mundo durante los siglos que precedieron al anuncio del Evangelio entre ellos⁸.

⁷ D. de Soto, *In 4um Sent.*, d.5, a.2. concl.3, p.153; a partir de la traducción de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique* o.c., p. 262.

⁸ D. de Soto, *Sobre la naturaleza y la gracia*, 2ª ed., París 1549, L. II, cap. 12, pp. 148-149. Cf. F.A. Sullivan, o.c., pp. 93-94.

Los teólogos franciscanos no sienten los mismos escrúpulos procedentes de la teología de santo Tomás. *Andrés Vega* (1490-1549), también de Salamanca, mantiene que la salvación todavía es posible hoy en los pueblos no evangelizados, sobre la base de una fe implícita como era el caso antes de la venida de Cristo. Por una parte, la promulgación del Evangelio no debe hacer más dura y más difícil de cumplir la ley divina, y Dios no ha podido suprimir las condiciones de salvación que otorgaba antes del Evangelio. Por otra parte, una ley positiva no obliga antes de su promulgación. La obligación del bautismo, según lo que se dice en Jn 3,5, se impone, qué duda cabe, en principio, a partir del anuncio solemne de Pentecostés, pero no se aplica, de hecho, hasta que este anuncio solemne no se haya realizado *in toto orbe*, según la orden de Cristo, y hecho efectivo en cada ciudad. En consecuencia, el bautismo no es un precepto para todos en el entretiem po: se ha vuelto tal, primero, para algunos y, a continuación, para otros a medida que era promulgada la ley evangélica. En los lugares donde la predicación no ha sido bastante solemne, puede subsistir la ignorancia invencible. Así pues, es necesario el bautismo ya sea en su realidad, ya sea el deseo del mismo⁹. A la objeción procedente del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* responde Vega diciendo que «todo justificado se sitúa en el interior de la Iglesia»¹⁰.

El teólogo holandés *Albert Pigge*, llamado Pighi, fallecido en 1542, poco antes de la reunión del concilio de Trento, había expuesto formalmente la misma tesis que Vega en su tratado *Sobre el libre albedrío del hombre y sobre la gracia divina*. Este libro va dirigido contra la tesis de Calvino sobre la predestinación a la condenación. Su referencia bíblica es el caso del centurión pagano Cornelio, que había encontrado gracia ante Dios en un tiempo en que el Evangelio no había sido predicado aún más que a los judíos:

⁹ Andrés Vega, *De justificatione doctrina universa*, Colonia 1572 (edición preparada por Pedro Canisio), L. V, cap. 13, pp. 66-67.

¹⁰ A. Vega, *De justificatione doctrina universa*, o.c., cap. 19.

Esto es completamente cierto: que es imposible establecer el mismo tiempo por el que se puede decir, o podría decirse nunca, que el Evangelio fue suficientemente promulgado a todo el mundo. Porque Dios no ha determinado el mismo tiempo para la llamada a todas las naciones. Dado que incluso ahora, en muchas regiones del mundo, hay muchas naciones donde la luz del Salvador no ha brillado, y un número cada vez mayor a los que esta luz está sólo empezando a iluminar a través de nuestros misioneros. No puede haber duda de que tales personas están en las mismas condiciones que estaba Cornelio antes de ser instruido en la fe por Pedro¹¹.

La fe primera de Cornelio antes de su instrucción cristiana era, pues, ésa de la que habla Heb 11,6. Ése es el caso de las poblaciones del nuevo mundo antes de la llegada de los misioneros. De lo contrario, Dios no hubiera puesto en marcha para ellos su voluntad salvífica universal. Pighi mantenía incluso que esta posibilidad podía valer también para ciertos *turcos o mahometanos* de buena fe. Y es que el error en la fe no es condenable mientras esté excusado de una manera suficiente. Según F.A. Sullivan, Pighi fue el primero en mantener que esa doctrina concernía a los musulmanes en un libro publicado exactamente cien años después de la fórmula de Florencia¹². Sin embargo, la teología de Pighi no era segura en todos los puntos y su posición andaba lejos de ser general.

El concilio de Trento

Estos teólogos son contemporáneos del concilio de Trento y varios de ellos tomaron parte en sus trabajos. Vega y Soto traba-

¹¹ Pighi, *Sobre el libre albedrío del hombre y sobre la gracia divina*, Colonia 1542, L. X, fol. 180v-181r. Como no he podido encontrar el texto integral latino de Pighi, me he servido de la traducción inglesa dada por F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 97. Sobre Pighi, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 251-253.

¹² F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 98-99.

jaron en la redacción del decreto sobre la justificación. Su pensamiento nos ha hecho conocer la mentalidad teológica con la que es preciso comprender los textos conciliares. Debemos señalar, en primer lugar, que el Concilio no hizo uso del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* en sus decretos. Por otra parte, la fórmula la sostenían tanto los reformadores como la tradición católica y no daba pretexto para ningún conflicto. Además, los debates sobre la salvación de las poblaciones recientemente descubiertas andaban muy lejos de acabar. Su resonancia no pesó más que de una manera discreta en los trabajos del Concilio.

Éste, celebrado en un clima de controversia con los reformadores, emitió en su sexta sesión, en 1547, un decreto decisivo sobre la justificación. Este decreto, cuyas múltiples implicaciones rebasan el tema de este libro, describe la justificación como «el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios (Rom 8,15) por el segundo Adán, Jesucristo Salvador nuestro». Ahora bien, se pone una condición para este paso:

*Después de la promulgación del Evangelio (post evangelium promulgatum), este paso no puede darse sin el lavatorio de la regeneración [Can. 5 sobre el bautismo] o su deseo, conforme está escrito: Si uno no hubiere renacido del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios (Jn 3,5)*¹³.

La obligación de recibir el bautismo o de referirse a él por el deseo no vale, por consiguiente, más que para los que han vivido *después de la promulgación del Evangelio*, fórmula que expresa una restricción y distingue formalmente dos tiempos en la economía de la salvación en función de la venida de Cristo. El decreto reserva explícitamente el tiempo de los judíos y de los paganos como algo que forma parte de otra economía de la justificación. No se ocupa más que del tiempo de la Iglesia. En esto el texto es el eco de la teología escolástica tradicional. Con todo, el Concilio se

¹³ Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 4; DH 1524.

abstiene de precisar el sentido exacto que da a la fórmula *después de la promulgación del Evangelio*. Podemos entender la expresión de dos maneras.

O bien se refiere al origen primero de la evangelización a partir de la resurrección de Cristo y de Pentecostés. El tiempo de la Iglesia se ha instaurado ya y la exigencia del bautismo o de su deseo se vuelve simultáneamente universal. Es probable que algunos Padres conciliares pensarán así. Pero entonces, en el caso de un pagano que no hubiera contado con ninguna predicación del Evangelio, este deseo del bautismo no podría darse más que de una manera implícita.

O bien se entiende la expresión en el sentido de la efectividad local y temporal de la predicación evangélica. En este sentido, el tiempo de los paganos se sobrevive a sí mismo, mientras dure el crecimiento de la Iglesia. Los paganos pueden salvarse por la mediación del misterio de Cristo y de la Iglesia, que ellos ignoran, del mismo modo que los que vivieron antes de la venida del Salvador.

Esta segunda interpretación estaba muy presente, lo hemos visto, en los debates teológicos que giraban ya en torno al modo en que era preciso pensar el paso de la concepción de una fe implícita (antes del Evangelio) a la exigencia de una fe explícita (después del Evangelio). La idea no resulta, pues, en modo alguno anacrónica. Da la impresión de que el Concilio eligió esta expresión envuelta a fin de no pronunciarse más adelante en la cuestión. «El *post evangelium promulgatum*, escribe Marcel Viller, fue añadido a fin de no tomar partido en la cuestión de la salvación de los judíos antes del cristianismo, ni en la cuestión de los infieles»¹⁴. El franciscano Andrés Vega interpreta las cosas de este modo en su comentario del decreto de Trento¹⁵. Ahora bien, sa-

¹⁴ Cours Viller. *Étude historique et doctrinale des documents de l'Eglise contenus dans l'Enchiridion de Denzinger*, Facultades S.J., San Miguel, Argentina, 1956, t. I, p. 280.

¹⁵ A. Vega, *Tridentini Decreti de justificatione expositio et defensio*, Venecia 1548, L. VI, cap. 17, pp. 63-66.

bemos que esta interpretación correspondía a sus convicciones personales. Por su parte, Melchor Cano lo interpreta en el sentido de la predicación inicial del Evangelio¹⁶.

Por otra parte, la hipótesis de un deseo implícito del bautismo remite a la posibilidad de una fe implícita. El tema de la justificación por la fe es central en todo el decreto. Mas ¿de qué fe se trata? El texto se desarrolla de manera evidente desde la hipótesis de una fe explícita. Sin embargo, en el capítulo 8, cuando el Concilio precisa que la fe es «el fundamento y raíz de toda justificación; *sin ella es imposible agradar a Dios* y llegar al consorcio de sus hijos»¹⁷, se refiere al texto conocido de Heb 11,6, que reduce el contenido de la fe necesaria para la salvación a la existencia de Dios y a la recompensa que da a los que lo buscan. Nos encontramos aquí ante la expresión del mínimo necesario para *antes de la promulgación del Evangelio*.

El Concilio no entró en el terreno de los debates teológicos y, a la luz de éstos, se ve que se mostró particularmente prudente. Se abstuvo de canonizar la tesis tomista de la necesidad de una fe explícita para la justificación en todos los casos después de la venida de Cristo. Por tanto, la vía por la que se habían introducido Soto, Vega y Pighi sobre la suficiencia de una fe global en Dios para la justificación queda abierta¹⁸.

Una nueva generación de teólogos

Los primeros teólogos jesuitas, Laínez y Salmerón, también participaron en los trabajos del concilio de Trento. Pero fue sólo en la segunda mitad del siglo XVI cuando hicieron oír su voz sobre la cuestión de la salvación de aquéllos a los que se llamaba *infieles*. Su posición es particularmente interesante, porque cuenta

¹⁶ M. Cano, *Lecciones sobre los sacramentos en general*, o.c., p. 429.

¹⁷ Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 8; DH 1532.

¹⁸ Cf. F.A. Sullivan, o.c., pp. 102-103.

con las primeras experiencias misioneras de los jesuitas, tanto en el Nuevo Mundo (Canadá, América del Norte y América del Sur) como en Extremo Oriente, desde la India hasta el Japón y la China. Sus posiciones teológicas se vieron influidas por el descubrimiento de poblaciones y civilizaciones que les fascinaban y ante las que desarrollaron prodigiosos esfuerzos de *aculturación*, para emplear un término anacrónico. Su juicio respecto a ellas era particularmente optimista.

Roberto Belarmino (1542-1621) fue profesor en el Colegio Romano en el momento en que Mateo Ricci y Roberto de Nobili, futuros misioneros que partieron para la China y la India, eran estudiantes. Pero su pensamiento estaba más condicionado por la polémica con los protestantes. Contra la tesis de una Iglesia puramente invisible, cuyos miembros sólo Dios conoce, Belarmino afirma con vigor que no hay más que una sola Iglesia visible, de la que se sabía muy bien quién le pertenecía:

No hay más que una Iglesia y no dos. Esta Iglesia una y verídica es la asamblea de los hombres unidos por la profesión de la misma fe cristiana, religados por la comunión en los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los pastores legítimos y, principalmente, del único pontífice romano vicario de Cristo en la tierra. A partir de esta definición es fácil conocer a los hombres que pertenecen a la Iglesia y los que no le pertenecen¹⁹.

Una definición como ésta podría dar lugar a una interpretación rígida de la fórmula de Florencia. Sin embargo, estos elementos visibles no constituyen a los ojos de Belarmino más que el *cuerpo* de la Iglesia. Ésta tiene también un *alma*, identificada por el teólogo con los dones del Espíritu Santo, como la fe, la esperanza y la caridad. Sólo se requieren los elementos visibles para ser miembro de su cuerpo. Eso conduce a la conclusión de que alguien puede ser miembro del cuerpo de la Iglesia sin ninguna

¹⁹ Roberto Belarmino, *Sobre la Iglesia militante*, cap. 2; *Opera omnia*, Nápoles 1872, t. 2, p. 75.

participación en su alma, es decir, sin gracia ni virtud. Pero también puede haber alguien que participe en el alma de la Iglesia por la fe y la caridad, sin ser actualmente miembro de la Iglesia. Belarmino ponía como ejemplo al catecúmeno que ya había realizado un acto de caridad perfecta. Así, algunas personas que no pertenecen visiblemente a la Iglesia pueden haber sido justificadas y estar en estado de gracia. Ahora bien, ¿cómo hay que comprender entonces el axioma *Fuera de la Iglesia no hay salvación*?

Contesto que la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* debe entenderse en referencia a aquéllos que no pertenecen a la Iglesia ni de hecho ni de deseo, igual que los teólogos suelen decir del bautismo. Porque los catecúmenos, incluso aunque no están en la Iglesia *re* (de hecho), están *voto* (por deseo), y de esa forma pueden salvarse. Esto no contradice la comparación con el arca de Noé, fuera de la cual no se salvó nadie, aunque hubiera estado en ella por el deseo. Y es que las comparaciones no son pertinentes en todos los puntos²⁰.

La comparación con el bautismo hace intervenir la analogía de la fe de una manera significativa, tanto más por el hecho de que el bautismo es la puerta de entrada en la Iglesia. Lo que vale en un caso, vale, por consiguiente, para el otro. La teología no puede tener una interpretación más restrictiva para la pertenencia a la Iglesia visible que para la necesidad del bautismo.

Lo mismo ocurriría con un excomulgado que hubiera realizado un arrepentimiento perfecto antes de su reintegración visible en el cuerpo de la Iglesia. Estamos *por primera vez* en presencia de una interpretación del axioma donde se mantiene que el deseo de pertenecer a la Iglesia puede bastar para la salvación²¹. Belarmino considera que aquí se trata de una aplicación de la doctrina del concilio de Trento sobre el efecto del deseo del bautismo, capaz de suplir el mismo bautismo²². La restricción introducida en lo que

²⁰ R. Belarmino, *ibíd.*, p. 76.

²¹ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 111-112.

²² Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 4; DH 1324.

respecta al alcance de la analogía con el arca de Noé también es nueva y parte de un dato fundamental: una comparación no es una razón; hay que tomar las comparaciones según su propio ámbito de pertinencia, inevitablemente limitado. Belarmino apoya, además, esta reflexión en un precedente. La primera carta de Pedro (3,20-21) compara el bautismo con el arca y, sin embargo, la Iglesia ha reconocido siempre el valor del bautismo de deseo²³.

Belarmino mantiene también la tesis según la cual «la gracia necesaria para la salvación se concede a todos, de una manera mediata o inmediata, en algún momento y lugar»²⁴. La fórmula en *algún momento y lugar* significa que no es posible determinar si esta ayuda se concede en todo instante, pero que sí lo es de manera suficiente. Con todo, el teólogo se presenta a sí mismo la siguiente objeción a causa del texto de Rom 10,14: ¿cómo pueden llegar a la fe los que todavía no han oído la predicación del Evangelio? ¿Cómo pueden recibir la ayuda suficiente para llegar a ella? El autor responde que el argumento no vale más que para una conversión inmediata a la fe, pero que no prueba que

a algunas personas simplemente les falte la ayuda suficiente para la salvación. La gente a quien aún no se ha predicado el Evangelio, puede conocer la existencia de Dios mediante las criaturas, y así puede ser movida por la gracia preveniente para creer que Dios existe y recompensa a aquéllos que le buscan, y a partir de esta fe puede ser luego llevada por Dios, que la guía y ayuda, a oraciones y obras de caridad, y de esta forma puede obtener, mediante la oración, una mayor luz de fe, que Dios fácilmente le comunicará, por sí mismo o a través de la mediación de hombres o de ángeles²⁵.

El texto describe un movimiento que parte de una fe implícita (la referencia a las exigencias de Heb 11,6 es transparente), y

²³ R. Belarmino, *Sobre la Iglesia militante*, III, 3; *Opera omnia*, o.c., t. 2, p. 76.

²⁴ R. Belarmino, *Sobre la gracia y el libro albedrío*, L. II, cap. 5; *Opera omnia*, o.c., t. 4, p. 301.

²⁵ *Ibid.*, cap. 8; p. 308.

se dirige hacia *una mayor luz de fe*, cuya naturaleza se abstiene de precisar Belarmino. Cabe pensar que las últimas expresiones apuntan a un paso último a la fe explícita, en conformidad con la teología del tiempo y a causa de la alusión al envío de un misionero o de un ángel. Pero el acceso a la salvación es algo que corresponde a la totalidad del proceso. Según la lógica del autor, la fe implícita comporta un deseo implícito del bautismo y un deseo implícito de pertenencia a la Iglesia. El teólogo del siglo XVI, aun permaneciendo prudente, parece salirse de las condiciones estrictas planteadas por santo Tomás a la exigencia de una fe explícita tras la venida de Cristo.

La distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia, que se repite a menudo en el siglo XIX, se refiere en Belarmino a la distinción entre pertenencia real a la Iglesia o pertenencia por el voto (*re o in voto*)²⁶.

Francisco Suárez (1548-1619) prosigue este mismo impulso, con una preocupación mayor por dar cuenta de la salvación de los pueblos recientemente descubiertos y que, evidentemente, no habían oído nunca la predicación del Evangelio. No obstante, a su modo de ver, Dios ha previsto, ciertamente, los medios necesarios para la salvación de estos pueblos. En consecuencia, es preciso decir lo mismo respecto a la necesidad de la fe explícita para la salvación, y de la necesidad del bautismo para ser miembro de la Iglesia. Esta necesidad, tanto en un caso como en el otro, es obra de una disposición positiva de Dios y no de una necesidad intrínseca. Del mismo modo que la ausencia del bautismo puede ser suplida por el deseo de éste, así también la ausencia de una fe explícita en Cristo puede ser suplida por el deseo de tenerla. Suárez estima asimismo que la fe en Dios es intrínsecamente necesaria para la justificación, mientras que la fe explícita en Cristo no lo es más que por disposición divina. Además, dado que Dios no ejerce a menudo su providencia extraordinaria, la iluminación interior concerniente al Dios Salvador es más fácil

²⁶ R. Belarmino, *Sobre la Iglesia militante*, III, cap. 3, t. II, p. 76.

de concebir que la relacionada con la Trinidad y Cristo²⁷. Suárez se compromete claramente con la vía de la fe implícita como suficiente para la salvación. Pero, entonces, ¿qué pasa con el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*? Suárez responde de este modo:

Algunos dicen que esta proposición debe interpretarse en referencia a la Iglesia universal que siempre ha existido, y no a la Iglesia especialmente instituida por Cristo. Pero esa respuesta no es satisfactoria, porque hay siempre sólo una Iglesia, y el concilio en realidad habla de la Iglesia de Cristo, y de esta Iglesia debe ser verdad, en cierto sentido, que fuera de ella no hay salvación. Es mejor entonces responder con la distinción entre necesidad *in re* e *in voto*; así, nadie puede salvarse si no entra en esta Iglesia de Dios ya sea de hecho, o al menos por deseo²⁸.

La distinción entre la Iglesia que siempre ha existido y la Iglesia especialmente instituida por Cristo nos devuelve a la concepción de la *Ecclesia ab Abel* de los Padres. Sin embargo, Suárez prefiere la distinción entre la pertenencia real a la Iglesia y la pertenencia por voto. La referencia al concilio parece apuntar a la fórmula de Florencia, que es la más reciente. Esto es interesante en la medida que demuestra la gran apertura con que los teólogos de la época interpretaban el adagio, recordado por Florencia en los términos que ya sabemos. La fórmula se sigue comprendiendo, según la analogía de la fe, a partir de lo ya adquirido para el bautismo. Suárez cita a continuación la doctrina de Belarmino sobre la analogía entre la suficiencia del voto del bautismo y el voto de entrar en la Iglesia. Se apoya incluso en santo Tomás, que acepta la suficiencia del voto implícito para justificar la misma suficiencia de la fe implícita para la salvación. Del mismo modo, Suárez refiere la iluminación de Dios al texto de Jn 1,9: «El Verbo era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene

²⁷ F. Suárez, *Sobre la fe teológica*, disp. 12, sect. 4, n° 11, ed. Vives, París 1858, vol. 12, pp. 353-354.

²⁸ *Ibíd.*, n° 22; p. 359.

a este mundo»²⁹. Suárez, que se muestra más realista que Belarmino en este punto, prefiere esta hipótesis global a la del socorro extraordinario por un ángel o un predicador.

Crisis bayanista y censuras romanas

Michaël du Bay, llamado Bayo (1513-1580), era un profesor de Lovaina que enseñaba un agustinismo extremo en el ámbito de la gracia³⁰. Sus tesis en la materia eran extremadamente severas respecto a todos los no cristianos. Fue censurado, en primer lugar, por la Sorbona, después en Alcalá y en Salamanca, hasta apelar a Roma, lo que dio lugar a respuestas sutiles; y es que Bayo se retractaba al mismo tiempo que intentaba retomar de otra manera las mismas tesis. Se sacaron de sus libros diferentes listas de proposiciones condenables, siguiendo el método de la época, y fueron sintetizadas en la bula *Ex omnibus afflictionibus* de Pío V en 1567, que condenaba 79 proposiciones. Siempre es tarea delicada juzgar la doctrina de alguien a partir de lo que otros han sacado de sus obras. En todo caso, no es el pensamiento exacto de Bayo lo que me interesa aquí, sino los juicios magisteriales a los que ha dado lugar. De un expediente complejo y cargado no vamos a retener más que lo que se refiere a la salvación de los no cristianos:

22. Con Pelagio sienten los que entienden el texto del Apóstol *ad Rom.* II: *Las gentes que no tienen ley, naturalmente hacen lo que es de ley* [Rom. 2,14], de las gentes que no tienen la gracia de la fe.
25. Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios.
27. El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar.

²⁹ Según el sentido recibido del texto de la Vulgata.

³⁰ Sobre la doctrina de Bayo, véase el estudio siempre pertinente de H. de Lubac en *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro Ediciones, Madrid 1991 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Surnaturel, Études historiques*, Aubier, París 1946, pp. 15-37).

68. La infidelidad puramente negativa en aquéllos entre quienes Cristo no ha sido predicado, es pecado³¹.

Estas tesis pretenden justificar la doctrina *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, a partir de una teología de la gracia restrictiva y rigorista. La fórmula de Florencia se podía comprender de este modo, si se la abandonara a su propia lógica: se pasaba, sólo, de una manera todavía implícita, del *no hay salvación al no hay gracia*. En consecuencia, es digno de destacarse que el magisterio romano rechazara esta extensión lógica en nombre de la misma analogía de la fe³².

El mismo san Pío V cita además el adagio clásico en la bula por la que excomulga y depone a la reina Isabel de Inglaterra. Ahora bien, la fórmula se ha convertido aquí en un simple considerando que sirve de introducción y de justificación a las decisiones que siguen. Pues el texto reivindica un poder supremo sobre los pueblos y los príncipes. El adagio ya no es objeto de una afirmación, sino que se convierte en una referencia adquirida y que cae por su propio peso:

El que reina en los cielos, Aquél a quien se ha dado todo poder en el cielo y en la tierra ha confiado a su Iglesia una, santa, católica y apostólica, fuera de la cual no hay ninguna salvación (*extra quam nulla est salus*), para gobernarla a un solo y único [responsable] en la tierra, es decir, a Pedro, el príncipe de los apóstoles, y a su sucesor el pontífice romano en la plenitud del poder³³.

³¹ DH1922, 1925, 1968.

³² En el contexto de la crisis bayanista, es preciso mencionar las posiciones «abiertas» de Léonard Leys, llamado Lessius (1554-1623), lovanista que reaccionó contra las tesis lovanistas, y que mantenía, en nombre de la voluntad salvífica universal, que los infieles disponían de la gracia suficiente para salvarse. Lessius fue objeto, a su vez, de censura. Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 278-281.

³³ Bula *Regnans In Excelsis* de 25 de febrero de 1570; C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des Römischen Katholizismus*, 4ª ed., J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübinga, 1924, n° 491, p. 348.

B. SIGLO XVII: LA TEOLOGÍA ENTRE APERTURA Y JANSENISMO

Las obstinadas discusiones en torno al estatuto y a la salvación de los *infieles* continuarán a lo largo de todo el siglo XVII. Se insertarán en el marco de tres parámetros. La doctrina rigorista no es la de la mayor parte de los teólogos ni la del magisterio romano. Con todo, tiene mucho eco en Europa y su influencia continuará ejerciéndose con fuerza a través de la crisis jansenista de los siglos XVII y XVIII. Por último, es solidaria con la mentalidad teológica procedente del agustinismo en el *reducido número de los elegidos*. Bossuet y Bourdaloue pronunciarán sermones elocuentes sobre el tema. Esta perspectiva no parecía chocante en aquel tiempo.

Los avances «revolucionarios» de Juan de Lugo

Juan de Lugo (1583-1660) nos introduce en el siglo XVII. Enseña, como Belarmino, en el Colegio Romano antes de ser nombrado cardenal. Recoge lo esencial de la tesis de Suárez sobre los pueblos que no han recibido el Evangelio. Sin embargo, va más lejos que su precursor al evocar el caso de los que han oído hablar de Cristo, aunque sin creer en Él. Sugiere que los herejes, los judíos y los musulmanes puedan no ser condenados, como dijo el concilio de Florencia; sino que, al contrario, se puedan salvar gracias a su fe sincera en Dios. Habla incluso de error invencible en el caso de los musulmanes y de desprecio invencible en el de los judíos. Tanto los unos como los otros pueden tener una fe sobrenatural en Dios. Pero la objeción brota de inmediato, dado que esta conclusión es contraria a la enseñanza del papa Bonifacio VIII en su bula *Unam Sanctam* y a la del decreto *Firmiter* de Inocencio III, donde se dice que no hay salvación fuera de la Iglesia.

Lugo responde que, aunque esta gente no pertenezca de una manera visible a la Iglesia, no se la puede llamar no cristiana, porque tiene, interiormente, en común con la Iglesia la virtud de la fe

habitual y actual, y pueden ser reconocidos a los ojos de Dios como cristianos³⁴. En efecto, no basta con haber oído hablar de Cristo para convertirse en culpable de infidelidad. El mismo argumento vale para un hereje cristiano educado en su confesión y que la vive con sinceridad, hasta que se le proponga la fe católica de una manera capaz de convencerle. Lugo tiene, por tanto, unos puntos de vista extremadamente nuevos respecto a sus predecesores, y esto apenas ciento cincuenta años después del decreto de Florencia, que condenaba en bloque al infierno a paganos, judíos, herejes y cismáticos. Se sale deliberadamente de la perspectiva tomista de la exigencia de una fe explícita en Cristo para salvarse. Admite asimismo la posibilidad de que alguien que busque la verdad de buena fe pueda no reconocerla en la religión cristiana. F.A. Sullivan habla de «ideas revolucionarias»³⁵ a propósito de nuestro teólogo. Sin embargo, Lugo enseña en Roma, en el Colegio Romano, universidad oficial que depende inmediatamente del papa. Eso no significa, a pesar de todo, que su enseñanza hubiera llegado a ser común entre los teólogos católicos. Con todo, las primeras censuras romanas no serán para él, sino para algunos de sus adversarios *tradicionalistas*.

Lugo tuvo seriamente en cuenta el hecho de los recientes descubrimientos y se daba cuenta de que el problema que trataba no afectaba sólo a un niño educado, hipotéticamente, en el desierto, sino a millones de hombres y mujeres. Para él estaba claro que el tiempo del Evangelio no se había instaurado durante siglos en muchas regiones del mundo³⁶.

La crisis jansenista y nuevas censuras

La crisis jansenista será mucho más grave y duradera que la provocada por Bayo. Ocupará la segunda mitad del siglo XVII y to-

³⁴ No estamos muy lejos de los *cristianos anónimos* de K. Rahner.

³⁵ Cf. F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 115-121.

³⁶ Cf. Juan de Lugo, *Sobre la virtud de la fe divina*, sobre todo *disputationes* 12, n° 104; 18, n° 25; 20, n° 149, ed. Fournials, Vivès, París 1868, t. I y II.

do el XVIII. Con Cornelio Jansen, llamado Jansenio (1585-1638), seguimos en la esfera del agustinismo extremo. Este obispo de Ypres, fallecido en la paz de la Iglesia, se dio a conocer por la publicación póstuma de su célebre libro *Augustinus*. Consideraba que el pelagianismo y el semipelagianismo habían vuelto peligrosamente a la Iglesia católica, en particular a causa de las tesis de los jesuitas sobre la gracia y la salvación de los no cristianos. Se ha dicho que uno de los elementos de la controversia entre jesuitas y jansenistas residía en el hecho de que los primeros reflexionaban a partir de una experiencia misionera mundial, mientras que los segundos no querían salir del horizonte de pensamiento de los textos de Agustín³⁷. Jansenio estimaba que los infieles estaban excluidos de toda participación en la gracia y que Cristo no había muerto más que por los predestinados. Isaac Habert, canónigo lectoral de París, protestó, ya en 1642, en tres sermones predicados en Notre Dame en los que afirmaba que a todos se ofrece, «de manera abundante y hasta superabundante»³⁸, la gracia suficiente para la salvación.

El mismo procedimiento de análisis que condujo al enunciado de proposiciones condenables se reprodujo contra los jansenistas, cuya adhesión extrema a la letra de las fórmulas de Agustín llegó a contradecir el sentido de las mismas. La quinta de las cinco célebres proposiciones tomadas de la obra de Jansenio y condenadas por Inocencio X en 1653 –que tanta tinta harían correr sobre la cuestión de hecho y de derecho–, dice así:

Es semipelagiano decir que Cristo murió por todos³⁹.

La censura precisa que, si la proposición pretende decir que Cristo murió sólo por los que están predestinados a la salvación, es formalmente herética⁴⁰. En efecto, contradice la voluntad salvífica universal de Dios afirmada claramente en la Escritura.

³⁷ Cf. Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 421.

³⁸ Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 315.

³⁹ DH 2005.

⁴⁰ DH 2006.

Esta primera condena no basta para resolver la crisis, una crisis cuyos desarrollos en Francia bajo el reinado de Luis XIV y la influencia que ejerció en los medios más católicos son conocidos. De ahí que, en 1690, el papa Alejandro VIII autorizara la publicación de un decreto del Santo Oficio donde se condenaban 38 proposiciones jansenistas. He aquí las más interesantes para nuestro tema:

4. Cristo se dio a sí mismo como oblación a Dios por nosotros, no por solos los elegidos, sino por todos y solos los fieles.
5. Los paganos, judíos, herejes y los demás de esta laya, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto, de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerme, sin gracia alguna suficiente.
8. Forzoso es que el infiel peque en toda obra.
11. Todo lo que no procede de la fe cristiana sobrenatural que obra por la caridad, es pecado⁴¹.

La proposición 4 es una ligera atenuación de la 5 de la serie precedente: Cristo murió no sólo por los predestinados, sino también por todos los fieles. Con todo, sigue siendo muy restrictiva para ser ortodoxa.

La proposición 5 está calcada parcialmente de la fórmula de Florencia: menciona como aquélla a *los paganos, judíos, herejes y los demás de esta laya*. Presenta una especie de deducción lógica. Los jansenistas explicitan la fórmula recibida de la bula *Cantate Domino*, extendiéndola de la exclusión de la salvación a la exclusión de la gracia.

Si se condena esta fórmula, entonces el magisterio romano reconoce que los no cristianos no son extraños a la gracia que viene de Jesucristo. Ahora bien, la gracia está ordenada a la salvación. ¿Se puede sostener, entonces, que están excluidos *a priori* de toda salvación?

⁴¹ DH 2304, 2305, 2308, 2311.

Mediante una reacción análoga, a comienzos del siglo XVIII y al final del reinado de Luis XIV (1713), el papa Clemente XI condenó, en la constitución *Unigenitus* dirigida contra Pasquier Quesnel (1634-1719), nuevo guía de los jansenistas, 101 proposiciones tomadas de las obras de éste. Encontramos aquí una proposición que expresa la misma idea, aunque de una manera más formal todavía:

29. Fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna⁴².

Ya no se dice, pues, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, sino pura y simplemente *Fuera de la Iglesia no hay gracia*. El juicio emitido por Clemente XI es capital para toda la hermenéutica magisterial de la cuestión. Pues si se deja la primera fórmula a sí misma, es decir, si se absolutiza, y se toma como una premisa mayor universal de razonamiento, se puede deducir la segunda con una cierta legitimidad. Ahora bien, esta deducción ha sido objeto de condena. J. Ratzinger subraya con propiedad que la primera fórmula «no podía ni podrá mentarse en adelante sino en unidad dialéctica con la condenación de la tesis *Fuera de la Iglesia no hay gracia*»⁴³. Esta unidad *dialéctica* constituye una relativización radical de la primera fórmula, en cuanto intentamos situarla en el interior del conjunto de la doctrina de la fe. El adagio clásico puede conducir, pues, en su pura materialidad, a la herejía formal. Por su lado, Y. Congar señala: «Empezamos a saber mejor que el principio *Extra Eccl.* no tiene la intención de negar la posibilidad de salvarse a las personas que se encuentran fuera de la Iglesia»⁴⁴.

⁴² DH 2429.

⁴³ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 385.

⁴⁴ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 421. En contradicción con las posiciones jansenistas habría que mostrar mucho más aquí las de sus adversarios, en particular los jesuitas, basadas en su experiencia misionera en Asia.

La teología del siglo XVII se queda así dividida, sobre todo en Francia, entre la tesis de la teología escolástica tardía, que afirma la universalidad de la gracia suficiente para la salvación —ése es el caso de los jesuitas⁴⁵—, y el rigorismo jansenista, que sigue ejerciendo una gran influencia en la Sorbona y ve con gran facilidad pelagianismo y semipelagianismo por todas partes. Bossuet, a pesar de ser poco sospechoso de jansenismo, permanece fiel a posiciones muy rigoristas. Se convierte en el apóstol de la justicia de Dios y no le choca la perspectiva de una numerosa condena de infieles. No es ése su problema. Bossuet está preocupado por los progresos del deísmo y ve ya, en los teólogos más abiertos, la marca de «la indiferencia de las religiones, que constituye la locura del siglo en que vivimos»⁴⁶. Este reproche se le convertirá en una obsesión ante el ascenso de las nuevas mentalidades. Bossuet, estimando que la doctrina de la fe implícita en Jesucristo era peligrosa, «entre el gran Arnauld y Suárez, se pronunció por el gran Arnauld»⁴⁷.

Fénelon, por el contrario, se erigirá en defensor del adagio escolástico: *A quien hace lo que le corresponde, Dios no le niega la gracia del Salvador de todos*, en particular en su controversia con el jansenista Frémont. Pero está obligado a mostrarse muy prudente en su lenguaje.

⁴⁵ No ha lugar a extendernos aquí sobre la controversia de teología técnica entre las atrevidas tesis de Ripalda, jesuita español, y las del cardenal De Lugo, también jesuita, más prudentes. Ambos coinciden en su común estimación de la posibilidad de la salvación de los infieles. Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 332-351.

⁴⁶ J.B. Bossuet, *Lettre à Charles de Brisacier, Correspondance*, t. XIII, carta 2088, p. 144; citado en L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 370.

⁴⁷ L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 372.

C. SIGLO XVIII: BLANCO DE LA CRÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Sigue el jansenismo

La querrela jansenista no se apaciguará en el siglo XVIII, un siglo que comienza bajo el signo de la bula *Unigenitus*. El rigorismo de la teología francesa persiste. Debemos señalar que el magisterio romano es, en esta época, mucho más abierto que la teología gala. La Sorbona afirma en 1717 la necesidad de la fe explícita en Jesucristo para la salvación. La asamblea de los obispos de 1720 interpreta la bula *Unigenitus* de una manera muy restrictiva y formula, a propósito de la Iglesia, un axioma que recuerda la fórmula de Florencia. Esta asamblea reduce al mínimo la condena de la proposición de Quesnel sobre la ausencia de toda gracia fuera de la Iglesia:

Fuera de esta Santa sociedad, no se puede esperar ni vida, ni justicia, ni salvación. Sin embargo, no es que Dios no conceda gracia a los que no están aún en la Iglesia, puesto que los infieles y los herejes no abrazan la verdad ni entran en el seno de la Iglesia más que mediante la ayuda de la gracia de que Dios les previene⁴⁸.

Las controversias prosiguen durante todo el siglo⁴⁹. Si bien los jesuitas insisten en enseñar la suficiencia de la fe implícita en Jesucristo, esta tesis sigue siendo combatida en Francia, donde se

⁴⁸ *Explications sur la Bulle Unigenitus*, Imprimerie Royale, París 1720, pp.16-17; citado por L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 377.

⁴⁹ Un jesuita, el padre Berruyer, sostendrá tesis de una «apertura» extrema sin duda, que serán condenadas y alimentarán la polémica. Se verá en ellas una repetición del argumento de los deístas contra toda religión revelada y la apología de la religión natural. Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 386-394. El asunto de los ritos chinos también hará reaparecer las controversias.

la acusa a partir de ahora de preparar la venida de la filosofía de Voltaire y de Rousseau. En 1763 se suprime la orden de los jesuitas en Francia y con ella pierden parte de su crédito los grandes defensores de esta teología. Ciertos apologistas intentarán entablar un diálogo con ambos filósofos y proponer soluciones más razonables. Con todo, su situación sigue siendo muy incómoda, pues están cogidos entre las escaladas jansenistas, por un lado, y las ironías críticas de los filósofos, por el otro. Éstos últimos, además, ponen en tela de juicio la justicia de Dios en nombre del nuevo espíritu de los tiempos y de la opinión pública.

La enseñanza de los catecismos

Los catecismos son un buen punto de referencia para comprobar la doctrina comúnmente enseñada. Si bien su autoridad no es magisterial, sus redacciones son, no obstante, muy vigiladas. Es normal que lleven cierto tiempo de retraso respecto a la investigación teológica y resulta instructivo seguir su evolución desde el siglo XVI hasta finales del XVIII⁵⁰.

El catecismo de san Pedro Canisio, siglo XVI, sigue próximo a la posición del concilio de Florencia: fuera de la comunión con la Iglesia católica, como otrora del arca de Noé, no hay salvación para los mortales. Canisio invoca el argumento de Cipriano: «No puede tener a Dios por Padre quien no haya querido (*noluerit*) tener a la Iglesia por madre». No apela aquí formalmente a la *ignorancia no culpable*. Sin embargo, su primera preocupación apunta a los católicos que viven bajo la amenaza o sienten la tentación de pasarse a la Reforma en Europa Central. En esto se asocia a las advertencias de Cipriano y piensa en aquéllos que se niegan a pertenecer a la Iglesia por una decisión voluntaria (*suo vitio*). Es consciente del fundamento doctrinal de esta afirmación: no hay

⁵⁰ Sigo aquí el estudio clásico de M. Ramsauer, «Die Kirche in den Katechismen», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 73 (1951), pp. 129-169; 313-346.

salvación sin la Iglesia, porque no hay vida sin Cristo; es preciso pertenecer al cuerpo de Cristo para tener parte en su vida⁵¹.

La actitud del *Catecismo romano*, llamado *Catecismo del concilio de Trento* (1566), es sensiblemente distinta. Éste no formula el adagio clásico en su forma negativa. En lo que concierne a los miembros de la Iglesia, el Catecismo excluye a *tres tipos de personas*: los *infieles*, que no han estado nunca en su seno, los *herejes* y los *cismáticos*, que la han abandonado, los *excomulgados*, puesto que ella los ha expulsado mediante su propia sentencia. Todos los demás, *por muy malos y criminales que sean*, siguen formando parte de la Iglesia⁵². Ahora bien, estas afirmaciones se refieren a la definición belarminiana de la Iglesia visible y no pretenden prejuzgar la salvación de cada uno. Comentando la nota de la catolicidad de la Iglesia, el Catecismo se expresa de este modo:

De la Iglesia se dice también que es universal dado que todos los que deseen llegar a la salvación eterna deben adherirse a ella y abrazarla, no menos que los que entraron en el arca, para no perecer en el diluvio. Es preciso transmitir como muy cierta esta regla por la que se discierne la verdadera Iglesia de la falsa⁵³.

Naturalmente, este catecismo contiene palabras severas sobre las iglesias que se han separado. Sin embargo, no profiere ninguna exclusión formal de sus miembros respecto a la salvación.

Los catecismos del siglo XVII repiten, de manera constante, la afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación. Pero es cada vez más raro que experimenten la necesidad de fundamentar esta verdad como doctrina. Lo que les preocupa es saber quién pertenece a la Iglesia y quién no. ¿Estarían condenados éstos últimos? La respuesta se encuentra en la distinción entre ignorancia culpable y no culpable. Para justificar esta doctrina, se

⁵¹ Ramsauer, «Die Kirche in den Katechismen», o.c., pp. 136-137.

⁵² *Catecismo romano*, I, 9, 6.

⁵³ *Ibid.*, I, 9, 14-15.

subraya que sólo la Iglesia católica posee todos los medios de salvación y de santificación⁵⁴.

Los catecismos de los siglos XVIII y XIX reconocerán la cláusula de la ignorancia y de la no culpabilidad. Pero hay más. Las ideas nuevas sobre la *bondad* de los que pertenecen a otras religiones *penetraron en los mismos católicos* y contribuyeron a difuminar el tema del *Fuera de la Iglesia no hay salvación* y a introducir, incluso en los catecismos, fórmulas próximas al indiferentismo⁵⁵: «El mejor cristiano es el más virtuoso» (J.F. Batz, 1799); «Todas las religiones tienen un objetivo sano» (J.M. Gehring)⁵⁶. Se elogia la religión de la conciencia. No estamos muy lejos del apólogo de Lessing en *Natán el Sabio*. Esta tendencia provocará una vigorosa reacción del magisterio romano en el siglo XIX.

La nueva mentalidad de la Ilustración

Los grandes temas del siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, ya están ampliamente anticipados en el XVII.

François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), preceptor de Luis XIV, fue un filósofo considerado escéptico y hasta *libertino* en su tiempo: es, sobre todo, testigo de una mentalidad nueva. Ya en 1642, escribe un tratado *Sobre la virtud de los paganos*⁵⁷. En él repite los argumentos reunidos ya en este sentido por François Collius (fallecido en 1640) veinte años antes. Collius, profesor de la Ambrosiana de Milán, había disertado generosamente, en una obra titulada *Sobre las almas de los paganos*, en torno a la salvación de los grandes personajes del Antiguo Testamento y a la de los filósofos y

⁵⁴ Ramsauer, «Die Kirche in den Katechismen», o.c., pp. 165-166.

⁵⁵ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 424.

⁵⁶ Ramsauer, «Die Kirche in den Katechismen», o.c., p. 324.

⁵⁷ *Sobre La Mothe Le Vayer*, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 316-323.

poetas, griegos y paganos, de la Antigüedad⁵⁸. Otorgaba o denegaba la salvación a unos y a otros con el mayor aplomo. Su teología es generosa, aunque se muestra poco elaborada en el modo de comprender la relación entre la libertad y la gracia.

La Mothe Le Vayer distingue tres estados de la naturaleza humana: el estado del derecho natural entre la creación y Abraham, el estado de la ley en el Antiguo Testamento y el estado de la gracia en el Nuevo. Estima que la gracia ha podido obrar de manera secreta en el transcurso de los dos primeros estados. El tercer estado plantea con una mayor agudeza el problema de la salvación de los que no han recibido el anuncio del Evangelio. El autor reconoce que éstos últimos eran extremadamente numerosos en su tiempo, en *una y otra India y también en la tierra austral*. Le Vayer sabe que santo Tomás les exige a éstos una fe explícita en Jesucristo. Sin embargo, no ve ninguna razón para rehusar a los paganos de hoy lo que se reconoció a los paganos de otrora: «No veo a nadie, escribe, con la suficiente falta de humanidad para echar [a un joven pagano virtuoso] en las llamas del infierno, y la mejor parte de nuestros escolásticos le abren el paraíso»⁵⁹. Piensa que, si santo Tomás hubiera conocido los descubrimientos de los nuevos mundos, hubiera concedido a los paganos nacidos después de la encarnación lo que concedía a los que vivieron antes de la venida de Cristo. El gran Arnauld emprendió la refutación del libro de Le Vayer⁶⁰.

⁵⁸ Sobre Collius, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 286-293.

⁵⁹ F. de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des Payens* (Sobre la virtud de los paganos), París 1642, p. 53, citado por L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 320.

⁶⁰ La obra de Arnauld lleva como título *De la nécessité de la foy en Jésus Christ pour être sauvé, où l'on examine si les Payens et les Philosophes qui ont eu la connaissance d'un Dieu et qui ont moralement bien vécu ont pu être sauvés, sans avoir la foy en Jésus-Christ* (Sobre la necesidad de la fe en Jesucristo para salvarse, donde se examina si los paganos y los filósofos que han llegado al conocimiento de un Dios y han vivido moralmente bien se han podido salvar, sin tener la fe en Je-

Lo más importante en esta obra es la expresión de una mentalidad cultural nueva a la que repugna profundamente la idea de que la mayor parte de la humanidad vaya al infierno. Como hemos visto, no cabe duda de que, desde el siglo XVI, a pequeños o, a veces, a grandes pasos, los teólogos escolásticos avanzan hacia una solución teológica más abierta. Con todo, los notamos todavía muy atados por las posiciones de la tradición anterior. Su reflexión se inserta en el interior de la tensión existente entre las fórmulas de la Escritura y la doctrina de santo Tomás, por una parte, y los nuevos descubrimientos, que les imponen de manera evidente una drástica revisión, por otra. Esta reflexión desea subrayar la justicia de Dios y la universalidad de su designio de salvación. En los misioneros adquiere un acento nuevo ante el espectáculo de pueblos enteros que son *infieles*. Con todo, sigue inclinada hacia la convicción del reducido número de los elegidos y no se siente *afectada* por la perspectiva de la perdición eterna de una gran cantidad de hombres y mujeres. Nunca se permitirá emprenderla con Dios en nombre de la humanidad.

Con La Mothe Le Vayer, que no es teólogo de oficio, entra en liza el *hombre honesto* y culto del siglo XVII, que se preocupa de informarse sobre la cuestión y la trata con mucha más libertad, en nombre de una solicitud humanista. Veremos, pues, ya aquí un grano de indiferentismo: si tiene razón, ¿significará eso que los seres humanos pueden salvarse en cualquier religión?

El siglo XVIII proseguirá por esta vía de una manera atrevida. Se levantará una ola de rechazo contra el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* en nombre de las ideas humanistas y humanitarias. Para la Ilustración, una religión que, en virtud de un exclusivismo arbitrario, decreta la perdición eterna de la mayor parte de la humanidad, se presenta como profundamente inmo-

sucristo). La obra no aparecerá hasta 1701, algunos años después de su muerte. El autor niega en ella con vigor la idea de que pudieran salvarse por la fe en Dios sin la fe en Cristo aquéllos a los que no se ha predicado el Evangelio.

ral. En efecto, los incesantes debates sobre esta cuestión y el enunciado de las tesis rigoristas del jansenismo, que se confunden fácilmente con la doctrina católica oficial, penetraron en la opinión pública y la conducirán a una reacción hostil. Voltaire es ya el testigo chirriante. Esto mismo aparece ya más formalizado en Jean-Jacques Rousseau.

La protesta de Jean-Jacques Rousseau

A título de elemento indicativo del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau sobre el tema, vamos a retener estas fórmulas decisivas:

Ahora que no existe, y ya no puede existir más, una religión nacional exclusiva, todas las religiones que en sí mismas toleran a otras religiones deben ser toleradas, siempre y cuando sus dogmas no contengan nada contrario a las obligaciones de los ciudadanos. Y cualquiera que se atreva a decir «No existe salvación fuera de la Iglesia», debe ser expulsado del estado, a menos que el estado sea la Iglesia y el príncipe su pontífice⁶¹.

Sin embargo, es en la *Profesión de fe del vicario saboyano* donde se encuentran los textos más elocuentes y más *teológicos*:

Si hubiera una religión en la tierra fuera de la cual sólo hubiese tormento eterno, y si en alguna parte del globo un solo mortal de buena fe no hubiera sido impresionado por su evidente verdad, el Dios de esa religión sería el más injusto y el más cruel de los tiranos.

[...] Incluso aunque fuera verdad que el Evangelio es anunciado en todo el mundo, ¿qué se ganaría con eso? La víspera de la llegada del primer misionero a un país, seguro que murió allí alguien que no pudo escucharle. Entonces, dime, ¿qué haremos

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid 2001 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa *Du Contrat social* IV, 8, *Œuvres complètes*, t. 2, Seuil, París 1971, p. 580).

con ése? Con un solo hombre en todo el universo a quien Jesucristo nunca le hubiera sido anunciado, la objeción sería tan fuerte por él solo como por un cuarto de la humanidad. Me anuncias un Dios que nació y murió hace dos mil años en un lugar lejano en no sé qué pequeña aldea, y me dices que todos los que no hayan creído en este misterio serán condenados. ¿No son cosas muy extrañas para creerlas tan rápidamente por la sola autoridad de un hombre al que no conozco? ¿Por qué tu Dios hizo que ocurriesen tan lejos de mí sucesos que él quiere que conozca? ¿Es un crimen no saber lo que ocurre en las antípodas? ¿Puedo adivinar que hubo en otro hemisferio un pueblo hebreo y una ciudad de Jerusalén? También podrías considerarme responsable de saber lo que ocurre en la luna. Vienes, me hablas, me instruyes sobre eso; pero ¿por qué no viniste a enseñar a mi padre? O ¿por qué condenas a ese buen anciano por no haber oído nada sobre ello? ¿Debe ser condenado por toda la eternidad por tu holgazanería, él que era tan bueno, tan caritativo, y que buscó sólo la verdad?

[...] Forzados por estas razones, algunos prefieren hacer a Dios injusto, y castigar al inocente por el pecado de sus padres, antes que renunciar a su bárbara doctrina. Otros salen del apuro enviando gentilmente un ángel a instruir a cualquiera que, en una invencible ignorancia, pueda haber llevado una vida moralmente buena. ¡Qué buena invención la de este ángel! No satisfechos con esclavizarnos con sus maquinaciones, ponen al propio Dios en la necesidad de usarlas.

[...] Plega a Dios que yo no les predique nunca el dogma cruel de la intolerancia; que yo no les lleve nunca a detestar a su prójimo, a decir a otros hombres: estáis condenados⁶².

Al pasaje no le falta inspiración oratoria y sabe llegar hasta la caricatura. Es típico de la conversión de la mentalidad que se ha llevado a cabo en el siglo XVIII. Toda la *modernidad* se encuentra ya en este pasaje. Lo que hasta entonces se creía y se presentaba como

⁶² Jean-Jacques Rousseau, «Profesión de fe del vicario saboyano», en *Emilio o de la Educación*, Alianza, Madrid 1990, pp. 402, 412-413, 415.

convicción de fe, con gran cantidad de pulimentos y de aperturas desde los descubrimientos del siglo XVI, no sólo se rechaza, sino que se critica como fuera de razón, inaceptable y transmisor de la imagen de un Dios injusto. Rousseau parece ser también el primero que calificó de *dogma* el adagio tradicional. Debemos entender la palabra *dogma* en el sentido, bastante amplio, que tenía en la época. En todo caso, la exclusión, un tema eminentemente moderno, llamada aquí intolerancia, es objeto de un violento rechazo.

El rechazo de una salvación que llega a la humanidad en y por la historia es muy característico del siglo XVIII. La contingencia de la historia no tiene parte en la exigencia de la salvación, dada su doble limitación en el espacio y en el tiempo. No es justificable una revelación histórica que estuviera reservada a unos cuantos. Estamos ante una protesta vehemente contra toda idea de un reducido número de elegidos. La alusión a la pérdida de un solo ser humano anuncia incluso la futura contestación del siglo XX sobre la idea del infierno.

Rousseau no se limita a atacar la pertenencia a la Iglesia, va al fondo de las cosas: la emprende contra el vínculo necesario entre la salvación de todo ser humano y el misterio de Jesucristo. Su diatriba vale igual para el *Sin Cristo no hay salvación* que para el *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Esta contestación de la unicidad mediadora de Cristo aparece como una anticipación perspicaz de la problemática contemporánea del diálogo interreligioso.

No es menos digno de destacarse en este texto el hecho de que Rousseau se muestre en él relativamente al corriente de los debates entre los teólogos y que tome como doctrina católica ordinaria tesis que están bastante superadas en su época (la exigencia de una fe explícita en Jesucristo para la salvación), o bien convertidas en propiedad de los jansenistas. Esto también constituye un rasgo de la mentalidad. Los debates transmitidos incluso a través de la opinión pública se retienen en sus tesis más rígidas y más inverosímiles, como la hipótesis del ángel enviado expresamente al buen pagano. Para el polemista era de buena ley ridiculizar los aspectos más intrépidos de la doctrina.

Nos las vemos aquí con un acontecimiento cultural muy grave, inducido tras dos siglos de descubrimientos de una gran cantidad de poblaciones extrañas al cristianismo. La pretensión de éste último a la universalidad queda seriamente dañada, puesto que se vuelve cada vez más claro que sigue estando inscrito en la particularidad de una historia. En nombre de esta misma pretensión se le piden, en cierto modo, cuentas de la salvación de todos. Se le perdonará cada vez menos la hipótesis de la pérdida de un solo ser humano. Las consecuencias de esta primera ruptura entre la Iglesia y el mundo moderno serán incalculables.

Fue M. Legrand, sacerdote de San Sulpicio, el encargado de responder en nombre de la Sorbona a la carga de Jean-Jacques Rousseau⁶³. El teólogo acusa a Rousseau de falsear gravemente la doctrina católica: no es verdad que la ignorancia invencible se castigue con penas eternas; la condena es siempre consecuencia de pecados personales, pues es posible abusar de las luces de la razón. Con todo, el defensor sigue prisionero de tesis ambiguas, como la distinción entre el fin natural del ser humano y la visión beatífica sobrenatural. Dado que ésta es un don gratuito de Dios, no hay injusticia alguna cuando es denegada. Recurre también a ciertas tesis de san Agustín y de santo Tomás. Dios trata a los infieles con la mayor justicia, incluso cuando les condena. Este Dios justo es también un Dios bueno, que quiere sinceramente la salvación de todos.

Pero Legrand sigue manteniendo que la salvación es imposible sin el conocimiento explícito de la revelación cristiana, siguiendo la doctrina de santo Tomás: los infieles sólo pueden servirse de las *gracias intrínsecamente sobrenaturales* para observar la ley natural; si lo hacen, Dios se servirá entonces de *otros medios* para darles a conocer la revelación sobrenatural. El autor no se atreve a invocar el ángel enviado por Dios, contra el que Rousseau había lanzado pullas. Ahora bien, «en la Francia del siglo XVIII,

⁶³ La censura fue publicada por Migne, *Cursus Theologiae*, t. II. Cf. la extensa presentación que proporciona L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., pp. 394-406.

en un documento oficial que comprometiera la responsabilidad de la Sorbona, no era posible hablar de fe implícita en Jesucristo. M. Legrand evitaba hablar de ella»⁶⁴. La respuesta llevaba, pues, un sensible retraso sobre la teología romana. Volvía a las tesis sostenidas en la Edad Media antes del descubrimiento de nuevos mundos. Seguía insertada en la perspectiva del número reducido de los elegidos. Esta actitud francesa procedía de la sospecha jansenista. Era anacrónica.

Esta censura, laboriosa, torpe y superada, era poco capaz de convencer a los ávidos lectores de la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Aunque apelara a tesis jansenistas, a los ojos de éstos hacía aún demasiadas concesiones. Las *Nouvelles ecclésiastiques* la criticaron violentamente y acusaron a la Sorbona de pelagianismo.

Por su parte, Jean-François Marmontel (1723-1799), ensayista y novelista célebre, amigo de Voltaire, escribió una novela ideológica titulada *Belisario* (1767). Su libro iba dirigido sobre todo contra los jansenistas, y el autor pretendía permanecer de acuerdo con los teólogos aprobados, como Suárez, que admitía como suficiente *el conocimiento implícito de las verdades misteriosas de la religión cristiana*. Ahora bien, Belisario hablaba con ciertos acentos deístas. Para él, *la revelación no es más que el suplemento de la conciencia* y el amor de Dios prima sobre el conocimiento de *misterios inconcebibles*. Pone la siguiente objeción en boca de Justiniano:

—Por ahí, prosiguió Justiniano, vais a salvar a mucha gente.

—¿Es necesario, dijo Belisario, que haya tantos reprobados?⁶⁵

Marmontel estaba repleto de prudencia, de respeto a la teología y hasta de suavidad, pero las afirmaciones de Belisario eran, a fin de cuentas, bastante parecidas a las de Jean-Jacques Rousseau. La Sorbona quiso censurar su libro y se entabló una nueva polémica.

⁶⁴ L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 400.

⁶⁵ J.F. Marmontel, *Ceuvres complètes*, 1787, t. IV, p. 238; citado por L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 409.

Balance de las evoluciones entre los siglos XVI y XVIII

Los tres siglos que hemos considerado en este capítulo ponen en marcha una ruptura respecto a la Edad Media en lo que se refiere a la comprensión de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Hasta entonces, la Iglesia y los teólogos vivían en la *apacible posesión* de un adagio que parecía evidente y lo justificaban sin dificultades, dispuestos a vivir situaciones concretas opuestas a él, pero sin experimentar la necesidad de reflexionar sobre ellas. La justificación no concernía a la fórmula, sino más bien a aquéllos cuya suerte no parecía encontrarse en coherencia con ella. Pero he aquí que el paisaje teológico y cultural del Occidente cristiano ha cambiado considerablemente a lo largo de estos tres siglos.

Podemos hablar de dos tipos de rupturas: la primera, relativa sin duda, aunque muy real, es teológica. Consume un claro giro respecto a la tradición anterior, a las declaraciones pontificias de la Edad Media y al concilio de Florencia. Vemos ponerse en marcha, en un lapso de tiempo bastante corto, la aparente contradicción señalada en la introducción de este libro. Se descubre ahora que es la fórmula en sí misma la que plantea dificultades y se hace necesario justificarla. Ya no son los hechos o las situaciones los que se equivocan. La fórmula empieza a vivir, por tanto, un movimiento de recesión: debe ser interpretada *a minima* y adaptada a situaciones completamente nuevas. Se ha producido un distanciamiento definitivo.

La segunda ruptura es de orden cultural. La Iglesia ha salido de la situación de cristiandad, donde su autoridad no era objeto de contestación. Ahora debe hacer frente no sólo a la crítica relativa a su origen y a los fundamentos de su fe, sino también a la de algunas de sus afirmaciones capitales, juzgadas en nombre de una exigencia ética, que ella misma ha contribuido, por su parte, a construir. Esta primera fisura traerá consigo graves consecuencias para los siglos siguientes.

1. Si tomamos como referencia la fórmula de Florencia, no queda más remedio que constatar una gran cantidad de matices

y de atenuaciones en cuanto al contenido de la afirmación y a su extensión. Ya se da por adquirido que es posible salvarse por el deseo del bautismo, dado que este deseo tiene valor de vínculo con la Iglesia y permite escapar al reproche de estar fuera de ella. Se pertenece así a su alma sin pertenecer a su cuerpo. La salvación no acontece *sin ella*. El concepto de Iglesia se aborda, por consiguiente, siguiendo una complejidad nueva. Este deseo puede ser también implícito –lo que implica la aceptación de una fe implícita en el misterio de Cristo. La teología se precipita en lo que no era más que una pequeña fisura en el pensamiento de santo Tomás.

Del mismo modo, aparece una indulgencia nueva respecto a los judíos y los musulmanes, puesto que se tiene el valor de aplicarles ahora la posibilidad de una ignorancia inocente o invencible, ampliamente constatada en el caso de las poblaciones del Nuevo Mundo. Los catecismos se introducen también, por su parte, sobre todo en el siglo XVIII, por la vía de la apertura y de la generosidad, y hasta se dejan penetrar por algunas de las ideas de los filósofos sobre las diversas religiones.

La actitud adoptada respecto a la autoridad del adagio de Florencia es asombrosamente libre. No cabe duda de que no ha caído en el olvido, menos aún es objeto de contradicción, por parte de las instancias eclesiales. Pero es digno de destacarse que ni en las investigaciones realizadas en el siglo XVI, a raíz de los descubrimientos geográficos, ni en los trabajos del concilio de Trento, celebrado aproximadamente cien años después del de Florencia, domine absolutamente el debate la fórmula del concilio florentino. Es conocida, hasta se la cita a veces, pero más bien raramente. Los mismos papas le ponen sordina. Lo que figura en el centro de las preocupaciones es la cuestión de la gracia, de la fe en Cristo y de las condiciones mínimas necesarias para la salvación. Belarmino ni siquiera vacila en relativizar la imagen del arca de Noé, sobre la que reposa la fórmula desde su origen, recordando que las comparaciones no son pertinentes en todos los puntos.

Paso a paso se va elaborando, pues, una concepción de la «salvación de los infieles»⁶⁶ que reserva un espacio cada vez mayor a la fe implícita en el caso de todos los que no han oído el Evangelio, y que comprende el paso del *antes* al *después de Cristo* en función del anuncio efectivo del Evangelio a las diferentes naciones. Este anuncio no es, evidentemente, contemporáneo en todas las regiones de la Tierra. Este anuncio debe incluir además el signo principal de la credibilidad que constituye la santidad del testimonio rendido al Evangelio. Correlativamente, el magisterio romano rehúsa la extensión del adagio *no hay salvación* al de *no hay gracia*, lo cual relativiza profundamente el primero. Y Congar señala que la condena de la quinta proposición de 1690, la que está calcada en parte del decreto de Florencia, «es casi la contradicción del texto de Fulgencio, recogido hace poco en el decreto dirigido a los jacobitas»⁶⁷.

Toda esta evolución se debe al ejercicio fundamental del *sensus fidei*, al que la interpretación literal del adagio contradecía de un modo excesivamente manifiesto. Éste considera que la salvación debe ser accesible a todos los hombres y las mujeres de buena voluntad. Si buscamos una comparación evangélica, pensaremos espontáneamente en la justificación que dio Jesús por haber curado en sábado a una mujer encorvada (Lc 13,10). Jesús responde al jefe de la sinagoga, que le recuerda la regla del *sabbat*, mediante la urgencia y la necesidad de la salvación. El elemento de verdad subyacente del adagio se decanta a su vez. Y es que la solución teológica propuesta se inserta siempre en la concepción de que la salvación viene a todos del único Mediador, Cristo, y de que la Iglesia desempeña aquí su papel en virtud de la misma misión recibida de Él.

⁶⁶ P.A. Liégé llegó incluso a decir: «La cuestión teológica que lleva el nombre de *salvación de los infieles* es una cuestión moderna que se impuso a la reflexión principalmente después de los grandes descubrimientos del siglo XVI. Esto limita el alcance de las posiciones de los grandes teólogos medievales, cuyo pensamiento es preciso emplear aquí más como un faro que como un límite». Cf. «Le salut des autres», *Lumière et Vie*, n° 18 [1954], p. 19.

⁶⁷ Y. Congar, *Saint-Eglise*, o.c., p. 421.

Con todo, los teólogos conservan la idea de que es preciso respetar la afirmación tradicional según la cual no hay salvación fuera de la Iglesia. Están convencidos de que estas afirmaciones son válidas *en cierto sentido* y la cuestión que se plantean desde los dominicos de Salamanca hasta los jesuitas del Colegio Romano es saber *en qué sentido* son verdaderas, si se tienen en cuenta los nuevos descubrimientos⁶⁸. La ruptura no es total en eso y, a pesar de este incontestable esfuerzo de interpretación, la fórmula desnuda sigue *dominando* en la teología y sigue viva en las mentalidades. Sigue siendo lo que marca y lo que más se retiene, dándole espontáneamente su interpretación más rigurosa. Sigue estando unida a la imagen de la Iglesia y contribuye gravemente a desfigurarla. Se la lanza como un bumerán.

2. Este acontecimiento cultural es también muy importante. Llegamos aquí a una segunda ruptura, la ruptura entre la Iglesia y el mundo de la Edad Moderna. Los tiempos han cambiado radicalmente. Los descubrimientos geográficos, ligados a otros descubrimientos como los que pusieron en apuros el geocentrismo en provecho del heliocentrismo (Galileo), y el advenimiento de un uso nuevo de la razón con Descartes, conmocionan de una manera progresiva las ideas adquiridas. No en vano se habla en esta época de diversas *revoluciones copernicanas*. Aparece una nueva mentalidad cultural, una mentalidad que quiere *verificar* todo, y pone en marcha su espíritu crítico respecto a la Iglesia.

El adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* no es, evidentemente, el único objeto de contestación en relación con los dogmas cristianos. Lo que tiene de característico es que procede, a la vez, de una exigencia ética y de la crítica de una imagen de Dios. Para Rousseau, un Dios que castiga a millones de seres humanos porque no han encontrado en su camino a un predicador evangélico, y, yendo más al fondo, porque no han tenido en cuenta un acontecimiento perdido en el curso de la historia, es un Dios in-

⁶⁸ Cf. *ibíd.*, p. 99.

Pío IX y el Vaticano I (siglo XIX)

justo y, por consiguiente, indigno de toda fe. El jansenismo desempeñó un papel importante en esta materia, dada su influencia en la teología y su impacto en las poblaciones creyentes, particularmente en Francia. La imagen popular de la Iglesia sigue siendo eminentemente conservadora y escandaliza a los filósofos. Ante ella, y en parte contra ella, aflora un cierto indiferentismo, que será la bestia negra del magisterio en el siglo XIX. Está naciendo un nuevo y grave conflicto entre el discurso eclesial y la cultura de la modernidad.

Resumiendo, nuestra fórmula es objeto ahora de una hermenéutica laboriosa y complicada. Su recepción en la Iglesia va evolucionando. En la medida en que sigue siendo propuesta por el *magisterio ordinario y universal* de la Iglesia, debemos convenir en que este magisterio sigue siendo un magisterio *vivo*.

El siglo XIX nos hace asistir a dos momentos relativamente contradictorios. Por una parte, la teología prosigue su impulso recesivo en la interpretación del adagio, hasta el punto de llegar a no referirlo más que a los herejes formales, mientras que los papas confirman ahora, mediante intervenciones de orden dogmático, los resultados de la reflexión anunciada por los teólogos desde el siglo XVI; sin embargo, por otra parte, el adagio se empleará ampliamente en la lucha contra el indiferentismo, en un contexto en el que no se había hecho, y será elevado incluso al rango de *dogma* y, en virtud de ello, será considerado cada vez más como una referencia intocable. Este siglo hará un mayor uso que los dos precedentes de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*.

La situación de la Iglesia respecto al mundo ha cambiado también. El magisterio romano tiene ahora una doble preocupación: oponerse al ascenso del indiferentismo religioso; hacer más justicia a la cláusula de ignorancia invencible¹. En la primera vertiente, se repetirán las condenas del indiferentismo a lo largo del siglo, desde Gregorio XVI al *Syllabus* de Pío IX. Y. Congar señala con propiedad el paralelismo existente entre el tratamiento de las

¹ Cf. Y. Congar, *Sainte Église*, p. 424.

cuestiones de la tolerancia y de la salvación. El magisterio se adhiere en ambos casos a los criterios objetivos de la verdad. La pertenencia a la Iglesia se considera siempre como lo que sitúa al creyente cristiano en el interior de la Iglesia visible e institucional. Sin embargo, este mismo magisterio toma conciencia de que el adagio clásico ya no se puede emplear sin tener en cuenta la libre subjetividad de la persona y, por consiguiente, la buena fe. La no pertenencia a la Iglesia institucional puede ser, por tanto, o bien culpable, o bien no culpable. Pío IX «parece haber sido el primer papa en haber introducido así la consideración de la ignorancia invencible o del error de buena fe en la construcción de la doctrina *Extra Ecclesiam nulla salus*»². Si bien es la primera vez que esta distinción entra en los textos magisteriales, esta misma idea constituía ya un punto central de la reflexión teológica desde el siglo XVI.

A. LAS REFLEXIONES TEOLÓGICAS

Los limbos y la revelación primitiva

Aparece un elemento nuevo en algunos testigos de la apologética católica a comienzos del siglo XIX: se trata de la proposición de la doctrina de los *limbos* como solución justa para la salvación de los no cristianos que hayan llevado una vida virtuosa. Se extiende así de un modo amplio la doctrina elaborada precedentemente para los niños muertos sin bautizar al caso de los adultos. Estos no cristianos, fieles a la religión natural, obtendrán la recompensa natural de los limbos, es decir, de un *lugar* donde, a no dudar, estarán privados de la visión beatífica, pero en el que tampoco sufrirán y gozarán de una felicidad natural en perfecta proporción con sus buenas obras. Naturalmente, semejante con-

² *Ibid.*, p. 425.

cepción se muestra solidaria con una teología que separa por completo el fin natural y el fin sobrenatural del ser humano, considerando el segundo, en virtud de su gratuidad específica, como un *plus*, por no decir un *plus extra*³.

Otra solución, que se desarrollará a lo largo de este siglo, será la del tradicionalismo, iniciada por Joseph de Maistre, Louis de Bonald y Felicité de Lamennais. La filosofía de estos pensadores, que pretendían oponerse al racionalismo del siglo XVIII, considera que la razón humana no puede llegar a la verdad religiosa sin la ayuda de una revelación. Todos los seres humanos se benefician de la revelación primitiva dada por Dios a Adán con el lenguaje en la creación. Desde esa perspectiva el cristianismo es *tan antiguo como el mundo*. La existencia de esta revelación primitiva, transmitida tradicionalmente, se encuentra atestiguada en las diferentes religiones, incluso bajo una forma desfigurada, y permite la existencia de un acto de fe necesario para la salvación, en particular a través de las prácticas culturales y los sacrificios que remiten de una manera implícita al sacrificio del único Mediador. El tradicionalismo será condenado más tarde a causa de su *fideísmo*.

Giovanni Perrone

Más importante para nuestro propósito es la posición de Giovanni Perrone (1794-1876), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, como pasó a llamarse el antiguo Colegio Romano. Perrone era, por tanto, un lejano sucesor de los Belarmino, Suárez y Lugo. Fue un teólogo influyente en el concilio Vaticano

³ Ése será el objeto de la querrela teológica de los años 1950 en torno al libro *El misterio de lo sobrenatural* del padre De Lubac. La teología de los limbos, que carece de todo apoyo bíblico y tradicional, perdió toda su credibilidad en el siglo XX. Es digno de destacarse que el *Catecismo de la Iglesia católica* de 1992 ya no la menciona.

I. Consideraba que la *ley del Evangelio (lex evangelica)* no podía volverse obligatoria más que a partir de la promulgación del Evangelio en una determinada región, cosa que fue llegando progresivamente. Estimaba que era difícil pretender que antes del siglo XVI se hubiera predicado el Evangelio de una manera suficiente en América, o antes del XVIII en el caso de Australia y Oceanía, recientemente descubiertas. Pero todavía hace falta que este Evangelio haya sido capaz de desalojar a cada uno de su estado de *ignorancia invencible*. Estas poblaciones se encontraban, pues, en la misma situación que los que habían vivido antes de Cristo. La fe implícita les bastaba por tanto⁴.

Pero, entonces, ¿son necesarios la fe explícita en Cristo, el bautismo y la pertenencia a la Iglesia con una *necesidad de precepto* o con una *necesidad de medio*? Estaba abierto el debate entre los teólogos. Perrone, cuyo pensamiento profundo se encaminaba en el sentido de la necesidad de precepto, permaneció muy prudente en este tema, suspendiendo su juicio y dejando elegir a sus lectores, puesto que la Iglesia no había definido nada en la materia⁵. Va, por consiguiente, más lejos que sus antiguos predecesores del Colegio Romano, puesto que éstos mantuvieron siempre que la pertenencia a la Iglesia era una necesidad de medio. Considera, en efecto, que pertenece a la divina providencia ofrecer los medios suficientes de salvación a todos. Dado que Dios quiere que todos se salven y que nadie puede serlo sin la fe, Dios procura a todos los que no ponen obstáculo, en virtud de su misericordia y a causa de los méritos de Cristo, o bien una iluminación sobrenatural, o bien una instrucción exterior sobre lo que concierne a la fe. De este modo pueden ser justificados y salvados. Esto no requiere milagro alguno, sino que forma parte de la providencia sobrenatural y *ordinaria* de Dios⁶.

⁴ G. Perrone, *Praelectiones theologicae de virtutibus fidei, spei et caritatis*, Pustet, Ratisbona 1865, I, n° 325-328, pp. 116-117.

⁵ *Ibid.*, I, n° 379, p. 135. Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, o.c., p. 462.

⁶ G. Perrone, *ibid.*, I, n° 321, p. 115.

Pero, entonces, ¿cómo se puede dar razón del axioma *Fuera de la Iglesia no hay salvación*? Este axioma no vale más que para los que son herejes (es decir, responsables de una herejía formal y no de una herejía material), cismáticos, o incrédulos de una manera culpable, no para los que ignoran la existencia de la Iglesia de manera no culpable. Pues la bondad de Dios no tolera que alguien sea castigado para la eternidad más que por una falta voluntariamente culpable. Decir lo contrario contradiría la doctrina expresa de la Iglesia⁷. Las opiniones de Perrone se impondrán cada vez más y serán confirmadas por el papa Pío IX.

B. LAS AFIRMACIONES PONTIFICIAS

Pío VIII: el adagio es un «dogma»

El papa Pío VIII cita en el año 1830, en un *Breve* concerniente a la cuestión de los matrimonios mixtos, el adagio clásico para fundamentar una argumentación destinada a apartar lo más posible a los católicos de este tipo de matrimonio:

Será absolutamente oportuno exhortar [a la mujer que quisiera casarse con un hombre no católico] a que se acuerde de este dogma tan firme de nuestra religión, que *fuera de la verdadera fe católica nadie puede salvarse*⁸.

Dos son los puntos que debemos retener. En primer lugar, el adagio se invoca como un *dogma*. Al parecer, es la primera vez que un texto magisterial emplea esta palabra referida a esta afirmación. Parece ser que el término debe recibir aquí su nueva sig-

⁷ *Ibid.*, I, prop. XI, n° 265, p. 354.

⁸ Pío VIII, breve *Litteris altero abhinc* del 25 de marzo de 1830; C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, 4ª ed., J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübinga 1924, n° 579, p. 435.

nificación, tal como fue establecida en el siglo XVIII por Philippe Néri Chrismann (1751-1810):

Un dogma de fe no es otra cosa que una doctrina y una verdad divinamente reveladas, doctrina y verdad que el juicio público de la Iglesia propone creer como de fe divina, de suerte que su contraria está condenada por la misma Iglesia como doctrina herética⁹.

Este sentido preciso y restringido del término *dogma*, con su doble afirmación (doctrina perteneciente a la revelación divina y propuesta como tal por la Iglesia), se volverá corriente en el siglo XIX y hasta será definido en el concilio Vaticano I. Se empleará a menudo en los textos de Pío IX y se aplicará asimismo a nuestro adagio. Semejante calificación formal no es neutra respecto a la autoridad reconocida al adagio.

Sin embargo, la formulación del adagio, que apunta al peligro de una salida de la fe católica bajo la influencia del cónyuge, no pone por delante la pertenencia a la Iglesia, sino la confesión de la *verdadera fe católica*. Esta expresión recuerda la del credo llamado atanasiano, que ya encontramos al final de la época patristica¹⁰. Se trata de una diferencia real, pero no podemos olvidar la solidaridad intrínseca que existe entre la pertenencia a la Iglesia y la confesión de la fe católica. El texto de Pío VIII está motivado ya por el riesgo del indiferentismo.

Gregorio XVI y el indiferentismo

Gregorio XVI parece obsesionado por este indiferentismo que va ganando su siglo. En 1832 escribe lo siguiente en la encíclica *Mirari Vos*, dirigida contra el liberalismo de Lamennais y su periódico *L'Avenir*:

⁹ Ph. Néri Chrismann, *La règle de la foi catholique*, Kempten 1792; traducción de W. Kasper, *Dogme et Evangile*, Casterman, Tournai 1967, p. 35.

¹⁰ Cf. supra, p. 78.

Tocamos ahora otra causa ubérrima de males, por los que deploramos la presente aflicción de la Iglesia, a saber: el indiferentismo, es decir, aquella perversa opinión que, por engaño de hombres malvados, se ha propagado por todas partes, de que la eterna salvación del alma puede conseguirse con cualquier profesión de fe, con tal que las costumbres se ajusten a la norma de lo recto y de lo honesto... Y de esta de todo punto pestífera fuente del indiferentismo, mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno¹¹.

Este texto, cuyo final nos resulta difícil leer hoy, toca a nuestro tema por el rechazo formal de que una profesión de fe distinta de la católica pueda permitir llegar a la salvación. La afirmación pretende ser objetiva y no entra en la consideración de la situación subjetiva, inocente o culpable, de cada uno. Excluye incluso la invocación de la libertad de conciencia. El mismo año, Gregorio XVI explicita más su pensamiento en la encíclica *Summo Jugiter Studio*, que sigue con el tema de los matrimonios mixtos, pero esta vez en Baviera:

Y no falta gente [...] que intenta persuadirse a sí misma y a los otros de que el hombre no se salva sólo en la religión católica, sino que también los que son herejes y mueren en la herejía pueden llegar a la vida eterna. [...] Éstos se atreven a negar] el artículo de fe sobre la necesidad de la fe y de la unidad católicas para obtener la salvación¹².

La fórmula maciza va dirigida aquí formalmente contra los herejes y apunta, puesto que se trata de matrimonios mixtos, a las confesiones cristianas no católicas. En ella encontramos la misma

¹¹ DH 2730.

¹² Gregorio XVI, Encíclica *Summo Jugiter Studio*, 27 de mayo de 1832; C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums...*, o.c., n° 582, p. 438. Del mismo modo, la instrucción dirigida a los obispos de Baviera en 1834 habla del «muy santo dogma de nuestra religión, a saber: que fuera de la verdadera fe católica nadie puede salvarse» (Mansi 51, col. 570).

preocupación que en Pío VIII. A propósito de ella, Y. Congar habla «de una fórmula enormemente tajante, en la que no aparecen todavía los matices que va a introducir Pío IX. [...] Estamos todavía muy cerca de Fulgencio»¹³.

Debemos señalar, por último, el paso del término *dogma* al de *artículo de fe*, a propósito de la necesidad de la fe y de la unidad católicas para la salvación. La coyuntura procedente del indiferentismo lleva al magisterio a cualificar con una autoridad cada vez mayor lo que gira alrededor de nuestro adagio.

Pío IX y la ignorancia invencible

Pío IX, que sucede a Gregorio XVI en 1848, sigue viviendo con la obsesión del indiferentismo. En una alocución pronunciada al día siguiente de la definición de la Inmaculada Concepción, la *Singulari Quadam* (1854), se expresa en estos términos:

Otro error y no menos pernicioso hemos sabido, y no sin tristeza, que ha invadido algunas partes del orbe católico y que se ha asentado en los ánimos de muchos católicos que piensan *ha de tenerse buena esperanza de la salvación de todos aquéllos que no se hallan de modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo*. [...] Lejos de nosotros, Venerables Hermanos, atrevernos a poner límites a la misericordia divina, que es infinita; lejos de nosotros querer escudriñar los ocultos consejos y juicios de Dios, que son *abismo grande* [Ps. 35, 7] y no pueden ser penetrados por humano pensamiento. Pero, por lo que a nuestro apostólico cargo toca, queremos excitar vuestra solicitud y vigilancia pastoral, para que, con cuanto esfuerzo podáis, arrojéis de la mente de los hombres aquella a par impía y funesta opinión de que en cualquier religión es posible hallar el camino de la eterna salvación. Demostrad, [...] a los pueblos encomendados a vuestro cuidado cómo los dogmas de la fe católica no se oponen en modo alguno a la misericordia y justicia divinas. *En efecto, por la fe debe*

*sostenerse que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse; que ésta es la única arca de salvación; que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquella es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias?*¹⁴.

La primera frase apunta a una opinión considerada indiferentista. No quiere que la admisión de la posibilidad de la salvación de los no católicos y de los no cristianos traiga consigo la opinión práctica de que los creyentes de cualquier confesión o religión se encuentran en una situación igual respecto a la esperanza de esta salvación. Expresa asimismo una grave restricción planteada a esta esperanza.

El texto incluye, a continuación, la repetición rigurosa del adagio clásico, donde el término «Iglesia» se identifica con la Iglesia católica romana. Se trata, por consiguiente, de una pertenencia visible e institucional. Se recoge la comparación, tradicional, con el caso del diluvio. Dice también el Papa que ésta es una doctrina *de fe*, recogiendo las afirmaciones de sus predecesores al hablar de *dogma* y de *artículo de fe*. Expresa así su convicción, pero J. Ratzinger señala con razón: «Sobre la frase citada de *Singulari Quadam* es de notar que la afirmación hecha en una alocución papal de que algo sea dogma, no representa naturalmente una definición de fe y necesita por tanto de un reexamen a fondo»¹⁵. Con todo, el repetido rigor de la afirmación está atemperado por el hecho de tener en cuenta, algo nuevo en los documentos ma-

¹⁴ «Sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantiam laborent, si ea sit invicibilis, nulla ipsos obstringit hujusce rei culpa ante oculos Domini», *Pii IX Acta*, typ. Bonarum Artium, s.a., pars. I, vol. 1, p. 626. Este texto se encontraba en los números 1646-1647 del antiguo Denzinger.

¹⁵ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 386, nota 21.

¹³ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 420.

gisteriales, a los que pudieran encontrarse respecto a la *verdadera religión* en una situación de *ignorancia invencible*. Pío IX no intenta determinar los criterios de una ignorancia tal. Se limita a considerar que supera todo discernimiento humano.

Pío IX, reemprendiendo el combate contra el indiferentismo, reafirma el adagio clásico en la encíclica *Singulari Quadam*, del 17 de marzo de 1856, con cierta solemnidad:

No hay más que una Iglesia romana, verdadera, santa, católica y apostólica, y una sola cátedra fundada sobre Pedro por la voz del Señor, fuera de la cual no se encuentran ni la verdadera fe ni la salvación eterna, puesto que no puede tener a Dios por Padre el que no tiene a la Iglesia por madre; y de modo erróneo cree estar en la Iglesia aquél que abandona la cátedra de Pedro sobre la que ha sido fundada la Iglesia¹⁶.

La argumentación insiste en la unicidad de la verdad revelada por el Dios trinitario y la unicidad de la fe. Sin embargo, la referencia implícita a Cipriano nos conduce a la advertencia respecto a los que se sienten tentados de abandonar la Iglesia so pretexto de indiferentismo. La continuación del texto recordará la excusa de la *ignorancia invencible*¹⁷.

El mismo Papa vuelve de nuevo sobre estos dos temas en su encíclica *Quanto Conficiamur Moerore*, del 10 de agosto de 1863:

Y aquí, queridos Hijos nuestros y Venerables Hermanos, es menester recordar y reprender nuevamente el gravísimo error en que míseramente se hallan algunos católicos, al opinar que hombres que viven en el error y ajenos a la verdadera fe y a la unidad católica pueden llegar a la eterna salvación. Lo que ciertamente se opone en sumo grado a la doctrina católica.

Notoria cosa es a Nos y a vosotros que aquéllos que sufren ignorancia invencible acerca de nuestra santísima religión, que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos, escul-

¹⁶ *Pii IX Acta*; pars. I, vol. 1, vol. 2, p. 513.

¹⁷ *Ibid.*, p. 517.

pidos por Dios en los corazones de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios y llevan vida honesta y recta, *pueden conseguir la vida eterna, por la operación de la virtud de la luz divina y de la gracia*; pues Dios [...] no consiente en modo alguno, según su suma bondad y clemencia, que nadie sea castigado con eternos suplicios, si no es reo de culpa voluntaria.

Pero bien conocido es también el *dogma* católico, a saber, que *nadie puede salvarse fuera de la Iglesia Católica*, y que los contumaces contra la autoridad y definiciones de la misma Iglesia, y los pertinazmente divididos de la unidad de la misma Iglesia y del Romano Pontífice, sucesor de Pedro, «a quien fue encomendada por el Salvador la guarda de la viña», no pueden alcanzar la eterna salvación¹⁸.

El texto, más elaborado que los precedentes, se desarrolla siguiendo cierta dialéctica.

1. La afirmación general se recoge con todo su rigor contra el indiferentismo: no se puede pretender que los que viven *en el error y ajenos a la verdadera fe y a la unidad católica pueden llegar a la eterna salvación*. Eso equivaldría a afirmar que todas las religiones tienen igual valor desde el punto de vista de la salvación.

2. Ahora se plantea la excepción: está el caso de los que viven en una ignorancia invencible. Estas personas, si observan la ley natural, pueden llegar a la salvación con la luz y la gracia sobrenatural de Dios. El Papa no va más allá en la interpretación teológica de la cosa y evita la mención de una fe implícita. La fórmula final está tomada del texto de Perrone evocado más arriba¹⁹: Dios no puede condenar más que en virtud de una falta voluntariamente culpable.

3. El adagio se cita ahora como un *dogma*, pero no apunta más que a los que se separan con obstinación (*pertinaciter*) de la Iglesia católica. F.A. Sullivan comenta: «Por primera vez en la

¹⁸ DH 2865-2866.

¹⁹ Cf. p. 173 y nota 7.

historia de la Iglesia católica, tenemos autoridad papal para explicar lo que este axioma significa: *No hay salvación para aquellos que están culpablemente fuera de la Iglesia*»²⁰. Eso implica, por tanto, normalmente, que los que están fuera de la Iglesia de una manera no culpable se pueden salvar. Sin embargo, hemos visto que los teólogos iban desde hacía dos o tres siglos por delante de este juicio. Debemos observar, por último, que el adagio vuelve a su perspectiva primitiva restringida en el pensamiento de Orígenes y de Cipriano.

En 1864, Pío IX añade a su encíclica *Quanta Cura* la publicación de un *Syllabus*, es decir, un catálogo de ochenta proposiciones erróneas y condenadas recogidas en sus diferentes encíclicas, alocuciones y cartas precedentes. Éstas van dirigidas contra la mentalidad del liberalismo imperante en la sociedad europea. La autoridad de este documento será objeto de todo un debate teológico, dado que algunos estimaban que el Papa había comprometido en él su infalibilidad²¹. Hay cuatro proposiciones relacionadas con el indiferentismo y afectan a nuestro tema:

²⁰ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 139, subraya el parentesco existente entre la posición de Pío IX y la doctrina de Perrone. Compara incluso de una manera sugerente las fórmulas de uno y de otro para emitir la hipótesis de que Perrone participó en la redacción de la encíclica *Quanto Conficiamur Moerore*:

Perrone: Dei enim bonitas et clementia non patitur quempiam aeternis cruciatibus addici qui voluntarie culpa reus non sit.

Pío IX: Deus [...] pro summa sua bonitate et clementia minime patiat, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpa reatum non habeat.

Perrone: Porro contumaces adversus ecclesiae definitiones, seu pertinaciter ab ecclesiae unitate divisos, salutem obtinere non posse.

Pío IX: [...] contumaces adversus ejusdem Ecclesiae auctoritatem, definitiones et ab ipsius Ecclesiae unitate [...] pertinaciter divisos aeternam non posse obtinere salutem. *Ibid.*, p. 141.

²¹ L. Choupin, en su libro *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Beauchesne, París ³1928, dedica una parte importante de su obra (pp. 109-157 y 187-415) a mostrar que el *Syllabus* no es una definición *ex cathedra* y a comentarlo.

15. Todo hombre es libre en abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera.

16. Los hombres pueden encontrar en el culto de cualquier religión el camino de la salvación eterna y alcanzar la eterna salvación.

17. Por lo menos deben tenerse fundadas esperanzas acerca de la eterna salvación de todos aquellos que no se hallan de modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo.

18. El protestantismo no es otra cosa que una forma diversa de la misma verdadera religión cristiana y en él, lo mismo que en la Iglesia Católica, se puede agradar a Dios²².

Las dos primeras proposiciones apuntan al indiferentismo. La proposición 17 está tomada de la alocución *Singulari Quadam* del 9 de diciembre de 1854, cuyo tenor se repite en la encíclica *Quanto Conficiamur Moerore*, citada y comentada más arriba. La última proposición muestra que el adagio se aplica a los cristianos no católicos, a reserva de la diferencia entre herejes formales y herejes materiales. Estas proposiciones no aportan, por tanto, ningún contenido nuevo, sino que lo propio del *Syllabus* es cambiar su estatuto. De una afirmación condicionada por el contexto e insertada en una argumentación precisa, se pasa a una afirmación de principio y, en consecuencia, absolutizada en parte. J. Ratzinger, en su comentario a estas fórmulas, las resitúa con razón en el contexto de las encíclicas originales de Pío IX y tiene conciencia de la dificultad, puesto que añade: «Naturalmente, con lo explicado en el texto no debe quitarse importancia a la problemática del *Syllabus*, esto es, a una abreviación tan equívoca de cuestiones complicadas, sobre todo cuando esa abreviación tiene el efecto de una limitación autoritativa del pensamiento y la fórmula cifrada corre por lo menos un peligro constante de independizarse de su contexto»²³.

²² DH 2915-2918.

²³ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 387, nota 23.

En 1868 y con ocasión de la convocación del concilio Vaticano I, Pío IX envía la carta *Jam Vos Omnes* a todos los protestantes y a los otros no católicos para invitarles a unirse a la Iglesia católica. Repite la argumentación clásica sobre la única Iglesia fundada sobre Cristo y confiada a Pedro. Ahora bien, las *sociedades religiosas* separadas de la Iglesia católica no son esta Iglesia fundada por Cristo y «tampoco pueden ser consideradas de ninguna manera como miembro o parte de esta misma Iglesia»²⁴. La carta concluye con esta llamada:

Por eso, que todos los que poseen la unidad de la Iglesia católica [...] intenten salir de ese estado en el que *no pueden estar seguros de su salvación*²⁵.

Este texto aparece atravesado por una tensión. Por un lado, el Papa afirma claramente que las *sociedades religiosas* no católicas no forman en absoluto parte de la Iglesia. Ahora bien, se presume que conocen la existencia de la Iglesia católica. De ahí se podría concluir que la fórmula clásica les afecta de manera esencial. Sin embargo, lo que se les dice es infinitamente más modesto: sus miembros no pueden estar seguros de su salvación. Volvemos a encontrar aquí la distancia diagnosticada en las afirmaciones de Florencia entre la posición del principio y su aplicación concreta a un asociado. El Papa, que se dirige al conjunto de los cristianos no católicos y les invita a volver a la unidad de la Iglesia, se contenta con poner en tela de juicio la seguridad de su salvación. Sin embargo, como nadie puede pretender estar completamente seguro de su salvación, eso significa que los cristianos no católicos se encuentran en una situación de menor confianza que los católicos en relación con su salvación.

La enseñanza de Pío IX utilizó, por tanto, ampliamente el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* como una referencia normativa mayor de la fe católica, pero, al mismo tiempo, implicó de

²⁴ DH 2997-2998.

²⁵ DH 2999.

una manera decisiva al magisterio de la Iglesia en una interpretación que tiene formalmente en cuenta la posibilidad de la ignorancia inocente de la naturaleza de la Iglesia y, en consecuencia, de las disposiciones subjetivas de cada uno.

C. EN EL CONCILIO VATICANO I

El concilio Vaticano I no trató nuestro problema, porque no le dejaron tiempo. Sin embargo, había preparado un amplio esquema de constitución dogmática *Sobre la Iglesia de Cristo*. En él se habían consagrado dos capítulos a la necesidad de la Iglesia para la salvación y al tratamiento de nuestro adagio. Evidentemente, resulta delicado citar y emplear unos textos que se han quedado en documentos de comisión y no fueron sometidos a los debates generales del Concilio. Su autoridad, desde el punto de vista jurídico, es nula. En consecuencia, sería abusivo leer en ellos un conjunto de afirmaciones consideradas como *definibles* en la época y conferirles más o menos el *aura* de semejante autoridad. Con todo, estos textos representan la expresión de un amplio consenso entre los teólogos de la época, muy dependientes ellos mismos de los documentos pontificios del siglo XIX, en particular del *Syllabus*, cuyos contenidos esenciales llevan buen cuidado en recoger. Lo vemos en el número de anotaciones que comentan el texto del esquema citando abundantemente los documentos de los papas. Éstos son los dos pasajes más importantes:

Capítulo VI: *La Iglesia es la sociedad absolutamente necesaria para obtener la salvación.*

Que todos comprendan, por tanto, hasta qué punto la Iglesia de Cristo es una sociedad necesaria para la salvación. Su necesidad es, ciertamente, tan grande como la asociación y la unión con Cristo Cabeza y su cuerpo místico, fuera del cual no alimenta ni rodea de cuidados a ninguna otra comunidad como lo hace con su Iglesia, que es la única a la que amó y por la que se entregó a sí mismo, a fin de santificarla purificándola

la con el baño de agua en la palabra de vida. Quería presentársela a sí mismo, como Iglesia resplandeciente, sin mancha ni arruga, ni nada tal, sino para que sea santa e inmaculada. Por tanto, enseñamos que la Iglesia no es una sociedad libre como si no hubiera diferencia para la propia salvación en reconocerla o ignorarla, en entrar en ella o dejarla. Antes bien, es totalmente necesaria, y con una *necesidad que no es meramente de precepto del Señor*, por el que el Salvador mandó a todas las naciones entrar en ella, sino con una *necesidad de medio*, porque en el orden de la salvación providente divinamente instituido, la comunicación del Espíritu Santo, y la participación en la verdad y la vida, no se obtienen sino *en la Iglesia y mediante la Iglesia*, de la cual Cristo es la Cabeza²⁶.

El texto expresa el fundamento cristológico de la necesidad de la Iglesia. Ésta, cuerpo y esposa única de Jesucristo, no es, por consiguiente, una sociedad que seamos libres de conocer o de ignorar: es absolutamente necesaria para la salvación. La novedad del texto estriba en la afirmación de una necesidad de medio (*necessitas medii*), es decir, que depende de la misma naturaleza del designio de Dios, y no sólo de un precepto positivo (*necessitas praecepti*)²⁷. Esta precisión doctrinal radicaliza, por tanto, el alcance de la afirmación. Es el eco, y lo mismo se puede decir de la doble fórmula *en y mediante la Iglesia*, de la eclesiología de J.B. Franzelin (1816-1886), otro profesor de la Universidad Gregoriana²⁸. El *mediante la Iglesia* instituye una apertura respecto al *en*. Sugiere que la Iglesia está ordenada a la salvación de todos, incluso de los que no se encuentran en ella de una manera visible. Sin embargo, el *en* exige, para Franzelin, cierta relación con la Iglesia visible en la tierra, relación que puede ser la del deseo implícito de la Iglesia. Éste es el sentido en el que Franzelin inter-

²⁶ *Primer esquema de Constitución sobre la Iglesia de Cristo*, cap. VI; Mansi, *Collectio conciliorum recentiorum*, t. 51, Arnheim y Leipzig 1934, col. 541.

²⁷ Hemos visto que el pensamiento de Perrone iba más bien en el sentido de una necesidad de precepto.

²⁸ J.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 142.

preta la pertenencia a la Iglesia como una necesidad de medio. En la fórmula *en y mediante la Iglesia*, Y. Congar discierne con razón una dualidad de aspectos: «La Iglesia es la sociedad de los fieles, y es la institución o el conjunto de los medios de salvación divinamente instituidos»²⁹.

Capítulo VII: *Nadie puede salvarse fuera de la Iglesia.*

Además, es un dogma de fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia. Por otra parte, aquellos que se afanan bajo ignorancia invencible en relación con Cristo y su Iglesia, no son condenados al castigo eterno a causa de tal ignorancia, dado que no incurrir en ninguna culpa por esto a los ojos de Dios, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, y que no niega su gracia a la persona que está haciendo lo que está en su poder, de manera que tal persona puede obtener la justificación y la vida eterna. Pero no obtiene esto quien muere en un estado de separación culpable de la unidad de la fe o la comunión de la Iglesia. Cualquiera que no esté en este arca de salvación perecerá en el actual diluvio. Por eso reprobamos y detestamos esta doctrina impía igualmente indignante para la misma razón sobre la indiferencia de las religiones, con la que los hijos de este siglo dicen, aboliendo todo discernimiento sobre la verdad y el error, que el puerto de la vida eterna está abierto a todos por obra de cualquier religión; o sostienen que sobre la verdad religiosa no se puede tener más que opiniones más o menos probables, pero no certeza [...]»³⁰.

La fórmula sigue siendo presentada como un dogma de fe. Los autores de este esquema recogen con bastante exactitud las afirmaciones de Pío IX: la ignorancia invencible excusa de la no pertenencia visible a la Iglesia, ante el Dios que quiere la salvación de todos y no niega a su gracia a los que hacen honestamente todo lo que está en su mano. Ésta era también, lo hemos visto,

²⁹ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 426.

³⁰ *Primer esquema de Constitución sobre la Iglesia de Cristo*, cap. VII; Mansi, o.c., col. 541-542.

la doctrina del teólogo Perrone. El adagio no apunta, por tanto, más que a los que se han separado de manera culpable de la comunión de la Iglesia. A ellos va dirigida la referencia al arca de Noé. El capítulo concluye con una vigorosa condena de todo indiferentismo.

Las anotaciones realizadas al texto nos hacen saber que, en una primera redacción, se había mencionado que la comunión con la Iglesia podía ser «o bien real o bien por deseo: *sive re sive voto*». La fórmula fue rechazada, porque se consideró que el texto la suponía de manera suficiente, dado que sólo se apunta a los que se han separado de la Iglesia y los otros conservan cierto vínculo con la Iglesia. Estas anotaciones citan también al protestante Jurieu, pastor francés del siglo XVII, como si el texto pretendiera responder a su protesta ya antigua, según la cual los protestantes pertenecen también a la Iglesia universal. Invocan en apoyo del adagio los grandes textos magisteriales, conciliares y pontificios, del pasado, en particular la bula *Cantate Domino* de Florencia dirigida a los jacobitas. Se cita integralmente este párrafo del documento y sin comentario alguno, hasta la mención del martirio inútil del que se encontrara fuera de la Iglesia. Los redactores no parecen ver ninguna diferencia entre la doctrina que enseñan y la del concilio de Florencia.

Este esquema fue objeto de vigorosas críticas por parte de varios Padres en el curso de una primera discusión. Se le reprochaba, sobre todo, la frase donde se afirmaba que la comunión con la Iglesia era tan necesaria como la comunión con Cristo Cabeza. Mons. Dupanloup declaraba sin ambages: «Todo eso es falso e inaceptable por el Concilio». Eso atribuiría a los obispos «una enseñanza extremadamente odiosa y no conforme a la verdad». El obispo pensaba, sobre todo, en los numerosos cristianos separados. Otro obispo acusaba al texto de volver implícitamente a la doctrina condenada según la cual no hay gracia fuera de la Iglesia. Varios consideraban que era necesario prescindir de la distinción entre necesidad de medio y necesidad de precepto. El padre Kleutgen recibió el encargo de modificar el texto teniendo en cuenta las observaciones de los Padres e introduciendo en el

mismo algunos matices sobre los grados de pertenencia a la Iglesia. Pero la discusión no fue más lejos³¹.

Repitémoslo una vez más, estos dos pasajes tomados de un proyecto de Constitución sobre la Iglesia de Cristo no tienen más que un valor indicativo sobre la mentalidad teológica de sus redactores. Es cosa sabida la enorme cantidad de correcciones que pueden experimentar estos proyectos cuando se someten a la acribia de los trabajos conciliares. Las primeras reacciones muestran que el debate hubiera sido rudo antes de llegar a conclusiones. En el capítulo 3 de la constitución *Dei Filius* sobre la fe católica, el Concilio no retendrá más que una presentación de los numerosos signos de credibilidad dados en la Iglesia católica, *estandarte elevado entre las naciones*, y afirmará sólo que «los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia no pueden jamás tener causa justa para cambiar o poner en duda esa misma fe»³².

D. AL FINAL DEL SIGLO

La enseñanza de León XIII

El siglo XIX acaba con el pontificado de León XIII. En su encíclica *Satis Cognitum* (1896), el Papa afirma la necesaria unidad de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, que exige que sus miembros no se encuentren ni dispersados ni separados, sino unidos y ligados en él:

Cuando miembros separados de otros miembros van de acá para allá no pueden pertenecer a la única y misma cabeza. [...] Es, pues, la Iglesia de Cristo única y perpetua. Quienquiera de ella se aparta, se aparta de la voluntad y prescripción de Cristo

³¹ Sobre esto, cf. G. Dejaifve, «L'appartenance à l'Eglise», N.R.T. 99 (1977), pp. 29-33.

³² DH 3014.

Señor y, dejado el camino de la salvación, se desvía hacia su ruina³³.

Este texto no apunta más que a los cristianos no católicos. Es más severo que el de Pío IX, que invita a los no católicos a la unidad antes del Vaticano I. Sin embargo, es legítimo interpretarlo siguiendo la distinción ya adquirida.

La posición de Newman sobre el Fuera de la Iglesia no hay salvación

Antes de doblar la página del siglo XIX, no será inútil ver cómo el gran teólogo, convertido del anglicanismo, que fue Newman se confrontaba con nuestro adagio y lo interpretaba. Lo hace funcionar como una ilustración de lo que él llama el *principio del minimismo*. En el caso «de tomas de posición negativas del Papa, parece verdaderamente oportuno aplicar un minimismo legítimo a causa de la naturaleza concretísima de las materias condenadas. En los enunciados afirmativos del pontífice, se puede decir lo mismo a causa de su carácter abstracto. Los dogmas promulgados por el Papa [...] se expresan [...] bajo la forma de una cierta generalidad y, en virtud de ello, admiten excepciones en sus aplicaciones concretas»³⁴:

Uno de los más destacados ejemplos de esto en lo que estoy insistiendo se basa en un dogma que ningún católico puede pensar nunca en discutir: *Fuera de la Iglesia y fuera de la fe, no hay salvación*. Sin remontarse a la Escritura, es la doctrina de Ignacio, Cipriano, Ireneo y de los tres primeros siglos, así como del cuarto y del quinto, fue aún la de Agustín y sus contemporáneos. Esta doctrina será siempre una verdad fundamental del cristianis-

³³ DH 3304.

³⁴ J.H. Newman, *Carta al Duque de Norfolk*. Editorial Rialp, Madrid 2005 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Lettre au duc de Norfolk, Textes newmaniens*, Desclée de Brouwer, París 1970, t. VII, p. 368).

mo. El papa actual la ha proclamado así como todos los papas, doctores y obispos antes de él.

Ahora bien, esta verdad comporta dos aspectos, según caiga la fuerza de la negación en la palabra «Iglesia» o en la de «salvación». El sentido principal es que no hay otra comunión o, si se quiere, Iglesia más que la comunión católica, donde se guardan las promesas de Cristo, los sacramentos y otros medios de salvación; el sentido secundario y derivado pretende que nadie se puede salvar si no está *en* esta sola y única Iglesia. Pero no se deduce, ya que sólo hay una Iglesia que tenga los dones y privilegios evangélicos para concederlos, que en consecuencia nadie pueda salvarse sin la intervención de esa Iglesia. Los anglicanos comprenden muy bien esta distinción [...] [Su] doctrina corresponde a la doctrina católica de la ignorancia invencible, es decir, la doctrina según la cual es posible pertenecer al alma de la Iglesia sin pertenecer a su cuerpo; y, después de 1800 años, esta doctrina ha sido formal y autoritativamente expuesta por el actual papa (el primer papa, creo, que lo ha hecho), en la misma ocasión en la que ha repetido el principio fundamental de la salvación exclusiva. [Sigue la cita de *Quanto Conficiamur Moerore* sobre la ignorancia invencible].

¿Quién hubiera podido percibir, a primera vista, al considerar una expresión dotada de un universalismo tan absoluto, que podría permitir una excepción de este tipo, tan distinta de ella y, como vemos, de un alcance tan grande?³⁵

Newman se solidariza por completo con la fórmula a causa de su herencia tradicional y magisterial. Sin embargo, su *principio del minimismo* le impulsa a buscar una extensión tan estrecha del adagio como sea posible. Llega a decir incluso que alguien se puede salvar sin la *intervención* de la Iglesia católica, es decir, sin la intervención ministerial de esta Iglesia. Y es que su interpretación apela a la distinción entre el alma y el cuerpo de la Iglesia³⁶:

³⁵ *Ibid.*, pp. 370-372.

³⁶ Esta distinción, empleada a menudo en aquella época, será abandonada en el siglo XX a causa de la dicotomía que corre el riesgo de establecer entre Iglesia invisible e Iglesia visible.

alguien puede pertenecer a la primera sin pertenecer al segundo. Newman basa su posición en la excepción considerable que envuelve la apelación a la ignorancia invencible por Pío IX.

Balance del siglo XIX

El siglo XIX aporta algunas novedades a la historia de nuestra fórmula, que, en conjunto, resultan un tanto paradójicas. En primer lugar, la Iglesia y los teólogos blanden el adagio como una muralla contra el indiferentismo, mentalidad que se remonta en Europa al siglo XVIII y se desarrolla en el XIX. El conjunto de las apelaciones a esta máxima está motivado por el mismo afán de oponerse a ella. Evidentemente, no era ésta la intención del pensamiento antiguo. Constatamos aquí la polivalencia de una fórmula, sobre todo cuando se la deja a sí misma. Este uso, qué duda cabe, no era abusivo respecto al sentido expresado por la letra de la afirmación; sin embargo, ha contribuido a hacer olvidar su primera finalidad eclesiológica. Además, esta manera de blandir la fórmula en un combate considerado vital condujo a calificarla, cada vez con mayor frecuencia, como *dogma*, cuando no como un *artículo de fe*. Hay aquí un aumento de su valor dogmático que va más allá de la intención de comprometerse del concilio de Florencia.

Pero hay algo más grave: el empleo de la máxima se lleva a cabo en el contexto del creciente conflicto entre la Iglesia y la evolución del mundo moderno. Su puesta en marcha es comprendida por los adversarios como la expresión misma de la intolerancia católica. Da la impresión de que la Iglesia no ha prestado atención a la advertencia de la filosofía de las Luces, expresada por Jean-Jacques Rousseau, en la presentación de su doctrina. La fórmula se pega en adelante a su imagen, hasta el punto de quedar desfigurada tanto más gravemente por el hecho de que sus adversarios apenas se preocupan de la hermenéutica y la toman al pie de la letra en su rigidez absoluta. El adagio, enseñado constantemente y transmitido a través de los catecismos, se vuelve una fórmula popular que funciona en las conciencias de manera negativa.

Con todo, sería injusto no reconocer la otra dirección, anti-nómica con la primera. La interpretación magisterial afirma formalmente que el adagio no concierne a todos los que se encuentran en una situación de ignorancia invencible respecto a la Iglesia. Esta restricción resulta decisiva al modo de ver de Newman. La fórmula ya no pretende apuntar globalmente a todos los que están materialmente fuera de la Iglesia. No concierne, a fin de cuentas, más que a los que quieren abandonar la Iglesia católica o a los que, conociendo su misión, se niegan a entrar en ella de manera pertinaz. En este sentido, el siglo XIX prosigue la deflación de la aplicación del adagio, cuyo movimiento vimos iniciarse en el siglo XVI. Reconduce la perspectiva a la de Orígenes y Cipriano. Sin embargo, veremos cómo gestionará el Vaticano II esta restricción hasta el punto de suprimirla en la práctica.

Y. Congar, comentando los documentos magisteriales del siglo XIX, subraya otras dos restricciones a la fórmula, restricciones que son, al mismo tiempo, su *conversión*:

La doctrina queda fijada firmemente en sus principios. Se ve que desde la adopción de la consideración de la buena fe (ignorancia moralmente invencible), la fórmula *Extra Eccl.* equivale esencialmente a afirmar que Dios ha fundado una Iglesia, y una sola, como medio positivo de salvación. Equivale, en suma, a decir: Fuera del propósito salvífico de Dios, no hay salvación. Ahora bien, este designio o propósito de Dios ha tomado cuerpo en un orden positivo e histórico de realidades, Jesucristo y su Cuerpo, la Iglesia. Sin embargo, con una forma estereotipada que procede, como tal, de san Cipriano, la doctrina se mantiene en adelante fuera del juicio emitido sobre la salvación efectiva de tales o cuales hombres, incluso tomados desde la perspectiva de la categoría a la que, canónicamente, pertenecen: herejes, etc.³⁷.

Por una parte, se reconduce el sentido de la fórmula al fundamento indiscutible de la misma: *Fuera del propósito salvífico de*

³⁷ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 426.

Dios, no hay salvación. Ése es su elemento de verdad imprescriptible. La continuación del propósito la traduce incluso de manera positiva, a partir del designio de Dios y del papel de la Iglesia en este designio. Por otra parte, se reconduce el adagio a una consideración de principio: ya no pretende dirigirse a personas concretas, ni siquiera a los *herejes materiales*. La restricción es de importancia. La actitud positiva del concilio de Florencia con los cristianos de la Ortodoxia iba ya en este sentido.

Las evoluciones del siglo XX antes del Vaticano II

El siglo XX conoció un gran movimiento de reflexión eclesiológica, ilustrado en Francia por la persona del padre Congar. Este movimiento no podía evitar encontrarse con la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Por vez primera, la fórmula presenta dificultades a los teólogos, no ya en el sentido de plantear un problema soteriológico delicado, como ocurría ya desde los descubrimientos del siglo XVI, sino en cuanto afirmación de una exclusión espontáneamente chocante. ¿Cómo puede proclamar la Iglesia semejante doctrina? La contestación procedente de los siglos XVIII y XIX penetra, por fin, en la mentalidad teológica.

El adagio deja de ser algo evidente, necesita ser *bien comprendido* y justificado. Se le busca la interpretación más *abierto* posible. La crítica del mismo, qué duda cabe, no es nunca total, pues sus apuestas son capitales, pero ya no se lo cita como un estandarte. Más bien molesta el horizonte; es más objeto de elusión que de contradicción, y, sobre todo, es transformado en una versión positiva: la salvación por la Iglesia. Podemos observar este giro tomando como punto de partida la posición de los teólogos de los comienzos absolutos del siglo, anteriores aún al movimiento eclesiológico, siguiendo a éste después y recogiendo las principales intervenciones magisteriales. Los excesos del padre Feeney, bien extraños en plena mitad del siglo XX, aunque también muy significativos de la influencia que sigue ejerciendo la

fórmula, permiten clarificaciones que se han vuelto necesarias. Detendremos este recorrido en el umbral del Vaticano II.

A. EN LA TRANSICIÓN ENTRE EL SIGLO XIX Y EL XX

Vamos a poner algunos ejemplos, tomados de la teología de lengua francesa, de la evolución que comienza a hacerse notar en los eclesiólogos a propósito de nuestra fórmula. Si bien ésta sigue sin ser objeto de contestación en su letra, va dando lugar cada vez más a interpretaciones diversas y, a veces, divergentes.

Edmond Dublanchy

La tesis latina de Edmond Dublanchy, *De axiome extra Ecclesiam nulla salus dissertatio theologica*¹, sostenida en 1895 ante la Universidad Católica de Washington, es una obra deliberadamente escolástica, estructurada en una serie de cuestiones. Aborda, sucesivamente, la voluntad salvífica universal de Dios; a continuación, los medios absolutamente necesarios según el designio de Dios sobre el ser humano; y, por último, la pertenencia real o al menos de deseo a la Iglesia de Cristo en cuanto necesaria para la salvación. Vamos a retener las conclusiones del autor². El axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* se debe comprender en el sentido de la necesidad del bautismo para la salvación.

Dublanchy distingue a este respecto entre los niños y los adultos. A propósito de los niños, distingue de nuevo entre las regiones donde el Evangelio ya ha sido suficientemente promulgado y las otras. En las primeras, es necesaria para la salvación la recepción efectiva del bautismo, de tal suerte que no se puede suplir. Es

¹ Contant-Laguerre, Bar-le-Duc 1895.

² *Ibíd.*, pp. 386-392.

asimismo necesario que estos niños pertenezcan a la Iglesia, una exigencia que se respeta, aunque hayan recibido un bautismo válido en las confesiones no católicas. En las demás regiones, donde no se conoce universalmente la necesidad del bautismo, se puede obtener la salvación por los medios antiguos sin la recepción del bautismo; y, por esta misma razón, esos niños se pueden salvar al margen de su adhesión efectiva a la Iglesia. En lo que se refiere a los adultos de estas regiones, del mismo modo que el deseo del bautismo, explícito o implícito, puede bastar a veces (*aliquando*) para la salvación, si se cumplen las disposiciones requeridas, así también el deseo, explícito o implícito, de adherirse a la verdadera Iglesia puede ser suficiente, en particular cuando la Iglesia es objeto de ignorancia invencible.

Fuera de estos dos últimos casos, se requiere ser miembro actual de la Iglesia para conseguir la salvación. Los que se quedan fuera de ella de manera culpable no pueden obtener esta salvación. Ahora bien, aunque la adhesión a la Iglesia sea necesaria, no es suficiente. También hace falta vivir en la fe, la observancia de los mandamientos y la obediencia a los pastores de la Iglesia.

El autor extrae ahora tres conclusiones apologéticas:

1. Erróneamente se acusa a la doctrina de la Iglesia de excluir de la esperanza de la salvación a todos los que están efectivamente fuera de ella, sobre todo sin falta por su parte.
2. Erróneamente se afirma que la condenación universal de todos los sectarios de la gentilidad o del paganismo se haya admitido comúnmente en la Iglesia.
3. En cuanto al elevadísimo número de los reprobados y al reducido número de los elegidos, ya sea dentro, ya sea sobre todo fuera de la Iglesia católica, el autor recuerda que se ha enseñado con bastante frecuencia que esto no está probado en absoluto.

Estas tesis son clásicas. Muestran a un autor que no siente ninguna molestia ante el adagio clásico, aunque experimente la

necesidad de justificarlo contra varias acusaciones. El problema ha sido tratado de un modo bastante jurídico, siguiendo unas distinciones claras. Dios no ha negado a nadie los medios capaces de hacer posible su salvación. El modo en que Dublanchy responde a la objeción del reducido número de los elegidos muestra que no constituye para él ninguna dificultad: basta con que no esté probado. Tampoco se plantea ninguna cuestión sobre el hecho de que la salvación de los niños pequeños que viven en un medio cristiano sea más difícil que en los medios no evangelizados, puesto que requiere absolutamente la administración real del bautismo. Esta teología se caracteriza por la conciencia segura de un autor que estima tener respuesta para todo.

Auguste Castelein

En 1898, un jesuita belga, Auguste Castelein, publica una obra muy *comprometida* contra el rigorismo teológico³. Este libro tuvo un gran éxito en los Estados Unidos. Su tono se muestra bastante virulento contra el jansenismo, *que sumerge a las almas en la desesperación*. Cuando el autor explica el sentido de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, niega que ésta sea la expresión de una *odiosa crueldad* y propone la distinción ya realizada por Newman entre el alma y el cuerpo de la Iglesia: *El alma de la Iglesia es la sociedad invisible de todas las almas en estado de gracia, y el cuerpo de la Iglesia es la sociedad visible de los cristianos bajo la autoridad del Papa*. La pertenencia al alma de la Iglesia es absoluta y universal; la pertenencia a su cuerpo no concierne más que a los que «conocen de manera suficiente la institución, los derechos y la misión divina de la Iglesia católica»⁴. El autor reflexiona a la luz de la enseñanza de Pío IX sobre la ignorancia invencible, pe-

³ A. Castelein, *Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, Société belge de librairie, Bruselas 1898, 2ª ed. 1899.

⁴ *Ibid.*, pp. 212-213.

ro no se plantea de manera suficiente la cuestión de la solidaridad entre alma y cuerpo de la Iglesia, ni la de la exigencia de la pertenencia al cuerpo de la Iglesia, que siempre ha transmitido el adagio.

Este libro, escrito en un estilo alerta y dialogado, rezuma un gran optimismo por la salvación de los que no conocen la fe cristiana. Sus posiciones, como su éxito, son el indicio del malestar que aparece en la mentalidad cristiana respecto a una fórmula sentida ante todo como una exclusiva, y la exclusiva más grande que pueda existir, puesto que afecta a la salvación. Esta obra trajo consigo además una pequeña polémica y provocó la respuesta alarmada de un «rigorista»⁵.

Édouard Hugon

En 1907, el padre Édouard Hugon publica una obra titulada *Hors de l'Eglise point de salut*⁶. Su libro, de inspiración y de posición tomista, da cuenta del adagio de una manera muy clásica. Cita el texto de Florencia sin comentario alguno, entre la bula de Bonifacio VIII y la profesión de fe de Pío IV, señal de que la letra del Concilio no le molesta. La salvación requiere no sólo la pertenencia al alma de la Iglesia, sino también a su cuerpo. Con todo, esta distinción permite establecer una diferencia entre estas dos pertenencias: la relativa al alma de la Iglesia (es decir, a sus medios de gracia por medio de la fe) debe ser real; la relativa a su cuerpo puede consistir en el deseo o voto. Este voto presenta una necesidad del orden del voto, mientras que la pertenencia real al cuerpo de la Iglesia no es más que una necesidad de precepto. Así es como interpreta el autor la bula de Florencia a los jacobini-

⁵ Se trata de la obra del padre J. Coppin S.S.R., que llevaba un título largo y complicado: *La question de l'Evangile: «Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés?»* (Lc 13,23) ou *Considérations sur l'écrit du R.P. Castelein S.J., intitulé «Le rigorisme et la question du nombre des élus»*, Société de St Charles Borromée, Bruselas 1899.

⁶ Téqui, París 1907, 2ª ed. 1914.

tas: los paganos, los judíos, los herejes y los cismáticos deben pertenecer al alma de la Iglesia, si no quieren ir al fuego eterno. Esta interpretación, anacrónica, no corresponde, a buen seguro, a la perspectiva del concilio de Florencia, que lo ignoraba todo sobre semejante distinción.

Hugon permanece fiel al principio de santo Tomás, que exige para la fe un conocimiento *explícito* de la Trinidad y del misterio de Cristo. Como Dios no abandona nunca al que hace lo que le corresponde, este conocimiento puede llegar a través de un misionero, de un ángel o de una iluminación interior. Es la tesis antigua caricaturizada por Jean-Jacques Rousseau⁷. Si bien el autor rechaza firmemente la hipótesis de los limbos para este caso, no se muestra emocionado ante la perspectiva de la pérdida de numerosos paganos, dado que su salvación no es imposible. Con Hugon seguimos en la teología y la apologética neoescolásticas, conservadoras y todavía impermeables a las cuestiones planteadas por la modernidad.

Jean-Vincent Bainvel

En 1913, el padre Jean-Vincent Bainvel publicaba a su vez un pequeño opúsculo, siempre con el mismo título⁸, y que constituye una especie de respuesta a la obra de Hugon. Tras Castelein, es el segundo teólogo, así me lo parece al menos, que se toma en serio la dificultad planteada por el axioma en la sociedad moderna. Éste, dice, es un *espantajo* para más de uno y fuente de turbación para muchos católicos, que preferirían que la Iglesia

⁷ P.A. Liégé reprocha a su hermano de religión conservar la posición de santo Tomás sobre la fe explícita, «Le salut des autres», *Lumière et Vie* 18 (1954), p. 2. La precomprensión teológica ha cambiado en el espacio de 50 años que separa a ambos teólogos.

⁸ J.V. Bainvel, «Hors de l'Eglise pas de salut». *Dogme et théologie*, Beauchesne, París 1913. La fórmula va entre comillas, lo que supone un distanciamiento respecto a la misma.

guardara silencio en este punto. Habla de *axioma terrible*, de *axioma molesto*, de *famoso axioma*⁹. Constata también que los teólogos no están de acuerdo en la manera de explicarlo. Cuando cita, en nota, el texto de Florencia, encuentra sus expresiones «todavía más provocadoras»¹⁰. Sin embargo, al final justifica siempre a la Iglesia cuando ésta continúa manteniéndolo.

En el fondo, rechaza la interpretación de Hugon, hecha a partir de la diferencia entre el alma y el cuerpo de la Iglesia, pues el adagio siempre se ha entendido referido a la pertenencia al cuerpo de la Iglesia, al que Bainvel llama espontáneamente *Cuerpo místico de Cristo* e identifica también de manera espontánea con la Iglesia católica romana. Pertenecer a la Iglesia es ser miembro de la misma. Rechaza asimismo la explicación por la buena fe, aun reconociendo que la doctrina clásica se preocupaba más de la verdad objetiva que de lo íntimo de las conciencias de los individuos. Por último, no admite la distinción, aceptada por Hugon, entre necesidad de medio y necesidad de precepto: la pertenencia a la Iglesia es, como el bautismo, una necesidad de medio.

Su línea de interpretación recupera la distinción ya elaborada entre la pertenencia *visible* y la pertenencia invisible a la Iglesia, es decir, la pertenencia de hecho (*re*) y la pertenencia de deseo (*voto*), deseo que puede ser o bien explícito, como en el catecúmeno, o bien implícito, en todos los que se encuentran afectados por la *ignorancia invencible*. Muestra por qué el voto puede equivaler a la realidad y habla de ello con calor. La *providencia ordinaria* permite así que muchos no cristianos lleguen a la salvación. Sea cual sea su número, se salvan *per accidens*, porque la economía general de la salvación pasa siempre por la Iglesia. El axioma concierne a la economía general, no pretende juzgar «sobre la economía particular con cada alma»¹¹. El juicio de Bain-

⁹ *Ibíd.*, pp. V-VII.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 13.

¹¹ *Ibíd.*, p. 40.

vel sobre la salvación de los protestantes, de los cismáticos y de los paganos es abierto y positivo¹². Habla de manera elogiosa de *nuestros hermanos separados*, anglicanos y ortodoxos, en los que reconoce una «ignorancia invencible sobre los derechos exclusivos de la Iglesia romana»¹³.

Sin embargo, Bainvel permanece discreto sobre el modo en que la acción de la Iglesia puede llegar a los que no le pertenecen de hecho: a este respecto sólo hace intervenir la impregnación de los principios cristianos en la sociedad. Podemos preguntarnos también si es tan grande la diferencia entre la pertenencia al alma o al cuerpo de la Iglesia y la pertenencia de hecho o de deseo. La primera distinción, propuesta a menudo en el siglo XIX, recubría de hecho la distinción entre pertenencia *re* o *in voto*.

Louis Capéran

En 1912, Louis Capéran publicó una obra importante en dos tomos que se impuso de manera incontestada durante mucho tiempo en el siglo XX; estamos hablando de *Le problème du salut des infidèles*, 1. *Essai historique*; 2. *Essai théologique*. La obra fue puesta al día y aumentada en una nueva edición el año 1934¹⁴. Proporciona una abundante documentación sobre la historia del axioma, a la que he recurrido varias veces en mi trabajo. El autor propone, en la parte teológica, su interpretación personal. Rechaza firmemente el sistema de los limbos y estima que la salvación sobrenatural se ofrece a todos. Busca la mejor explicación a la fórmula según la cual «al que hace lo que le corresponde (no sin la acción de la gracia), Dios no le niega su gracia». Reconoce la necesidad del acto de fe, pero también el valor de la fe implícita, que, en definitiva, siempre tiene su fuente en Cristo y apunta a

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴ Aquí sigo la nueva edición, Grand Séminaire, Toulouse 1934.

Cristo. Al comentar el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, rechaza la explicación de la pertenencia al alma de la Iglesia separada de la pertenencia a su cuerpo. Prefiere hablar de la pertenencia a la Iglesia visible, aunque de corazón o de voluntad.

Otorga un gran espacio a los *medios extraordinarios de salvación*, siempre que se admita que *extraordinario* no es sinónimo ni de *raro* ni de *milagroso*, sino que significa simplemente *extranormal*. La vía normal de salvación es aquélla en la que Dios reúne a la humanidad, de acuerdo con su naturaleza social, en la familia que es la Iglesia. Ahora bien, Dios no está nunca limitado por los medios que elige. Por otra parte, nosotros no los conocemos.

Antonin-Dalmace Sertillanges

En 1917, el padre Sertillanges pretende mantener la *verdad dogmática* del axioma, pero éste no es más que una *verdad parcial*. Precisa así en una visión generosa:

La fórmula *fuera de la Iglesia no hay salvación* no es más que una verdad oficial, que la vida desborda en todos los sentidos, y por la que el *Espíritu*, que *sopla donde quiere*, no se deja apresar. Y, por otra parte, si se entiende por Iglesia la sociedad universal de las almas unidas a Dios a través de Cristo, bajo la influencia de la gracia, *fuera de la Iglesia no hay salvación* significa únicamente: fuera de Dios no hay salvación; fuera de la solidaridad con Cristo salvador y mediador no hay salvación; fuera de la buena voluntad que une con Dios Padre y con Cristo Hermano a quien no se niega a la gracia con un rechazo positivo y pertinaz, no hay salvación. En una palabra: fuera del bien no hay salvación, y eso es una evidencia¹⁵.

Según el teólogo, fuera de la Iglesia, que coincide en el fondo con la humanidad, no están más que los *malvados*. En conse-

¹⁵ A.D. Sertillanges, *L'Église*, Lecoffre, París 1917, vol. 2, p. 130.

cuencia, puede celebrar «la Iglesia de las almas, mayor, así lo espero, que el pequeño rebaño reclutado»¹⁶. Si la gracia de Dios no está encadenada a los sacramentos, tampoco puede estarlo a la Iglesia. Sertillanges no retiene del adagio más que su fundamento evidente: el designio salvífico de Dios por y en Cristo. Permanece discreto sobre la necesidad de una modalidad de pertenencia *al pequeño rebaño*. Esta amplísima interpretación expresa el deseo de salir de las dificultades del adagio por la puerta grande, como si su verdad formal estuviera concretamente superada. En el fondo Sertillanges da la impresión de contentarse con una pertenencia al alma de la Iglesia. Podríamos evocar a otros teólogos. Pero los sondeos que hemos propuesto muestran de manera suficiente que, más allá de ciertas posiciones conservadoras, las cosas comenzaron a moverse, por consiguiente, en los comienzos del siglo XX. El axioma antiguo presenta ahora dificultades a la teología, porque la concepción rigorista de la salvación se ha vuelto inaceptable. No es posible justificarla más que dándole una interpretación cada vez más abierta y comprensiva. Con todo, la fórmula sigue ahí.

B. UN MOVIMIENTO ECLESIOLOGICO NUEVO

Por ese mismo período el movimiento eclesiológico empieza a dar una gran importancia a la teología del Cuerpo místico de Cristo. En vez de hablar del alma de la Iglesia, se prefiere hablar de la pertenencia al Cuerpo místico, en cuanto que éste es distinto de la Iglesia visible considerada como *sociedad perfecta*. La distinción antigua queda, por tanto, modificada, aunque el principio de solución sigue siendo el mismo. Se distingue entre Iglesia visible e invisible.

¹⁶ *Ibíd.*, p.131.

Émile Mersch e Yves M.-J. Congar

Émile Mersch, jesuita belga, se hizo ilustre por sus profundos estudios en torno al tema del Cuerpo místico de Cristo¹⁷. Para él, el cuerpo místico abarca a todos los que viven de la gracia de Cristo, mientras que la palabra «Iglesia» representa a la sociedad de los creyentes bautizados organizados bajo la tutela de sus pastores. Ambas realidades están estrechamente religadas y una envuelve a la otra. Con todo, ambas no se identifican absolutamente en la tierra. Es posible estar en la Iglesia sin vivir de la gracia y viceversa. La solución del adagio era así fácil: los que pertenecen al Cuerpo místico no están fuera de la Iglesia.

Yves M.-J. Congar se sintió impulsado, en virtud de su compromiso ecuménico, a estudiar la cuestión del *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Experimentó la debilidad de todas las posiciones que se contentaban con una pertenencia al alma de la Iglesia, o incluso al Cuerpo místico considerado como Iglesia invisible: «La Iglesia como institución es el instrumento orgánicamente asociado de la Iglesia como Cuerpo místico, formando ambas una sola realidad que es, pura y simplemente, la Iglesia de Cristo»¹⁸. Su problema principal pasa a ser entonces el siguiente: ¿cómo situar el caso de los cristianos no católicos, que conocen bien a la Iglesia católica, pero consideran que su confesión es o, al menos, pertenece a la verdadera Iglesia de Cristo? Congar responde mediante la distinción entre *hereje formal* y *hereje material*. Este último no es verdaderamente hereje, ni siquiera a los ojos del mismo san Agustín, puesto que no hay en él pertinacia alguna. El niño bautizado en otra Iglesia recibe un bautismo válido que le incorpora a la verdadera Iglesia y, por consiguiente, a la Iglesia

¹⁷ E. Mersch, *La Théologie du corps mystique*, t. I y II, Desclée de Brouwer, París – Édition universelle, Bruselas 1944. Sin embargo, el libro ya había sido escrito antes de 1940, fecha de la muerte del autor en plena guerra.

¹⁸ Y. Congar, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, Cerf, París 1937, p. 103).

católica. Cuando crece y profesa de buena fe lo que se le ha enseñado, se puede decir que su error sobre la verdadera forma del cristianismo es *moralmente invencible*. En consecuencia, está excusado de toda falta. No cabe duda de que no encontrará en su Iglesia «la totalidad de los principios de vida-con-Cristo», pero sí encontrará algunos de ellos y, en la medida en que encuentre alguno de estos principios, será, por ellos, un miembro de la Iglesia. [...] «Así es como posee la Iglesia miembros que le parecen extraños; le pertenecen de una manera invisible, le pertenecen de manera incompleta, pero le pertenecen realmente»¹⁹. Congar va, por tanto, muy lejos, puesto que afirma que el cristiano *disidente* es, paradójicamente, miembro de la Iglesia (y, por consiguiente, mediante una especie de violencia), miembro invisible, pero real, de una Iglesia visible. En consecuencia, no se refiere a él el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*.

Al cabo de la investigación histórica, empleada a menudo en estas páginas, sobre el itinerario de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, Y. Congar concluye (en un texto redactado en 1956 y aparecido en 1959, por tanto mucho antes del Concilio) buscando una vía que no sea ni *latitudinaria* o indiferentista, ni como la *posición estrecha* de Feeney²⁰. Recuerda que el adagio expresa un principio soteriológico y no debe ser aplicado a las *personas* como tales. Lamenta que la doctrina se haya desarrollado en este último sentido. Por su parte, recupera la consideración del voto, incluso implícito, y estima que el mínimo de adhesión objetiva es el de la fórmula de Heb 11,6. Ahora bien, este objeto de fe lo proponen de hecho otras comuniones cristianas, el judaísmo, el islam e incluso otras religiones en las que tal vez se pueda discernir un reflejo de la revelación primitiva. Piensa que el *ateísmo de buena fe* puede abrir a esta posibilidad, en la medida en que se consagra a una gran causa que adquiere valor absoluto. Recupera al final algunas consi-

¹⁹ *Ibíd.*, p. 292.

²⁰ *Cf. infra*, p. 222.

deraciones tomadas de la encíclica *Mystici Corporis* sobre la pertenencia a la Iglesia *voto o re*²¹.

Henri de Lubac: la novedad de *Catholicismo*

En 1938, en su primer y bello libro titulado *Catholicismo*²², libro germinal de todo su pensamiento, Henri de Lubac consagra un capítulo a «La salvación por la Iglesia». El título revela ya su intención. La cuestión se plantea desde una perspectiva nueva, pues la obra pretende sacar a la luz *los aspectos sociales del dogma*: sale, por tanto, con decisión de la problemática de la salvación individual de los no cristianos. El autor, ya de entrada, pretende disipar la «contradicción, que muchos sentirían la tentación de considerar irremediable, entre el dogma de la llamada universal a la salvación y el dogma de la necesidad de la Iglesia para esta misma salvación»²³. Se habrá observado la delicadeza con la que su fórmula descarta el adagio clásico en su forma negativa, en beneficio de una reflexión sobre la naturaleza de la necesidad de la Iglesia para la salvación. Constata que los teólogos rechazan tanto la tesis jansenista como la del *recurso a los milagros cuya ley es la rareza*, o la concesión de una salvación *en términos de limbos* para una «inmensa parte de la humanidad, hecha, no obstante, toda ella a imagen de Dios»²⁴. Se muestra persuadido, con todos los Padres de la Iglesia, de que no hay nadie que nazca sin la gracia de Cristo, pues su gracia es universal. Sabe que los paganos han tenido sus santos ocultos. A ningún alma de buena voluntad le

²¹ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., pp. 429-431.

²² H. de Lubac, *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, París 1938, 5ª edición revisada 1952, c. VII, «Le salut par l'Église», pp. 179-205), cuyas principales afirmaciones resumo.

²³ *Ibíd.*, p. 179.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 179-180.

faltan los medios para salvarse, en el sentido pleno de esta palabra. Pero, entonces, ¿cómo pretender que la Iglesia tenga una necesidad absolutamente vital?

Si un *cristianismo implícito* basta para la salvación de quien no conoce otro, ¿por qué ponernos a la búsqueda del *cristianismo explícito*? En pocas palabras, si todo hombre o mujer se puede salvar por un *sobrenatural poseído anónimamente*, ¿cómo vamos a establecer que tiene el deber de reconocer expresamente este sobrenatural en la profesión de fe cristiana y en la sumisión a la Iglesia católica?²⁵.

Estamos en 1938 y el padre De Lubac emplea ya las expresiones atrevidas que entrarán más tarde en la doctrina rahneriana de los *cristianos anónimos*. Si bien la fórmula sigue estando ausente, muchos de sus elementos ya están ahí: *cristianismo implícito, sobrenatural anónimamente poseído*.

La respuesta a esta cuestión se encuentra en la misma lógica del libro, consagrado a mostrar la unidad del género humano. La humanidad, ya en el plano natural, es un cuerpo: este cuerpo debe recibir la forma de Cristo; y la salvación tiene como finalidad unificar espiritualmente a todos. «Así, esta Iglesia, que, en cuanto Cuerpo invisible de Cristo, se identifica con la salvación final, en cuanto institución visible e histórica constituye el medio providencial de esta salvación»²⁶. El juicio emitido sobre las otras religiones se muestra benévolo: en ellas no está todo corrompido, pero nada llega en ellas a su final, que es el abrazo de Dios en Cristo. Sus mejores esfuerzos deben ser fecundados por el cristianismo.

Por eso, la primera *misión providencial del tiempo* es *extender la Iglesia por todas partes*. Para la Iglesia, crecer constituye una *necesidad de su propia naturaleza*. La Iglesia se ha considerado siempre a sí misma como encargada de *llevar la carga de todo el género humano*. Su catolicidad es una exigencia perpetua. *La Iglesia es un cuer-*

²⁵ *Ibíd.*, p. 183. Los subrayados son míos.

²⁶ *Ibíd.*, p. 185.

po en crecimiento, esta imagen muestra que no se puede acabar en un día, del mismo modo que la revelación judía conoció *preparaciones milenarias*. El autor llega incluso a aplicar el ejemplo de los múltiples titubeos de la evolución a la revelación y a la salvación.

Así, una gran masa de *infieles* ha desempeñado un papel necesario en la construcción progresiva de la Iglesia mediante su búsqueda, sus anticipaciones parciales y sus invenciones naturales. Este papel no es el de un andamio que se puede retirar una vez ha terminado la construcción del edificio:

Los «infieles», providencialmente indispensables para la edificación del Cuerpo de Cristo, deben beneficiarse a su manera de los intercambios vitales de este Cuerpo. Por una extensión del dogma de la comunión de los santos, parece justo, por tanto, pensar que, aunque no se encuentren en las condiciones normales de la salvación, podrán obtener, no obstante, esta salvación en virtud de los vínculos misteriosos que les unen con los fieles. En pocas palabras, *podrán salvarse porque forman parte integrante de la humanidad que se salvará*²⁷.

En consecuencia, podemos hablar aquí de *suplencia*. Si la *insuficiencia basta* (M. Blondel), es porque la Iglesia, que es lo más, existe y suple. El autor, retomando una consideración de Ireneo, no vacila en decir que cuando un misionero anuncia el Evangelio por primera vez en una población, no son los hombres y las mujeres a quienes anuncia, ni simplemente su descendencia, sino sus mismos antepasados quienes reciben la salvación. Pertenecen ya al reino de Dios.

Es sólo en este momento, después de haber dado la respuesta de fondo, cuando el autor cita el axioma de «la doctrina ortodoxa»: *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Recuerda que, en su origen, este axioma se dirigía a los que han producido una secesión y que hoy se menciona siempre el correctivo de *la ignorancia invencible en los infieles de buena voluntad*. Con todo, esta última ex-

²⁷ *Ibíd.*, p. 194. El subrayado es mío.

plicación, que ha encontrado su fórmula en la distinción entre el alma y el cuerpo de la Iglesia, no es suficiente, como tampoco lo es la distinción de Suárez entre el voto y el deseo, pues el axioma apunta con mayor frecuencia al cuerpo de la Iglesia, a su cuerpo social y visible: se trata claramente de la Iglesia romana. Todo eso no adquiere verdaderamente valor más que cuando «por una interpretación colectiva, se ha reconocido que no podía haber para la humanidad tomada en bloque ninguna salvación fuera de la Iglesia»²⁸. El adagio vale, pero *en el plano de lo universal*, y es en este plano donde se debe comprender la exigencia doctrinal que expresa. El autor propone entonces la transformación de la fórmula:

Si se estima que, a pesar de todo, la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* suena demasiado ruda, nada impide darle una forma positiva y decir, dirigiéndonos mediante el pensamiento a todo hombre de buena voluntad, no *fuera de la Iglesia estáis condenados*, sino *por la Iglesia, sólo por la Iglesia os salvaréis*²⁹.

La fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* se convierte, pues, en la fórmula *la salvación por la Iglesia*. Semejante pretensión de la Iglesia fundamenta su responsabilidad y en ella la de todo cristiano. Toda gracia se concede con vistas a la salvación de los otros; cada miembro de la Iglesia debe *concurrir a la salvación colectiva del mundo*. «Aquéllos que, al recibir a Cristo, lo han recibido todo, han sido establecidos para la salvación de los que no han podido conocerle. Su privilegio es una misión»³⁰. Dicho con otras palabras, que serán empleadas más adelante, la Iglesia debe comportarse como sacramento de salvación de toda la humanidad. Las exigencias planteadas hasta entonces en la conciencia de los no cristianos se dirigen ahora a la misma Iglesia y a sus miembros.

²⁸ *Ibíd.*, p. 196.

²⁹ *Ibíd.*, p. 197.

³⁰ *Ibíd.* p. 203.

La perspectiva propuesta considera, por tanto, a la humanidad en su universalidad como una gran familia beneficiaria de la salvación gratuita de Dios. Todo pasa a ser considerado desde el ángulo de su finalidad: la Iglesia debe coincidir un día con el reino. Antes de la venida de Cristo, la Iglesia fue preparada por los santos paganos y por los justos de la antigua Ley: en las genealogías de Cristo figuran judíos y gentiles. Después de su venida, es su propio cuerpo el que progresa en la historia en beneficio de todos. Judíos y gentiles, sea cual sea la época en que vivieron, no se salvaron simplemente por el Verbo, sino por Cristo, Verbo que se encarnó y tomó un cuerpo. Una concepción como ésta es solidaria con una teología de la historia de la salvación, que será desarrollada antes del Vaticano II por muchos teólogos, antes de dejar su impronta en los documentos conciliares del Vaticano II.

Otros teólogos

En la estela del pensamiento del padre De Lubac, es preciso citar una charla del padre *Yves de Montcheuil* a estudiantes parisienses, en enero de 1943³¹, sobre *la Iglesia y la salvación de los no creyentes*. El teólogo es consciente de la dificultad inherente al adagio y lo reconduce, de entrada, a su fundamento esencial y positivo: sólo hay salvación por Cristo y no se puede entrar en comunicación con Él más que en y por la Iglesia. Su argumentación se apoya en el texto de Rom 2,9-16, donde Pablo alaba al judío y al pagano que hacen el bien, en particular a éste último cuando obedece a la ley inscrita en su corazón. Y. de Montcheuil busca así la conciliación entre el adagio clásico y la voluntad divina de salvación universal, pues nadie se condenará si no ha pecado contra la luz; y Dios no ha ligado su gracia a los sacramentos —existe también una *gracia anónima*. Para conseguir esta conciliación propone

³¹ Publicada en Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*, Cerf, París 1949 [10ª lección, «L'Église et le salut des non croyants», pp. 124-138].

renunciar –nueva convergencia con H. de Lubac– a una concepción individualista de la salvación. Ésta última pasa por la construcción del Cuerpo de los salvados *en forma de Iglesia*, de una Iglesia presente ya aquí abajo, pero que no conocerá su plena realización más que a través de la reunión de toda la humanidad en la Iglesia celeste. Es la humanidad en cuanto tal la que se salva y se construye como Iglesia. La visibilidad de ésta es el sacramento –aun cuando no se pronuncie la palabra– del don de la gracia que ha arraigado en la humanidad y vive en todos los que están ya en la Iglesia *por el deseo*.

En 1945, *Riccardo Lombardi*, en el libro citado al comienzo de estas páginas³², permanece en unos raíles muy clásicos, aunque de una manera abierta. Se basa en 1 Tim 2,3 y Heb 11,6, que constituyen para él las dos columnas de la empresa. La fe en Dios remunerador constituye una necesidad de medio; si Dios quiere que todos se salven, esta fe debe ser accesible a todos. La cuestión consiste entonces en saber en qué condiciones pueden todos llevar a cabo realmente este acto de fe, para lo que el autor busca una solución tan amplia como sea posible. Estas condiciones se cumplen en el caso de las grandes religiones monoteístas y en el de otras muchas religiones, como el animismo. ¿Puede extenderse la ignorancia invencible hasta el no reconocimiento de la existencia de Dios? Lombardi admite la posibilidad de un ateísmo positivo. Con todo, estima que la salvación debe pasar siempre por un conocimiento explícito de Dios.

En un pequeño libro titulado *Le mystère du salut des nations*³³, *Jean Daniélou* plantea la cuestión: ¿Cuál es el sentido exacto de la

³² R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha la fede*, 3ª ed. 1945; 4ª ed. 1949, La civiltà cattolica, Roma. Cf. la importante reseña de este libro realizada por Y. Congar, «Au sujet du salut des non-catholiques», en *Sainte Église*, o.c., pp. 433-444. Congar reprocha al autor haber adoptado una perspectiva demasiado objetiva, jurídica y hasta casuística de las cosas, que no recurre de una manera suficiente a las disposiciones del sujeto y a la intersubjetividad.

³³ Seuil, París 1948.

fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*? Y responde con gran rapidez:

La mayoría de los teólogos dicen que la pertenencia a la Iglesia visible no es la condición absolutamente necesaria para la salvación: hay maneras de suplir esta pertenencia, y podemos pensar que las almas de buena voluntad se salvan fuera de la Iglesia³⁴.

El teólogo parece referirse aquí a la pertenencia por el voto, suplencia de la pertenencia real. Sin embargo, lo que de hecho le preocupa ya no es el axioma, sino la necesidad de las misiones, a partir del momento en que se le da esa interpretación. La perspectiva, como en H. de Lubac, es la de la universalidad del designio de Dios a partir de la Iglesia.

En otro libro, que hemos utilizado al comienzo de esta obra a propósito de la Escritura, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*³⁵, J. Daniélou escribe estas palabras simultáneamente severas con las otras religiones y muy abiertas en su interpretación del axioma:

Hay hombres que no han conocido a Cristo, porque vivieron antes que él o porque su conocimiento no llegó hasta ellos, y se salvaron. Y los hay también que han sido santos. Esto lo enseñan de una manera unánime la Escritura, y la Tradición. No se salvaron por la religión a la que pertenecieron. Y es que Buda no salva. Zoroastro no salva. Mahoma no salva. Si se salvaron, es, pues, porque Cristo, el único que salva y que santifica, les salvó. Y si se salvaron, es que pertenecieron ya a la Iglesia, porque no hay salvación fuera de la Iglesia³⁶.

El problema teológico planteado ya no es el de la salvación de los individuos, sino el de la manera de dar cuenta de la acción salvífica de la Iglesia respecto a ellos.

³⁴ *Ibíd.*, p. 134.

³⁵ Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1960.

³⁶ *Ibíd.*, p. 16.

En 1951 el teólogo suizo *Charles Journet* publica su voluminoso tratado *L'Église du Verbe incarné*, en el que trata histórica y teológicamente el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*³⁷. Su exposición escolástica y serena trata el axioma en nombre de una *apacible posesión*, sin pensar que pueda presentar dificultades. Sin embargo, su interpretación de la salvación de los que no pertenecen visiblemente a la Iglesia queda abierta. Administra esta salvación a partir de distinciones escolásticas: del mismo modo que existía una *pertenencia latente* a la Iglesia antes de la venida de Cristo, sigue existiendo también una después de su venida. Ahora bien, la primera representaba un *régimen normal*, mientras que la segunda constituye un *régimen anormal*. Esta distinción, sutil y muy formal, constituye la punta testigo de la posición escolástica antigua, que se pretendía más exigente respecto a los infieles que habían vivido después de la promulgación del Evangelio.

Pierre-André Liégé propone por su lado en 1954³⁸ una solución muy próxima a la de los cristianos anónimos de Rahner, aunque sin la fórmula. Recuerda el principio según el cual «sin fe es imposible agrandar a Dios» (Heb 11,6) y, por esta razón, propone reemplazar la expresión clásica de *salvación de los infieles* por la de *salvación de los no evangelizados*. Recoge de santo Tomás, no la tesis de una fe explícita en la Trinidad, sino aquella otra que podemos llamar de la *opción fundamental*, según la cual un ser humano toma su vida en sus manos y la orienta, en y por la gracia salvífica, fundamentalmente hacia Dios. Se trata así de una *pre-conversión* que comporta una *fe embrionaria*, una fe en comunión sobrenatural con Dios. «Esta fe sin revelación se refiere por completo a la revelación»³⁹. O incluso: «Sin la fe no hay salvación. Toda fe salutífera es fe en Cristo. Ni siquiera la fe embrionaria del no evangelizado su-

³⁷ Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Brujas 1951, pp. 1081-1114.

³⁸ P.-A. Liégé, «Le salut des autres», *Lumière et Vie* 18 (1954), pp. 13-41.

³⁹ *Ibid.*, p. 27.

pone una excepción»⁴⁰, aunque *esta fe no se reconozca cristiana*. Más allá de la definición canónica de la Iglesia y de su definición pastoral, existe una tercera definición, propiamente teológica, que parte del centro del misterio, el «de la comunión de santidad en Cristo, como constitución de la Iglesia»⁴¹. Según esta definición, podemos hablar de una verdadera pertenencia a la Iglesia cada vez que nos encontramos en presencia de una fe auténtica.

C. EL MAGISTERIO ROMANO DESDE PRINCIPIOS DE SIGLO A LA *MYSTICI CORPORIS*

Una presentación coherente de las intervenciones del magisterio romano requiere volver un poco hacia atrás y recorrer el siglo XX desde este nuevo ángulo. De este modo se ve cómo van apareciendo las mismas aperturas, a menudo con cierto retraso respecto a la teología.

El Código de Derecho Canónico de 1917 no recurre sino de modo indirecto al axioma. Se limita a decir simplemente, tras haber recordado el derecho de la Iglesia a anunciar libremente la doctrina evangélica a todas las naciones, que «todos, por ley divina, están obligados a aprenderla debidamente y a abrazar la verdadera Iglesia de Dios»⁴². Nótese que este texto apela simplemente a un precepto divino.

Pío XI

En 1931, Pío XI se refiere al axioma como algo evidente, haciéndolo inmediatamente solidario de la misma afirmación concerniente a Cristo:

⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴² CDC de 1917, can. 1322, § 1.

[El divino Redentor] ha declarado: *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*. Y cuando se trata de esta vida y de esta salvación, se puede y se debe decir de la Iglesia lo que san Pedro dice del mismo Jesucristo: *et non est in alio aliquo salus* (Hch 4,2); pues fue a la Iglesia y a nadie más a quien Jesucristo confirió el mandato y entregó los medios...⁴³.

Y. Congar lee en este texto una interpretación objetiva de la fórmula, «que trata menos sobre la salvación de tal categoría de personas, que sobre la legitimidad y la necesidad de la institución eclesial apostólica como la única divinamente acreditada para la salvación de los hombres»⁴⁴. Debemos advertir que la formulación negativa está rodeada de afirmaciones sobre Cristo como fuente de salvación y sobre la Iglesia como medio de salvación.

Pío XII y la *Mystici Corporis*

Sin embargo, la intervención magisterial más importante del siglo XX, antes del Vaticano II, fue la del papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis Christi* de 1943, en plena Segunda Guerra Mundial. Este importante texto para la teología de la Iglesia será una referencia próxima al Vaticano II. Su principal afirmación es la estricta identidad entre el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana. La encíclica pretende salir así de una definición y de una comprensión puramente jurídica de la Iglesia. La problemática estudia detenidamente la difícil cuestión de los miembros de ésta. Los miembros reales y auténticos (*reapse*) de la Iglesia son los bautizados que profesan la verdadera fe y no han sido separados del Cuerpo a causa de faltas graves por la autoridad legítima, es decir, los que viven en comunión con el conjunto del

⁴³ Pío XI, carta *Dobbiamo* al cardenal Schuster, 26 de abril de 1931, sobre la Acción Católica; *Actes de S.S. Pie XI*, t. VII, Bonne Presse, París 1936, p. 38.

⁴⁴ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 422.

Cuerpo. Por el contrario, «los que están separados entre sí por la fe o por el gobierno, no pueden vivir en este Cuerpo único ni de éste su único Espíritu divino»: los no católicos no son, por tanto, miembros de la Iglesia; por vía de consecuencia, tampoco son miembros del Cuerpo místico.

Otro pasaje de la encíclica precisa que el Espíritu de Dios «rehúsa habitar con su gracia santificante en los miembros *totalmente* separados del Cuerpo»⁴⁵. Tenemos aquí una fórmula particularmente severa, puesto que parecería volver, al menos a primera vista, a la proposición jansenista condenada en otro tiempo, según la cual no hay gracia fuera de la Iglesia. No cabe duda de que es preciso dar toda su importancia al *totalmente* y comprenderlo en el sentido de una separación culpable. ¿Qué pasa, entonces, con la salvación de quienes están fuera de la Iglesia visible, sean cristianos separados o no cristianos?

[Invitamos] de lo más íntimo del corazón, a todos y a cada uno de ellos [aquéllos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia Católica] a que, rindiéndose libre y espontáneamente a los internos impulsos de la gracia divina, se esfuercen por salir de ese estado, en el que *no pueden estar seguros de su propia salvación eterna*; pues, aunque por cierto inconsciente deseo y aspiración están *ordenados* al Cuerpo místico del Redentor, carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales como sólo en la Iglesia Católica es posible gozar. Entren, pues, en la unidad católica, y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, se acerquen con Nos a la única cabeza en comunión de un amor gloriosísimo⁴⁶.

En esta invitación final del documento se evitan los términos del adagio clásico y se hace sitio a una reflexión más benévola y prudente: los no católicos se encuentran en un estado en el que *no pueden estar seguros de su propia salvación eterna*. Después de la severidad de la reflexión precedente, asombra la indulgen-

⁴⁵ DH 3808.

⁴⁶ DH 3821.

cia de la fórmula empleada. Sin embargo, la expresión está tomada de la *Carta apostólica* de Pío IX (12 de septiembre de 1868) donde el Papa anuncia a los cristianos no católicos la convocatoria del concilio Vaticano I y les pide que regresen a la unidad de la Iglesia⁴⁷. Dicho con otras palabras, cuando el magisterio habla en tercera persona de los que están fuera de la Iglesia, afirma, en primer lugar, el adagio de principio, antes de añadirle algunos matices importantes. La regla general es negativa, pero puede tener numerosas excepciones. Cuando se dirige a ellos en segunda persona, habla desde la hipótesis inversa: presupone que se encuentran, al menos una gran parte de ellos, en una situación en la que les es posible la salvación, aunque se presenta en su caso con menos seguridad objetiva. Guarda silencio sobre los demás. Sin embargo, la invitación de Pío XII, a diferencia de la de Pío IX, parece dirigirse tanto a los no cristianos como a los no católicos.

Pío XII permanece, en lo esencial, en la línea de la enseñanza de Pío IX, en cuyos textos encontramos la misma tensión que reequilibra mediante este tipo de fórmulas la severidad del juicio negativo emitido sobre todos los que no pueden ser considerados como miembros de la Iglesia. Ahora bien, el texto prosigue –y esto es una novedad– diciendo que, aunque no sean miembros de la Iglesia católica, están «ordenados» (*ordinantur*) a ella, es decir, que no se encuentran pura y simplemente fuera de ella, sino que están en relación con ella. El Papa habla incluso de una ordenación que pasa por un deseo inconsciente, es decir, implícito, de entrar en la Iglesia.

No obstante, el documento parece tratar siempre *per modum unius* a los cristianos bautizados y a los no cristianos, como si el bautismo no creara una diferencia radical entre los unos y los otros. Veremos que los textos preparatorios del Vaticano II encontrarán cierta dificultad para poner de relieve esta distinción.

La encíclica, por la rigidez de su identificación entre Cuerpo místico e Iglesia católica romana, así como por las consecuencias

⁴⁷ DH 2999. Cf. *supra*, p. 182.

extraídas formalmente de esta identificación en el plano de la doctrina eclesiológica, planteaba serios problemas a los teólogos, que intentaron darle la interpretación más *abierto* posible. Cabe incluso admirar el virtuosismo de ciertas formas de *expositio reverentialis*⁴⁸. Ésta consiste en comentar el texto con el mayor respeto, pero multiplicando las distinciones y atrayéndolo discretamente, a partir de ciertas adarajas, hacia otra posición o al menos a otro lenguaje. Aquí sólo voy a retener algunas en el período precedente al Vaticano II.

A. Chavase subraya toda la importancia que tiene el *realmente* (*reapse*) en la principal afirmación sobre los miembros de la Iglesia: *reapse* apunta a una pertenencia auténtica y plena. Éste no es «más que un primer aspecto del pensamiento del Papa», estima el autor, que insiste aquí con vigor en el alcance de la ordenación de los no católicos y de los no cristianos a la Iglesia, para darle el sentido mucho más comprensivo de una incorporación. Pone de relieve el hecho de que el Papa considere, en definitiva, dos posibles modos de «incorporación» a la Iglesia: *reapse aut voto*, es decir, realmente o por voto, y de que admita formalmente la posibilidad de un voto o de un deseo implícito, lo cual no había sido admitido hasta entonces más que por algunos teólogos⁴⁹. En la misma revista, V. Morel, igualmente respetuoso, aunque más crítico en relación con la teología del cuerpo místico del padre Tromp, que fue el inspirador de la encíclica, propone una distinción sutil respecto a los miembros de este Cuerpo. Son miembros suyos *en sentido propio, eminente o perfecto* los miembros de la Iglesia católica romana; pero son también miembros suyos *en sentido propio simple*, en nombre de la fe y de la gracia, los catecúmenos fervientes, los mártires no bautizados, los herejes y los cismáticos materiales y los no cristianos que viven en estado de gra-

⁴⁸ Método practicado antiguamente por santo Tomás de Aquino con los textos de Aristóteles.

⁴⁹ A. Chavasse, «Ordonnés au Corps mystique...», NRT 70 (1948), pp. 690-703.

cia. El autor pretende subrayar también la distinción entre Cuerpo místico e Iglesia católica: el primero no constituiría una definición estricta de la verdadera Iglesia y desbordaría a ésta, aun cuando la Iglesia católica se considere de derecho el Cuerpo místico por excelencia⁵⁰.

P.-A. Liégé estima que el Papa, cuando habla de los no católicos, se refiere, en primer lugar, a los cristianos separados y sólo de manera indirecta a los no cristianos. Los no católicos no pertenecen, por consiguiente, al Cuerpo místico de Cristo. Sólo están ordenados a él. El comentarista propone entonces, con la intención de abrir al máximo las afirmaciones de la encíclica, hablar «de una pertenencia invisible de ordenación al Cuerpo místico del Salvador»⁵¹.

Y. Congar se atiene de un modo más formal al lenguaje de la encíclica: «Según la enseñanza pontificia, el Cuerpo místico de Cristo es la Iglesia católica romana; no se es miembro de aquél más que si se es miembro de ésta. La encíclica no sería muy favorable a la idea de *pertenencia* invisible a la Iglesia visible, o incluso a la de *pertenencia voto*, pues, según ella, lo que el *voto* realiza es simplemente *una ordenación* al Cuerpo místico [...] Los no católicos de buena fe no son *miembros* del Cuerpo místico».

⁵⁰ V. Morel, «Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine», NRT, *ibíd.*, pp. 703-726, en particular p. 716. Las distinciones propuestas fueron múltiples en aquella época: «miembros de Cristo» y «miembros del Cuerpo de Cristo («Iglesia visible», según D.C. Lialine, «Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique *Mystici Corporis Christi*», *Irenikon*, 19 (1946), pp. 129-153; 20 (1947), pp. 34-54; afirmación de numerosos grados de pertenencia a la Iglesia, P. Michalon, «L'étendue de l'Église», *Irenikon*, 20 (1947), pp. 140-163; utilización de la noción de «miembros potenciales»; incorporación en grados diversos al «sacramento de la Iglesia», J. Gribomont, *Irenikon*, 22 (1949), pp. 345-367. También Ch. Journet, al afirmar que la noción de miembro es analógica y no unívoca, multiplica las distinciones y subdistinciones bajo la rúbrica general de «pertenencia a la Iglesia» («pertenencia como acto tendencial» y «pertenencia manifiesta como acto acabado», etc.), *L'Église du Verbe incarné*, o.c., t. II, pp. 1056-1080.

⁵¹ P.-A. Liégé, «Le salut des autres», o.c., pp. 43-44.

Sin embargo, añade que «los no católicos de buena fe, en los que existen realidades de gracia, pertenecen al Cuerpo místico en cuanto a su *res*, diríamos nosotros; están incluidos en lo que será salvado»⁵². El teólogo desborda el alcance del vocabulario de la carta pontificia.

K. Rahner ha propuesto un análisis riguroso de esta encíclica⁵³, en particular de las tres fórmulas más delicadas, ya citadas, pero que es preciso retomar en función de su comentario:

1. [El Espíritu Santo] rehúsa habitar con su gracia santificante en los miembros *totalmente* separados del Cuerpo⁵⁴.

Rahner subraya que el rechazo de la presencia del Espíritu con su gracia santificante no se afirma más que de aquéllos que están «totalmente separados, *omnino abscissa*» del Cuerpo. Según su interpretación, debemos comprender esto en función de lo que se dirá más tarde de aquéllos que están ordenados a este Cuerpo por un voto implícito. En consecuencia, la proposición «no excluye la posibilidad de que un hombre que no sea plenamente miembro de la Iglesia, en el sentido definido por las normas fundamentales de la Iglesia, posea la gracia de la justificación»⁵⁵. Por consiguiente, queda excluida toda interpretación *jansenizante*.

2. [Invitamos] de lo más íntimo del corazón, a todos y a cada uno de ellos [aquéllos que no pertenecen al organismo visible de la

⁵² Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 431.

⁵³ K. Rahner, «L'appartenance à l'Église, d'après la doctrine de l'encyclique de Pie XII *Mystici corporis Christi*», *Ecrits Théologiques*, II, Desclée de Brouwer, París 1960, pp. 9-112. Sigo el orden del análisis de Rahner, que no corresponde al orden de las citas en la encíclica. Advierto asimismo que en su breve repaso de la doctrina anterior a la encíclica sobre el «Fuera de la Iglesia no hay salvación», Rahner cita los documentos conciliares y pontificios del pasado, en particular el de Florencia, sin detenerse en ellos en absoluto, a no ser para ver en ellos la atestación múltiple y repetida de un «dogma católico muy conocido».

⁵⁴ DH 3808.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 77.

Iglesia Católica] a que [...] se esfuercen por salir de ese estado, en el que *no pueden estar seguros de su propia salvación eterna*⁵⁶.

Rahner recuerda el origen de esta proposición en un texto de Pío IX. En ella no se dice, evidentemente, que el católico pudiera pretender la posesión de una seguridad subjetiva de su salvación, algo que el concilio de Trento excluyó para todo justificado. Aquí se trata de las condiciones objetivas de la salvación: la situación objetiva de los no católicos es la *menos segura*. Ahora bien, eso no significa «que para el que vive sin falta por su parte fuera de la Iglesia exista una incertidumbre objetiva de salvación tal que le resulte absolutamente imposible llegar a ésta»⁵⁷. La encíclica no dice nada sobre otras gracias que pudieran reemplazar a la de la pertenencia a la Iglesia. Por último, sólo los que son culpables de su separación de la Iglesia están privados absolutamente de toda posibilidad de salvación.

3. Los que están separados entre sí por la fe o por la autoridad, no pueden vivir en este único Cuerpo, ni tampoco, por lo tanto, de éste su único Espíritu⁵⁸.

Este pasaje, a primera vista, parece prohibir la interpretación considerada como la más verosímil del primer texto. Y es que su perspectiva es más severa, puesto que afecta también a los que están *ordenados de una manera más endeble a la Iglesia*. La salvación estaría ligada, por tanto, a la plena pertenencia a la Iglesia en cuanto *necesidad hipotética de medio*. Ahora bien, según el modo de hablar de la Iglesia e incluso el de la encíclica, esta necesidad de medio de pertenecer a la Iglesia puede ser reemplazada por *votum Ecclesiae*. En consecuencia, es preciso interpretar la fórmula teniendo en cuenta este añadido tácito: «El que está separado de

la Iglesia en la fe, o el que no está sometido a su poder de gobierno, no puede poseer el Espíritu de Dios presente en la Iglesia, a menos que, en el caso de *bona fides*, no tenga el *votum Ecclesiae*»⁵⁹.

Rahner subraya que la encíclica no cambia en nada el lenguaje tradicional sobre la posibilidad positiva de salvación de los que están fuera de la Iglesia. Sin poner en tela de juicio la identidad planteada por la encíclica entre el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica, pretende mantener la distinción terminológica entre el uno y la otra, por el simple hecho de que la tradición conoce un concepto más amplio del *Corpus Christi mysticum*. Este sentido más amplio, ampliamente atestiguado, no ha quedado prohibido hoy. Los justos anteriores a Cristo, por ejemplo, pertenecen al Cuerpo místico, sin haber pertenecido a la Iglesia católica romana. La identidad entre ambos conceptos es material y no formal⁶⁰.

En su radiomensaje del 5 de septiembre de 1948 a los católicos alemanes reunidos en *Katholikentag* en Maguncia, Pío XII hace referencia al deseo de unidad que habita en los cristianos de Alemania. Al hablar de muchos protestantes alemanes, dice:

La Iglesia rodea a estos cristianos separados con un afecto sincero, elevando ardientes oraciones para que vuelvan a su Madre, y Dios sabe que muchos de ellos se encuentran alejados sin falta alguna por su parte⁶¹.

Esta fórmula expresa una discreta sensibilidad por la causa ecuménica. El esquema del retorno a la Iglesia Madre era corriente en esta época. Lo más interesante se encuentra en el jui-

⁵⁹ K. Rahner, «L'appartenance à l'Église, d'après la doctrine de l'encyclique de Pie XII *Mystici corporis Christi*», o.c., p. 82.

⁵⁷ K. Rahner, «L'appartenance à l'Église, d'après la doctrine de l'encyclique de Pie XII *Mystici corporis Christi*», o.c., p. 79.

⁶⁰ J. Ratzinger, que escribe todavía más tarde, después del Vaticano II, y, por consiguiente, a la luz de la *Lumen Gentium*, subrayará también las aperturas ya aportadas por la encíclica a partir de la doble noción de *pertenencia* y de *ordenación*, y el reconocimiento de la suficiencia del «deseo implícito» de la Iglesia. Cf. *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 387.

⁶¹ DC 45 (1948), col. 1438-1439.

⁵⁶ DH 3821.

⁵⁸ DH 3802.

cio emitido sobre *muchos* protestantes alemanes: se encuentran separados sin falta alguna por su parte. El juicio es más benévolo que en la *Mystici Corporis*. Se nota una sensible evolución entre la exposición de los principios y la consideración concreta de las personas.

En resumen, la encíclica no restringe las posibilidades de salvación para los no católicos. Con todo, emite un juicio negativo radical sobre la pertenencia de los que han sido bautizados en las otras iglesias cristianas al misterio de la Iglesia y, por consiguiente, al Cuerpo místico. En consecuencia, engendró un auténtico malestar entre los teólogos, muy respetuosos, por otra parte, con la baza doctrinal del vínculo entre el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica.

El asunto Feeney (1949)

El rector del Boston College apartó de su cargo a tres profesores laicos, después de la Segunda Guerra Mundial. Lo hizo por sostener que todos los que no pertenecen expresamente a la unidad visible de la Iglesia católica estaban excluidos de la salvación y tachaban de herejes a quienes lo negaran. No aceptaban otra excepción que la de los catecúmenos que se preparan para el bautismo. Interpretaban los textos pontificios recientes bajo la cláusula implícita de que había que conducir a los no cristianos de buena voluntad a entrar en la Iglesia antes de su muerte. Decir lo contrario equivalía a suprimir el motivo principal de las misiones. El padre Leonard Feeney, S.J., tomó públicamente partido por ellos y expresó la misma doctrina en el periódico *From the Housetops*. Unos y otros se referían a la doctrina medieval y tomaban al pie de la letra el decreto de Florencia a los jacobitas. Monseñor Cushing, arzobispo de Boston, publicó las medidas adoptadas contra el padre Feeney, que continuó, no obstante, difundiendo su doctrina. El Santo Oficio pidió entonces al arzobispo de Boston que hiciera pública la carta que le había enviado el 8 de agosto de 1949. El padre Feeney fue excomulgado el 13 de

febrero de 1953. Este texto del Santo Oficio tiene una importancia particular, pues entra de un modo muy detallado en nuestro tema. Conviene citarlo extensamente: constituye el comentario oficial de nuestro adagio dado a mediados del siglo XX, haciendo estrecha referencia a la encíclica precedente:

Entre las cosas que la Iglesia siempre ha predicado y no cesa nunca de predicar, se contiene también aquella infalible sentencia que nos enseña que «fuera de la Iglesia no hay ninguna salvación».

Sin embargo, este *dogma* debe ser entendido en el sentido en que lo entiende la misma Iglesia. Porque nuestro Salvador no entregó el depósito de la fe a merced de interpretaciones privadas, sino al magisterio de la Iglesia⁶².

Como el padre Feeney y sus amigos se apoyaban en el adagio tradicional para justificar su posición, la argumentación del Santo Oficio lo toma como punto de partida. La particularidad de esta intervención procede del hecho de que, en el caso que nos ocupa, este dicasterio no tiene que justificarlo ante alguien que lo negara, sino interpretarlo ante los que aumentan su significación de una manera indebida. El Santo Oficio califica el adagio, en primer lugar, de *infalible*, dado que considera el asunto como algo evidente. Con todo, esta calificación es nueva y es expresión de un cambio de preocupación. En el siglo XIX se había hablado de un *dogma* o incluso de un *artículo de fe*. Si bien no hay cambio en cuanto a la autoridad que se le reconoce, sí existe una evolución en la manera de presentarla. Un artículo de fe se justifica por su pertenencia a la Escritura y al Credo tradicional. Hablando formalmente, no es una afirmación lo que es infalible, sino la autoridad que la profiere. Hablar de una afirmación infalible es vincularla de una manera privilegiada al magisterio infalible y, por consiguiente, a la autoridad actual que la profiere. El párrafo siguiente volverá al término de *dog-*

⁶² DH 3866.

ma. El cambio no ha sido, a buen seguro, ni consciente ni intencional: es el signo de un ascenso de la preocupación por la infalibilidad en la conciencia magisterial.

La afirmación siguiente es capital en su aparente triviliadad: este dogma necesita ser *comprendido*, es decir, tiene necesidad de una interpretación y es la Iglesia a través de su magisterio la que debe darla. Eso significa también que una fórmula puede dar lugar a interpretaciones falsas y que, por sí sola, no supone una garantía total y suficiente de ortodoxia. Este libro es, precisamente, la expresión de un esfuerzo teológico de interpretación, que tiene en cuenta las tomas de posición del magisterio en este tema a lo largo de los siglos.

Y en primer lugar la Iglesia ciertamente enseña que en tal caso se trata de un rigurosísimo precepto de Jesucristo. Puesto que ordenó expresamente a sus discípulos que enseñaran a observar a todas las gentes del mundo cuanto Él había ordenado (Mt 28,19). Y entre los mandamientos de Cristo no ocupa un lugar menor el que nos manda ser incorporados con el bautismo *al Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia*, y adherirnos a Cristo y a su vicario, mediante el cual Él mismo gobierna en la tierra de un modo visible la Iglesia.

Además, el Salvador [...] igualmente estableció que la Iglesia fuera el medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino de la gloria celeste⁶³.

El texto recuerda ahora los principios generales: Cristo, para nuestra salvación, ha querido nuestra incorporación mediante el bautismo al Cuerpo místico que es la Iglesia, *es decir*, la Iglesia católica romana. Se recuerda la identidad entre uno y otra, planteada firmemente por la *Mystici Corporis*, y la mención de la Iglesia visible incluye la del Papa. Esta Iglesia es un *medio de salvación*, lo que significa que la pertenencia a la misma constituye una necesidad de *medio* y no sólo de precepto. Ahora bien, la necesidad de medio va a conocer aquí una nueva distinción:

⁶³ DH 3867-3868.

En su infinita misericordia Dios quiso que, de aquellos *medios para la salvación* que sólo por divina institución, y no por intrínseca necesidad, están ordenados al fin último, en ciertas circunstancias, los efectos necesarios para la salvación puedan ser obtenidos incluso cuando sean aplicados sólo con el voto o el deseo. Lo vemos enunciado con claras palabras en el sacrosanto Concilio de Trento, sea respecto al sacramento de la regeneración, sea respecto al sacramento de la penitencia.

A su manera, lo mismo debe decirse referente a la Iglesia, puesto que ésta es medio general de salvación. Ya que no se pide siempre, para que uno obtenga la salvación, que esté realmente incorporado como miembro a la Iglesia, sino que por lo menos se requiere que se adhiera a ella con el voto o el deseo⁶⁴.

La nueva distinción propuesta establece la diferencia entre *necesidad intrínseca* y *necesidad sólo por divina institución*, que representa una subdivisión en el interior de la necesidad de medio. Y. Congar señala aquí una novedad respecto al concilio Vaticano I: «La *necessitas medii* que afecta a los sacramentos y a la misma Iglesia proviene de una institución positiva de Dios. Ahora bien, mientras que un medio necesario en virtud de su misma naturaleza debe ser empleado *realmente* (es el caso de la disposición interior de fe y de amor a Dios [...]), un medio necesario en virtud de su institución positiva puede ser puesto en práctica *re vel saltem voto*»⁶⁵. El ejemplo que se pone es el del voto del bautismo o el del sacramento de la penitencia, según la doctrina de santo Tomás, confirmada en el concilio de Trento. En efecto, quien se presenta a estos sacramentos con unas disposiciones de caridad perfecta está justificado ya antes de la recepción del sacramento, pero no con independencia de él, pues el voto que tiene del mismo permite al sacramento anticipar su efecto antes de su celebración. El razonamiento del documento consiste en decir: lo que vale para los sacramentos, vale lógicamente para la Iglesia, una

⁶⁴ DH 3869-3870.

⁶⁵ Y. Congar, *Sainte Église*, o.c., p. 429.

conclusión que no extrañan ni santo Tomás ni Trento. La unión por el voto o por el deseo pueden suplir la incorporación real. Esta argumentación, apoyada en el concilio de Trento, tiene como objeto convencer a los opositores de que esta doctrina no es una invención reciente.

Este voto, además, no es necesario que sea siempre explícito, como sucede para los catecúmenos, sino que cuando el hombre sufre ignorancia invencible, Dios acepta igualmente un voto implícito, llamado con este nombre porque está contenido en aquella buena disposición del alma con la cual el hombre quiere que su voluntad esté conforme con la voluntad de Dios.

[El texto cita aquí el pasaje de la *Mystici Corporis* donde Pío XII habla sobre el voto, incluso inconsciente, que permite estar *ordenado* a la Iglesia: éstos tales no están excluidos de la salvación eterna, aunque su situación no es *segura*].

Pero no hemos de pensar que basta cualquier deseo de entrar en la Iglesia para salvarse. Porque se requiere un deseo que esté informado con una caridad perfecta. El voto o deseo implícito no puede surtir su efecto a no ser que el hombre posea la fe sobrenatural⁶⁶.

Siguiendo siempre la lógica de la reciente encíclica, el documento reconoce que este voto puede ser implícito y que debe estar envuelto en el deseo de hacer la voluntad de Dios. Se precisa asimismo, según la lógica de la justificación por la gracia mediante la fe, que este voto debe comportar el don sobrenatural de la fe que conduce a la caridad perfecta. Es la doctrina de santo Tomás, recogida por el concilio de Trento.

J. Ratzinger ve, por su parte, una cierta *vacilación* en el modo en que el documento da cuenta de la vía de salvación para los no cristianos: por un lado, se apela simplemente a la voluntad de conformar la voluntad a la voluntad de Dios; por otro, se requieren la caridad perfecta y la fe sobrenatural. Subraya como *paso*

⁶⁶ DH 3870-3872.

digno de ser notado el hecho de que se atenúa la *necesidad de medio* en lo que se refiere a la Iglesia, en virtud de la nueva distinción propuesta, «preparando así el camino para una visión más abierta»⁶⁷. El vínculo establecido por el teólogo entre *paso digno de ser notado* y *atenuación* de la noción de necesidad de medio a propósito de la Iglesia es interesante.

F.A. Sullivan estima que esta carta del Santo Oficio ha dado una *aprobación autoritativa* a la interpretación del axioma inaugurada por Belarmino, Suárez y recogida por Franzelin en el siglo XIX: es posible pertenecer a la Iglesia bien de manera real, bien por voto. El autor señala, no obstante, que ciertos consultores del proyecto redactado en el Vaticano I se oponían a esta posición. Lamenta asimismo que no se distinga entre el caso de los cristianos no católicos y el de los no bautizados⁶⁸. Este texto no dice nada que sea muy nuevo respecto a la *Mystici Corporis*. Pero explicita y codifica sus afirmaciones. Pretende mostrar que la posición de Feeney y de sus partidarios no puede apoyarse en la doctrina tradicional de la Iglesia. Da una interpretación oficial, abierta, del adagio clásico.

Sin embargo, como siempre hay un átomo de verdad en un error, el asunto Feeney plantea, no obstante, la cuestión siguiente: la interpretación rigorista del adagio pretendía apoyarse en las decisiones conciliares y pontificias de la Edad Media, y veía una incompatibilidad real entre éstas y las posiciones recientes de la Iglesia. ¿Cómo fue posible tal contrasentido? ¿No representa el asunto Feeney una emergencia en el plano teológico de la comprensión popular del adagio en el pueblo católico?

Balance de la primera mitad del siglo XX

Tenemos que detenernos en el umbral del Vaticano II, donde se recogerá la cuestión desde un ángulo nuevo. ¿Qué enseñanza

⁶⁷ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., pp. 387-388, nota 24.

⁶⁸ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., pp. 167-168.

podemos extraer del recorrido realizado en la primera mitad del siglo XX? Constatamos una evolución sensible en la manera de tratar el adagio. Éste ya no se blande de una manera impávida. Se da cada vez más por aceptado que presenta espontáneamente una dificultad por la exclusión que se estima en su formulación. Los teólogos, primero, y el magisterio, a continuación, sienten necesidad de justificarlo, de explicarlo, de interpretarlo *debidamente* y hasta de defenderlo contra conclusiones excesivas. El asunto Feeney muestra que el magisterio romano ratifica las posiciones abiertas de los teólogos. La interpretación del adagio conoce así dos ensanchamientos que no se habían adquirido después del Vaticano I. El primero es la aceptación del valor y de la realidad de un deseo que sigue implícito, reconocido por la *Mystici Corporis*. Este punto seguía en discusión, porque la doctrina de santo Tomás exigía un conocimiento explícito de Jesucristo después de su encarnación. El segundo ensanchamiento, muy técnico y escolástico en su formulación, pero importante en el fondo, consiste en la nueva subdivisión de la necesidad de medio: bien en virtud de la naturaleza de las cosas, bien en razón de una institución divina. Ese punto tampoco había sido retenido en el proyecto del Vaticano I.

Del mismo modo, se empiezan a preferir formulaciones positivas: *La salvación por la Iglesia*, como fue el caso de H. de Lubac en 1938 y (¿debemos decir siguiendo sus pasos?) en la *Mystici Corporis*. A partir de ahora se fundamenta y se sitúa el axioma en el marco global de una teología de Cristo y de la Iglesia.

Sin embargo, la encíclica *Mystici Corporis* ha puesto un nuevo cerrojo doctrinal mediante su identificación estricta y, en consecuencia, coextensiva, entre el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana. Este cerrojo no tiene ninguna incidencia en las condiciones de salvación de las personas, pero tiene una en el plano de la relación de las iglesias no católicas con el misterio de la Iglesia. Esto planteará problemas para la redacción de algunos documentos del Vaticano II y veremos cómo el Concilio lo abrirá, sin contradecir nunca a la encíclica. Este cerrojo tiene que ver con la difícil relación entre Iglesia visible y misterio total

de la Iglesia: ahora bien, es en esta relación y en la comprensión misma de la identidad de la Iglesia donde interviene la dificultad o la solución del famoso *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Ya desde el siglo XVI se venía buscando una salida en la compleja densidad de las significaciones del término «Iglesia». ¿Basta con decir que los cristianos ortodoxos, por ejemplo, sólo están *ordenados* al misterio de la Iglesia? Esta expresión marca incluso un claro retroceso respecto a la consideración concreta que el concilio de Florencia expresaba respecto a la Ortodoxia de su tiempo. Hemos visto también que muchos teólogos del siglo XX, hasta Ch. Journet, han intentado eludir el vocabulario de la encíclica manteniendo el de la pertenencia a la Iglesia para los muchos cristianos no católicos.

Con todo, el punto más nuevo, y el que abre el camino a la obra del Vaticano II, es el paso, realizado por la teología *germinativa* del padre De Lubac, desde la preocupación por las condiciones subjetivas personales de una relación con la Iglesia suficiente para la salvación, a otra, dinámica, por la historia general de la salvación y por la puesta en situación del papel central de la Iglesia y por su responsabilidad respecto a toda la humanidad. Esta perspectiva prepara el Vaticano II.

A pesar de todo, el adagio, muy relativizado, sigue estando ahí con su formulación simple. Incluso se lo califica de infalible.

Vaticano II: Un planteamiento nuevo del problema

El concilio Vaticano II marca un verdadero giro crucial en la consideración de la salvación de los que *están fuera de la Iglesia*. No sólo no asume el adagio tradicional, que no formula nunca, sino que hasta renuncia a usar las categorías tajantes de un *exterior* y un *interior* de la Iglesia. Renuncia incluso a la problemática de los miembros y de los no miembros. Prefiere situar a toda la humanidad en grados diferentes de incorporación y de ordenación a la Iglesia.

A. LA DELICADA PREPARACIÓN DE UN GIRO CRUCIAL

El punto de partida teológico del Vaticano II era la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1943), todavía reciente en la memoria de los Padres. Hemos visto que este documento identificaba por completo el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica romana. En nombre de esta convicción doctrinal hablaba el primer esquema preparatorio sobre la Iglesia, que fue discutido brevemente en el transcurso de la primera sesión, antes de ser rechazado.

El punto de partida: el esquema de 1962

La Comisión central preparatoria del Concilio había elaborado un primer esquema sobre la Iglesia en la primavera de 1962. En su primer capítulo, titulado *Sobre la naturaleza de la Iglesia militante*, recoge con todo su rigor la tesis de la identidad total y exclusiva entre el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia romana:

7. [La Iglesia romana es el Cuerpo místico de Cristo]. El santo concilio enseña, pues, y profesa solemnemente que no hay más que una verdadera Iglesia de Jesucristo, esa misma que celebramos en el Símbolo como una, santa, católica y apostólica, que el Salvador se adquirió en la cruz, que se unió a sí mismo como el cuerpo a su cabeza y como esposa, y que el Resucitado dio a san Pedro y a sus sucesores para gobernarla, esta Iglesia católica romana que es la única que tiene derecho a llamarse Iglesia¹.

¹ *Acta synodalia sacrosancti concilii Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971 (en adelante AS), I/4, p. 15. Cuando este texto fue discutido en comisión el mes de mayo de 1962, el cardenal Bea intervino ampliamente y protestó de que se hubiera establecido el texto sin contar con la cooperación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, que, sin embargo, había trabajado estas cuestiones con esmero. La comisión mixta solicitada por Bea fue rechazada. Ahora bien, este texto interesa no sólo a los católicos, sino también a todos los cristianos bautizados y separados de la Iglesia. El cardenal criticó fuertemente el espíritu del esquema y planteó una serie de peticiones que aparecerán en la futura constitución *Lumen Gentium*. Por lo que se refiere a este parágrafo 7, recuerda que la Iglesia católica romana es la verdadera y única Iglesia de Cristo, no porque el santo concilio lo profese y lo enseñe, sino porque ella es la única a la que Cristo le dio los fieles para que los apacentara, es decir, «al colegio de los apóstoles bajo la guía de san Pedro, y a sus sucesores los obispos bajo la guía del Pontífice romano». Cristo no le dio la Iglesia sólo a Pedro y a sus sucesores para que la gobernarán, sino a san Pedro con los apóstoles. En el título del n° 7, el cardenal Bea pidió que no se dijera sólo «Iglesia romana», sino «Iglesia católica romana», como hizo el Vaticano I. La Iglesia es primero católica antes de ser romana. El texto presentado en el Concilio durante su primer periodo seguirá siendo el mismo. Cf. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando* (en adelante AD), series II, vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, pp. 1012-1014.

Si se tomara el texto al pie de la letra, ni siquiera las mismas iglesias ortodoxas serían iglesias. En las referencias dadas en nota a este capítulo se encuentra el decreto de Florencia a los jacobitas, en medio de la larga serie de documentos conciliares y pontificios que aquí ya hemos visto.

El mismo esquema de 1962 incluía un segundo capítulo titulado *Sobre los miembros de la Iglesia militante y sobre la necesidad de ésta para la salvación*. Su inspiración próxima procede también de la *Mystici Corporis*, lo que no tiene nada de extraño, puesto que el padre Sébastien Tromp, que había participado en la redacción de la encíclica, dirigía la Comisión preparatoria elaboradora del esquema. Éste es el texto que trata sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación:

8. El santo Concilio enseña, como la santa Iglesia de Dios siempre ha enseñado, que la Iglesia es necesaria para la salvación, y que no puede salvarse nadie que sabiendo que la Iglesia católica fue establecida por Dios a través de Cristo rehusara entrar o perseverar en ella. Además, de la misma forma que nadie puede salvarse si no es recibiendo el sacramento del bautismo, por el cual quien no pone obstáculo se hace miembro de la Iglesia, así también nadie puede obtener la salvación a menos que sea miembro de la Iglesia, o esté relacionado con ella por el deseo. Sin embargo, para que una persona alcance la salvación, no es suficiente ser miembro de la Iglesia o estar relacionada con ella por el deseo; también se requiere que la persona muera en estado de gracia, unida a Dios por la fe, la esperanza y la caridad².

El texto evita retomar la fórmula del adagio clásico, como hacía el proyecto del Vaticano I. Afirma la necesidad de la Iglesia para la salvación de una manera positiva, y restringe la exclusión de la salvación únicamente al caso formalmente culpable de los que se niegan a entrar o a permanecer en la Iglesia. La afirmación queda así reconducida al caso al que se refería originalmente el adagio de Cipriano. El texto expresa, a continuación, la razón

² ASI/4, p. 18.

principal de esta afirmación retomando la analogía tradicional entre recepción del bautismo y pertenencia a la Iglesia, ya sea en realidad o ya sea en razón del voto. No se pronuncia sobre la distinción entre necesidad de precepto o necesidad de medio.

Siguiendo en la estela de la *Mystici Corporis*, el párrafo siguiente reserva la calificación de miembros de la Iglesia exclusivamente a los católicos, distinguiéndolos claramente de aquéllos que están *ordenados* a la Iglesia por el deseo:

9. Aunque existen varias relaciones reales en el orden jurídico y sacramental, e incluso pueden existir en el orden místico relaciones gracias a las cuales se vincula todo bautizado a la Iglesia, a pesar de todo sólo se llama *miembros de la Iglesia*, según una tradición muy antigua y en un sentido verdadero y propio, a aquéllos por los que crece la misma Iglesia, en tanto que es una e indivisible, indefectible e infalible, en la unidad de la fe, de los sacramentos y del gobierno.

Se debe considerar, pues, *verdadera y propiamente miembros de la Iglesia* a aquéllos que, lavados con el baño de la regeneración, profesan la verdadera fe católica, reconocen la autoridad de la Iglesia, están unidos en el organismo visible de esta misma Iglesia con su Cabeza, Cristo, que la gobierna por su vicario, y no han sido separados del organismo del Cuerpo místico por delitos muy graves.

No son sólo los catecúmenos que, movidos por el Espíritu Santo, aspiran a entrar en la Iglesia con conciencia e intención explícita, los que están relacionados con la Iglesia por el deseo; sino que también otros que no saben que la Iglesia católica es la única Iglesia verdadera de Cristo, pueden, por la gracia de Dios, conseguir un efecto similar mediante un deseo implícito e inconsciente. Esto ocurre si sinceramente quieren lo que el propio Dios quiere, o, sin conocer a Cristo, sinceramente desean cumplir la voluntad de Dios su Creador. Porque los dones de la gracia divina de ninguna manera faltan a aquéllos que, con sincero corazón, desean y buscan ser renovados por la luz divina³.

Las realísimas relaciones entre los otros cristianos y la Iglesia católica no bastan para convertirles en miembros de la Iglesia. En la continuación del párrafo se llega incluso a asimilar su caso al de los no bautizados. La definición de los miembros de la Iglesia recoge cuidadosamente los elementos de la encíclica de Pío XII, siguiendo una descripción de la Iglesia que se remonta a Belarmino. En el caso de los catecúmenos, de los cristianos no católicos y de los no bautizados, el texto retiene asimismo la perspectiva de la *ordenación* a la Iglesia, que pasa por el voto o el deseo, un deseo consciente en los catecúmenos, un deseo implícito e inconsciente en los otros. Todos estos puntos proceden directamente de la encíclica. El texto no ignora, por consiguiente, la diferencia entre bautizados no católicos y no bautizados. Sin embargo, pone a todos en la misma situación respecto a la Iglesia: la de la ordenación por el voto implícito.

El cardenal Bea, al criticar este párrafo ante la Comisión preparatoria, había lamentado que se hubiera colocado el término *miembro* en el centro de la perspectiva. Prefería que se hablara, primero, de la necesidad de la Iglesia para la salvación, a fin de mostrar, a continuación, *cómo* es la Iglesia medio de salvación. Y es que no se puede negar que la mayor parte de la humanidad se salva todavía hoy al margen del medio *normal*, es decir, de la Iglesia. En cuanto al *voto*, se trata de un concepto equívoco que no se puede aplicar en el mismo sentido al pagano, al ortodoxo o al protestante. Además, este término es muy ofensivo para los no católicos. El cardenal, citando a un teólogo sistemático *separado*, muestra que los demás cristianos no comprenden que la condición de bautizado se asimile a la de los judíos o los paganos. Ningún cristiano puede comprender la razón de que Pío XII, al hablar de los límites de la Iglesia, pudiera dejar de lado el valor salutífero del bautismo válido, como si no existiera. No puede aceptar que el bautismo válido pueda ser ineficaz en cuanto a la incorporación salvífica a Cristo. ¿No hay aquí un desprecio de un sacramento instituido por Cristo?

El cardenal Bea proponía otro movimiento para ordenar el discurso: Dios, que quiere que todos se salven, ha dispuesto todo

³ *Ibíd.*, I/4, p. 18.

para que todas sus criaturas puedan llegar a la gloria celestial, desde el momento en que se sometían verdaderamente y según sus posibilidades a su disposición amorosa. Dios quiere que todos reciban el don de la salvación en su corazón y en su vida y que se sirvan de los medios instituidos y propuestos por Él según sus posibilidades. Estos medios son la fe, los sacramentos, los mandamientos, los pastores y la comunidad de los hermanos; en pocas palabras: todo lo que constituye la Iglesia como *instrumento de salvación*. Este medio debe ser recibido cuando es conocido como tal; si no es éste el caso, el ser humano debe estar dispuesto a acoger a la Iglesia, si la percibe como el medio de salvación. Ésta es el medio de salvación, pero su necesidad no es absoluta. Y es que Dios no quiere imponer a los seres humanos el yugo injusto de acoger un medio del que nunca han oído hablar, y la Iglesia católica no lo impone tampoco. Se limita a pedir una intención recta de acoger a la Iglesia, cuando es conocida y reconocida como medio de salvación. El cardenal concluye afirmando que no dice otra cosa que lo que ya estaba en el decreto del Santo Oficio contra el padre Feeney, pero lo propone siguiendo un orden real y no formal⁴.

Esta intervención del cardenal Bea anunciaba el debate que se desarrollaría en el *aula* conciliar en torno a estas cuestiones, debate en el que se enfrentarían dos lógicas. La lógica clásica, que parte de la consideración de la Iglesia católica y de su necesidad, y una lógica nueva, que resituía la necesidad de la Iglesia en la perspectiva del designio de Dios y sitúa en este marco la naturaleza y la extensión de esta necesidad.

Prosiguiendo su discurso, el cardenal deseaba que se evitara el término «miembro de la Iglesia», aunque se encontrara en las cartas paulinas en un contexto completamente distinto. Además, el término *cuerpo* no es único en el Nuevo Testamento, que le asocia los de *reino, viña, familia, casa, pueblo*, todos ellos metafóricos. Dicho con otras palabras, Bea reprocha a

⁴ AD II/3, pp. 1014-1015.

Tromp hacer funcionar una imagen como un concepto. Una imagen no es nunca completamente pertinente; en el caso de la Iglesia las imágenes son numerosas y complementarias, siendo limitada la pertinencia de cada una. Bea estima que es mejor hablar de la cosa misma. Ahora bien, toda comunidad religiosa y todo ser humano están *ordenados a la Iglesia*, aunque *de manera diferente*. No hay que retener en una constitución dogmática la alternativa, excesivamente simple, *in voto* o *in re*, muy discutida desde la encíclica de Pío XII. La categoría de *miembros por voto* es pobre y general⁵. El cardenal propone ahora una redacción nueva:

Los que se adhieren a la Iglesia católica de una manera total y real, en cuanto ella es el medio de salvación, pueden ser considerados en un sentido pleno y propio sus miembros. Ahora bien, los elementos por los que alguien es instituido, según la acepción plena del término, miembro de la Iglesia visible, no pertenecen exclusivamente a los católicos. Pues muchos no católicos han sido purificados también por el baño de la regeneración, profesan la verdadera fe cristiana, aunque no sea de una manera íntegra, y se someten a sus pastores según un ministerio que les parece legítimo. Más aún, no faltan entre los no católicos muchos elementos del orden sobrenatural invisible, por los que se constituye, se alimenta y persevera una comunión de bienes espirituales con la verdadera Iglesia de Cristo. Porque todos los que viven en la gracia divina y profesan la fe, la esperanza y la caridad teológicas, permanecen en un solo Espíritu que es el alma del Cuerpo místico de Cristo. Con toda razón se les llama, pues, *hermanos* nuestros, aunque «separados» e «hijos» de la Iglesia, como les llama el Soberano Pontífice en la constitución apostólica *Humanae Salutis* ⁶.

⁵ Es, a buen seguro, verdadera, precisaba el cardenal, pero es como si se dijera que toda la humanidad se divide en dos partes: los americanos y los que no tienen la nacionalidad americana, pero aspiran a ella por voto. Eso no dice gran cosa sobre esa gente.

⁶ AD II/3, p. 1016.

Este texto no pasará tal cual a la *Lumen Gentium*, pero se descubre en él la presencia de la preocupación que desembocará en el famoso *subsistit in*. Anuncia también el n° 15 de la Constitución con su generosa descripción de los elementos eclesiales que existen fuera de la Iglesia católica, y se niega a aplicar la categoría de voto a los cristianos no católicos. Afirma su verdadera *pertenencia* a la Iglesia, lo que legitima el empleo de los términos *hermanos* e *hijos*. Esta intervención no tuvo en lo inmediato un gran efecto, pues el texto que la Comisión debatió en mayo siguió siendo sustancialmente el que se presentó en el *aula* durante la primera sesión. Sin embargo, pone los jalones del giro crucial que irá tomando progresivamente el Concilio.

El párrafo siguiente del mismo esquema de 1962 abordaba la delicada cuestión de la *unión con los separados*:

10. [La unión con los no católicos] La santa Madre Iglesia se sabe en unión por muchas razones con todos los que no profesan la verdadera fe o la unidad de comunión bajo el Pontífice romano y, sin embargo, las desean con un deseo incluso inconsciente, en particular si, bautizados, se glorían del nombre cristiano, y si, aunque no crean según la fe católica, creen, sin embargo, con amor en Cristo Dios y Salvador, y, sobre todo, si se distinguen por la fe y la devoción hacia la santísima eucaristía y por el amor hacia la Madre de Dios. Pues a esta fe común en Cristo se añade la participación en la misma consagración bautismal; al menos una cierta comunión de oraciones, expiaciones y bienes espirituales; más aún una cierta unión en el Espíritu Santo, que no obra sólo en el mismo Cuerpo místico con sus dones y sus gracias, sino que mediante su poder actúa también en el exterior de este Cuerpo venerable, sin excluir la gracia santificante, a fin de que se le incorporen los hermanos separados, según la manera establecida por Cristo. Para que esta operación del Espíritu de Cristo obtenga un efecto más fructuoso de cara al crecimiento del Cuerpo místico, la Iglesia no cesa de orar, a fin de que los hermanos separados, mostrándose dóciles a los impulsos internos de la gracia divina y tomando la delantera y de buen corazón, se esfuercen en salir de un estado en el que carecen de dones y de socorros tan numerosos y tan grandes para

obtener la salvación eterna, de los que no pueden gozar más que aquéllos que son realmente miembros de la Iglesia [...].⁷

Este texto representa la matriz primera de lo que se convertirá en el n° 15 de la *Lumen Gentium*. Pretende expresar de manera positiva los vínculos que unen, a pesar de la separación, a los cristianos no católicos con la Iglesia católica. Pretende mostrarse incontestablemente abierto por medio de la descripción de los bienes comunes entre unos y otros. El Espíritu de Dios actúa en el exterior del Cuerpo místico de Cristo, lo que constituye una manera de decir que los otros cristianos no pertenecen a este Cuerpo, pero tienen necesidad de serle incorporados. La gracia santificante puede existir en ellos. Ahora bien, la insistencia en la eucaristía y la Virgen María establece una distinción implícita entre ortodoxos y protestantes, que no está aquí en su sitio. El final sobre su situación precaria respecto a la salvación está tomado de la *Mystici Corporis*. El texto sigue estando en la problemática clásica del retorno de los hermanos separados *al redil*.

Este esquema, que retomaba globalmente las posiciones de la encíclica de Pío XII, fue criticado con bastante firmeza en su estructura general y en muchas de sus posiciones, en diciembre de 1962, por los obispos del *aula* conciliar, que esperaban otra cosa. La discusión fue bastante tensa, pues entre los Padres circulaban otros esquemas que hacían la competencia al presentado. En general, fue considerado como demasiado jurídico. El cardenal Liénart recordó que «el Cuerpo místico supera a la Iglesia romana militante [...]. ¿Y los separados? Yo no me atrevería a decir que *nullo modo Corpori mystico adhaereant*». En consecuencia, pidió que se suprimiera este n° 7⁸. En este mismo debate monseñor De Smedt reprochó el tono *triumfalista* con el que la Iglesia habla de sí misma. El cardenal Bea lo criticó igualmente, en particular sobre la cuestión de los miembros de la Iglesia, y estimó que no co-

⁷ AS I/4, p. 19.

⁸ Cf. Y. Congar, *Mon journal du concile*, Cerf, París 2002, I, p. 282.

rrespondía al objetivo que el Papa le había dado al Concilio. A pesar de la aprobación de otros Padres conciliares, se consideró que este esquema debía ser objeto de reelaboración.

El inicio del giro en el esquema de 1963

La nueva subcomisión *De Ecclesia* tuvo a gala conservar una gran libertad respecto a este esquema y tomó como base de partida de su propio trabajo uno de los esquemas competidores, el esquema belga. El nuevo esquema, elaborado en la intersesión y propuesto en octubre de 1963, marca una cierta diferencia con el precedente. He aquí los textos que corresponden a los de 1962:

7. [...] Esta Iglesia, verdadera Madre y Maestra de todas las Iglesias, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, es la Iglesia católica, dirigida por el Pontífice romano y los obispos en comunión directa con él, aunque fuera de su edificio total es posible encontrar numerosos elementos de santificación, que en cuanto realidades propias de la Iglesia de Cristo impulsan a la unidad católica⁹.

La identificación entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica romana subsiste, pero no su exclusividad, puesto que *fuera de su edificio total es posible encontrar numerosos elementos de santificación* y estos elementos son *realidades propias de la Iglesia de Cristo*. Se ha emprendido el giro que conducirá al *subsistit in*.

8. [Los fieles católicos] El santo Concilio enseña, con la Sagrada Escritura y la Tradición, que la Iglesia es una institución necesaria para la salvación, y que por tanto no pueden salvarse aquéllos que, sabiendo que la Iglesia católica ha sido establecida por Dios mediante Jesucristo como necesaria, rechazan entrar en ella o permanecer en ella. Por lo que la Revelación afirma sobre la necesidad del bautismo (cf. Mc 16,16; Jn 3,5) sin

⁹ AS II/1, pp. 219-220.

duda se aplica también a la Iglesia, en la que uno entra mediante el bautismo como por una puerta.

No se *incorporan* real, pura y simplemente a la sociedad de la Iglesia más que los que reconocen la totalidad de su estructura y todos los medios de salvación instituidos en ella, y en su edificio visible están unidos a Cristo, que la gobierna por el Soberano Pontífice y los obispos, es decir, por los vínculos de la profesión de fe, del sacramento, del gobierno y de la comunión eclesial¹⁰.

El texto, sin mencionar el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, recoge el único contenido que se retiene de él: no se condenan por este motivo más que los que rechazan de una manera consciente y formal, de manera culpable por consiguiente, entrar y permanecer en ella. La analogía con el bautismo, tradicional en la reflexión teológica, deja abierta la posibilidad del deseo o del voto. F.A. Sullivan estima que la comparación con el bautismo sugiere que la Iglesia constituye, como éste, una necesidad de medio¹¹.

La continuación del párrafo evita cuidadosamente el término *miembros* de la Iglesia, intención subrayada por el breve comentario de la comisión. Prefiere hablar de *incorporación*. Sólo los católicos están incorporados a la Iglesia de una manera plena y total, lo que supone que los otros cristianos también pueden estar incorporados a ella, aunque de una manera menos completa. De hecho, el texto va a abordar, sucesivamente, en varios párrafos y distinguiéndolos bien, el caso de los catecúmenos, el de los cristianos no católicos y el de los no cristianos. Ya estamos en presencia del movimiento de pensamiento que recogerá la *Lumen Gentium*:

8. [...] Los catecúmenos que, movidos por el Espíritu Santo, consciente y explícitamente buscan ser incorporados a la Igle-

¹⁰ *Ibíd.*, II/1, p. 220.

¹¹ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 176.

sia, son unidos a ella por deseo (*voto*), y la Madre Iglesia los abraza ya como suyos propios, con su amor y cuidado. A su manera se puede decir lo mismo (*suo modo idem valet*) de aquellos que, sin saber que la Iglesia católica es la única Iglesia de Cristo verdadera, sinceramente, con el auxilio de la gracia, buscan con fe, esperanza y caridad profundas hacer la voluntad de Cristo, o, si no tienen conocimiento claro de Cristo, hacer la voluntad de Dios el Creador, que quiere que todos los hombres se salven¹².

Este texto distingue ya entre tres casos diferentes, a partir de los catecúmenos, que representan la situación más favorable. Sin embargo, todos ellos están incluidos en la categoría del *voto*, ya sea éste último explícito o implícito. El esquema permanece fiel en este punto al de 1962, cuyo texto recoge en parte. La distinción establecida entre los cristianos no católicos y los no cristianos queda bastante implícita: el objeto de la fe de los unos es Cristo, y el de los otros Dios Creador. Pero la relación de estos dos últimos casos con la Iglesia es del mismo orden.

En lo concerniente a los *hermanos separados*, llamados ahora *cristianos no católicos*, el n° 9 recoge sustancialmente, aunque de una manera más breve, el contenido del n° 10 de 1962. Se subraya su calidad de cristianos bautizados. Ya no se habla de deseo, ni siquiera inconsciente, de volver a encontrar la unidad y la comunión con el Pontífice romano, sino de la acción del Espíritu que suscita en todos los cristianos el deseo de la unidad del rebaño de Cristo bajo un mismo pastor, según la voluntad de Cristo, precisa el comentario¹³.

Ahora bien, este esquema contiene también un número consagrado a los no cristianos, lo cual supone una novedad impor-

tante, puesto que la Iglesia va a emitir un juicio positivo respecto a ellos y los va a situar en relación con su misión:

10. [Acerca de los no cristianos como gentes destinadas a ser atraídas a la Iglesia] La Iglesia ha sido enviada a todos los hombres por los que el Señor derramó su sangre, a fin de llamarlos y conducirlos a su Reino. Por eso la Iglesia no puede dejar reposar su oración y su predicación hasta que sean recibidos en ella como un solo cuerpo todos los que todavía no han llegado a la fe cristiana; bien sea porque ya están próximos al Señor (cf. Ef 2,11-13), como los que pertenecen a su pueblo, son hermanos suyos según la carne y a quienes ya se ha dado las alianzas y las promesas (Rom 9,4-5); bien sea porque, lejos de él, aunque no abandonados, reconocen al Dios creador, o buscan a un Dios desconocido a través de sombras e imágenes. Pues todo lo que se encuentra de bueno en ellos, la Iglesia lo estima como una *preparación evangélica* y una luz dada por Dios, que desde el comienzo del mundo apunta eficazmente a la salvación de todos los hombres. Aquéllos que, sin culpa, no conocen a Cristo o a su Iglesia, pero con sincero corazón buscan a Dios y su voluntad, y les es conocido mediante los dictados de su conciencia, y que, con el auxilio de la gracia, intentan cumplir la voluntad de Dios en sus actos, pueden esperar la salvación eterna¹⁴.

Este texto constituye un anuncio del n° 16 de la *Lumen Gentium*: establece ya la distinción entre los miembros del pueblo judío y los que buscan a Dios en otra religión. A todos se considera, en primer lugar, como destinatarios de la tarea misionera de la Iglesia. La Iglesia no plantea, de entrada, respecto a ellos condiciones individuales para obtener la salvación. Expresa su propia responsabilidad respecto a ellos. El juicio emitido sobre los que buscan a Dios es ante todo positivo y remite al concepto patrístico de *preparación evangélica*. El texto habla de una *luz dada por Dios*, lo que evoca una posibilidad de revelación. Por último, con la fórmula heredada de Pío IX en 1863, afirma en qué

¹² AS II/1, pp. 220-221.

¹³ J. Dejaifve comenta así este n° 9 en «L'appartenance à l'Église», N.R.T., 99 (1977), p. 40: «Estamos ya muy lejos, ¿no es verdad?, de la *Mystici Corporis*, que se negaba a admitir que los disidentes vivan y estén animados por el mismo Espíritu».

¹⁴ AS II/1, p. 221.

condiciones *pueden esperar la salvación* estos no cristianos. Aquí ya no se trata, por lo que a ellos se refiere, de un deseo inconsciente de la Iglesia, a la que no conocen, sino de cumplir, con la ayuda de la gracia, la voluntad de Dios, tal como ellos la conocen en conciencia.

Este esquema de 1963 marca un auténtico avance en el giro que proseguirá la *Lumen Gentium*. Con todo, como señalará el observador protestante Y.E. Schlink, el esquema habla claramente de los *cristianos no católicos*, pero «a las iglesias no católicas como tales no se las toma en serio»¹⁵. Del mismo modo, en lo que se refiere a los no cristianos, si bien se reconoce al judaísmo como tal, a los otros no cristianos se les considera siempre a título personal y la *preparación evangélica* reconocida no se aplica a ninguna religión en particular.

El esquema de 1963 fue acogido por el *aula* de un modo mucho más favorable en octubre del mismo año y fue aprobado globalmente, aunque fue objeto de numerosos *modi*. Y es que el debate manifiesta aún una auténtica insatisfacción, siempre sobre el mismo punto: la relación de los cristianos no católicos, así como de sus iglesias, consideradas como tales, con la Iglesia y su misterio. Varios Padres piden más claridad y firmeza. Una intervención muy señalada del cardenal Lercaro «la emprendió con la identificación total establecida entre el Cuerpo místico y la Iglesia visible»¹⁶. Estos dos aspectos de una realidad única coinciden bien en el orden de las esencias, pero no en el orden histórico y existencial. Su amplitud no es la misma en virtud de las vicisitudes de la historia y de la dinámica en devenir del misterio de la Iglesia. Ahora bien, los cristianos son miembros de la Iglesia en virtud de su bautismo según la doctrina de los concilios de Florencia y de Trento. El Concilio estimaba, por consiguiente, que era preciso hacer progresar todavía en su explicitación las orien-

¹⁵ Y. Congar, *Mon Journal du concile*, o.c., t. I, p. 417.

¹⁶ J. Dejaifve, «L'appartenance à l'Église», o.c., p. 42. El autor resume aquí los puntos fuertes del debate.

taciones tomadas. Este debate de confirmación conducirá a la afirmación del *subsistit in*.

B. EL GIRO CONSUMADO

Las aportaciones de la *Lumen Gentium* (1964)

El tema fue tratado con amplitud en la constitución *Lumen Gentium*, que se votará en 1964 y servirá de referencia a los documentos siguientes, pero será recogido también en otros varios documentos: el decreto *Unitatis Redintegratio*, por lo que se refiere a la consideración de los cristianos no católicos, la constitución *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy, el decreto *Nostra Aetate*, por lo que se refiere a las relaciones con las otras religiones, y el decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera en la Iglesia. Vamos a examinar, en primer lugar, los pasajes más importantes de la *Lumen Gentium*.

El *subsistit in* (LG 8)

El primer capítulo de la *Lumen Gentium*, consagrado al misterio de la Iglesia, concluye con la explicación del doble carácter, visible e invisible, de la única Iglesia. Incluye una frase decisiva:

Esta Iglesia constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, aunque pueden encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica¹⁷.

Este texto procede de los dos números 7 de los esquemas precedentes. El segundo ya había modificado ampliamente el

¹⁷ DH 4119.

primero por medio de la consideración de los elementos eclesiales presentes en las otras comunidades cristianas. Elaborado de una manera madura, toma una discreta distancia respecto a la gran afirmación de la *Mystici Corporis*. La única Iglesia de Cristo, el Cuerpo místico como decía la encíclica, *se encuentra* siempre en la Iglesia católica, pero ya no coincide con ella de manera exclusiva. *Subsiste* en ella. G. Philips, el redactor de la *Lumen Gentium*, comenta: «Es ahí donde encontramos la Iglesia de Cristo en toda su plenitud y toda su fuerza, como dice san Pablo del Cristo resucitado que ha sido establecido Hijo de Dios *en dynamei*, con poder (Rom 1,4)»¹⁸. Pero *fuera del conjunto orgánico que forma* hay numerosos elementos de santificación y de verdad que son *dones propios de la Iglesia de Cristo*. Estas últimas expresiones proceden del texto de 1963: profundizando en su alcance fue como el Concilio llegó a afirmar el *subsistit in*, tal como señala la Comisión doctrinal. Ésta estima que la expresión está «más en armonía con lo que se dice en otras partes a propósito de los elementos eclesiales»¹⁹. Estos elementos se encuentran fuera del *conjunto orgánico* —se habrá advertido el *extra* que subsiste del adagio tradicional, pero se trata de un *extra* que abre a un dato positivo y ya no negativo—; con todo, no se encuentran fuera de la Iglesia, pues se trata de elementos *eclesiales, propios de la Iglesia de Cristo*. En consecuencia, el misterio de la Iglesia de Cristo puede *subsistir* también, aunque de manera disminuida y parcial, en otros *conjuntos orgánicos*. La unidad de la Iglesia de Cristo y de la Iglesia católica —aquí se ha evitado decir *romana*— es bien real, pero no simplemente coextensiva. Pues estos *elementos* no pertenecen sólo a la Iglesia invisible; tienen una relación con la Iglesia católica, bien visible. *Llevan a la unidad católica*, lo que significa que el vínculo entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica está considerado de una manera dinámi-

¹⁸ G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, t. I, Desclée de Brouwer, París 1967, p. 119).

¹⁹ AS III/1, p. 177.

ca, como una adecuación ya real, pero que debe crecer hasta poder alcanzar una identidad pura y simple.

Con este texto se da, pues, el paso decisivo —algo que no hacía el esquema de 1963— desde la consideración de cristianos bautizados individuales a la de sus comunidades en cuanto tales. Un cristiano solo no forma una Iglesia; varios cristianos juntos pueden no ser reconocidos como Iglesia. Hasta ahora se les había considerado en su pura individualidad. A partir de ahora, la continuación de nuestro texto va a considerar y a nombrar a estas comunidades y no vacilará en llamarlas comunidades eclesiales e incluso iglesias. Éste será el desarrollo lógico del *subsistit in*. Se ha dado un paso en el camino del reconocimiento del carácter eclesial de las otras *iglesias*²⁰.

El *subsistit in* volverá a aparecer en el decreto sobre el ecumenismo²¹. No será inútil observar que se encuentra también en el documento *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, aplicado a una situación muy distinta:

Creemos que esta única verdadera religión subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia Católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres²².

Aquí se trata de la *verdadera religión*, pero la repetición de la misma fórmula no es fortuita. Indica un cambio de consideración respecto a los no cristianos: abre a la consideración de sus religiones en cuanto tales, algo que llevará a cabo el decreto *Nostra Aetate*. Tanto en un caso como en el otro, se da este paso desde los individuos a las comunidades públicas.

Por supuesto, esta expresión, discutida ya en el *aula* conciliar en direcciones diferentes, pero conservada tras el debate por

²⁰ La expresión, presente ya en el esquema de 1964, no conoció en el *aula* más que una verdadera oposición, la de monseñor Carli. La comisión teológica decidió mantenerla por unanimidad.

²¹ Cf. *infra*, p. 260.

²² *Dignitatis Humanae*, 1,2 ; COD II/2, p. 2033.

la Comisión doctrinal, será objeto de numerosas exégesis. Algunos se sentirán obligados a extraer todas las consecuencias; otros intentarán más bien reducir su alcance. Vamos a retener la interpretación del cardenal Willebrands, entonces presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Tras haber recordado en una conferencia cómo había aparecido esta fórmula en el Concilio, declara, en primer lugar, que no constituye ninguna ruptura con la *Mystici Corporis*, sino un ahondamiento de su perspectiva en dirección a aquéllos a quienes la encíclica consideraba *ordenados* a la Iglesia. Antes ya de la redacción definitiva de la *Lumen Gentium*, algunos episcopados habían distinguido grados en la incorporación a la Iglesia. El cardenal recuerda la intervención de monseñor Elchinger en el Concilio explicitando cinco razones doctrinales que permiten decir que la Iglesia de Cristo se extiende más allá de los límites visibles de la Iglesia católica, por el mismo hecho de que la comunión con Cristo y con el Espíritu es inseparable de una cierta comunión con la Iglesia. Eso significa que el alcance del *subsistit in* «no es jurídico, sino cristológico». Por otra parte, el reconocimiento de que las iglesias orientales separadas de Roma siguen siendo a los ojos de ésta última verdaderas iglesias ha sido constante desde Gregorio VII, y se encuentra expresado también en Florencia en 1439 en el decreto de reconciliación entre griegos y latinos²³. El *est* riguroso contradecía, por tanto, la misma práctica eclesial. El cardenal Liénart, criticando el n° 7 del esquema de 1962, había dicho de manera vigorosa: «La Iglesia romana es el verdadero Cuerpo de Cristo, pero no lo agota»²⁴. El cardenal Willebrands hace suyas fórmulas análogas:

Eso significa que la Iglesia de Cristo no se limita a la estructura visible de la Iglesia católica. [...] No hay plenitud eclesial, en la actual economía de la salvación, más que en la comunidad «gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en unión

con su sucesor» (cf. UR 4). Existe aquí una convicción absoluta, que no es matizada por nada en los textos. Con todo, sería falsear gravemente el pensamiento del concilio ver esta «plenitud» como algo que brota únicamente de la comunión jurídica y canónica con el obispo de Roma. Está condicionada por esta comunión, pero no se reduce a ella. Se trata, esencialmente, de una comunión en toda la economía de los medios de la gracia. [...] No hablamos de pertenencia a Cristo y, por consiguiente, a la Iglesia, de individuos como si se tratara de un don de la gracia que no pasa por su pertenencia a su Iglesia o Confesión cristiana. [...] El *subsistit in* no puede ser interpretado de manera auténtica más que desde las perspectivas de una eclesiología de comunión, y eso a condición de que se considere la comunión no simplemente de manera horizontal, [...] sino también, y en primer lugar, como una comunión con Dios mismo. [...] Se comprende, por una parte, que la profundidad de esta comunión determina la profundidad de la incorporación a la Iglesia, y, por otra, que esto no puede ser una cuestión de todo o nada²⁵.

El *subsistit in* supone ya que los cristianos no católicos no pueden ser considerados ahora *ordenados* a la Iglesia, sino que están *incorporados* a ella en diferentes grados a través de la mediación de sus propias iglesias. En consecuencia, el adagio ya no podría referirse a ellas.

Incorporación de los católicos a la Iglesia

A partir de este momento el Concilio va a evocar a diferentes grupos cristianos y religiosos. Lo que ahora es objeto de interrogación es su situación objetiva desde el punto de vista de la historia de la salvación, y ya no, en primer lugar, las condiciones subjetivas que deben cumplir los individuos con vistas a su salvación. Se puede hablar aquí de un *cambio de paradigma*.

²⁵ Cardenal J. Willebrands, «La signification de *subsistit in* dans l'ecclésiologie de communion», conferencia del 7 de mayo de 1987 en Atlanta (Estados Unidos), DC n° 1953 (1988), pp. 35-41; para las citas, pp. 39-41.

²³ Cf. supra, p. 99.

²⁴ ASI/4, pp. 126-127.

El capítulo II de la *Lumen Gentium* trata del *Pueblo de Dios*. Tras haber descrito su vocación como pueblo sacerdotal, según el designio de Cristo, la constitución dogmática pretende situar a todos los seres humanos respecto a este pueblo. Como en el esquema de 1963 y siguiendo la petición de muchos obispos, la enseñanza dada se niega a emplear la distinción entre miembros y no miembros, en beneficio del vocabulario de la incorporación, que puede comportar grados y, a continuación, el de la ordenación de los no cristianos a la Iglesia. Así es como resulta que los católicos son los que están *plenamente* incorporados:

El sagrado Concilio pone ante todo su atención en los fieles católicos y enseña, fundado en la Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrina es necesaria para la Salvación. Pues solamente Cristo es el Mediador y el camino de la salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, [...] Por lo cual no podrían salvarse quienes, sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, rehusaran entrar o no quisieran permanecer en ella.

A la sociedad de la Iglesia se incorporan plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, reciben íntegramente sus disposiciones y todos los medios de salvación depositados en ella, y se unen por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del régimen eclesiástico y de la comunión, a su organización visible con Cristo, que la dirige por medio del Sumo Pontífice y de los Obispos. Sin embargo, no alcanza la salvación, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien no perseverando en la caridad permanece en el seno de la Iglesia «en cuerpo», pero no «en corazón»²⁶.

²⁶ LG 14; DH 4136-4137. El documento de la Comisión Teológica Internacional *El cristianismo y las religiones* se apoya en estos párrafos para afirmar que el Vaticano II ha hecho suya la frase «Extra Ecclesiam nulla salus» (nº 68; DC 2157 [1997], p.323), lo que no es exacto en cuanto a la forma, puesto que el Concilio expresa las cosas de manera positiva. Sin embargo, la Comisión tiene razón al recordar «el carácter parenético original de esta frase».

La afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación está referida inmediatamente a la unicidad de la mediación de Cristo. Ésta fundamenta, en efecto, a aquélla, según los testimonios más antiguos de la fe. La fórmula es positiva y ha dejado de ser negativa; es más breve y más sobria que en los esquemas preparatorios y no precisa de qué necesidad se trata. Monseñor G. Philips estima que el contexto no deja lugar a dudas: se trata de una necesidad de medio, pero que es consecuencia de una institución positiva y objeto de una obligación²⁷.

En virtud de esta necesidad, se sigue que los que se nieguen consciente y voluntariamente a entrar o permanecer en la Iglesia católica, se pondrían fuera de toda posibilidad de salvación. Es la única frase que recoge el contenido del adagio tradicional, designando así a la única categoría de personas a la que éste se refiere a partir de ahora. Sin embargo, la formulación se encuentra en modo potencial y pretende ser eminentemente restrictiva, lo que subraya que la afirmación es de orden doctrinal y se refiere a un caso de escuela en cierto modo teórico. No apunta en concreto a nadie.

De los católicos que viven en estado de gracia ya no se dice que son *miembros de la Iglesia*, sino que se *incorporan plenamente*, lo que significa que también otros pueden estar incorporados de un modo menos completo. La fórmula podría tener su origen en el discurso pronunciado por Pablo VI, el 14 de septiembre de 1964, al comienzo de la tercera sesión del Concilio. «La construcción de la frase deja suponer que puede haber también vínculos de unión incompleta»²⁸. Es la salida del todo o nada. Con todo, la incorporación *plena* de los católicos no basta, evidentemente, para su salvación: es preciso *el don del Espíritu de Cristo*, es decir, el estado de gracia. G. Philips estima que es difícil pretender que los católicos *pecadores* estén plenamente incorporados a la Iglesia. Las tres condiciones objetivas puestas para esta plena incorporación son

²⁷ G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, o.c., t. 1, p. 187.

²⁸ *Ibíd.*, p. 194.

las que expresaban la *Mystici Corporis* y los esquemas preparatorios a propósito de los miembros. Siguen siendo los criterios planteados antaño por Belarmino.

Con ocasión de esta afirmación, G. Philips vuelve sobre la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* y reconstruye su historia. Citando el decreto de Florencia para los jacobitas, reconoce: «He aquí la expresión más dura del *Enchiridion Symbolorum*. Por respeto a la objetividad, no podemos perder de vista ni la fuente del texto ni la problemática general de la época. Prosigamos la lectura y nos daremos cuenta de que el decreto no piensa más que en aquéllos que conscientes de desgarrar la túnica sin costura se niegan a permanecer en la única Iglesia católica». Esta interpretación parece muy lenitiva. Pues el decreto de Florencia va dirigido a no cristianos, a los que no se puede acusar de dividir la Iglesia. No va dirigido sólo a los que *no quisieran permanecer* en la Iglesia, sino también a los que no entran en ella²⁹.

La incorporación en devenir de los catecúmenos

Los catecúmenos que, bajo el impulso del Espíritu Santo, piden con una voluntad explícita su *incorporación* a la Iglesia, le están unidos por este mismo voto; a esos tales, la Madre Iglesia los rodea ya, como suyos, con su amor y sus cuidados³⁰.

Se evoca a los catecúmenos en el mismo n° 14, que trata de los fieles católicos. Y es que ellos son los únicos que piden ser incorporados a la Iglesia de una manera explícita. Son también los únicos para los que se invocará el *voto*. Pues desean entrar en la Iglesia del mismo modo que desean el bautismo.

Ahora bien, el texto no continúa, como hacía aún el esquema de 1963, pasando a los cristianos no católicos, como si en ellos habitara también análogamente el deseo de entrar en la Iglesia, aunque ese deseo sea implícito. El párrafo siguiente está con-

sagrado a ellos y hablará de ellos siguiendo otras referencias. Eso significa que la problemática del voto no vale para los otros cristianos. La nota de la Comisión teológica ha rechazado expresamente el texto anterior que comporta el *Suo modo idem valet*³¹. En efecto, los cristianos no católicos no tienen razón alguna para sentir el deseo del bautismo, puesto que están bautizados. Si lo están, es que pertenecen también de cierta manera a la Iglesia, según el principio puesto por el *subsistit in*. Respecto a la Iglesia no se encuentran en la situación de referirse a ella por el *voto* o por el *deseo inconsciente* del que hablaba el esquema de 1962.

Paradójicamente, los catecúmenos son, al mismo tiempo, más y menos católicos que los otros cristianos. «No nos está permitido, ciertamente, escribe G. Philips, clasificar a los catecúmenos entre los no católicos, aun cuando estén en el camino que conduce a la inserción en la Iglesia»³². Están en el camino de la plena incorporación a la Iglesia. Sin embargo, como no están bautizados, viven todavía en una esfera exterior a la Iglesia. Debe habitar en ellos el deseo de entrar.

Los cristianos no católicos y sus iglesias y comunidades

15. La Iglesia se siente unida por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el Sucesor de Pedro.

Pues conservan la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida, y manifiestan celo religioso, creen con amor en Dios Padre todopoderoso, y en el Hijo de Dios Salvador, están marcados con el bautismo, con el que se unen a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o comunidades eclesiales otros sacramentos. Muchos de ellos tienen episcopado, celebran la sagrada Eucaristía y fomentan la piedad hacia la Virgen Madre de Dios. Hay que contar también la comunión de ora-

²⁹ *Ibid.*, p. 192.

³⁰ LG 14; DH 4138.

³¹ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 172.

³² G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, o.c., t. 1, p. 199.

ciones y de otros beneficios espirituales; más aún, cierta unión en el Espíritu Santo, puesto que también obra en ellos su virtud santificante por medio de dones y de gracias, y a algunos de ellos les dio la fortaleza del martirio³³.

Los cristianos no católicos son objeto de un trato especial. En efecto, su situación –que corresponde a toda la tarea del ecumenismo– no puede ser asimilada ni a la de los catecúmenos ni a la de los no cristianos. Se trata de bautizados y de creyentes cristianos. El texto expone con la mayor benevolencia el contenido de su fe (Escritura, celo religioso, confesión cristológica, bautismo y otros sacramentos, el mantenimiento del episcopado por algunos), pero teniendo en cuenta las diferencias y los grados entre unos y otros. Afirma la unión con ellos en el Espíritu Santo, cuya acción y gracia obra en ellos. Subraya que todos estos bienes de la fe representan otros tantos vínculos con la Iglesia católica. El texto llega a elogiar incluso a los que de entre ellos han recibido el martirio. Se trata de un juicio exactamente inverso al de Florencia.

Debemos señalar también otra mención, porque representa una gran novedad: los cristianos no católicos reciben los sacramentos *en sus propias Iglesias o comunidades eclesiales*. Esto es una consecuencia directa del *subsistit in*. En un texto dogmático de este nivel no se puede decir que ambas expresiones sean fórmulas de cortesía, en las que la costumbre quiere que, en la conversación, se den a los otros los títulos que reivindican para sí mismos. La *relatio* de la Comisión teológica sobre este parágrafo lo comenta de este modo sin ambigüedades: *Los elementos enumerados no se refieren sólo a los individuos, sino también a las comunidades*. Se trata de elementos de la Iglesia. Fuera de la Iglesia católica existen, por tanto, reagrupamientos cristianos que merecen el nombre de Iglesia, porque son iglesias en sentido teológico propio³⁴. Nos encontramos le-

jos del esquema de 1962, donde se afirmaba que sólo la Iglesia católica romana tiene derecho al nombre de Iglesia. La Iglesia de Cristo subsiste también en ellas, aun cuando sea de una manera todavía parcial. Sus miembros no se salvan a pesar de su pertenencia a estas iglesias, sino en virtud de su pertenencia a ellas.

¿Por qué se emplea la expresión *comunidades eclesiales*? La interpretación más espontánea consiste en decir que las confesiones cristianas no participan todas en el mismo grado en el misterio de la Iglesia, y el criterio principal que aquí interviene es la presencia o la ausencia de la sucesión episcopal. El lenguaje romano no duda en llamar iglesias a las comunidades ortodoxas, pero vacila siempre a la hora de llamar iglesias a las comunidades protestantes. Ahora bien, no parece que fuera ésta la intención de los redactores, que no intentaban medir cuantitativamente la eclesialidad de cada confesión cristiana. Se trataba más bien de adaptarse con respeto al caso de ciertas confesiones que no reivindican para sí mismas el nombre de iglesias³⁵.

El comentario de G. Philips es testigo discreto de los intensos debates que prepararon esta redacción: «Si queremos ser absolutamente sinceros, debemos reconocer que la buena fe de ambas partes permitió comprender de una manera más exacta las respectivas posiciones, a pesar del persistente desacuerdo. No llegamos al final del viaje; faltaba mucho»³⁶.

Este vocabulario será aceptado por el uso de los papas Pablo VI y Juan Pablo II, que no dudan en llamar a las iglesias ortodoxas *iglesias hermanas*, ni en hablar de los dos pulmones de la Iglesia, el oriental y el occidental. Pablo VI habló también de la *Iglesia anglicana*.

██████████
Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry, editado por miembros del U.S.A. National Committee of the Lutheran World Federation y el Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, Washington/Nueva York, 1970, pp. 308-309.

³⁵ *Ibid.*, p. 309.

³⁶ G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, o.c., t. 1, p. 201.

██████████
³³ LG 15; DH 4139.

³⁴ Cf. sobre este punto Kilian McDonnell, «The concept of Church in the documents of Vatican II as applied to protestant denominations», en *Lutherans and*

«En otras palabras, concluye F.A. Sullivan, en esta explicación oficial del texto conciliar, tenemos un reconocimiento claro de la función salvífica de las otras iglesias y comunidades cristianas, en las que la única Iglesia de Cristo está realmente, aunque de modo imperfecto, presente y operativa»³⁷. La teología católica ya no puede invocar el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* en lo que concierne a los miembros de las otras iglesias cristianas y no se plantea problema alguno al respecto. Se puede calibrar la importancia de esta feliz conclusión para la historia que nos ocupa.

Los no cristianos: «los que todavía no recibieron el Evangelio»

El Concilio establece, por tanto, esta vez una distinción formal entre cristianos y no cristianos. He aquí ahora el texto citado en la introducción de esta obra en confrontación inmediata con el decreto de Florencia:

16. Por fin, los que todavía no recibieron el Evangelio, *están ordenados* al Pueblo de Dios *de diversos modos*.

En primer lugar, por cierto, *aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cristo según la carne* (cf. Rom 9,4-5); pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres; porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables (cf. Rom 11,28-29).

Pero el designio de salvación abarca también a aquéllos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los *musulmanes, que confesando profesar la fe de Abraham* adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día.

Este mismo Dios tampoco está lejos de *otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido*, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4).

Pues *los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia*, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, *pueden conseguir la salvación eterna*.

La divina *Providencia* no niega los auxilios necesarios para la salvación a *los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios* y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en llevar una vida recta.

La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como *preparación evangélica*, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida³⁸.

Se presenta al conjunto de los no cristianos, siguiendo el orden de su distancia respecto a la fe católica, en cuatro grupos de pueblos o de situaciones: se parte de los más próximos a la fe cristiana, (1) los judíos, (2) se habla, a continuación, de los musulmanes, creyentes monoteístas que guardan la fe de Abrahán, (3) se aborda, a renglón seguido, de manera global, el caso de los creyentes de otras religiones que buscan a Dios, (4) el texto engloba, por último, también a los incrédulos de buena fe, los que no conocen a Dios (por consiguiente, también a los ateos), pero intentan llevar una vida recta. Todos están incluidos en el plan de salvación y todos son objeto de la gracia de Dios.

No se los presenta como individuos, sino como grupos religiosos coherentes. De todos ellos se dice que están *ordenados al pueblo de Dios*, un vocabulario tomado de la *Mystici Corporis*, pero reservado a partir de ahora a los no bautizados. En efecto, Cristo ha muerto por todos, sea cual sea su situación concreta, y todos están llamados a la salvación. En virtud de ello, también están llamados a la Iglesia. Santo Tomás decía ya: «Los infieles, aunque no pertenezcan en acto a la Iglesia, sí pertenecen en potencia»³⁹. Esta relación es objetiva y se fundamenta en el designio divino de salva-

³⁷ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 178.

³⁸ LG 16; DH 4140.

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, IIIa, q.8, a.3, ad 1.

ción y no en el voto subjetivo implícito de entrar en la Iglesia. Pues ya no se habla a su respecto de voto o de deseo, una exigencia muy presente en la *Mystici Corporis* y en el primer esquema de 1962. Esta mención se ha quitado de todos los textos del Vaticano II.

¿Debemos comprender que se ha suprimido la exigencia del voto de entrar en la Iglesia como algo necesario para la salvación? F.A. Sullivan responde que *sí* para los otros cristianos, y *no* para los cristianos⁴⁰. La afirmación de la necesidad del bautismo y, por consiguiente, de la Iglesia a través de él, no ha sido puesta en tela de juicio por el Vaticano II. Con todo, la mención de la relación con la Iglesia por un *deseo inconsciente* (Pío XII y esquema de 1962) ha sido reemplazada por la de una relación «de diversos modos» (tomado de LG 13). Según Sullivan, su vínculo con la Iglesia procede del hecho de que todos reciben o pueden recibir su gracia. La relación de la Comisión sobre el n° 16 dice en efecto: «Toda la gracia tiene una cierta cualidad comunitaria, y mira hacia la Iglesia»⁴¹. Esta expresión ha sido precisada en función del caso de cada grupo religioso, dado que el conjunto de la reflexión no considera a cada uno a título individual. Lo que se describe es su situación objetiva respecto a la oferta de salvación. La insistencia se centra en la oferta de salvación que pasa por la Iglesia. Lo que deben buscar y desear ante todo los no cristianos con un corazón sincero es a Dios. Por un lado, la providencia divina no rehúsa su gracia a nadie; por otro, la Iglesia considera todo lo que hay de bueno en las otras religiones como una *preparación evangélica*, término recogido de la tradición patrística.

Por último, todos, en virtud de la voluntad salvífica universal de Dios, pueden obtener la salvación eterna, a menos que haya una falta personal por su parte. En este párrafo se manifiesta una benevolencia y una apertura máximas. La referencia a la voluntad salvífica universal de Dios prima sobre la consideración inmediata del *Fuera de la Iglesia no hay salvación*.

⁴⁰ F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, o.c., p. 181.

⁴¹ *Ibid.*, p. 185 (traducción retocada).

A propósito de los textos de la *Lumen Gentium*, J. Ratzinger considera que el Concilio ha intentado comprender el universalismo de la fe ya no ante todo *como pretensión y exigencia*, sino también *como esperanza, como promesa y seguridad para todos* y entresaca «los elementos positivos de las religiones, aquello que también en ellas es *camino*»⁴². Esta reflexión, muy justa, remite a la actitud global de los documentos del Vaticano II: una humildad nueva de la Iglesia católica, así como a una concepción dinámica de la Iglesia en marcha hacia la consumación definitiva de la salvación y no ya en su existencia jurídica. Sin embargo, el teólogo va un poco más lejos cuando dice: «Las declaraciones de la Constitución sobre la Iglesia permanecen, en conjunto, dentro de la línea de Pío XII, cuyo complicado sistematismo se simplifica en la afirmación de que una vida conforme a la conciencia bajo la influencia de la gracia conduce a la salvación»⁴³. Si bien es incontestable que la redacción de la *Lumen Gentium* sobre nuestro tema ha tomado como punto de partida la *Mystici Corporis*, y que la afirmación de fondo sobre la unidad entre Cuerpo místico e Iglesia católica continúa, hemos visto, mediante el estudio de los esquemas de 1962 y 1963, la gran distancia que se ha ido tomando de manera progresiva, en particular gracias a la afirmación del *subsistit in* y a una consideración absolutamente nueva de los bautizados no católicos, reconocidos como hombres y mujeres que pertenecen a *Iglesias o comunidades eclesiales*, cuyo caso se distingue formalmente del caso de los no cristianos.

Confirmaciones y desarrollos en los otros documentos

Las explicitaciones de la Unitatis Redintegratio (1964)

A los textos de la *Lumen Gentium* debemos asociar los del decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio*. Ambos docu-

⁴² J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 388.

⁴³ *Ibid.*, p. 388.

mentos fueron votados el mismo día: es decir, que su preparación fue contemporánea y que se veló para que la coherencia entre ambos documentos fuera lo más perfecta posible. La expresión *Iglesias o comunidades eclesiales* es aquí una fórmula corriente y será recogida como título del capítulo III: «Las iglesias y las comunidades eclesiales separadas de la sede apostólica romana»⁴⁴. Encontramos aquí la misma consideración, diferenciada sin duda, de la eclesialidad de las confesiones cristianas no católicas. No hemos de detenernos excesivamente sobre la apuesta doctrinal que supone esta calificación, explicada sin ninguna ambigüedad por este comentario de la Comisión responsable de la preparación del decreto:

No debe pasarse por alto que las comunidades que tienen su origen en la separación que tuvo lugar en Occidente no son meramente una suma o colección de individuos cristianos. Por el contrario, están formadas por elementos sociales eclesiales que han conservado nuestro patrimonio común, y que les confieren un carácter verdaderamente eclesial. En estas comunidades está presente la única Iglesia de Cristo, aunque de modo imperfecto, de una manera similar a su presencia en las Iglesias particulares, y mediante sus elementos eclesiales la Iglesia de Cristo está operativa en ellas de alguna manera⁴⁵.

Hemos subrayado la afirmación *en estas comunidades está presente la única Iglesia de Cristo, aunque de modo imperfecto*. La Comisión no vacila en afirmar la recíproca del *subsistit in*. Se atreve incluso a realizar una comparación sorprendente: la presencia de la Iglesia de Cristo en estas iglesias es análoga a la misma presencia en cada Iglesia particular católica. Ahora bien, la imperfección de esta presencia no es del mismo orden en ambos casos: la falta de comunión y de ciertos dones propios de la Iglesia, por una par-

⁴⁴ La comisión teológica mantuvo esta doble expresión, a pesar de que hubo varias peticiones que pretendían que se dejara sólo el término «Iglesia» para todas las confesiones. Cf. J. Dejairve, «L'appartenance à l'Église», a.c., pp. 45-49.

⁴⁵ AS III/2, p. 335.

te, y, por otra, el carácter parcial de cada Iglesia particular, que no es Iglesia más que en su comunión con la Iglesia universal.

El documento añade, desde su inicio, una consideración esencial al tema de la eclesialidad de estas comunidades:

Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus deficiencias, *no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación*, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como *medios de salvación*, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia⁴⁶.

Estas iglesias y comunidades pertenecen al misterio de la salvación, en el que tienen significado y valor; más aún, son medios de salvación –expresión empleada corrientemente para la Iglesia en general–, aun cuando estos dones deriven de la plenitud de gracia confiada a la Iglesia católica. Estas fórmulas son extremadamente fuertes y sitúan claramente a estas comunidades como *Iglesias*.

El capítulo III tratará, sucesivamente, de las iglesias orientales, llamadas iglesias sin restricción alguna, y de *las iglesias y comunidades eclesiales separadas en Occidente*, pues también en Occidente ciertas confesiones merecen el nombre de iglesias. El tratamiento de las iglesias orientales contiene un elogio insistente; el texto considera posible e incluso recomienda una cierta *communio in sacris* con ellas. Espera que el *muro que separa a la Iglesia de Oriente de la de Occidente* caiga rápidamente.

Frente a las iglesias y comunidades eclesiales de Occidente, el documento matiza más, pero empieza con la afirmación de sus vínculos de unión con la Iglesia católica:

Las Iglesias y comunidades eclesiales que se disgregaron de la Sede Apostólica Romana, bien en aquella gravísima perturbación que comenzó en el Occidente ya a finales de la Edad Me-

⁴⁶ UR 3; DH 4189.

dia, bien en tiempos sucesivos, están unidas con la Iglesia católica por una afinidad de lazos y obligaciones peculiares por haber desarrollado en los tiempos pasados una vida cristiana multiseccular en comunión eclesial⁴⁷.

La descripción de la consistencia cristiana y eclesial de estas comunidades se vuelve más precisa, más extensa y más detallada que en la *Lumen Gentium*. Subraya el vínculo fundamental de unidad que constituye el bautismo. Su gran reserva tiene que ver con la *falta del sacramento del Orden*, que no permite el mantenimiento de la substancia integral del misterio eucarístico. Se ve el camino recorrido y el giro tomado respecto a las antiguas afirmaciones, que consideraban a los cristianos no católicos como situados fuera de la Iglesia y que ignoraban a sus comunidades. Este texto confirma que el adagio clásico *Fuera de la Iglesia no hay salvación* no se dirige ya a ningún cristiano bautizado.

Otros documentos del Vaticano II contienen algunas proposiciones relativas a los no cristianos. Estas proposiciones se inspiran en la misma doctrina y vienen a prolongar el número 16 de la *Lumen Gentium*. Se trata de la *Gaudium et Spes*, de la *Ad Gentes* y de la *Nostra Aetate*⁴⁸.

La fórmula de la *Gaudium et Spes*

Volvamos a leer esta frase de la *Gaudium et Spes*, citada ya en la introducción de este libro, que habla así de la universalidad de la salvación traída por el misterio pascual de Cristo:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la

gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que *el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual*⁴⁹.

No cabe duda de que los cristianos son los primeros en ser asociados al misterio pascual. Ahora bien, de la universalidad de la salvación consumada por Cristo y de la vocación divina de todos los seres humanos, el Concilio concluye en la acción universal de la gracia y del Espíritu, que brinda a todos la posibilidad de ser asociados también a este mismo misterio. El contexto de estas afirmaciones es propiamente cristológico, lo que explica a buen seguro la ausencia de toda mención a la Iglesia. Ahora bien, sabemos desde el principio que es la única mediación de Cristo la que fundamenta la exigencia del vínculo con la Iglesia. Mediante la cláusula *en la forma de sólo Dios conocida*, el Concilio piensa en una economía secreta que supera todo lo que podemos conocer a partir de la economía pública de la salvación. A J. Ratzinger le parece *sutil* esta declaración, que parece reducir todo al misterio pascual y a la participación en éste: el camino cristiano de salvación, que se llama Cristo, se identifica con la *pascua*, con el misterio de la Pascua⁵⁰.

La actividad misionera de la Iglesia: *Ad Gentes*

Era también normal que el decreto *Ad Gentes* comportara un juicio evaluador sobre las religiones que, inevitablemente, encuentra en su camino la actividad misionera de la Iglesia. Hace suya la teología de la Iglesia *como sacramento universal de salvación* y parte del designio de salvación de Dios sobre el mundo:

Este designio universal de Dios en pro de la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo secreto en

⁴⁷ UR 22; COD 2/2, p. 1865.

⁴⁸ Más tarde, en 1997, un documento de la CTI hablará de la necesidad de la Iglesia para la salvación en dos sentidos: «La necesidad de la pertenencia a la Iglesia en el caso de aquéllos que creen en Jesús, y la necesidad del ministerio de la Iglesia para la salvación» en el caso de los otros (n° 66; DC 2157, [1997], p. 322).

⁴⁹ GS 22, § 5; COD 2/2, p. 2193.

⁵⁰ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 388.

la mente de los hombres, o por los esfuerzos, incluso de tipo religioso, con los que los hombres buscan de muchas maneras a Dios, para ver si a tientas le pueden encontrar; aunque no está lejos de cada uno de nosotros (Hch 17,27), porque estos esfuerzos necesitan ser iluminados y sanados, aunque, por benigna determinación del Dios providente, pueden tenerse alguna vez como *pedagogía hacia el Dios verdadero* o como *preparación evangélica*⁵¹.

El designio universal de salvación tiene en cuenta los esfuerzos religiosos que ascienden de la humanidad. Ahora bien, estos esfuerzos no son sólo individuales y secretos, pasan por expresiones religiosas sociales. Éstas se encuentran mezcladas y necesitan ser *enderezadas*. Sin embargo, pueden tener valor de pedagogía y de preparación evangélica, expresión tomada de la teología de los Padres, en particular de Eusebio de Cesarea. Éste discierne entre los paganos diferentes puntos de acuerdo con el Evangelio. El juicio emitido sobre las otras religiones pretende ser, de entrada, positivo; a continuación, se desprende de la consideración individual de la *buena voluntad* de cada uno.

El mismo documento aborda un poco más adelante el problema de la salvación de todos en su vínculo con la tarea de evangelizar que tiene la Iglesia:

La razón de esta actividad misional se basa en la voluntad de Dios, que «quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el Hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,4-6), «y en ningún otro hay salvación» (Hch 4,12). Es, pues, necesario que todos se conviertan a Él, una vez conocido por la predicación del Evangelio, y a Él y a la Iglesia, que es su Cuerpo, se incorporen por el bautismo. [...] «Por lo cual no podrían salvarse aquellos que, no ignorando que Dios fundó, por medio de Jesucristo, la Iglesia Católica como necesaria, con todo no

hayan querido entrar o perseverar en ella» (LG 14). Pues aunque el Señor puede conducir *por caminos que Él sabe* a los hombres, que ignoran el Evangelio inculpablemente, a la fe, sin la cual es imposible agradarle, la Iglesia tiene el deber, a la par que el derecho sagrado de evangelizar, y, por tanto, la actividad misional conserva íntegra, hoy como siempre, su eficacia y su necesidad⁵².

También aquí se reconduce todo a la voluntad salvífica universal, por una parte, y a la única mediación de Cristo, por otra: los tres versículos de 1 Tim 2,4-6, que asocian y resumen la tensión fundamental de la doctrina cristiana sobre este tema, se citan juntos. La consideración de la incorporación a la Iglesia por el bautismo no viene sino a continuación, acompañada por lo que podríamos llamar la *conversión* del adagio antiguo, expresada ya en LG 14: no afecta más que a los que *con pleno conocimiento* de la Iglesia y de su necesidad se niegan a entrar en ella o la abandonan.

Sin embargo, esta consecuencia sobre la necesidad de la Iglesia está vuelta sobre todo hacia ella, es decir, hacia su responsabilidad respecto a la evangelización, que sigue siendo imprescindible sea cual sea la estimación que se pueda tener sobre la posibilidad de salvación de los no cristianos. La afirmación de la *Gaudium et Spes* según la cual Dios puede salvar a cualquiera por caminos cuyo secreto Él posee, se recoge bajo la forma de una concesión que no quita nada a la obligación esencial de la Iglesia. Existe un peligro que la historia ha revelado: una concepción más abierta a la salvación de los no cristianos puede *desmotivar* la convicción misionera. Bien al contrario, la tarea misionera sigue siendo primordial si la Iglesia quiere seguir siendo la Iglesia y no ser infiel a su misión. La inversión consiste aquí en el hecho de que el texto conciliar, en vez de plantear exigencias a los otros, recuerda a la misma Iglesia sus propias obligaciones. La salvación de los no cristianos sigue siendo *su* problema. Al mismo tiempo, su actividad evangelizadora está obligada a conocer *las tradicio-*

⁵¹ AG 3; COD 2/2, p. 2053.

⁵² *Ibid.*, 7; COD 2/2, p. 2063.

nes nacionales y religiosas, a respetarlas y a intentar descubrir en ellas las *semillas del Verbo* que ahí se encuentren⁵³.

Otro juicio benévolo sobre las religiones: Nostra Aetate

La declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas constituye, por su mismo título y, a renglón seguido, por su contenido, una reconsideración radical del *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Desarrolla ampliamente el n° 16 de la *Lumen Gentium*. Sin embargo, el orden elegido para hablar de las religiones es el inverso del que adopta la constitución sobre la Iglesia: comienza por las religiones más alejadas del cristianismo, antes de abordar el islam y terminar con el judaísmo, tratado de una manera más extensa a causa de los dolorosos problemas planteados por la historia. En esta declaración leemos, en efecto, una estimación positiva y benévola de religiones que no tienen ningún vínculo de origen con el cristianismo. Tras haber evocado el hinduismo y el budismo, el texto prosigue:

Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo, se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo *caminos*, es decir, *doctrinas, normas de vida y ritos sagrados*.

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto *los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas* que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan *un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres*. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es «el *Camino*, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, 11.

⁵⁴ NA, 2; DH 4196.

El texto propone, a continuación, mantener con los adeptos a estas religiones *el diálogo y la colaboración*. Es la primera vez en la historia de los concilios que la Iglesia católica considera una relación positiva con el conjunto de las religiones no cristianas⁵⁵. Pues los valores reconocidos no son los de las personas individuales, sino los de las religiones en cuanto tales, en las cuales reconoce un destello de la verdad. Se trata de *modos de obrar y de vivir* y de *preceptos y doctrinas*.

Con todo, queda un punto en tensión, un punto que dará lugar a interpretaciones discrepantes. Nuestro texto habla, en primer lugar, de *los caminos* propuestos por estas religiones, pero, a renglón seguido, afirma la obligación que tiene la Iglesia de anunciar *el Camino* que es Cristo. ¿En qué sentido y en qué medida reconoce el documento la existencia de *diversos caminos*, siendo que mantiene la unicidad del *Camino*? ¿Se toma el término en el mismo sentido en ambos casos? El Concilio parece situar *los caminos* propuestos por las religiones del lado de la búsqueda humana de Dios, mientras que *el Camino* es el dado por Dios en Cristo. Perspectiva ascendente en un caso, perspectiva descendente en el otro⁵⁶. Pero esto no excluye que la gracia de Dios venga a fecundar ya estos diversos caminos de salvación. El texto afirma sin la menor duda la unicidad del camino que es Cristo y hacia el que convergen ya los otros caminos. Sin embargo, la cuestión que el Concilio no ha querido resolver aquí es la de saber si se puede decir que los no cristianos reciben su salvación, siquiera sea en parte, *en y por* sus religiones. Dicho con otras palabras, ¿tienen estas religiones una fecundidad salvífica o no?⁵⁷.

⁵⁵ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., pp. 233-243.

⁵⁶ Cf. B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, t. IV, *La palabra de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa, *Histoire des dogmes*, t. IV, *La parole du salut*, Desclée de Brouwer, París 1996, p. 589-590).

⁵⁷ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 249 y pp. 243-250 sobre las «interpretaciones discrepantes» del documento.

Esto había sido reconocido formalmente para las otras iglesias cristianas. Sin embargo, está claro que el problema se plantea aquí en términos muy diferentes.

Balance del giro del Vaticano II

Las posiciones adoptadas por el concilio Vaticano II marcan, pues, un giro incontestable e incluso *radical*⁵⁸ respecto a la reflexión anterior. Hagamos el balance y consideremos la cuestión que este giro plantea a la continuidad de la enseñanza dogmática de la Iglesia católica.

1. El presupuesto ya no es el de la oposición entre Iglesia católica y todos los demás. Tampoco es el de la exclusión *a priori*, afirmada masivamente primero y atemperada después o reequilibrada con una gran cantidad de excepciones. Tampoco manifiesta una actitud de crítica o de juicio negativo, sino un discernimiento benévolo y positivo de todos los valores y hasta de los elementos de revelación que es posible encontrar fuera de la Iglesia. El prejuicio favorable se ha convertido en la regla. A buen seguro no se dice nada –ni se puede decir– de la proporción de los que se salvan fuera de la Iglesia católica, pero el contexto hace pensar que esta esperanza de salvación se verifica ampliamente, aun cuando *con excesiva frecuencia* los seres humanos son *engañados por el maligno*, según lo que dice Pablo al comienzo de su Carta a los Romanos. No estamos muy lejos de la tesis clásica del reducido número de los elegidos.

2. Ya no se examina la cuestión desde la perspectiva individual de las disposiciones exigidas a cada hombre o mujer para poder obtener la salvación. Está tratada desde la perspectiva de la historia de la salvación, tanto respecto a los cristianos no católicos como respecto a los no cristianos. Desde esta perspectiva, se examina de manera objetiva la situación de cada confesión, de

cada religión, de cada grupo humano, naturalmente a partir de la consideración de sus respectivas afinidades con el mensaje católico. La reflexión del padre De Lubac sobre este punto en *Catolicismo* (1938) adquiere un carácter profético. En su tiempo, fue el primero en cambiar la perspectiva, si así podemos hablar, del planteamiento del problema.

3. Se distinguen claramente tres casos, de los cuales los dos primeros escapan formalmente al espacio al que apunta la tesis del *Fuera de la Iglesia no hay salvación*: los catecúmenos, según un punto de vista tradicional, y los cristianos no católicos, es decir, aquéllos a quienes el lenguaje clásico designaba desde hacía siglos con la expresión *los herejes y los cismáticos*. Estamos en presencia de un punto formalmente nuevo. Es la consecuencia del *subsistit in* y del reconocimiento de la eclesialidad, más o menos completa, de las confesiones no cristianas. Si es así, estas confesiones constituyen también un aspecto de la Iglesia visible; están en la Iglesia de Jesucristo, aunque ésta no *subsista* en ellas de una manera tan total. Sus miembros ya no están *ordenados* a la Iglesia, sino que ya están *incorporados* a ella. Ya no se habla de deseo implícito ni de ignorancia invencible. De un modo más simple, la Iglesia constata con alegría que el Espíritu suscita en todos los discípulos de Cristo el deseo de la unidad en un solo rebaño. La Iglesia exhorta asimismo a sus propios fieles a la renovación.

4. El caso de los no cristianos sigue siendo tratado en la categoría de la *ordenación* a la Iglesia y de la preparación para el Evangelio. La *Lumen Gentium* no se dirige al adagio clásico a propósito de ellos. El número 16, que les afecta explícitamente, cita la fórmula bíblica de la voluntad salvífica universal (1 Tim 2,4), y el número 7 de la *Ad Gentes* hará lo mismo. El Concilio se limita a recordar que la marcha de los no cristianos hacia la salvación no se puede consumir sin la ayuda de la gracia, según el principio capital de la justificación por la gracia mediante la fe. Recuerda, por último, que esta consideración tan abierta no quita nada al grave deber de la Iglesia de anunciar el Evangelio a toda criatura por medio de sus misiones según la orden de Cristo. Ya no se emplea la expresión *deseo implícito*, pues el vínculo de la Iglesia con

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 238.

su salvación no hay que buscarlo, primero, en sus disposiciones subjetivas, sino en la realidad de gracia que vive en la Iglesia, sacramento universal de salvación. Pueden salvarse porque pertenecen a una humanidad visitada por la iniciativa gratuita de salvación de Dios en Jesucristo y por la presencia de la Iglesia, institución ordenada a la salvación universal.

5. Sobre la base de esta balanza, debemos plantear la cuestión que constituía el objeto de la introducción de este libro. ¿Cómo compatibilizar la afirmación de Florencia con las del Vaticano II? Después de haber tenido en cuenta las consideraciones históricas y culturales, una vez que hemos situado los textos en su perspectiva adecuada, con lo que hemos podido matizar considerablemente el problema, queda la cuestión: ¿Son Florencia y el Vaticano II *doctrinal* y, por consiguiente, también *lógicamente* conciliables? En caso afirmativo, ¿en qué condiciones? La cuestión se remonta incluso al alcance original del adagio de Cipriano de Cartago, que se refería, en primer lugar y ante todo, a los herejes y a los cismáticos. Para el Vaticano II, los cristianos bautizados no se encuentran, en su conjunto, en el punto de mira del adagio. No cabe duda de que es preciso hacer intervenir aquí la distinción entre herejes formales y herejes materiales. El adagio ya no se referiría hoy más que a un católico que abandonara su Iglesia con obstinación. Pero hemos visto que su utilización en la historia ha sido mucho más amplia.

No olvidemos la crisis de Feeney, mucho antes del Vaticano II, y las tomas de posición más recientes de ciertos grupos integristas. En ambos casos nos encontramos frente a católicos de corte muy tradicional, que han estimado o estiman que la posición antigua de la Iglesia y su posición actual son inconciliables. La corteza de los textos parece darles la razón. ¿Es preciso decir *continuidad* o *ruptura* o más bien *continuidad y rupturas*? En un próximo capítulo intentaremos responder a esta cuestión.

En las confesiones cristianas y en las otras religiones

He intentado dar cuenta, lo más honestamente posible, de la historia y de las interpretaciones de la fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación» en la Iglesia católica desde sus orígenes hasta nuestros días. Pero se plantea la cuestión de saber si semejante adagio ha constituido una especificidad exclusiva de la Iglesia católica. No carece de interés plantear la cuestión de su uso en las otras confesiones cristianas, en las iglesias ortodoxas, por una parte, y en las iglesias surgidas de la Reforma, por otra. Me voy a contentar con practicar algunos sondeos. Ellos nos mostrarán que el adagio es una herencia común cristiana, cuyo uso e interpretación han pasado por vicisitudes diferentes, pero siempre se ha mostrado sensible a la evolución de los tiempos.

Sin embargo, la cuestión merece ser ampliada más allá del universo cristiano. ¿Han reivindicado otras religiones un carácter exclusivo en el orden de la salvación de la humanidad hasta el punto de transmitir a través de su tradición un adagio análogo al que nos ocupa? Ninguna gran religión puede dejar de tener una perspectiva universal. Ninguna gran religión de salvación puede evitar plantearse la cuestión de la salvación de los que no le pertenecen.

A. EN LAS CONFESIONES CRISTIANAS

En la tradición ortodoxa

1. En principio, el estudio del primer milenio que aquí proponemos se ha referido tanto al Oriente como al Occidente, que, tradicionalmente, han compartido una convicción común en lo que se refiere al adagio «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Con alguna excepción, no obstante, que tendrá sus consecuencias después de la ruptura de 1054. El Oriente ha permanecido adherido a la tesis de Cipriano sobre la invalidez del bautismo administrado por los herejes. Según esta teología, una Iglesia que no vive del Espíritu Santo no puede dar el Espíritu Santo. En Oriente, concretamente en el siglo III, Firmiliano de Cesarea expresa en una extensa carta¹, de una manera vigorosa y casi violenta, su pleno acuerdo con la tesis de Cipriano. Esta convicción implica, por vía de consecuencia, que no hay ningún sacramento efectivo en las iglesias heréticas o cismáticas, y que éstas no pueden pretender en modo alguno ser la Iglesia. Este tema es, evidentemente, un tema cercano al de nuestro adagio, como confirma este pasaje de Firmiliano:

El arca de Noé, que salvó a los que en ella estaban, mientras que todo el mundo perecía fuera, mostrándonos así de modo claro la unidad de la Iglesia, no era tampoco más que una figura de la Iglesia. Pedro lo explica diciendo: «Así seremos salvados por el bautismo». Muestra por medio de estas palabras que, así como los que no estaban con Noé en el arca no sólo no fueron purificados y salvados por el agua, sino que perecieron de inmediato en el diluvio, así también ahora los que no están en la Iglesia con Cristo perecerán, a menos que no recurran, haciendo primero penitencia, al baño único y salutífero que está en la Iglesia².

¹ Firmiliano de Cesarea, carta 75 del corpus de las cartas de Cipriano. Este texto no nos ha llegado más que en latín, traducido y tal vez reescrito por el mismo Cipriano. Sin embargo, la severidad de Firmiliano respecto al papa Esteban va infinitamente más allá de los términos empleados por Cipriano.

² *Ibíd.*, carta 75,15,1.

Si bien no se pronuncia literalmente la fórmula clásica, su sentido se encuentra bien expresado por Firmiliano. No es éste lugar adecuado para entrar en el detalle de las diversas posiciones de los Padres orientales, ni en la diversidad, bastante compleja, de las prácticas de las iglesias, cuando se plantearon casos de reintegración de algún hereje o de algún cismático que había recibido el bautismo, o en su caso la ordenación, fuera de la única Iglesia. En algunos casos se tomó la decisión de proceder a una nueva celebración del sacramento; en otros podía bastar la imposición de las manos o la crismación para «validar» en cierto modo el sacramento recibido precedentemente. Lo importante es la constatación de una orientación diferente en la materia entre las iglesias de Oriente y las de Occidente.

2. Tras la ruptura entre Oriente y Occidente en 1054, las iglesias ortodoxas permanecerán tradicionalmente fieles a esta posición. Pero así el problema dejó de plantearse respecto a las pequeñas iglesias locales, incluso a las sectas, para plantearse respecto al conjunto de la Iglesia de Occidente. En un clima global de mutua polémica, las posiciones tendían incluso a endurecerse. Con todo, la reunión del concilio de Florencia nos ha mostrado que los latinos y los griegos se consideraron mutuamente como «iglesias»³ a lo largo de todos los debates, y celebraron, en la bula *Laetentur Coeli*, la caída del muro que separaba a «la Iglesia occidental de la Iglesia oriental». Sin embargo, esta actitud y los juicios expresados entonces valían en el clima de una reconciliación en curso –aun cuando ésta fuera abortada a continuación–. El juicio concreto ante el socio adquiere, pues, una cierta distancia respecto a la doctrina de principio. Por otra parte, la perspectiva y la inminencia de una reconciliación hacen cambiar los datos del problema y esta reconciliación adquiere en cierto modo un valor retroactivo. La bula de acuerdo con los jacobitas –la que contiene la formulación más rígida del adagio!– fue firmada con un acuerdo común y pleno entre las

³ *Cf. supra*, p. 99.

dos partes, sin que este punto fuera objeto de discusiones. Como regla general el Oriente y el Occidente comparten la misma convicción sobre el adagio «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Éste se refiere a los herejes de cada orilla y a los no cristianos en general: no puede referirse al socio del diálogo, que está, por hipótesis, «en la Iglesia».

3. ¿Cómo están las cosas en la enseñanza actual de la Ortodoxia? P.N. Trembelas, autor de la obra *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, aparecida en Atenas entre 1959 y 1961, es un buen representante de una enseñanza corriente. Recoge firmemente las afirmaciones de Cipriano sobre el «Fuera de la Iglesia no hay salvación» y las confirma mediante las referencias a Orígenes, Jerónimo y Agustín citadas más arriba⁴. El autor estima incluso que la Iglesia católica romana interpreta con gran elasticidad este «canon dogmático». Cita con precisión los documentos católicos sobre este tema, en particular la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, así como las afirmaciones de los teólogos católicos recientes. Sin embargo, manifiesta una gran reserva respecto a sus posiciones teológicas.

Su posición es firme respecto a los herejes y los cismáticos formales, a quienes se dirige normalmente el adagio. En lo concerniente a los no cristianos en general, Trembelas se muestra mucho más prudente, aunque su pensamiento se incline en el sentido de un mantenimiento esencial de la máxima. Sin embargo, no pretende conocer los secretos de Dios. Con el mismo espíritu de san Pablo, que alaba a los paganos que cumplen los preceptos de la ley inscritos en su corazón (Rom 2,14-15.26-29), estima que Dios hará uso de su misericordia y de su indulgencia. Refiriéndose al pensamiento de uno de los teólogos que le han precedido, Androutsos, escribe lo siguiente:

Si bien estamos divididos, de una manera absoluta, entre una gran cantidad de dudas, no reivindicamos la autoridad de ex-

⁴ P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, Chevetogne/Desclée de Brouwer, París 1967, t. II, p. 369.

cluir la sentencia presentada [por Androutsos], para quien el adagio «Fuera de la Iglesia no hay salvación» significa simplemente que la depositaria ordinaria y regular de las condiciones de salvación es la Iglesia y que a ella le confió el Señor «los medios para alcanzar segura y ciertamente la bienaventuranza»; «la herejía y el cisma y, en general, todo conciliábulo, no son instrumentos de salvación dispuestos por Dios ni caminos que conducen con seguridad a Cristo y a la vida eterna»⁵.

Esta posición –no excluida por el autor– reconduce la significación del adagio a la simple afirmación de que la Iglesia es el único medio de salvación establecido por Dios, es decir, que la salvación es siempre una «salvación por la Iglesia». Pero Trembelas concluye que «la efusión de la divina misericordia en las almas por vías extraordinarias de la gracia divina [...] no deroga ni debilita la fuerza del dogma *Fuera de la Iglesia no hay salvación*»⁶. No estamos muy lejos de las posiciones católicas en el mismo tema.

4. Volvamos al caso de la Iglesia católica. ¿Cuál es la situación actual, en qué siguen estando divididas las iglesias y en qué, a pesar del movimiento ecuménico, sigue estando lejos la perspectiva de la recuperación de una comunión plena? ¿Son válidos los sacramentos administrados en la Iglesia católica? ¿Es la Iglesia católica, así designada en el lenguaje corriente, una Iglesia en el sentido dogmático de esta palabra?⁷. He aquí la tesis formulada por P.N. Trembelas:

[La Iglesia ortodoxa-católica], sin permanecer indiferente frente a la celebración canónica del sacramento, al menos en sus grandes líneas, considera sobre todo el hecho de que el sacramento se administre fuera de la Iglesia una, santa, católica y

⁵ *Ibíd.*, p. 373.

⁶ *Ibíd.*

⁷ Del lado católico, no hay duda alguna en reconocer a las iglesias del Oriente ortodoxo como iglesias, así como la validez de sus sacramentos, a causa del mantenimiento de la sucesión apostólica en ellas.

apostólica, y el principio puesto por san Cipriano, sobre todo en su obra *De unitate Ecclesiae*, «Extra Ecclesiam nulla salus», fue, como hemos dicho, el principio de toda la Iglesia ortodoxa oriental⁸.

El autor expone ahora la posición de san Cipriano y de otros testimonios patrísticos y recupera el *dossier* de la controversia entre el obispo de Cartago y el papa Esteban de Roma. Más allá del caso del bautismo, aborda el caso, bastante paralelo, de las ordenaciones y las reordenaciones de clérigos ordenados en la herejía. En su opinión, sólo a partir del siglo XIII se volvió la práctica de la Iglesia romana «sustancialmente diferente»⁹. El juicio emitido es el mismo en el caso de los cismáticos: «Un sacramento, sea el que sea, celebrado fuera de la Iglesia ortodoxa [...], no puede ser calificado de válido por ninguna razón desde el punto de vista ortodoxo»¹⁰.

Esta posición de principio está matizada seriamente a continuación, pues a estos sacramentos juzgados inválidos no por ello se los considera «sin fundamento». En efecto, «la invocación del Señor no queda completamente ineficaz y sin resultado». Por eso dice el autor lo siguiente sobre los sacramentos celebrados en la Iglesia católica romana y en las principales ramas del protestantismo que profesan el símbolo de la fe:

No podemos decir que los sacramentos que celebran en nombre de Cristo Salvador, en quien, creen carecen de fundamento y debemos considerarlos como si no existieran para nada. A buen seguro, no podemos considerar sus sacramentos como perfectos. Son imperfectos y están deformados en la medida en que fueron alterados Cristo y sus enseñanzas por aquéllos que los celebran o participan en ellos [...]. De ahí brota una cuestión: ¿deben ser perfeccionados algunos de estos sacra-

⁸ P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, Chevetogne/Desclée de Brouwer, París 1968, t. III, p. 48.

⁹ *Ibid.*, p. 48-52.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

mentos imperfectos por la Iglesia única o celebrados de nuevo?, ¿deben ser corregidos y completados otros por ella a posteriori, aun cuando todos deberían ser reiterados *en rigor*? De este modo, puede aplicarse en diferentes condiciones la medida de la economía¹¹.

En este momento propone Trembelas un extenso desarrollo sobre la «economía», es decir, una derogación en última instancia de los principios y una indulgencia otorgada con vistas a un bien mayor en un caso particular. La economía es siempre una excepción que debe confirmar la regla. No constituye nunca un precedente o un derecho y es posible tomar decisiones contrarias en casos aparentemente semejantes. Trembelas se apoya en algunos casos de la práctica de la Iglesia antigua. En virtud de la economía, la Iglesia ortodoxa no se contenta con «reconocer» los sacramentos celebrados fuera de ella, sino que «los hace perfectos», los vivifica y los libera de toda deficiencia y falta mediante la colación del carisma y de los dones del Espíritu Santo que ella confiere, o mediante una imposición de manos para confirmar la «ordenación administrada fuera de ella»¹².

Según esta lógica, los sacramentos de la Iglesia católica no podrían ser plenamente reconocidos más que en el caso de una reconciliación plena. Por la misma razón y en principio, la Iglesia católica no puede ser una verdadera Iglesia, puesto que no hay sacramentos en ella¹³. Está claro que, en la práctica corriente, en el diálogo ecuménico y las reuniones de comisiones, las autoridades y los teólogos ortodoxos hablan con mayor frecuencia de la Iglesia católica romana como de una Iglesia y citan espontáneamente las posiciones de sus teólogos como socios auténticamente cristianos. Con todo, a veces resulta difícil saber en qué medida tiene valor doctrinal este reconocimiento.

¹¹ *Ibid.*, p. 58.

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ Cf. la reflexión del sacerdote ortodoxo citada supra, p. 101, nota 25.

5. Encontramos posiciones absolutamente análogas en la pluma de Timothy Ware, en su obra clásica consagrada a la Iglesia de los siete concilios¹⁴. El autor, al abordar el problema de la reunión de los cristianos, y pensando en el conjunto de las iglesias occidentales, afirma: «La Iglesia ortodoxa se cree, con toda humildad, *la santa Iglesia católica y apostólica del Credo*»¹⁵. Es exactamente la misma tesis de la *Mystici Corporis* aplicada a sí misma por la Iglesia ortodoxa. Si esto es así, ¿cuál es la situación de los otros cristianos a los ojos de los ortodoxos? El autor reconoce que las respuestas andan lejos de ser uniformes, pues si bien los principios son los mismos para todos, las consecuencias extraídas por lo que él llama el grupo moderado y el grupo rigorista no son las mismas. Para el primero, «es falso concluir que los que no son ortodoxos no pertenecen en absoluto a la Iglesia». Pues «sabemos dónde está la Iglesia, pero no podemos estar seguros de dónde no está; y, por consiguiente, no debemos juzgar a los cristianos no ortodoxos». El autor cita el testimonio de Khomiakov en este sentido. En pocas palabras, «no se puede decir que todos los que no son ortodoxos están fuera de la Iglesia»¹⁶. Estas reflexiones se encuentran mucho más próximas al «*subsistit in*» y a los diversos grados de incorporación a la Iglesia del Vaticano II que de la *Mystici Corporis*.

A pesar de todo, el grupo rigorista mantiene que, si la ortodoxia es la Iglesia, los que no son ortodoxos no pueden ser miembros de la misma. Son herejes y cismáticos. El autor tiene la honestidad de recordar que esta opinión existe, aunque los socios del diálogo ecuménico no se reúnan a menudo con los que la mantienen. Ambos grupos piensan que el retorno a la unidad sólo puede llevarse a cabo sobre la base de una perfecta concordancia en la fe, aunque puede seguir habiendo grandes diferencias en cuanto a la organización.

¹⁴ *L'Église des sept conciles*, Desclée de Brouwer, 1968², París 2002.

¹⁵ *Ibid.*, p. 409.

¹⁶ *Ibid.*, p. 410-411.

La declaración de la comisión mixta entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas de Balamand (Líbano) en 1993 se ha atrevido a afirmar:

La Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa se reconocen mutuamente como Iglesias hermanas, responsables conjuntamente del mantenimiento de la Iglesia de Dios en fidelidad al designio divino, muy especialmente en lo que se refiere a la unidad¹⁷.

Este reconocimiento constituye en su formalidad un paso ecuménico extremadamente importante. Recoge las expresiones, ya popularizadas por los papas Pablo VI y Juan Pablo II, de «Iglesias hermanas» y de los «dos pulmones» de la única Iglesia. Pero ha provocado reacciones negativas en distintos medios ortodoxos por las razones doctrinales aquí evocadas. La ortodoxia no podría aceptar hablar de iglesias hermanas más que en el caso hipotético de una reconciliación total. La «recepción» de tal fórmula está, por consiguiente, lejos de ser adquirida. En la práctica se constatan actitudes diferentes para los casos de católicos que piden ser recibidos en una Iglesia ortodoxa: o bien se administra un re-bautismo, o bien una crismación que viene a «validar» o a «perfeccionar» los sacramentos recibidos precedentemente¹⁸.

En agosto de 2000 se reunió un «concilio jubilar» de obispos de Rusia en Moscú. En él se abordó, entre otras cuestiones, la de las relaciones con los «heterodoxos». En el documento publicado por este concilio/sínodo se recogen una serie de propuestas, de las que recogemos las primeras:

- La Iglesia ortodoxa rusa es la Iglesia auténtica de Cristo [...]
- Las divisiones en la Iglesia aparecieron a lo largo de los siglos, pero las iglesias separadas no son consideradas como

¹⁷ Declaración de la comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, n° 14 (versión francesa del documento en DC 2077 [1993], p. 712).

¹⁸ El nuevo ortodoxo será recibido entonces con el reconocimiento de las órdenes recibidas en la Iglesia católica.

privadas de la gracia de Dios. Lo que une a las iglesias cristianas separadas es la palabra de Dios y la fe en Cristo como Dios y Salvador.

- La Iglesia ortodoxa es la única que conserva la santa Tradición y la plenitud de la gracia de Dios, desde los apóstoles y la Iglesia primitiva [...]
- El objetivo más importante de las relaciones de la Iglesia ortodoxa rusa con los heterodoxos es restablecer la unidad. [...] Esta unidad no es posible más que en el seno de la Iglesia una, santa, católica y apostólica: todos los otros modelos de unidad son inaceptables¹⁹.

La «pretensión» eclesiológica de la Iglesia ortodoxa rusa es extrañamente paralela a la «pretensión» de la Iglesia católica en el mismo ámbito, siendo el vocabulario empleado más rígido y menos matizado a la vez. Con todo, el texto habla de los «heterodoxos» en términos de «iglesias cristianas» en las que actúa la gracia de Dios. Como ocurre en el concilio Vaticano II, el documento subraya los puntos de unión ya existentes entre las iglesias. Las aperturas practicadas a las otras iglesias convergen de hecho con las aperturas del último Concilio católico. Es legítimo pensar que, para los signatarios de este documento, el adagio tradicional «Fuera de la Iglesia no hay salvación» no se refiere ni a la Iglesia católica ni a sus fieles.

Como se ve, hay grandes semejanzas en la gestión actual del adagio tanto del lado ortodoxo como del lado católico, semejanzas procedentes de una tradición común durante mucho tiempo. El diálogo ecuménico y el encuentro concreto de los socios por ambos lados ha llevado a flexibilizar la posición de principio. Cuando se produce el diálogo, nos vemos conducidos a pensar de un modo diferente a cuando exponemos nuestras posiciones dogmáticas en el único marco de su coherencia teórica. Si bien la convicción de fondo de las iglesias ortodoxas sobre la no validez

de principio de los sacramentos recibido fuera de ellas continúa gravando en cierta medida el proceso ecuménico, a pesar de ello la relativización del adagio respecto a los otros cristianos ha seguido una marcha análoga por ambas partes.

En la tradición protestante

La Iglesia de Occidente todavía estaba unificada en tiempos del concilio de Florencia. ¿Cuál será el comportamiento de los grandes reformadores del siglo XVI respecto a una afirmación transmitida tradicionalmente? ¿Cómo evolucionarán en este tema las iglesias nacidas de la Reforma?

1. *La tradición luterana* transmite, sin insistir además, la fórmula y la idea que se originan en Cipriano como una adquisición de la doctrina cristiana evidente. Lutero se expresa así:

Porque donde no se predica a Cristo, tampoco existe Espíritu Santo que hace la Iglesia cristiana, la llama y la congrega, fuera de la cual nadie puede venir a Cristo el Señor²⁰.

El contexto polémico de esta afirmación apunta a la Iglesia católica. De una manera más general, pero con un punto anticatólico análogo, Lutero afirma lo siguiente a propósito de los que se separan de la cristiandad:

Pero fuera de la Iglesia Cristiana (esto es, donde no está el Evangelio) no hay perdón y por tanto no hay santidad. En consecuencia, se han excluido y separado por sí mismos [de la Iglesia Cristiana] todos los que pretenden buscar y merecer la santidad no por el Evangelio y la remisión de los pecados, sino por sus obras²¹.

²⁰ Lutero, *Le grand catéchisme*, 3^{er} artículo, *La foi des Églises luthériennes*, Cerf/Labor y Fides, París/ Ginebra, 1991, n° 743, p. 376. Esta edición cita en nota la fórmula de Cipriano, como referencia clásica y normal de esta formulación.

²¹ *Ibid.*, n° 747, p. 377.

¹⁹ *Istina* 45 (2000), pp. 303-304.

La *Confesión de Augsburgo*, por su parte, profesa que la Iglesia es una y debe permanecer para siempre. Condena la posición de los anabaptistas, que rechazan el bautismo de niños, siendo así que éste es necesario para la salvación, y proclama que éstos últimos se salvarán sin ser bautizados²². La *Apología de la Confesión de Augsburgo* le hace un eco fiel en una proposición que, más allá del caso de los niños, adquiere un alcance más general:

La promesa de salvación concierne también a los niños. Y no concierne a los que están fuera de la Iglesia de Cristo, donde no hay ni Palabra ni sacramentos, pues Cristo regenera por medio de la Palabra y de los sacramentos²³.

Estas proposiciones son la repetición de las posiciones cristianas tradicionales. Se expresan en el medio europeo de cristiandad y no se plantean formalmente la cuestión de la salvación de los que nunca han conocido el cristianismo. La perspectiva polémica que motiva el texto apunta a los anabaptistas. La razón es que es el bautismo lo que hace entrar en la Iglesia: las dos necesidades del bautismo y de la Iglesia no forman más que una. La fuerte insistencia en la justificación por la sola fe en el Evangelio y el misterio de Cristo va más bien en el sentido de lo que la teología católica llama «una fe explícita».

2. *Calvino* se muestra mucho más firme todavía en sus afirmaciones en el momento de desarrollar, como Lutero además y siguiendo una tradición de pensamiento que se remonta a Cipriano y a Agustín, el pensamiento de que la Iglesia visible es nuestra madre:

Anotemos también que fuera del gremio de la Iglesia no hay remisión de pecados ni salvación, como lo atestiguan Isaías y Joel (Is 37,32; Jl 2,32), con los que concuerda Ezequiel cuando

²² *Ibíd.*, 15, p. 46. La edición de 1540 añade: «et extra Ecclesiam Christi».

²³ *L'Apologie de la confession d'Augsbourg*, 1531, artículo IX, «Du baptême», *La foi des Églises luthériennes*, Cerf / Labor et fides 1991, n° 194.

dice que los que Dios quiere excluir de la vida celestial no serán contados entre los ciudadanos de su pueblo (Ez 13,9); y por el contrario se dice que quienes se conviertan al servicio de Dios y a la verdadera religión serán numerados entre los ciudadanos de Jerusalén (Sal 87,6). [...] Con estas palabras se restringe el favor paternal de Dios y el testimonio de la vida espiritual a las ovejas del aprisco de Dios, para que advirtamos que el apartarse de la Iglesia de Dios es pernicioso y mortal²⁴.

Y también:

Porque tanto aprecia él Señor la comunión de su Iglesia, que tiene como traidor y apóstata de su religión cristiana a todo el que de manera contumaz se aparta de cualquier compañía cristiana en que se hallare el ministerio verdadero de su Palabra y de sus sacramentos. [...] De donde se sigue que quien se aparta de la Iglesia, niega a Dios y a Jesucristo²⁵.

Son varios los rasgos que debemos subrayar en estos textos. *Calvino*, como *Cipriano*, piensa, en primer lugar, en el caso de los que abandonaran la Iglesia. Experimenta asimismo la necesidad de justificar bíblicamente el adagio antiguo. Sin embargo, su afirmación va, de hecho, más lejos que este primer caso. El adagio es, para él, el corolario de la doctrina de la doble predestinación²⁶. Dicho de otro modo, los que no han sido llamados a la Iglesia no están predestinados a la salvación. *Calvino* piensa aquí en la Iglesia visible. La elección de Dios es totalmente gratuita y no ha lugar a querer penetrar «el consejo secreto y oculto de Dios», que ha escondido su misterio durante los cuatro mil años que precedieron a la venida de Cristo. *Calvino* ve otros ejemplos de esta misma actitud divina «a diario». La pertenencia

²⁴ J. *Calvino*, *Institución de la religión cristiana*, IV, I, 4 (traducción de Cipriano de Valera, 1597, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Países Bajos 1957, 1967).

²⁵ *Ibíd.*, IV, I, 10.

²⁶ *Ibíd.*, III, 24, 12.

cia a la Iglesia es un signo de predestinación positiva. La misma posición podía valer, por tanto, para todos los que habían sido descubiertos en el Nuevo Mundo y para sus antepasados, a propósito de los cuales no tenía que plantearse Calvino la cuestión de la salvación.

El reformador sigue, pues, fiel a la posición medieval estricta. Ésta afirma que la salvación reside en el conocimiento explícito de Jesucristo y en la pertenencia a la Iglesia. La fundamenta en la línea de un agustinismo riguroso. Rechaza también la idea de santo Tomás sobre la suficiencia de la fe implícita antes de la venida de Cristo. La interpretación del adagio en Calvino no muestra la menor condescendencia.

A diferencia del luteranismo, que se ha atenido siempre a la *Confesión de Augsburgo*, la tradición reformada ha conocido una serie de confesiones de fe sucesivas. Veamos algunos ejemplos:

Confessio Helvetica prior (1536): «Descartamos también a todos los que, separándose de la santa sociedad de la Iglesia, imponen o siguen dogmas extraños»²⁷.

Confessio Belgica (1561): «Creemos que, puesto que esta santa asamblea y congregación es la asamblea de los salvados y que no hay salvación fuera de ella, nadie, de cualquier estado y calidad que sea, debe retirarse para contentarse con su persona, sino que todos juntos deben colocarse y unirse, manteniendo la unidad de la Iglesia, sometiéndose a su instrucción y disciplina»²⁸.

Secunda Confessio helvetica (1566): «Estimamos tanto la comunión con la verdadera Iglesia de Cristo que rechazamos que puedan vivir ante Dios los que no están en comunión con la verdadera Iglesia de Cristo, sino que se separan de ella. Pues del mismo modo que fuera del arca de Noé no había salvación alguna, cuando el mundo perecía en el diluvio, así creemos que

²⁷ Schaff, *The Creeds of Christendom*, III, *Confessio helvetica prior*, art. 26: «Arceamus item quotquot ab Ecclesiae sancta societate discedentes, aliena dogmata vel ingerunt vel sectantur».

²⁸ Schaff, *The Creeds of Christendom*, III, La confesión de fe de las iglesias valonas y flamencas, art. 27.

fuera de Cristo, que da a sus elegidos gozar de él en la Iglesia, no hay ninguna salvación segura, y enseñamos, por consiguiente, que los que quieran vivir no deben separarse de la verdadera Iglesia de Cristo»²⁹.

Estos textos, perfectamente consonantes entre sí y con la posición de Calvino, apuntan ante todo a los que se separan de la Iglesia. Volvemos a encontrar en el último la referencia al arca de Noé. Pero da la impresión de que tienen un alcance más general. Pues la justificación y la salvación requieren la audición de la Palabra de Dios y la fe en el Evangelio recibida y vivida en una Iglesia donde la Palabra de Dios sea predicada auténticamente y los sacramentos sean bien administrados.

Del lado del anglicanismo, encontramos la misma posición de base:

Los 39 artículos de la Comunión anglicana (art. 18): «Se debe considerar también anatemas a los que se atreven a decir que cada hombre se salvará por la Ley o por la Secta donde profesa, siempre que lleve cuidado en regular exactamente su vida según esta Ley y según las luces de la Naturaleza; pues la Sagrada Escritura no nos propone más que el nombre de Jesucristo por el que deben ser salvados los hombres»³⁰.

Este texto tiene el interés de hacer volver el axioma a su fundamento cristológico. Anticipa también las condenas del indiferentismo en el siglo XIX por la Iglesia católica.

²⁹ «Communione vero cum Ecclesia Christi vera tanti facimus ut nequeamus eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Dei Ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Nam ut extra arcam Noe non erat ulla salus, pereunte mundo in diluvio, ita credimus, extra Christum qui se electis in Ecclesia fruentium praebet, nullam esse salutem certam, et proinde docemus vivere volentes non oportere separari a vera Christi Ecclesia».

³⁰ «Sunt et illi anathematizandi, qui dicere audent unumquemque in lege aut secta quam profitetur esse servandum, modo juxta illam et lumen naturae accurate vixerit, cum sacrae litterae tantum Jesu Christi nomen praedicent in quo salvos fieri homines oportet» (art. redactado a la vez en latín y en inglés).

Los reformadores y los primeros documentos de sus iglesias otorgan, por tanto, un gran alcance al adagio recibido de la tradición. En su época se muestran globalmente más severos en este tema que la Iglesia católica, mucho más preocupada por la salvación de los pueblos recién descubiertos. A esta Iglesia se la trata con los acentos de la polémica del tiempo y se la condena a veces, porque no queda en ella más que «alguna pequeña huella de Iglesia»³¹.

3. Estos documentos pertenecen a la fundación de las iglesias de la Reforma. ¿Qué ha sucedido a continuación? A lo largo de los siglos, y ateniéndonos a la situación francesa³², al parecer han surgido tres tendencias principales: la tendencia «evangélica», la tendencia liberal y la tendencia ortodoxa.

La tendencia de las iglesias llamadas «evangélicas» (*evangelical*) pretende permanecer fiel, al menos en principio, a las afirmaciones más rigurosas. No hay normalmente salvación más que para aquél o aquélla que ha oído el Evangelio, ha creído en él y se ha bautizado. Esta convicción se encuentra en la base de una motivación misionera extremadamente fuerte, en virtud de la urgencia de la evangelización. Esta tendencia todavía se encuentra hoy muy viva y no siente malestar alguno ante el adagio antiguo. He aquí una expresión de la misma:

La salvación en Jesucristo se ofrece sin excepción a todos los hombres que no estén unidos todavía a él por una fe consciente. Los adeptos a religiones no cristianas o a otras ideologías no pueden salvarse más que si creen. Deben dejarse liberar de sus vínculos anteriores y de sus experiencias engañosas para ser recibidos en el cuerpo de Cristo por la fe y el bautismo. [...] Rechazamos la idea de que «la presencia cristiana» entre los adeptos

³¹ Confesión de La Rochelle (1559), n° 28; *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, 1986, p. 124.

³² En Alemania, habría que tomar en consideración el pietismo con su originalidad.

tos a religiones del mundo y el diálogo-compartir mutuo con ellos reemplazan la proclamación del Evangelio que exige la conversión³³.

Una declaración reciente del Comité francés de Lausana (2001), que representa a la agrupación más grande de evangélicos de todo el mundo, titulada *Un unique Christ pour tous. Les religions et le salut en Jesu-Christ* (Un único Cristo para todos. Las religiones y la salvación en Jesucristo), recoge las afirmaciones esenciales de la *Declaración de Lausana* de 1974³⁴. En ella se rechaza firmemente la idea, transmitida hoy por el «espíritu del tiempo», de una salvación universal que se concedería por el simple hecho de que se propone a todos en Cristo. Jesucristo es el único mediador que salva por la gracia mediante la fe. Según la posición más difundida, la fe explícita es absolutamente necesaria. Sin embargo, algunos admiten también que no se excluye, a causa del testimonio de la fe de los creyentes de la Antigua Alianza,

³³ «Déclaration de Francfort sur la crise fondamentale de la mission», *La Revue Réformée* 85 (1971), pp. 31-37, puntos 2 y 6; citado por André Birmelé en *Encyclopédie du Protestantisme* Cerf / Labor et Fides, París / Ginebra 1995, p. 498. Del mismo modo, en el informe de la Comisión de diálogo entre la Iglesia católica romana y las evangélicas sobre la misión, cuando los católicos «esperan que la misericordia de Dios se ejerza sobre la mayoría de la humanidad de una manera eficaz en nombre de la benevolencia de su gracia, a menos que sus miembros hayan rechazado explícitamente su oferta», los evangélicos consideran que este punto de vista carece de justificación bíblica explícita y que tendría como consecuencia disminuir el celo evangelizador de la Iglesia. Los evangélicos se muestran, por tanto, menos optimistas en cuanto a la salvación de los que no tienen una relación personal con Dios por Jesucristo» (II, 4).

³⁴ Cf. *Cahiers de l'école pastorale*, n° 44, junio de 2002. Este documento pretende precisar la posición evangélica después de la publicación de la declaración *Dominus Jesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La diferencia entre ambas posiciones, la evangélica y la católica, procede de la «relativización evangélica de la diversidad de las formas de Iglesia». Cf. también H. Blocher, «Le christi anisme face aux religions: une seule voie de salut?», en L. Schweitzer (dir.), *Conviction et dialogue, le dialogue interreligieux*, Excelsis/Édific, Cléon d'Andran (Drôme) 2000.

que gente no cristiana pueda salvarse fuera de esta fe explícita. Otros prefieren permanecer agnósticos en la materia.

La tendencia liberal empezó a manifestarse a partir del siglo XVII con las tesis de Arminius (1560-1609), que reaccionan vigorosamente contra la doctrina calvinista de la predestinación. Estas tesis ponían en tela de juicio la soberanía de Dios en sus decretos de elección y de reprobación. A continuación, Auguste Lecerf³⁵ se queja de que «la ortodoxia moderada pasó a la heterodoxia moderada, al arminianismo e incluso al racionalismo» por lo que respecta al calvinismo francés. Esto va ligado al desarrollo de la modernidad, en la que desempeñaron un papel importante las iglesias de la Reforma. La concepción de la fe de la época de las Luces incitaba a honrar el fundamento natural de la religión y a rechazar un axioma considerado como intolerante e inadmisibile. El texto de J.-J. Rousseau citado más arriba³⁶ indica bien su orientación.

La tercera tendencia, que podemos llamar la del protestantismo ortodoxo, pretende permanecer más próxima a la doctrina de Calvino sobre la predestinación. Interpreta la máxima a la luz de la distinción entre Iglesia visible e Iglesia invisible, o Iglesia universal e Iglesia particular, perteneciendo todas las confesiones cristianas existentes a la Iglesia universal. El adagio no podría excluir a ningún cristiano de la Iglesia. La pretensión de la Iglesia católica de comprender el adagio en su beneficio exclusivo es profundamente injusta y típica de su propia intolerancia.

Encontramos un ejemplo significativo de esta posición en el pastor Pierre Jurieu (1637-1713), que pretende responder a las tesis de Pierre Nicole, un jansenista con ideas muy estrictas, en una obra titulada *Le vray système de l'Église ou la véritable analyse de la foi* (El verdadero sistema de la Iglesia o el verdadero análisis de la fe)³⁷. Ju-

³⁵ A. Lecerf, *Études calvinistes*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1949, p. 129.

³⁶ Cf. supra, p. 159.

³⁷ P. Jurieu, *Le vray système de l'Église ou la véritable analyse de la foi*, chez la Veuve de Caspar et chez Theodore Goris, Dordrecht 1686. Jurieu refuta también a Bossuet.

rieu propone una idea clara de la Iglesia católica y de su unidad, de la que según él pueden ser miembros los herejes y los cismáticos, al menos, dice, del cuerpo de la Iglesia. Y es que la Iglesia está compuesta de un alma y de un cuerpo, y en este cuerpo, si bien no debe haber normalmente más que miembros vigorosos y que vivan en buena armonía, sucede en ocasiones que ciertos miembros pueden estar enfermos, languidecientes, heridos o hasta muertos, sin estar, no obstante, separados del conjunto. Ése es el estado actual de la Iglesia. «La Iglesia universal es, por tanto, el cuerpo grande y vasto de todos los que profesan el cristianismo, sean la parte que sean»³⁸. Jurieu retoma el *dossier* de la historia de la fórmula desde Firmiliano de Cesarea, Cipriano, Tertuliano, Agustín, cuya severidad crítica, y Jerónimo, cuya posición aprueba. Con todo, estima que la máxima es radicalmente falsa e injusta, lo mismo que la tesis de la invalidez de los bautismos administrados en las iglesias heréticas o cismáticas. Pone en tela de juicio el empleo del ejemplo del arca de Noé en esta materia. Prueba su posición con largas argumentaciones tomadas de la Escritura y de la tradición, y la emprende con la posición católica:

El papismo es cruel en grado soberano y se implica en mil cosas absurdas al sostener como lo hace que, entre todas las sociedades que dividen el cristianismo, no hay más que una que sea la verdadera Iglesia, y que sólo en su recinto se encuentran los elegidos y los verdaderos fieles, allí se encuentran los miembros de Jesucristo, fuera de la cual no hay salvación³⁹.

Jurieu estima, por otra parte, no sólo «cruel», sino también «absurda» esta posición⁴⁰. Pero el término *cruel* es muy representativo de su época. Jurieu comparte plenamente la idea de su tiempo de que es intolerable excluir a cristianos de la posibilidad de salvación por razones de cisma o de herejía. Se defiende además de la objeción de indiferentismo y reconoce que no cualquier

³⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

secta puede pretender el nombre de cristiana. Su perspectiva sigue siendo intraeclesial. No aborda el problema de los no cristianos en general. Termina su obra con esta declaración en la que da su interpretación final del adagio tradicional:

Negamos que para resucitar sea necesario unirse a una Iglesia particular. El principio *Fuera de la Iglesia no hay ni piedad, ni caridad, ni gracia, ni remisión, ni salvación*, es verdad referido a la Iglesia universal. No es verdad referido a una iglesia particular. Ahora bien, cuando nosotros nos salimos de la Iglesia romana, lo repito una vez más, no nos salimos de la Iglesia universal. Permanecemos en ella, porque retuvimos todo lo que es esencial, es decir, los verdaderos sacramentos y el legítimo ministerio. Ni siquiera nos separamos de la Iglesia romana en cuanto que es cristiana; de suerte que, si ella tiene alguna vida gracias a las verdades que ha retenido, nosotros tenemos la misma vida, puesto que retenemos las mismas verdades. El señor Nicole sentirá aparentemente que no avanzará nunca en su designio hasta que no haya probado de otro modo a como que ha hecho hasta ahora que la Iglesia no puede subsistir en comuniones no sólo diferentes, sino opuestas y enemigas.

Jurieu estima, por tanto, que la unidad de la Iglesia universal puede abarcar incluso a confesiones «opuestas y enemigas». El axioma no vale más que referido a ésta, lo que, al menos en principio, mantendría su pertinencia para los no cristianos.

4. Las grandes *dogmáticas* protestantes, desde la de Karl Barth a la de Eberhard Jüngel, no citan la fórmula clásica más que de manera rápida. Convergen en la voluntad de reconducirla a su fundamento cristológico, es decir, esencialmente «*Extra Christum nulla salus*». El adagio, escribe K. Barth,

significa, en sentido estricto, que los que no son miembros de la Iglesia no tienen ninguna parte en la obra de salvación de Dios. La simple prudencia pide renunciar a decir eso. Lo que es verdad es esto: *Extra Christum nulla salus*. La Iglesia no es más que la forma de existencia bajo la que Cristo sale al encuentro del mundo en la historia. [...] No es fuera de la Iglesia, sino fuera de

la pertenencia de todos los hombres a Jesucristo, donde la Iglesia reconoce, confiesa y afirma que no hay salvación. La misma prudencia pide no pretender nunca que la participación en la salvación del mundo llevada a cabo por Jesucristo esté ligada absolutamente a la mediación de la Iglesia y, por consiguiente, a su predicación. [...] Todo lo que podemos decir de la comunidad cristiana –y eso con el mayor rigor– es únicamente esto: *extra Ecclesiam nulla revelatio, nulla fides, nulla cognitio salutis*⁴¹.

Dicho de otro modo, el adagio no puede referirse a la Iglesia más que en la medida en que Jesucristo es Aquél «que hace que la Iglesia sea la Iglesia» (G. Ebeling⁴²). La relación entre Cristo y la Iglesia y entre la Iglesia y el mundo prima sobre la consideración de la relación entre la Iglesia y el creyente individual.

La historia de la Reforma y de las iglesias que de ella han salido nos muestra, pues, una evolución considerable en la manera de estimar y de interpretar el adagio tradicional. La posición de partida fue muy rigurosa, pues el adagio aparecía como una consecuencia normal de la doctrina de la justificación por la fe. En Calvino la doctrina de la doble predestinación lo confirmaba de manera evidente. Con el tiempo, la mayoría de las iglesias de la Reforma, con excepción de la tendencia evangélica, reconsiderarán este adagio desde la perspectiva de la modernidad. No se sentirán verdaderamente concernidas por una afirmación más tradicional que bíblica y, en virtud de ello, sujeta a examen y a crítica. Lo odioso de una formulación exclusiva fue dirigido entonces contra el catolicismo. En nuestros días, el adagio ha sido reconducido a su fundamento cristológico. Aun cuando la concepción del papel de la Iglesia en la mediación de la salvación no sea la misma en ambas partes, esta evolución se muestra bastante convergente con la que ha experimentado la Iglesia católica.

⁴¹ K. Barth, *Dogmatique*, I, 3, § 62; trad. francesa, Labor et Fides, Ginebra, t. 19, 1967, pp. 50-51.

⁴² G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Mohr-Siebeck, Tubinga 1993, p.334.

B. EN LAS OTRAS RELIGIONES

Vamos a detenernos de modo particular en el judaísmo y en el islam.

En el judaísmo

1. Hay una primera cosa cierta⁴³: la religión bíblica, tal como está atestiguada en las Escrituras, tiene conciencia de tener una vocación universal, es decir, de concernir a toda la humanidad. El pueblo de Israel está convencido de haber sido elegido por Dios de modo preferente sobre los otros pueblos, pero también con vistas a todos los pueblos para una misión que vale para toda la humanidad. Estos rasgos pertenecen a su teología de la elección. Y es que el plan de Dios concierne a todo el género humano y a su promoción espiritual, aunque las naciones sean juzgadas con bastante severidad en la Biblia, a causa de las amenazas que su idolatría hace pender sobre Israel. La relación con lo universal está inscrita en el origen y en el final. La primera revelación se dirige a Adán, es decir, al ser humano como tal. El Dios de Israel es el único Dios de todo el universo y el monoteísmo está ordenado por sí mismo a lo universal. Del mismo modo, la predicación profética se dirige a todas las naciones, a menudo en la modalidad de juicio, pero también en la modalidad de la promesa de salvación. La perspectiva escatológica de los profetas ve la reunión de todas las naciones en Jerusalén en torno al pueblo

⁴³ Sobre esta cuestión, cf. K. Hruby, *Israël et les nations suivant la tradition juive*, copia ciclostilada, Le Châtelard, 29 de junio-6 de julio 1976. E.E. Urbach, *Les sages d'Israël, conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Cerf-Verdier, París 1996. Encyclopaedia Universalis, *Dictionnaire du Judaïsme*, Albin Michel, París 1998. M. Smith, «The Gentiles in Judaism 125 BCE – CE 66», en *The Cambridge History of Judaism*, vol. III, Cambridge University Press, 1999, pp. 192-249; R. Loewe, «Gentiles as seen by Jews after CE 70», *ibid.*, pp. 250-266. Agradezco al señor André Paul las preciosas indicaciones que me ha suministrado.

de Israel. Jesús expresa una convicción de la tradición bíblica cuando dice a la Samaritana: «La salvación viene de los judíos» (Jn 4,22).

En los Hechos de los Apóstoles encontramos el testimonio de cristianos judaizantes que quieren imponer la circuncisión a sus hermanos paganos *con vistas a la salvación*: «Algunos bajados de Judea enseñaban a los hermanos que, si no se circuncidaban al uso mosaico, no podían salvarse» (Hch 15,1). Esta reacción estuvo en el origen del gran debate sobre la imposición de las observancias judías a los paganocristianos, y sobre el riesgo que suponía ver a judeocristianos abandonar la circuncisión (Hch 21,12).

2. El judaísmo posbíblico procede de la articulación de tres elementos: una comunidad de creencias, de prácticas y de enseñanzas comunes, constitutivas de la entidad de «Israel», allí donde residan sus miembros; un cuerpo de escritos, de doctrinas y de reglas de origen divino, revelados a Moisés con el nombre de Torá, escrita y oral a la vez, y transmitidos de generación en generación hasta los sabios o rabinos; por último, una tierra, la tierra de Israel, referencia simbólica con fuertes acentos de utopía, e incluso a menudo de mito.

La perspectiva universal de este Israel nunca ha sido abandonada por los maestros de la tradición judía, pues el monoteísmo es, por definición, para todos⁴⁴. Esta perspectiva se manifestó a través del fenómeno del *proselitismo*, que parece nacer en la época de los Macabeos, es decir, en el momento en que la religión pierde su carácter propiamente nacional. Ya hay alusiones al proselitismo en el Nuevo Testamento (Mt 23,15). Este proselitismo sigue siendo, sin duda, bastante diferente de la concepción cristiana de la misión, pero, según la opinión más generalizada, se desarrolló de una manera activa y vigorosa durante los primeros siglos de la era cristiana.

⁴⁴ Cf. Jacob Neusner, *Recovering Judaism. The Universal Dimension of Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 2001.

El proselitismo fue objeto de interpretaciones diversas en el Talmud. Para ciertos rabinos, el pueblo judío tiene la misión de difundir su fe entre los gentiles, actitud confirmada por el elevado número de prosélitos, los «que temen a Dios», en el Imperio romano. La Ley judía ejerció una especie de fascinación sobre muchos paganos, lo que provocó conversiones, pero también hostilidad. La diáspora judía se interpreta así como una disposición providencial que permite la difusión de la fe judía entre las naciones. Así se interpretó también la prueba del exilio. El fundamento religioso del proselitismo se encuentra en la convicción de que Israel es la «luz de las naciones» (Is 49,6): «El que lleva a un pagano al conocimiento de Dios es como si le hubiera creado»⁴⁵. Filón de Alejandría escribe, simultáneamente, para los judíos y para los gentiles y expresa en sus escritos un objetivo misionero y apologético. Celebra en la *Vida de Moisés* (II,137 s) la superioridad de la ley judía sobre las leyes de las naciones. Flavio Josefo va en el mismo sentido y habla con orgullo de los convertidos al judaísmo⁴⁶. Se piensa incluso que el manual de las dos vías que sirvió de inspiración a la *Didaché* estaba destinado al uso de los prosélitos. «La religión mosaica aparece así como la religión mundial más perfecta y su objetivo es convertir a todos los hombres en ciudadanos del mundo y procurarles una gran felicidad»⁴⁷. Sin embargo, otros rabinos se muestran más desconfiados ante los prosélitos, en quienes sospechan intenciones interesadas. Desaprueban las conversiones y conservan una gran desconfianza respecto a los convertidos: «Los prosélitos son tan penosos para Israel como la lepra para la epidermis», decía el Rabí Helbo⁴⁸.

⁴⁵ *Beréshit Rabba* 8, 10, citado por E. Gugenheim, *Dictionnaire du Judaïsme*, o.c., p. 619.

⁴⁶ K. Hruby, *Israël et les nations suivant la tradition juive*, o.c., p. 37.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ Rabí Helbo, *Yebamot* 47b-48b, citado por E. Gugenheim, *Dictionnaire du Judaïsme*, o.c., p. 620.

3. A partir de esta perspectiva global es legítimo plantear la cuestión: ¿quién será beneficiario de la salvación? ¿Cuál es el destino de los judíos que abandonan su religión? ¿Cuál es la opinión de Israel sobre la salvación de los no judíos, de los que pertenecen a las naciones?

En la enseñanza rabínica, desde la Misná al Talmud y en otros lugares, se llama a la salvación «el mundo futuro». Éste último vendrá cuando los «hijos de Israel», juzgados y resucitados, según la voluntad divina expresada en la Torá escrita, alcancen la «tierra de Israel», identificada entonces con el jardín del Edén recuperado: «Todos los hijos de Israel tienen una parte en el mundo futuro, como está dicho: *En tu pueblo todos serán justos y poseerán por siempre la tierra*» (Is 60,21)⁴⁹. El que tenga una doctrina irreprochable, según la Torá, tendrá un sitio en el mundo futuro y se salvará. Según el Talmud de Babilonia⁵⁰, el Mesías vendrá para inaugurar el drama del final, pero su papel no está muy claro. No se menciona a los gentiles más que de manera alusiva.

Por otra parte, la literatura judía contemporánea de los primeros siglos cristianos se interesa, primero, por la muerte como destino general que pertenece a la condición humana, dado que las observancias de la Torá tienen como papel principal hacer crecer la duración de la vida, y, de modo secundario, garantizar una retribución en el mundo futuro.

4. ¿Qué le pasa al israelita que se convierte en hereje o abandona su fe? Ese tal no tendrá parte alguna en el mundo futuro. La respuesta es particularmente severa. Hablando desde el punto de vista histórico, el caso que se presentó con mayor frecuencia fue el de los judíos que se hacían cristianos, a partir de la ruptura entre ambas comunidades en el siglo I. El judío que llega a confesar la fe cristiana es un apóstata y, al participar en el culto cristiano, se hace culpable de idolatría.

⁴⁹ Misná: *Sanedrín* X, 1.

⁵⁰ Misná: *Sanedrín* 91, b.

5. La segunda cuestión requiere una respuesta más matizada. ¿Quién accederá a esta tierra primordial de los «resucitados» o salvada de Israel? ¿Tendrán sitio en ella las naciones? «El papel y el sitio de los *goyim*, *naciones* o *gentiles*, es una cuestión abordada aquí y allá, pero a la que no se ha dado una respuesta formal»⁵¹. Sólo aparecen signos de acercamiento sin gran coherencia ni precisión. Y es que las fuentes rabínicas no muestran un gran interés por los gentiles. Según ciertos midrás, sólo los hijos de Israel resucitarán y se salvarán; no será éste el caso de los gentiles⁵².

La doctrina de los manuscritos de Qumrán es particularmente rígida. Al cabo de una larga evolución compuesta de separaciones y de exigencias institucionales cada vez más grandes, el Israel purificado no constituye más que un «resto». Al final, sólo el grupo de los «perfectos» constituirá la comunidad inmortal de la redención, con exclusión de cualquier otro elemento, aunque fuera de Israel. Pues en este sistema la gran mayoría de Israel se encuentra en el partido de Belial, dominado él mismo por el Espíritu de las Tinieblas. Así esta regla de la Comunidad: «Que [los miembros de la Comunidad de Qumrán] amen a todos los hijos de la luz cada uno según su lote, en el consejo de Dios, y que odien a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su falta, en la venganza de Dios»⁵³. En la mayoría de los escritos de Qumrán, ni siquiera el extranjero integrado en Israel (*ger*) puede encontrar «sitio en el Israel elegido que debe triunfar en el combate escatológico, ni en el periodo que debe seguir». Y es que «un *ger* sigue siendo un profano, sea cual sea su integración en Israel

⁵¹ A. Paul, «Bulletin du Judaïsme ancien», RSR 91 (2003), p. 98, recensando una obra de J. Neusner. El autor prosigue: «De algún modo, la salvación en el judaísmo está en el Dios de Israel y en el mismo Israel, como en el cristianismo está en Cristo y en la Iglesia. ¡Dos caracteres exclusivos y dos sistemas que, al parecer, son difíciles de conciliar *a priori!*».

⁵² Midrás *Pesiqta Rabati* I, VI, 4; Talmud de Jerusalén *Berakhot* III, 8.

⁵³ Regla de la Comunidad I, 9; cf. también *Libro de los Jubileos* y *Regla de Damasco*.

en el plano del modo de vida, y sea cual sea el número de generaciones que han vivido esta integración antes de él»⁵⁴.

Si volvemos al conjunto de Israel, la situación de base es la de una hostilidad creciente de los paganos respecto al pueblo judío, contexto que favorece la emisión de juicios muy negativos de éste contra aquéllos. Muchos maestros de la enseñanza tradicional opinan que «las naciones en su conjunto, a causa de su enemistad para con Dios y su pueblo, han merecido colectivamente la Gehenna, el lugar de la condena»⁵⁵. Los adoradores de ídolos no tienen nada que hacer en la resurrección⁵⁶. Dos maestros del siglo I, R. Eliézer b. Hyrcanos y R. Yehoshua b. Hanayah se apoyan en el Sal 9,18: «Que los malvados vuelvan al Seol, todas las naciones que han olvidado a Dios». La primera parte del versículo se refiere a los israelitas impíos, la segunda a los paganos. Sin embargo, para E. Eliézer, el juicio apunta a todos los paganos sin excepción: «Ningún gentil tendrá parte en el mundo futuro», mientras que para R. Yehoshua no se trata más que de aquéllos «que han olvidado a Dios». Pues las promesas de salvación se dirigen a los justos de todas las naciones: «Los justos de todas las naciones tienen parte en el mundo futuro»⁵⁷.

Filón de Alejandría es también testigo de esta posición cuando habla del «buen extranjero» que recibirá un «sitio garantizado en el cielo»⁵⁸. En la diáspora de los tiempos de Pablo se creía, por tanto, que había gente justa y buena fuera de Israel y se interrogaba sobre su retribución por Dios a causa de su conducta buena y justa. Fue en esta tradición donde se insertó la

⁵⁴ Katell Berthelot, «La notion de *ger* dans les textes de Qumrân», *Revue de Qumrân* 19, n° 74 (1999), p. 215.

⁵⁵ K. Hruby, *Israël et les nations suivant la tradition juive*, o.c., p. 55.

⁵⁶ Talmud de Babilonia: *Sanedrín* 91 b.

⁵⁷ *Sanedrín* 105, b; *Tos., ibid.* XIII, 2, texto citado por K. Hruby, o.c., p. 62, en quien me inspiro aquí. Cf. E.E. Urbach, *Les sages d'Israël, conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, o.c., p. 560.

⁵⁸ Filón de Alejandría, *De praemiis et poenis*, 152; *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 27, Cerf, París 1961, p. 117.

práctica del Estado de Israel de proclamar «justos» a algunos no judíos que ayudaron a los judíos durante la Segunda Guerra Mundial del siglo XX.

6. En conclusión, el judaísmo es portador de una convicción muy fuerte de su misión de salvación para la humanidad. Se muestra particularmente severo respecto a los miembros que lo abandonan: fuera del sistema de la Ley, no hay salvación para el judío. En eso se asocia a la perspectiva del adagio cristiano en el pensamiento de Cipriano. Respecto a las naciones, o bien no se plantea el problema, o bien se resuelve de una manera globalmente negativa. Con todo, a pesar de esta severidad global respecto a las naciones, consideradas hostiles a Israel, se reconoce que puede haber justos entre ellas, según el espíritu del Antiguo Testamento, que reconocía la existencia de «santos paganos» fuera del pueblo elegido. La fórmula «Fuera de Israel no hay salvación» no se ha pronunciado nunca. Sin embargo, a menudo aparece una actitud semejante. Del mismo modo que el cristianismo hará más tarde con los paganos de buena fe, Israel admite que los justos de las naciones tendrán acceso a la salvación.

En el islam

1. El islam es, a la vez, «religión y comunidad temporal» que asume la totalidad de las relaciones del creyente, no sólo con Dios, sino también con los otros en el plano moral, social y político. A un cristiano le resulta difícil hablar de esto con exactitud, porque las distinciones elaboradas por el cristianismo entre estos diferentes sectores de la existencia no valen para el islam. La comunidad islámica es una comunidad de pueblos y de naciones que quieren «vivir juntos». El musulmán está invitado, por tanto, a practicar y a poner en marcha las grandes leyes del islam, con lo que éstas implican en el campo de la unidad, de la solidaridad y de la fraternidad.

En el islam habita la convicción de que su mensaje tiene valor universal. Es en derecho la única religión de toda la humanidad. «Ciertamente, la Religión, para Alá, es el islam»⁵⁹. Esta convicción constituye la motivación profunda de su voluntad misionera. En efecto, el Dios único es el creador de todos y el autor de la resurrección futura. En este sentido, existe un islam original y permanente que se apoyará en el islam histórico, del mismo modo que existe un islam cósmico⁶⁰. La unidad originaria de la humanidad se debe volver a encontrar en la unidad de la humanidad resucitada.

En consecuencia, podemos plantear al islam las dos mismas preguntas que al judaísmo: ¿qué posición adopta frente a un musulmán que abandona su religión? ¿Qué ocurre con la salvación eterna o definitiva de los que no son musulmanes?

2. Al que se separa del Profeta y abandona la Comunidad se le considera un apóstata y, en virtud de ello, pierde toda esperanza de salvación: «A quien se separe del Enviado después de habérsele manifestado claramente la Dirección y siga un camino diferente del de los creyentes, le abandonaremos en la medida que él abandone y le arrojaremos a la gehena. ¡Mal fin...!»⁶¹. También en este pasaje se expresa la amenaza de un castigo: «A quienes dejen de creer, después de haber creído, y luego se obstinen en su incredulidad, no se les aceptará el arrepentimiento. Ésos son los extraviados. Si uno que no cree muere siendo infiel, aunque ofrezca como precio de rescate la tierra llena de oro, no se le aceptará. Esos tales tendrán un castigo doloroso y no encontrarán quienes les auxilién»⁶². El apóstata merece incluso la pena de muerte: según Bujari, Mahoma dijo: «Al que cambia de religión, matadle». Según el mismo autor: «Sólo está permitido

⁵⁹ *El Corán*, 3, 19.

⁶⁰ Cf. S. Vahiduddin, «Coran et harmonie entre les confessions religieuses», en *Islamochristiana* 6, Roma, 1980, p. 28.

⁶¹ *El Corán*, 4, 115.

⁶² *Ibid.*, 3, 90-91; cf. también 16, 106-107; 2, 217; 4, 137.

derramar la sangre de un musulmán en tres circunstancias: en caso de apostasía de la fe, de mala conducta después de un matrimonio legítimo y de asesinato que haya sido cometido para vengar la sangre»⁶³.

3. Respecto a los no musulmanes, el islam tiene una posición relativamente clara: por un lado, están los «incrédulos» que rechazan el islam: éstos merecen la muerte; por otra, aquéllos a los que el islam llama la «gente del Libro», es decir, los que pertenecen a las religiones monoteístas anteriores al islam, en este caso el judaísmo y el cristianismo. Éstas últimas gozan del llamado estatuto de «protección» (*dhimma*) en tierras del islam. En claro, a los adeptos a estas religiones se les considera como ciudadanos de segundo orden; en virtud de ello, se les somete, por ejemplo, al pago de un impuesto. Desde el punto de vista religioso, el islam piensa que los cristianos llevan, por así decirlo, «una revelación de retraso», y los judíos dos. Se considera, en efecto, al islam como el «sello de la revelación»; es la plenitud de todas las revelaciones anteriores. En consecuencia, los musulmanes están invitados a reanudar el pacto inicial (*mîthâq*) entre Dios y los seres humanos y a reconducir a todos al estatuto inicial que nunca hubieran debido abandonar: la «sumisión» (*islam*) a Dios. Adán fue, por tanto, el primer «musulmán», como lo fueron Abrahán, Moisés, Jesús, etc. Así, todo hombre o mujer nace «musulmán»; son sus padres, se dice, quienes, lamentablemente, le han hecho judío o cristiano. Se comprende, en consecuencia, la reflexión hecha por un musulmán sincero sobre el padre De Foucauld: «¡Qué terrible es pensar que un hombre tan bueno vaya al infierno a su muerte por no ser musulmán!»⁶⁴. Reflexiones de este tipo las han

⁶³ Cf. Samir Khalil Samir, «Le débat autour du délit d'apostasie dans l'Islam contemporain», en: John J. Donohue y Christian W. Troll (eds.), *Faith, power and violence. Muslims and Christians in a plural society, past and present*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1998, pp. 115-140.

⁶⁴ *Cahiers Charles de Foucauld*, n° 8, p. 154. Citado por P.-A. Liégé, «Le salut des autres», *Lumière et Vie*, 18, p. 14.

oído muchas veces cristianos que han entablado relaciones de amistad con musulmanes.

4. Para comprender todo el alcance de esta actitud, conviene examinar de manera perspicaz la posición propia del islam frente al cristianismo. Para decir las cosas de una manera un tanto abrupta, pero clara, podemos subrayar tres aspectos:

- En primer lugar, el islam relativiza el hecho cristiano, puesto que ha venido después de las otras dos religiones: la judía y la cristiana. El islam, dicen los musulmanes, vuelve caduco el judaísmo, que, a su vez, fue vuelto caduco por el cristianismo. Esto se verifica en dos ámbitos: por una parte, el de los «profetas»: Jesús (*'Issa*) es más grande que Moisés, pero menos que Mahoma; por otra parte, en el ámbito de los «libros»: el Evangelio (en singular [*al injîl*]) es más perfecto que la Torá, pero menos que el Corán, que es en sí mismo su propio «criterio de veracidad y la piedra de toque de todas las Escrituras».
- En segundo lugar, a los ojos del islam el judaísmo y el cristianismo son dos tipos de religiones que no expresan más que una parte de la revelación religiosa. El judaísmo es la religión de los preceptos coercitivos; el cristianismo es la religión de la misericordia. El islam realiza, por tanto, la síntesis afortunada del interior y del exterior, de la legalidad y de la interioridad, de la fuerza coercitiva y de la misericordia.
- Por último, en el islam se percibe la persona de Jesús de una manera radicalmente diferente. No sólo Jesús no es «Hijo de Dios», sino que en nombre mismo del respeto que siente por la persona de Jesús, profeta musulmán, el islam le hace escapar a lo que constituye el misterio central de la fe cristiana, a saber: su muerte y su resurrección. El islam, pretendiendo salvar a Jesús de la humillación de la Cruz (sura 4,57), niega aquello de lo que el cristianismo, siguiendo a Pablo, se gloría: la kenosis de Jesús.

En los musulmanes alienta, pues, la fortísima convicción de la «vía recta», la única vía para dar culto a Dios, el Clemente, el Misericordioso, es el islam, tal como lo predicó Mahoma. A imagen del cristianismo, se podría decir sin duda: «Fuera del islam no hay salvación», a condición, no obstante, de que nos entendamos sobre la noción de «salvación». La salvación, en el islam, es la revelación de Mahoma (Corán y Sunna); en el cristianismo, es una persona: Cristo.

5. Existe, no obstante, en el islam actual, junto a orientaciones integristas o «islamistas» y convicciones clásicas, una tendencia que busca una cierta forma de armonía entre las confesiones religiosas y pretende trabajar en favor de una «reconciliación» entre ellas con vistas a la reunión final. Desde esta perspectiva, el juicio emitido sobre el no creyente es sensiblemente más indulgente. El rechazo consciente del mensaje del islam «no excluye una posible aceptación en el último momento». El no creyente podría cambiar de opinión: «Todo no creyente es un creyente en potencia y como tal debe ser tratado»⁶⁵. Esta visión se apoya en algunos versículos del Corán:

Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. ¿Y vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes? (10,99).

¡Alá es nuestro Señor y Señor vuestro! Nosotros responderemos de nuestros actos y vosotros de los vuestros. ¡Que no haya disputas entre nosotros y vosotros! Alá nos reunirá... ¡Es Él el fin de todo! (42,15).

Desde esta perspectiva «el Corán presenta al no creyente una llamada y un desafío, y una llamada que deja las opciones abiertas»⁶⁶. Pues la exhortación a creer debe respetar la libertad de elección y no imponerse en nombre del fanatismo o de la vio-

⁶⁵ S. Vahiduddin, «Coran et harmonie entre les confessions religieuses», o.c., p. 26.

⁶⁶ *Ibíd.*

lencia. Esta llamada incluye también el respeto a las diferencias entre las diversas comunidades humanas, diferencias que encuentran su justificación en el designio de Dios. Esta posición puede apoyarse en este versículo del Corán:

A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Alá, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Alá. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais (5,48)⁶⁷.

Esta concepción, que remite las religiones a la emulación mutua de las buenas obras, casi como la parábola de Lessing sobre los tres anillos, es eminentemente tolerante y benévola. El autor que la profesa reconoce que sus correligionarios miran a menudo con desconfianza todo intento de fraternización con no creyentes, y que esta concepción de un Corán de la reconciliación ha encontrado poco eco en la historia. Pero era un deber de justicia mencionarla.

Para concluir, existe en el islam una réplica de la fórmula «Fuera de la Iglesia no hay salvación», basada en lo esencial en la misma concepción universalista de ser la religión única querida por Dios para toda la humanidad. A lo largo de la historia, en función de las situaciones de conflicto o de paz, esta convicción del islam ha sido enseñada y vivida siguiendo modalidades muy diferentes, según todos los grados que van desde la intolerancia a la tolerancia. En nuestros días, particularmente en los foros del diálogo islamo-cristiano, esta convicción de base se ha expresado con un tono y un contenido nuevos, que sus protagonistas pretenden fundamentar también en la letra del Corán⁶⁸.

* * *

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 30.

⁶⁸ Sobre el hinduismo, cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c. pp. 397-412, que llama la atención sobre una forma de pretensión de la «universalidad inclusiva» en esta tradición religiosa. D. Girra, «Expérience et enseignement dans la tradition bouddhique», *Études*, noviembre 1998, pp. 487-496.

No existe ninguna intención polémica en este capítulo, ninguna intención de descargar sobre otras confesiones u otras religiones parte del peso de una afirmación temible. No es más que un deber de justicia reconocer que el adagio «Fuera de la Iglesia no hay salvación» es un bien cristiano compartido históricamente por todas las confesiones cristianas. La rigidez en la concepción del adagio no ha sido monopolio del catolicismo. Con todo, el juicio debe ser equitativo: la evolución de la «gestión» del adagio tanto entre los otros cristianos como entre los católicos es bastante convergente.

No se trata tampoco de generalizar a todas las religiones los diagnósticos propuestos respecto al judaísmo y el islam. Con todo, no era inútil recoger en estas dos religiones, respetando las diferencias entre ellas, una actitud más severa globalmente que la actitud cristiana y considerar con el respeto que merece su pretensión a lo universal⁶⁹.

II

Variaciones de la historia y continuidad de la doctrina

⁶⁹ Expreso mi agradecimiento a varios sabios amigos que me han ayudado a verificar mis reflexiones sobre las otras confesiones y religiones: N. Lossky para la ortodoxia; M. Leplay y H.-Ch. Askani (que atrajo mi atención hacia las dogmáticas protestantes contemporáneas) para las iglesias de la Reforma; A. Paul y J.N. Aletti para el judaísmo; A. Feuvrier y S. Khalil Samir para el islam. Aunque, evidentemente, lo que he escrito sólo me compromete a mí.

La primera parte de esta obra se proponía realizar ante todo una investigación histórica sobre el origen, el desarrollo y la evolución de las interpretaciones de la fórmula tradicional *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Esta investigación debía tener en cuenta la evolución de la cultura a través de los siglos, es decir, de todo lo que constituye un modo de vida y de pensamiento, fruto de los descubrimientos geográficos y científicos de Occidente, de la evolución de la reflexión filosófica (autonomía de la razón, principio de tolerancia, etc.), de los cambios de la forma de vida en la sociedad, del surgimiento de la referencia a los derechos del individuo y de las exigencias de la libertad personal.

La investigación conducía también, de una manera inevitable, a desarrollar algunas reflexiones doctrinales, tanto sobre la autoridad de esta fórmula como sobre su extensión y sus justificaciones eclesiológicas. Hemos encontrado un adagio transmitido, primero, por la tradición y recogido por el magisterio, calificado, después, con una precisión cada vez mayor, de *dogma* y de *dogma infalible*. El estudio del concilio de Florencia dio lugar a una primera reflexión sobre la autoridad de su *Bula* y la relación entre lo relativo y lo absoluto en una declaración oficial. Hicimos balance sobre el modo en que el adagio pretendía afectar o no afectar a los no cristianos. Hemos constatado una incontestable progresión doctrinal en la manera de considerar las diferentes modalidades de la relación de los seres humanos con la fe. Al final de cada capítulo hemos presentado un balance de cada gran época, jalonando los diferentes *giros* que se han ido sucediendo hasta el giro del Vaticano II, el más fuerte de todos.

La segunda parte, más breve, pero también importante, y que sólo la primera podía hacer posible, quiere volverse deliberadamente hacia las apuestas doctrinales en juego. Será deliberadamente teológica. Incluirá tres capítulos: uno, «Del debate sobre la Iglesia a la unicidad de Cristo», tratará sobre el fundamento cristológico esencial de la afirmación tradicional, fundamento

que, por otra parte, se encuentra hoy en el banquillo, pues el movimiento de las ideas se va radicalizando cada vez más. Otro, «Continuidad y rupturas», intentará ver la situación en que se encuentra el nudo de la cuestión planteada. El último, «La dialéctica de la verdad», se arriesgará a proponer algunas reflexiones y, en caso de necesidad, principios de hermenéutica magisterial, en el sentido en que la Edad Moderna ha desarrollado ya progresivamente principios de hermenéutica bíblica. Si bien los problemas no son exactamente los mismos, comportan, no obstante, muchas analogías, y el fundamentalismo, juzgado hoy con severidad por las instancias eclesiales a propósito de la Biblia, no podría imponerse en el ámbito de la hermenéutica magisterial.

Del debate sobre la Iglesia a la unicidad de Cristo

El itinerario esbozado en estas páginas ha mostrado que el fundamento del adagio tradicional, fundamento que constituye su elemento de verdad esencial, es la afirmación cristiana de que Cristo es el único Mediador entre Dios y la humanidad, y el único Salvador del género humano, y que ha fundado la Iglesia para que ejerciera en su nombre una misión salvífica universal. Esta *pretensión* de universalidad es congénita al cristianismo. Cristo vino para todos, murió por todos y resucitó para la justificación de todos. Toda salvación pasa por Él. La correspondencia negativa de esta afirmación podríamos formularla, pues, así: *Sin Cristo no hay salvación*. Evidentemente, no se trata de proponerla por sí misma, a riesgo de conducirla a las mismas dificultades que la fórmula clásica que habla de la Iglesia. No olvidemos, sin embargo, la fórmula joánica: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). En la parábola o la alegoría de la viña, el sarmiento no puede dar fruto si lo cortan de la viña, comparada implícitamente con el cuerpo de Cristo.

Ahora bien, después del Vaticano II se ha producido un hecho nuevo, particularmente destacable, y este hecho se está desarrollando hoy. En el momento en que la cuestión de la necesidad de la Iglesia para la salvación parece más clarificada, la cuestión se desplaza desde la Iglesia hacia el mismo Cristo. También se está transformando. Pues ya no consiste en mostrar cómo la única

mediación de Cristo puede alcanzar a los que han ignorado su nombre o lo ignoran todavía. El problema planteado es saber si y cómo es posible todavía a la fe cristiana pretender que Cristo es el *único* Mediador y Salvador de todos, y nadie más. Desde hace algunos decenios ha sido puesto en tela de juicio el *crisocentrismo* del cristianismo.

Este hecho es, por una parte, consecuencia del diálogo interreligioso emprendido por la Iglesia católica después del Vaticano II y, por otra, obra de la globalización de la cultura y de una mentalidad cultural nueva, deliberadamente *pluralista*. Algunos reprochaban ya a la doctrina del Dios único representar en sí misma una violencia y una intolerancia. Los cristianos redoblan en cierto modo el motivo de este reproche diciendo: no sólo un Dios *único*, sino también un *único* Mediador entre Dios y los seres humanos, que es Él mismo *un solo* hombre. La unicidad afirmada de Cristo opera un sobrepujamiento sobre la unicidad de Dios¹.

Así hemos franqueado dos umbrales desde el apaciguamiento de los debates en torno a la Iglesia. No sólo hemos pasado de la consideración de la Iglesia a la de Cristo, sino que hemos dejado de contentarnos con interpretar la afirmación doctrinal: la ponemos a ella misma en tela de juicio. El reproche de exclusión injusta, dirigido históricamente contra el adagio tradicional sobre la Iglesia, se desplaza para ser dirigido al mismo Cristo. La perspectiva contestataria la emprende a partir de ahora con un punto que se encuentra en el corazón de la fe cristiana y de su *pretensión* en el tema de la salvación. Esta perspectiva merece ser interrogada, a su vez, por lo que es. Su misma radicalidad volverá a llevarnos a la justificación del elemento imprescriptible del adagio antiguo y nos hará palpar la continuidad fundamental de la en-

¹ El origen de la cuestión parece situarse en el diálogo interreligioso en Asia, en particular en la India, desde hace unos treinta años. Pero el debate se ha reanudado en Occidente, sobre todo en los Estados Unidos, con presupuestos un tanto diferentes, más ligados a la cultura occidental.

señanza de la Iglesia, por encima de las vicisitudes que la honestidad intelectual exigía reconocer.

Por otra parte, una cierta continuidad lógica encadena la serie de estos cuestionamientos. ¿No fue una respuesta demasiado impávida sobre la necesidad inmediata de una pertenencia a la Iglesia para la salvación lo que dirigió la atención hacia todos los que no habían conocido nunca la Iglesia? La mirada espontáneamente negativa proyectada sobre los de fuera fue cambiando progresivamente hasta convertirse en una mirada benevolente con las conciencias justas que responden por doquier en el mundo a las llamadas que reciben del Verbo y del Espíritu de Dios. Más tarde, en un tiempo ulterior, la atención se dirigió hacia los deberes de la Iglesia respecto a estos hombres y mujeres. Por último, en el Vaticano II, ya no se toma en consideración sólo a los individuos, sino también –siguiendo el impulso de un primer reconocimiento de la dimensión eclesial de las confesiones cristianas separadas de Roma– a las religiones en cuanto instituciones, reconociéndoles numerosos contenidos positivos. De ahí la cuestión, que el Vaticano II se ha limitado a rozar sin tratarla verdaderamente y ha dejado un tanto abierta, de saber qué papel podían desempeñar las religiones no cristianas en la salvación de sus fieles. Ése es el problema planteado de *la vía y de las vías*.

Todo debate acarrea posiciones diferentes, a veces divergentes e incluso contradictorias. La puesta en tela de juicio de convicciones tal vez poseídas demasiado apaciblemente ha conducido, por una parte, a drásticas tomas de posición difícilmente admisibles en la tradición cristiana, pero también a ahondamientos teológicos y a clarificaciones juiciosas. Algunas publicaciones serias han propuesto una teología más respetuosa con los *otros*. La Congregación para la Doctrina de la Fe se ha manifestado a través de una serie de documentos ante ciertas dificultades². No

² Entre las intervenciones magisteriales: Juan Pablo II, encíclica *Redemptoris Missio*, Palabra, Madrid 1991. Documento del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos,

tengo la intención de abordar aquí el difícil y hoy movedizo problema de la teología de las religiones no cristianas, ni tampoco el de las posibilidades e inevitables límites de un *pluralismo religioso*. El debate reciente ha proporcionado a este respecto una literatura abundante³. Tampoco quiero retomar toda la cuestión doctrinal de la unicidad de Cristo y de su mediación⁴. Quisiera simplemente, siguiendo la lógica propia de este libro, mostrar la solidaridad entre los dos problemas, uno que concierne a la Iglesia y el otro a Cristo, y ver si la solución adquirida lentamente para el primero puede iluminar el tratamiento del segundo. La

Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones relativas al diálogo interreligioso y al anuncio del Evangelio (1991). Lineamenta de la Asamblea Especial para Asia del Sínodo de Obispos, Jesucristo, el Salvador, y su misión de amor y de servicio en Asia (1997). Dossier, El Sínodo de los obispos de Asia (1998). Juan Pablo II, Ecclesia in Asia, Sobre Jesucristo, el Salvador y su misión de amor al servicio de Asia (1999). Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Dominus Jesus, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (2000). Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe al padre Jacques Dupuis, S.J., Teología cristiana de las religiones y pluralismo religioso (2001).

³ De esta literatura vamos a retener en particular, por orden de aparición: E. Cornelis, *Valores de las religiones no cristianas*, Nova Terra, Barcelona 1970. H. Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*, Orante, París 1965. G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, Tournai 1966. H. Nys, *Le salut sans l'Évangile*, Cerf, París 1966. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1967. H.U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Cristiandad, Madrid 1964²; *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Desclée de Brouwer, París 1970. A. Darlap, «Teología fundamental de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1969, pp. 49-204. H.R. Schlette, *Pour une théologie des religions*, Desclée de Brouwer, París 1971. V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973. H. van Straelen, *L'Eglise et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^e siècle*, Beauchesne, París 1994. Por último, Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, que presenta una bibliografía de 35 páginas (573-617) en la que menciona los diferentes debates planteados en Asia y en América del Norte estos treinta últimos años.

⁴ Permítaseme remitir a mi libro, *Jesucristo, el único mediador*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992. Más recientemente, M. Fédou, ed., *Le Fils unique et ses frères*, Editions facultés jésuites de Paris, París 2002.

analogía de la fe debería poder intervenir. Esta contribución, muy limitada, tal vez pueda aportar su grano de arena al debate todavía en curso.

Por una renuncia a todo lenguaje de exclusión

El peligro inherente a la fórmula tan bien acuñada del adagio antiguo *Fuera de la Iglesia no hay salvación* procedía de su formulación negativa y de la connotación de una condena general dirigida a todos los de fuera. Las vicisitudes históricas de su interpretación son en gran parte consecuencia de esta expresión negativa y exclusiva. No olvidemos que, en el punto de partida, en el punto de mira de Orígenes o de Cipriano, la expresión tenía un valor ante todo parenético y disciplinar: era una puesta en guardia dirigida a los del interior y no apuntaba para nada a los de fuera. El drama vino con la erección de esta expresión en proclamación universal, con lo que a partir de este momento apuntaba, en general, a la mayor parte de la humanidad. El mensaje de salvación universal se presentaba así como una condena casi universal. Por supuesto, las mentalidades han retenido más el segundo aspecto que el primero. El adagio antiguo no era más que el reverso de la medalla y ha sido presentado como el anverso. La salvación ofrecida por Dios no puede ser más que una propuesta hecha a la libertad: *Si quieres...* Este adagio debemos introducirlo también en la serie de las advertencias dirigidas a la libertad humana: *Si no quieres...* Hoy no afecta más que a los que rechazan formalmente y con obstinación a la Iglesia. Se sitúa, por tanto, en la continuación de las palabras de Jesús sobre el infierno en los evangelios. Estas palabras están ahí y no podemos suprimirlas de los textos. Con todo, no representan en modo alguno el centro de gravedad de la predicación evangélica, orientada totalmente hacia la promesa de la salvación. El siglo XX ha convertido justamente el adagio haciéndolo pasar de su formulación negativa a una formulación positiva. Esto fue mérito, en particular, de H. de Lubac.

Lo que vale para la Iglesia, vale, evidentemente, para Cristo. La formulación joánica evocada más arriba es, efectivamente, negativa. Pero no es más que el reverso de una comunicación vital entre Cristo y los suyos, expresada en toda la alegoría de la viña, con el ejemplo de la savia que recorre el conjunto desde el pie. Si alguien se corta de esta comunicación y de esta comunión, se condena a muerte. Será como un sarmiento seco que se echa fuera y se quema. El *sin mí* significa, claro está, *independientemente de mí, por vosotros solos*. La hipótesis propuesta es la de un sarmiento que pretendiera vivir por sí mismo, sin aceptar su inserción en la viña. Nos encontramos cerca del sentido original del adagio, que apuntaba a los que sentían la tentación de abandonar la Iglesia. Por supuesto, se trata aquí de afirmaciones fundamentales y no de su traducción institucional.

Una unicidad en beneficio de todos

Nos encontramos en una situación cultural tan atenta a toda sospecha de exclusión que la afirmación de la unicidad del Mediador se interpreta inmediatamente como una exclusiva respecto a cualquier otro líder religioso de la historia de la humanidad y de cualquier otra religión. Ahora bien, este aspecto no es, repitámoslo una vez más, más que el reverso de la medalla, y un reverso que requiere ser analizado de más cerca. El anverso de la medalla es más bien la universalidad del designio de salvación. Pues lo que nuestra cultura siente como una exclusiva es, de hecho, la afirmación de una apertura máxima. Cristo no ha venido para unos cuantos, sino para toda la humanidad. Se dirige a todos proponiéndoles el más esencial de los bienes. Su propuesta no comporta ninguna exclusiva del lado de los destinatarios. Si Cristo ha venido por todos, en este punto es verdad decir que no pertenece a los cristianos. Conceder que ha venido para unos y no para otros sería, por parte del cristianismo, renegar de sí mismo al mismo tiempo que caer en la más trágica de las exclusivas.

La conversión del adagio relativo a la Iglesia ha consistido en pasar de la afirmación negativa a la afirmación positiva. Sin embargo, a propósito de Cristo no basta con decir: *La salvación por Cristo y La salvación únicamente por Cristo*, sin añadir de inmediato: *Uno solo por todos; un solo Cristo para toda la humanidad*. La cima de la reflexión y de la predicación cristiana debe mostrar que Cristo interesa a todo ser humano y a todo el ser humano: *Nuestro Cristo es para vosotros; también es vuestro Cristo*. Él está a vuestro servicio. Semejante declaración supone afirmar también una responsabilidad por parte de la Iglesia: su fidelidad y su misión la obligan a anunciar a Cristo, es decir, a poner al *Siervo* al servicio de todos.

Pero hay más: la tarea consiste en mostrar que la unicidad y universalidad son estrechamente solidarias entre sí y que las une hasta tal punto una dialéctica que renunciar a la primera sería también capitular ante la segunda y, al mismo tiempo, hacer perder toda credibilidad al mensaje cristiano. Ahondar en el concepto de unicidad sin debilitarlo es un servicio que se debe brindar no sólo a la fe de los cristianos, sino también a los fieles de todas las religiones. Esta reflexión no se puede llevar a cabo más que a la luz de la doctrina de la encarnación del Verbo de Dios en el hombre Jesús. Ahora bien, para llevarla a buen puerto es preciso entender y pesar, primero, las objeciones.

Las objeciones de la particularidad

Según el espíritu de la contestación más radical, una religión de encarnación se condena a la relatividad y a la contingencia del acontecimiento que anuncia. No puede pretender que ese acontecimiento tenga un valor absoluto, definitivo e irreplicable. Todo lo que se expresa en la historia es relativo; relativo es también el conocimiento de Dios revelado por Cristo. Todavía más relativo aparece así el movimiento histórico que se llama cristianismo.

Siguiendo con el mismo espíritu se recuerda gustosamente que la historia contradice esta pretensión cristiana. La historia

atestigua la pluralidad de las religiones, la pluralidad de los grandes líderes religiosos, que, apoyados en el fundamento de una experiencia original de Dios o de lo divino, han fundado grandísimas religiones y han iniciado caminos de salvación portadores de valores que el cristianismo no tiene más remedio que reconocer. Algunas de estas religiones reconocen también mediadores, algunas doctrinas se aproximan incluso sensiblemente a la idea cristiana de encarnación. Algunas son no sólo tolerantes, sino que se muestran respetuosas con el camino cristiano de salvación y se sitúan a sí mismas en el marco de una complementariedad entre las religiones.

Desde el punto de vista de la historia, el número de hombres y mujeres que han vivido su relación religiosa al margen de toda referencia al cristianismo e incluso a Cristo es infinitamente mayor que el de los cristianos. A la dificultad de los antiguos cristianos: *¿Cómo pudo salvar Cristo a todos los que le precedieron en la historia?*, corresponde la dificultad de hoy: *¿Cómo puede salvar a todos los que vinieron después de Él sin poder conocerle?* Si la unicidad y la universalidad son solidarias, la pretensión de la unicidad debería tener la posibilidad de apoyarse en una universalidad concreta. Ahora bien, el cristianismo no es *de facto* universal. En consecuencia, surge de inmediato la objeción: ¿en nombre de qué puede pretender una religión, que no es universal de hecho, la universalidad, si no de derecho, sí al menos de finalidad? El fin y el comienzo se corresponden en todas las cosas: Cristo vino tarde en la historia del mundo; no penetró más que en una de las numerosas áreas culturales de la humanidad. Es muy probable que lo que empezó y vivió durante mucho tiempo en la particularidad acabe también en la particularidad.

Dada esta particularidad histórica, el cristianismo queda reducido a afirmar que la mayor parte de la humanidad ha sido salvada por Cristo sin saberlo. Sin embargo, hoy se siente rechazo ante una perspectiva tan abstracta y tan insatisfactoria, que parece negar todo carácter positivo al conjunto de las iniciativas religiosas de la humanidad. Conocemos el debate provocado ha-

ce mucho por la tesis rahneriana del *cristianismo anónimo*⁵. En el extremo opuesto a los que veían en esta teología una generosidad de tipo laxista, estaban todos los que veían en ella una recuperación indebida de toda una carga de humanidad que está interesada en mantener su autonomía frente al cristianismo. En Francia, escribía Morvan Lebesque: *No quiero ser un cristiano anónimo*. Este tipo de posición era rechazada formalmente.

De lo único a lo universal

Es preciso volver aquí a la paradoja única de la encarnación y a sus consecuencias⁶. Se ha observado con frecuencia que el

⁵ Cf. B. Sesboüé, «Karl Rahner et les chrétiens anonymes», *Études*, nov. 1984, pp. 521-535.

⁶ La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó el año 2000 la declaración *Dominus Jesus* sobre este tema candente. Un capítulo de esta declaración provocó un vivo debate en Occidente, porque ponía en tela de juicio la calidad de *iglesias* de las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma. Este debate ocultó el hecho de que lo esencial de la declaración trataba sobre las cuestiones planteadas en nombre del «pluralismo religioso» y que atentaban contra «la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad de la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia». El tono muy afirmativo del documento, compuesto de sucesivas llamadas a lo que «se debe creer firmemente», a lo que «todos los fieles están obligados a profesar», chocó también con la sensibilidad de las personas implicadas en el diálogo interreligioso. Según el género literario clásico de estos documentos, las desviaciones incompatibles con la fe cristiana se formalizan de manera tajante, de tal suerte que el eje doctrinal expuesto se impone de manera evidente. Sin embargo, no por eso está dicho todo, y se podrían poner oportunamente en práctica ciertas perspectivas de documentos del Vaticano II que tratan sobre las otras religiones. Dado que la declaración no pretende «ofrecer soluciones a cuestiones teológicas libremente disputadas» y reconoce que «ciertos problemas fundamentales siguen abiertos a ulterioros ahondamientos», propongo las reflexiones que siguen, algunas de las cuales ya estaban elaboradas antes de la aparición de la declaración, pero que respetaban ya las orientaciones doctrinales.

cristianismo es la única religión que presenta a su fundador y su gran líder histórico como una persona auténticamente divina. Esto le confiere un estatuto original y único respecto a cualquier otra persona humana y da a su acontecimiento un valor intrahistórico. Es la identidad humano-divina de Jesucristo la que fundamenta su unicidad: «[...] la unicidad de Jesucristo es en un sentido real el mensaje neotestamentario en su integridad, la fe profunda que subyace en todo el conjunto, que constituye su razón de ser y sin la cual no habría sido escrito»⁷. Es preciso extraer también todas las consecuencias de la elección de la encarnación, es decir, en este caso, de la elección de la particularidad para alcanzar lo universal.

La paradoja y el escándalo de la encarnación vienen de la afirmación de la venida y de la presencia del Absoluto en lo contingente o, dicho con otras palabras, del Dios único en lo particular. El carácter absoluto de la revelación de Dios en Jesucristo se presenta en los límites estrechos de la particularidad de la historia de un solo hombre que vive inmerso en un punto del tiempo y del espacio. A primera vista, nada está más alejado de lo universal que lo particular. Tal es, podríamos decir, el *concepto* de la encarnación que ha polarizado tanta atención del lado de la filosofía de la Edad Moderna⁸.

El opositor podrá decir: incluso aceptando la idea de encarnación, tal como vosotros la concebís, ¿por qué esa encarnación de Dios no se ha producido más que *de una vez por todas*? ¿Por qué no varias veces? ¿Por qué no incluso en cada hombre o mujer, si Dios tiene un designio de comunión de vida con todos? A la crítica de Celso, que reprocha a los cristianos pretender que Dios ha enviado su espíritu *a un solo rincón de la Tierra*, Orígenes responde de manera profunda estableciendo el vínculo entre el Cristo único y el universal. A lo único le basta con manifestarse en un solo lugar para estar en condiciones de comunicarse por

⁷ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 423.

⁸ Cf. las obras de X. Tilliette sobre la cristología filosófica.

toda la Tierra. «Lo universal no se opone a lo único, al contrario, no es posible más que por él: gracias a que el Hijo único vino un día del tiempo “a un solo rincón de la Tierra” otros pueden tener parte, en otros lugares y otros tiempos, en la unción misma de Jesucristo»⁹. La respuesta a la cuestión planteada por Celso tiene también su dimensión eclesiológica, pues la vocación de la Iglesia es reunir a una multitud *de otros Cristos* que alcanzarán lo universal en el tiempo y en el espacio.

Hasta santo Tomás¹⁰ pensó en la hipótesis de una pluralidad de encarnaciones, a fin de no limitar la potencia divina: «¿Podría asumir una sola persona divina dos naturalezas humanas?»¹¹. Tomás advierte en su respuesta que en ese caso no se debería *hablar de un solo hombre que tiene dos naturalezas humanas*, algo que sería contradictorio. Todavía va más lejos en la cuestión: «¿Debía asumir el Hijo de Dios la naturaleza humana en todos sus individuos?»¹². Este paso al extremo manifiesta la inanidad de la cuestión: esta hipótesis habría aniquilado la pluralidad misma de las hipótesis humanas. En definitiva, se detiene en esta respuesta de sentido común: *Conviene que, si se encarna una sola persona divina, se asuma también una sola naturaleza humana, a fin de que se salvaguarde la unidad por ambas partes*.

De este modo quedan inventariados los términos de la ecuación. El misterio de la encarnación tiene su coherencia y su lógica propias. Está consagrado a la unicidad. Pues la unicidad de la encarnación remite a la unicidad del mismo Hijo de Dios, el Unigénito (Jn 1,18). El único no puede manifestarse más que de ma-

⁹ Cf. M. Fédou, «Les débats sur l'unicité du Christ: problématiques actuelles et témoignages de la tradition», en M. Fédou, ed., *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, . Facultés jésuites de Paris, Paris 2002, p. 27, haciendo referencia a Orígenes, *Contra Celso*, VI, 78-79; SC 147, pp. 375-379. No puedo hacer otra cosa que remitir a este luminoso estudio.

¹⁰ Cf. el mismo estudio de M. Fédou, *Le Fils unique et ses frères*, o.c., pp. 28-38, cuya argumentación resumo aquí.

¹¹ Santo Tomás, *Suma teológica*, IIIa, q.3, a.7. M. Fédou, o.c., p. 32.

¹² *Ibid.*, IIIa, q.4, a.5.

nera única, so pena de revestirse de un rostro engañoso de sí mismo. No puede entrar en la humanidad más que asumiendo un hombre único, perdido inevitablemente, en el plano empírico, en la inmensidad del espacio y del tiempo. Esta concepción está ligada al personalismo cristiano, un personalismo que se muestra respetuoso no sólo con las personas divinas, sino con la persona humana y con su destino único, sellado con una muerte única¹³. Cristo se ofreció de una vez por todas en la muerte, porque los seres humanos no mueren más que una vez. El Verbo de Dios se convierte por su encarnación en una persona divina humanizada, es decir, que asume una personalidad humana única, ésa a la que comunica su unicidad de excelencia. Su humanidad no es un vestido que pudiera cambiar a lo largo de las edades. Esta unicidad remite a la unicidad de la historia, irrepetible en cuanto tal, y cuyo sentido no puede ser más que único. La ley de la unicidad, inscrita en toda la creación, es la única que puede dar valor al destino de personas creadas llamadas a la vida eterna.

Ahora bien, quien dice encarnación dice también ascensión de lo contingente. Lo contingente es el ámbito del tiempo y de la historia, de la sucesión de las generaciones humanas y de la transmisión de la revelación divina a través de los medios humanos ordinarios de comunicación. Pero lo contingente humano es también el ámbito de la comunicación de persona a persona en el amor. Es el ámbito donde cada uno puede llevar a cabo la experiencia del otro como único y se hace reconocer como único. Pues bien, esta experiencia es también universal. Si Dios ha querido comunicarse de persona a persona a los seres humanos, si ha enviado la persona de su Hijo a entablar con nuestras personas humanas una relación de revelación y de salvación en el amor, ¿no es plenamente coherente que entre en nuestra historia? Pero entonces no puede hacerlo más que asumiendo, paradójicamente, la particularidad de unas relaciones humanas situadas en un lugar y en un tiempo. Ahora bien, estas relaciones son de tal

¹³ M. Fédou, *L'unique et ses frères*, o.c., p. 23.

calidad que tienen valor de seducción y de contagio para todos, es decir, valor universal. El hecho de que este hombre sea el Hijo y el Verbo de Dios en persona proporciona al acontecimiento contingente que ha consumado de una vez por todas el alcance de una vez por todos¹⁴.

En términos cristianos podemos hablar aquí de kenosis¹⁵. Esta kenosis tiene hasta tal punto valor universal y definitivo que será asumida por el Verbo encarnado para la eternidad. El resucitado seguirá siendo eternamente el crucificado, es decir, que la relación del Cristo glorioso con su condición humana jamás se anulará. La kenosis no fue vestido de un tiempo. La kenosis, en virtud de la belleza propia del amor que llega hasta la muerte en la cruz, proyecta una luz indispensable sobre la paradoja de la encarnación.

Sin embargo, la kenosis comporta también que la revelación absoluta de Dios pasa por el mundo de las representaciones humanas, inscritas ellas mismas en la contingencia cultural de los tiempos y de los lugares. El «no podéis con ellas por ahora» (Jn 16,12) vale en cierto modo para la totalidad de la revelación de Dios en Jesús. Ésta sigue siendo trascendente a todas sus expresiones, incluso bíblicas. Se debe tener en cuenta toda la densidad de una transmisión histórica. Semejante afirmación abre a un discernimiento y a una interpretación continua de lo que, en el acontecimiento Jesucristo, expresa el Absoluto, y de lo que es obra de un elemento contingente caduco. Ahora bien, lo que el cristianismo cree y profesa es que el Absoluto único se ha dado a conocer y a amar en un elemento contingente también único; es que la verdad transmitida con todos los límites y la fragilidad de las comunicaciones humanas sigue siendo una verdad divina y

¹⁴ No cabe duda de que una de las dificultades de fondo, que supone una carga en el diálogo interreligioso, procede del hecho de que la concepción de la persona humana no es la misma en todos los interlocutores.

¹⁵ Cf. G. Comeau, «Unicité et kénose», en *Le Fils unique et ses frères*, o.c., pp. 109-125.

la verdad definitiva sobre el misterio de Dios y la salvación de la humanidad. Esta verdad es inagotable en el sentido de que siempre conservará algo de misterioso, pero es también una verdad que no puede volver atrás al son de las opiniones culturales de tal o cual época. No cabe duda de que el discurso cristiano clásico ha hablado en ocasiones demasiado rápido o de una manera excesivamente unilateral sobre el carácter absoluto de este acontecimiento, empleando una especie de monofisismo inconsciente, sin respetar el peso de su contingencia. El criterio de Calcedonia del verdadero Dios y verdadero hombre en la unidad de una sola persona, sigue siendo en esta materia tan luminoso como imperativo.

Con todo, por muy fuerte que sea, esta justificación un tanto *metafísica* de la fe cristiana parecerá, sin duda, muy lejana y muy abstracta para el problema que nos ocupa. En definitiva, la *pretensión* cristiana del absoluto de la encarnación de Dios en Jesucristo, que plantea la afirmación paradójica del *universal concreto* (Nicolás de Cusa) y, por vía de consecuencia, de la unicidad de la Vía de salvación, será siempre *locura y escándalo* a los ojos de la razón, que quiere dictar sus propios imperativos a la revelación de Dios. Nuestra tarea consiste en presentar este escándalo y esta locura en su desnudez y su verdad, sin revestirlos de falsos escándalos.

El Verbo sin la carne y la universalidad del Verbo encarnado

Otro enfoque intenta reducir, por una parte, esta paradoja y este escándalo. Los que consideran que un acontecimiento contingente, como lo es el de Jesús de Nazaret, no puede pretender expresar lo Absoluto del mismo Dios, intentan interponer una distancia entre el Hijo único y su encarnación contingente. Pero ¿no corremos aquí el riesgo de caer en una nueva forma de nestorianismo?

El criterio de Calcedonia debe servirnos siempre de referencia: debemos reconocer lo Absoluto de la presencia personal del Verbo de Dios en Jesús: la encarnación no es asimilable a la habi-

tación de Dios en sus santos; lo mismo cumple decir, la plena contingencia de la existencia humana de Cristo, verdadera kenosis de Dios en el hombre, con su cortejo inevitable de límites voluntariamente asumidos, y en cuya relación con lo universal es importante que ahondemos más. Y es que la misma contingencia de todo ser humano y de la historia humana queda transformada y *elevada* en el misterio de la encarnación. La contingencia humana, quemada por el Absoluto, ya no es la misma de ahora en adelante. Por último, la unidad del Verbo y de su humanidad es irrompible: desde el punto de vista de nuestro tiempo se puede decir incluso que tiene valor retroactivo.

A buen seguro, es extremadamente importante situar la afirmación cristológica en la perspectiva trinitaria. El Verbo de Dios no actúa nunca solo. Le envía siempre el Padre y da el Espíritu. Interviene, según la doctrina más tradicional, desde la creación, con el Espíritu de Dios; ha sido sembrado en los corazones y en las inteligencias humanas, según la doctrina de Justino recogida por el Vaticano II; está presente junto a los patriarcas y los profetas del Antiguo Testamento, a fin de preparar su venida en la carne; después de su itinerario humano, consumado en la contingencia de la kenosis, resucita con el poder del Espíritu por un acontecimiento transhistórico que le hace llegar al final de los tiempos y sienta su humanidad a la derecha del Padre. Tras su venida, permanece invisiblemente en su Iglesia visible, al mismo tiempo que actúa mucho más allá de las fronteras visibles de ésta. Y es que el acontecimiento de Jesús de Nazaret ha cambiado de una manera radical la situación de la humanidad ante Dios: el después de este acontecimiento ya no es como el antes. Esta situación nueva es efecto de la encarnación redentora. El Espíritu ha sido derramado sobre toda carne en Pentecostés; ha descendido tanto sobre los paganos como sobre los judíos. Este acontecimiento proporciona, por tanto, en su misma historicidad los signos de que supera los límites de su visibilidad y de que remite a un universal que él significa y consume, aunque de manera sacramental, es decir, que lo visible remite aquí a lo invisible.

¿Podemos distinguir, a partir de ahí, entre una acción del Verbo encarnado (*Logos ensarkos*) y otra del Verbo sin la carne (*Logos asarkos*)? Sí y no.

Sí, en la medida en que el Verbo eterno de Dios actúa por su Espíritu en la universalidad del mundo mucho más allá de los lugares y los tiempos en que se reconoce y se invoca su encarnación. En este sentido, el límite de la contingencia del acontecimiento histórico no permite a este acontecimiento agotar *visiblemente* la realidad salvadora universal que revela y consume ya. Se puede decir incluso que hay algo de *irrisorio* en la figura del acontecimiento, respecto a lo que pretende representar. Es *irrisorio* como todo sacramento es *irrisorio*. Esta expresión, tal vez chocante, no es más que una traducción de la kenosis de Aquél que asumió plenamente la condición humana. *Te tengo ya hablado todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo*, pone san Juan de la Cruz en boca de Dios, y, sin embargo, la *reserva escatológica* de lo que se nos ha dicho es inmensa. Nosotros no vemos a la Trinidad; no sabemos lo que es, en definitiva, un cuerpo resucitado; el fin de los tiempos se nos escapa tanto en su contenido como en su momento. Tampoco sabemos cómo llega la salvación traída por Cristo a los que no le conocen. El Vaticano II lo reconoce en un texto que ya hemos citado: «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual»¹⁶. Se dice espontáneamente que Dios no está limitado por los sacramentos: se puede decir del mismo modo que no está limitado por la encarnación visible de su Hijo, en la medida en que esta fórmula pueda tener todavía algún sentido.

Nosotros creemos en la voluntad salvífica universal de Dios. Por eso estamos dispuestos a reconocer en los otros todos los signos de su presencia. Podemos reconocer que Dios mismo toma

¹⁶ GS 22 § 5; COD 2/2, p. 2193.

para su salvación, con sus dos manos, que son el Verbo y el Espíritu, vías que la búsqueda religiosa de los seres humanos ha trazado. Si bien la mediación de Cristo es única, también es verdad que, en el orden de la salvación, todos nosotros somos mediadores unos para otros. ¿Por qué ciertos grandes testigos de la historia religiosa de la humanidad no habrían de servirnos a su vez de mediadores, en el interior de la mediación única de Cristo?

Sin embargo, también es preciso decir *no*, a causa de la encarnación, que hace del Verbo alguien que se ha encarnado (*ensarkos*) para la eternidad y, por consiguiente, también alguien que es desde siempre por la libre voluntad del Padre: respecto a Dios, el Verbo *incarnatus* y el Verbo *incarnandus* pertenecen al mismo eterno presente. En consecuencia, ya no hay Verbo sin la carne (*asarkos*). Esto significa simplemente que todas las acciones invisibles del Verbo y del Espíritu en el mundo están vinculadas siempre con lo revelado y consumado en Jesús de Nazaret. En este sentido son igualmente necesarias estas dos expresiones: *Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios* y *el Cristo y el Hijo de Dios son Jesús*. El centro de la revelación cristiana anuncia, a la vez, a Dios y a Jesús como Hijo de Dios (cf. 1 Cor 8,6).

Afirmar una distancia entre Jesús y Cristo, o entre el Verbo *ensarkos* y el Verbo *asarkos*, sería análogo a la perspectiva nestoriana que crea una distancia entre el Verbo de Dios y el hombre asumido. La separación nestoriana era sincrónica; ésta sería diacrónica. Invoca el Verbo *asarkos* antes y después del acontecimiento de Jesús de Nazaret, como si las intervenciones salvíficas del Verbo no tuvieran relación con este acontecimiento. La enseñanza de la cristología conciliar comporta la gran afirmación de la *hipóstasis compuesta*, contemporánea del segundo concilio de Constantinopla en 553. Esta afirmación viene a completar la teología ciriliana, según la cual el Verbo de Dios es, en definitiva, el sujeto de todo lo que Jesús vivió y sufrió. Pero precisa que se trata siempre del Verbo de Dios *encarnado*, cuya hipóstasis se ha vuelto *compuesta* de su divinidad y de su humanidad. Esta unidad es irrompible. El Verbo que actúa de manera invisible por su Espíritu sigue siendo para siempre el Verbo que se encarnó en Je-

sús de Nazaret y cuya humanidad glorificada está sentada ahora a la derecha del Padre. Pues el Verbo ha elegido actuar en el mundo siempre en vinculación con su encarnación. Su mediación única se mantiene siempre activa, aunque lo propio de esta mediación sea poner en marcha múltiples mediaciones humanas.

Por eso la teología cristiana debe retomar aún la tarea nunca acabada de ahondar el alcance universal de la encarnación redentora de Cristo en la historia del mundo. K. Rahner se entregó, en su tiempo, a una reflexión de este tipo, analizando la unión hipostática en el seno de una visión evolutiva del mundo. «Sin la ayuda de la teoría, según la cual la encarnación misma es ya momento interior y condición del don universal de la gracia en la criatura espiritual, escribe el teólogo alemán, sería imposible pensarla como meta y como término de la realidad del mundo»¹⁷. Rahner se había ocupado también del estudio del lugar de Jesucristo en las religiones no cristianas, invocando la *memoria* agustiniana, «una *memoria* que hace suya la búsqueda de toda fe, doquiera que se produzca, tiende hacia aquél que trae absolutamente la salvación»¹⁸.

La solidaridad entre Cristo y la Iglesia

Cristo quiso la Iglesia, y Jesucristo nunca está solo (P. Beauchamp). Sin embargo, la Iglesia no es Cristo. Está al servicio de la *pretensión* cristiana, pero sigue siendo pecadora. Ha podido instilar en la *pretensión* imprescriptible que es la de Cristo otras pretensiones humanas que no son admisibles. Ha podido instalarse en ciertas épocas y en ciertos lugares en un cierto *imperialismo cristiano* y dejarse llevar a comportamientos injustificables. Lo hemos visto a propósito de algunos avatares del adagio *Fuera de*

¹⁷ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona 1984 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Traité fondamental de la foi*, Centurion, París 1983, p. 227).

¹⁸ *Ibíd.*, p. 356.

la Iglesia no hay salvación. Estos abusos, respecto a los cuales la Iglesia contemporánea ha tomado cada vez más el camino de una confesión particularmente valiente, deben ser combatidos en el presente y denunciados en el pasado. Sin embargo, no pueden legitimar el proceso dirigido contra la unicidad de un Mediador que se presentó a los seres humanos con la pobreza del Evangelio, la humillación y la kenosis más completa, que siempre rechazó ser proclamado rey, en tanto que tal apelación pudiera dar pretexto a la menor ambigüedad.

La Iglesia es para todos. Es «como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹⁹. Su perspectiva es universal, aunque, evidentemente, no pretende abarcar de hecho a todo el género humano. Es heredera de la concepción judía de la *pars pro toto*, según la cual el pequeño número representa al todo y está puesto al servicio del todo. Y. Congar lo recordaba hace poco:

La humanidad ha sido elegida para el mundo, para llevar a Dios la alabanza de la creación; Israel fue elegido para la humanidad, para ser como el testigo y el sacerdote de Dios en medio de los hombres y, en el fondo, el pueblo judío guardó, como marca indeleble de su elección, incluso cuando lo profanaba, el sentimiento de este ideal y de esta vocación: «Minoría al servicio de una mayoría», dice de él J. Weill. Ahora bien, Israel, para nosotros, es ahora la Iglesia: deberemos aplicar a nuestro cristianismo el mismo sentimiento de ser esta minoría representativa del conjunto, encargada espiritualmente del destino final de todos...

[...] Sabemos que, finalmente, no es en un resto colectivo donde está representado el nuevo Israel y encuentra su punto de partida, sino en uno solo, el Hijo del hombre, que lleva en sí mismo a todo el Pueblo de los Santos del Altísimo. En el fondo, nuestra doctrina cristiana de la Redención es incomprensible al margen de esta idea bíblica de la inclusión representativa [...] Es en verdad constantemente la *Pars pro toto*: Dios ve e incluye

¹⁹ LG 1.

en su plan a muchos en un pequeño grupo o en un solo individuo que lleva, de manera providencial, el beneficio destinado a todos²⁰.

El designio de Dios ha pasado por la elección de un pueblo, por el pequeño resto de Israel, por la unicidad misma de un solo Salvador, para abrirse, a continuación, a la creación creciente y misionera de una Iglesia. Sin embargo, esta Iglesia no coincidirá nunca con el todo en el plano de nuestra historia empírica. Seguirá siendo siempre el *pequeño rebaño* al servicio de la multitud. Precisamente en eso es *sacramento*, sacramento del pequeño número para todos. Haciendo tuyas las ideas de Y. Congar, J. Ratzinger afirma: «Para poder ser la salvación de todos, no debe la Iglesia identificarse aun necesariamente con todos»²¹.

La universalidad no es, en primer lugar, del orden de la cantidad. En este plano, sabemos que el cristianismo se difunde con menos rapidez que el desarrollo demográfico de la humanidad. La universalidad es cualitativa y debe tener la posibilidad de mostrar que apunta, simultáneamente, a todo en el ser humano y a todos los seres humanos, según las dos dimensiones diacrónica y sincrónica. La Iglesia, evidentemente, no ha sido instituida siempre y en todas partes de manera visible. Ahora bien, la Iglesia sacramento de salvación es coextensiva a la humanidad en el designio de Dios. Es la Iglesia *ab Abel* contemplada por los Padres de los primeros siglos; es la Iglesia preparada por el primer Israel; es una Iglesia cuyo destino reside ahora en toda la historia; es la Iglesia de la reconciliación escatológica. Del mismo modo que la Biblia empieza en el Génesis y termina en el Apocalipsis, jalonando así todo el relato de la humanidad, así también la Iglesia, en virtud de su solidaridad con el Verbo encarnado, está

²⁰ Y. Congar, *Amplio mundo, mi Parroquia. Verdad y dimensiones de la salvación*, Verbo Divino, Estella 1965 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Vaste monde ma paroisse*, Foi vivante 27, París 1968, pp. 22-23.

²¹ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 397 (traducción retocada).

presente en nuestra historia desde siempre y para siempre. En este sentido es, en primer lugar, la Iglesia *católica*.

En este ámbito encontramos el que tal vez sea el sentido más profundo del adagio que nos ocupa: *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Es, en último extremo, una evidencia, una especie de tautología. Si no hay salvación fuera de la Iglesia es porque todos se salvarán o, al menos, podrán salvarse por la Iglesia. Si la historia de la salvación no puede ser más que inclusiva, la misión de la Iglesia es deliberadamente inclusiva.

La Vía y las vías de salvación

Para iluminar un tanto este problema, parece que es necesario distinguir con claridad entre *medio de salvación* y *vía de salvación*. En la perspectiva cristiana, Cristo es el único *medio de nuestra salvación*, en el sentido de que es el único portador de la iniciativa gratuita de Dios con vistas a la salvación de la humanidad. Él es, a la vez, el medio y la Vía que Dios nos ha dado. Nos encontramos aquí en el terreno de una afirmación imprescriptible de nuestra fe. Esta afirmación se muestra, por otra parte, solidaria con la de la justificación por la sola gracia de Dios mediante la fe. Tiene alcance universal: vale tanto para los no cristianos como para los cristianos. Debemos comprenderla en su intención inclusiva y no como una exclusión.

Ahora bien, toda vía puede ser recorrida en dos sentidos. Si bien el medio de salvación es único, como único es el Mediador entre Dios y los seres humanos, si, por tanto, la Vía que viene de Dios hacia los seres humanos es única, las vías que van de los seres humanos a Dios son múltiples, como muestra de manera evidente la historia de las religiones del mundo.

Estas vías tienen todo el valor de la respuesta de la fe que habita en ellas ante la revelación de Dios, revelación que puede incluir elementos propiamente sobrenaturales en su tradición. En este sentido, una religión no cristiana puede constituir una au-

téntica vía de salvación para el que respeta con rectitud sus exigencias legítimas y se abre al amor a Dios y al prójimo. Los fieles de estas religiones responden a través de esta vía a la gracia de Dios manifestada al mundo en la persona de Cristo. Del mismo modo que Dios previene por medio de su gracia la respuesta de fe de todo creyente cristiano, se sirve también de esta vía para prevenir la respuesta de cualquier otro creyente.

La Iglesia dirige a los otros el mismo discurso que a los suyos. Cree que Dios no se contenta con venir a nosotros, sino que nos da la posibilidad de volver a Él. Recurriendo a una ilustración, podríamos decir que la Vía de Dios en Cristo es la vía de la ida; que las diferentes vías religiosas son vías de vuelta. Desde la perspectiva cristiana, Dios se encarga igualmente de la Vía de ida y de la vía de vuelta, dando por admitido que la gracia de Dios restaura la libertad del creyente para llevarle de nuevo a Dios.

La Iglesia católica no puede decir más al respecto, pues llegaría a negar para las otras lo que le concierne a ella, es decir, la justificación sólo por la fe. Llegaría a reconocer el valor salvífico de las obras humanas. Pretender reconocer una mediación salvífica *independiente* de la de Cristo a estas religiones equivale a justificar sus obras. La cuestión que queda pendiente es inventariar la significación del pluralismo religioso respecto al designio de Dios. En la línea del Vaticano II, no podemos contentarnos con reconocer que cada ser humano puede estar en la vía de la salvación y manifestar los signos a través de su manera de vivir. Debe ponerse en marcha, y de hecho ya lo está, una *teología de las religiones*. Pues es absolutamente necesario dar cuenta de la fecundidad de las diversas vías religiosas de salvación en su orden. A buen seguro, podemos emplear el término de *mediación*, pero a condición de respetar la trascendencia absoluta de la mediación de Cristo. Esta tarea, que todavía está en gran parte ante nosotros, debe proceder no sólo *a priori*, sino también *a posteriori*, en el diálogo benévolo con cada religión.

El pluralismo religioso es un hecho incontestable, un hecho que trae consigo el derecho fundamental de cada ser humano a la

libertad religiosa. Mas, como cristiano, no puedo desinteresarme del hecho de que haya otros que pertenecen a otras religiones. Este simple hecho constituye un problema para mí, un problema que está incluso en proporción con la perspectiva universal de mi fe, a la que nada humano le debe ser extraño. Necesito a todos mis hermanos humanos para ser cada vez más cristiano. Y sobre todo, en la hora de la globalización, no puedo salir del apuro recurriendo simplemente a la ignorancia. Ahora bien, ¿debe constituir este pluralismo el ideal insuperable al que debería someterse toda religión a partir de ahora?

Pretensión cristiana y diálogo interreligioso

Y es que tal vez se diga que la reflexión propuesta sigue haciendo girar la historia religiosa de la humanidad en torno al cristianismo. Esta reflexión constituye la expresión de un imperialismo religioso (¡típicamente católico a buen seguro!) y de la exclusión de toda reciprocidad *a priori*. Éste puede ser el caso en el ámbito de ciertos comportamientos que, de hecho, no son cristianos, porque no son evangélicos. No es éste el caso cuando se trata simplemente de la expresión de una convicción de alcance universal, de una convicción de fe que muestra cómo el acontecimiento de Jesucristo apunta y alcanza a los *otros*. O entonces la simple proposición de que Cristo ha venido por todos, sin excepción, sería por sí sola la expresión de un imperialismo injustificable.

Se dirá aún que los desarrollos que preceden constituyen una simple justificación de la postura cristiana y que no han pasado suficientemente la prueba del diálogo interreligioso. Tal vez sea verdad. Con todo, este discurso expresa asimismo una convicción procedente de mi experiencia del diálogo ecuménico. En todo diálogo cada uno debe conservar su identidad ante el otro. De lo contrario, ni el uno ni el otro son creíbles. El diálogo no puede prescindir de la exposición sincera de las convicciones de cada uno con un respeto total al otro. No se debe intentar conseguir un acuerdo prematuro por medio de una generosidad in-

considerada respecto al otro. Es bueno integrar al máximo el punto de vista del otro, sopesar la cuestión que el interlocutor plantea a mi convicción. Pero éste debe intentar entender la mía, tanto como yo intento comprender la suya. Entonces podrá desarrollarse el diálogo según la ley de la igualdad.

La reciprocidad no pide que yo acepte el punto de vista de mi interlocutor cada vez que éste contesta el mío. La reciprocidad no puede pertenecer al orden de un achatamiento de todas las convicciones religiosas en un indiferentismo fácil. Todas las religiones serían, en último extremo, medios equivalentes de salvación, su única diferencia sería de orden cultural. La verdadera reciprocidad es la que acepta entender la pretensión universal de mi interlocutor sin escandalizarme²². Está muy claro que el discurso que mantenemos aquí es el de un cristiano católico. El que lo mantiene admite y comprende perfectamente que el creyente de otra religión con el que dialoga expresa la misma pretensión o una pretensión análoga. Pues de este modo es como se convierte en testigo de una verdadera religión. El diálogo auténtico no puede desarrollarse más que a partir de la escucha mutua y benévola de la convicción del otro.

En este diálogo me importa soberanamente entender el modo como mi interlocutor me sitúa en su perspectiva religiosa y qué piensa de mis posibilidades de salvación, o lo que le corresponda en sus categorías espontáneas. Por mi parte, aceptaría ser considerado, por ejemplo, *musulmán anónimo*, si un musulmán me hiciera un sitio en su concepción de la salvación universal. En este ámbito es donde puede expresarse una igualdad en el diálogo. La confrontación serena, lejos de toda violencia, no es una rivalidad. A mí me parece que la pretensión cristiana de la universalidad se puede expresar con toda humildad, verdad y caridad, y que la misma reciprocidad del diálogo constituye un signo positivo en favor de la universalidad que pretendo.

²² Existe además un consenso tácito en este punto entre todas las religiones con pretensión universal. Lo hemos mostrado en el capítulo anterior.

Traslado aquí lo que dice el papa Juan Pablo II a propósito de su propio ministerio: «Escuchó la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva»²³. Podríamos decir, en el ámbito infinitamente más grave que aquí tratamos: *Debemos escuchar la petición que se nos dirige de encontrar una forma de anuncio de la única mediación de Cristo que esté abierta a la nueva situación del pluralismo religioso y de la globalización de las culturas, aunque sin renunciar a nada esencial de su contenido.*

Desde el punto de vista cristiano, la conciencia del carácter exorbitante de la convicción de que Jesucristo es el único Mediador y Salvador de toda la humanidad debe hacernos particularmente humildes y modestos. No olvidemos nunca que podemos equivocarnos en nuestro mismo modo de pretender tener razón. Eso nos invita a no confundir el misterio de Cristo con las diferentes figuras históricas del cristianismo, que no pueden pretender la misma unicidad o absolutidad. Esta actitud de modestia no es sólo un requisito previo de orden *moral* que no haría avanzar aún en nada el fondo de las cosas. La experiencia del diálogo ecuménico entre cristianos ha mostrado que la conversión recíproca a una caridad mutua, que el esfuerzo sincero por comprender lo que dice y no lo que creemos con excesiva rapidez que dice el interlocutor, constituye un factor inteligente que ha permitido realizar progresos inmensos en el diálogo doctrinal. La verdad siempre se muestra solidaria con la caridad: la caridad es verdadera, mientras que la verdad es amante. Una verdad sin caridad es una verdad desfigurada. En última instancia pierde su carácter de verdad. No debemos olvidar nunca que somos pecadores y que toda nuestra reflexión religiosa está afectada por nuestro pecado. Sólo Cristo estaba limpio de pecado, mientras que la Iglesia sigue estando formada por hombres y mujeres pecadores.

²³ *Ut Unum Sint* 95.

Una llamada a la humanidad de Jesús: su *unicidad de excelencia*

Al terminar, quisiera llamar la atención sobre eso que algunos autores han llamado *la unicidad de excelencia* de Jesús. ¿De qué serviría, en efecto, anunciar la unicidad del Verbo encarnado en nuestro mundo, si su manifestación humana no hiciera de Él un ser humano único, no sólo porque todo ser humano es irremplazable, sino único por la calidad de su manera de vivir y de consumir la condición humana? La unicidad de Cristo debe ser perceptible en la historia y a través de la unicidad de su existencia humana.

Los evangelios dan testimonio de esta unicidad de excelencia a través de las palabras y las acciones de Jesús. Subrayan *la autoridad* con la que habla, sin que esta autoridad se ejerza nunca en detrimento de nadie. La reivindicación de su relación filial con Dios, a quien llama Padre, sigue siendo humilde. No va acompañada de ninguna locura, de ninguna exaltación ni de ningún desprecio a las personas con que se encuentra. Los que le escuchan reconocen que *jamás hombre alguno ha hablado como este hombre*. Su palabra se encuentra en las antípodas de toda mentira. La sabiduría de Jesús se impone a los que intentan cogerle con trampas de lenguaje mediante preguntas malintencionadas. Pasó *haciendo el bien*, inclinándose sobre toda miseria humana, espiritual o física. Pudo desafiar a sus contradictores a que le convencieran de pecado. Toda su vida fue la de un servidor de sus hermanos, la de un ser humano para Dios y para los otros a la vez. Jesús no excluyó jamás a nadie y se mostró siempre acogedor y abierto a todos, incluso a los paganos de su tiempo. Su vida es una vida límpida.

Por último, el testimonio final de su kenosis es cualitativamente único: para llevar a cabo la misión que había recibido, no se desvía un ápice de la vía trazada y acepta que lo entreguen en manos de sus enemigos. Soporta su pasión de una manera discreta y humilde. Su manera de morir en la cruz, un suplicio que tenía el efecto de deshumanizar lo más posible la agonía del con-

denado, es tan excepcional que el centurión, testigo de toda la ejecución, confiesa: «Realmente este hombre era un justo» (Lc 23,47), como si esta manera de morir no pudiera morir. El pensamiento griego era capaz de reconocer la grandeza única del justo perseguido descrito por Platón, hasta el punto de que los Padres de la Iglesia, ya *inclusivistas*, leían en él una profecía de Cristo.

Ésa es la razón del impacto único de Jesús sobre la historia de la humanidad, mucho más allá de las fronteras visibles de las iglesias. Todavía hoy hay incrédulos occidentales que expresan su admiración y su respeto por el tipo de ser humano que fue Jesús. La calidad excepcional de su figura desempeña un papel decisivo en la experiencia concreta de los convertidos. En ella descubren la verdad de su humanidad, la verdad de lo que presienten del sentido y de la vocación del ser humano, la plenitud de lo que ya habían percibido y, en cierta medida, recibido en otra parte. En este sentido, la experiencia de la existencia de Jesús ya da testimonio de lo universal:

Lo que hace que Jesús sea verdaderamente hombre [...], ha escrito Maurice Blondel, es que lleva en Él todas las conciencias y todas las inconciencias humanas; que las asimila en el estado del niño para explicitar en Él lo que queda implícito y confuso en el pobre ser inválido prisionero, que gime, atado, mudo; que lleva a cabo la perpetua y universal adecuación de lo que, en todos nosotros, sigue siendo provisoriamente inadecuado entre nuestra conciencia y nuestro ser. Y así Jesús se configura con todas nuestras miserias, con todos nuestros modos de hablar, de sentir; se pone en nuestro sitio, es el Hombre, hasta el punto de que si nosotros no somos más que por Él, *in quo omnia constant*, Él no es hombre más que por nosotros y para nosotros, puesto que es esta realidad en Él de lo que somos, aun sin saberlo, lo que constituye la adorable bondad de su conciencia humana²⁴.

²⁴ Maurice Blondel-Joannès Wehrlé, *Correspondance*, Aubier, París 1969, I, pp. 98-99.

Hemos seguido la evolución de la interpretación del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* a través del movimiento de la tradición cristiana y las expresiones del magisterio. Nos hemos remontado río arriba de la eclosión de la célebre fórmula, a fin de reconocer sus antecedentes bíblicos y patrísticos. La hemos situado en referencia al otro polo, antagonista, de la voluntad salvífica universal de Dios. Hemos constatado, a continuación, un doble movimiento, primero creciente, después decreciente, del alcance del adagio. Éste, que había nacido en una situación histórica muy precisa y apuntaba a los cristianos que sentían la tentación de abandonar la Iglesia para enrolarse en algún grupo disidente, se generalizó más tarde para convertirse en una especie de máxima general que sometía a juicio a todos los que están de hecho *fuera de la Iglesia*.

Más adelante, desde el siglo XVI, hemos asistido a su lenta, pero continua, regresión. Si bien se ha mantenido siempre a título de principio, ahora se comprende en función de unas condiciones restrictivas que respetan la subjetividad y la intención del creyente. Se vuelve compatible con una amplia apertura a la perspectiva de la salvación de pueblos enteros que no han conocido a la Iglesia. Ya no pretende juzgar a las personas como tales, sino expresar un *paso obligado* de la economía de la salvación, que tiene valor estructural. El último concilio ya no lo ha empleado, aunque algunos de sus textos no se comprenden más que en referencia a nuestro

adagio. Ciertamente no lo ha contradicho, pero sí lo ha abandonado, al menos en cuanto a su formulación. Pero, sobre todo, ha adoptado frente a los creyentes de otras religiones una posición que, con un *a priori* de benevolencia, reconoce gustosa sus propios valores y, en algunas de ellas, sus relaciones históricas y doctrinales con el cristianismo.

Se trata de un adagio del que podemos pensar que ha acabado su carrera, pues ha dado lugar a diferentes traducciones, transformaciones y conversiones. Ya no es un problema de Iglesia en la catequesis y en la predicación. Sin embargo, sigue siéndolo todavía para el teólogo de la tradición y del magisterio, pues ¿no contradice su carrera una convicción mayor de la Iglesia en cuanto a la continuidad *homogénea* de su enseñanza oficial a través de los tiempos? No olvidemos que, sea lo que fuere de la autoridad propia de la fórmula del concilio de Florencia, el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* fue invocado en el siglo XIX como *dogma*, a veces como *artículo de fe*, y en el siglo XX como afirmación *infallible*. Si bien es cierto que existe una continuidad doctrinal y puede ser mostrada en numerosos puntos esenciales, también lo es que la interpretación de este adagio ha dado lugar a rupturas. ¿Hasta dónde han llegado éstas? No cabe duda de que debemos tener en cuenta –como este libro ha sentido la obligación de mostrar– la diversidad de los contextos históricos en los que se ha encontrado situada la Iglesia. Existe siempre un componente producto de la mentalidad, un clima cultural, una manera espontánea de expresarse que se instala en una fórmula magisterial.

Ahora bien, ¿basta con el recurso a este tipo de diversidad para dar cuenta de esto? ¿No hay nada más? Tenemos que identificar ahora esta continuidad y estas rupturas con toda honestidad, antes de desarrollar en otro capítulo algunas afirmaciones más generales de hermenéutica magisterial. Sólo a este precio se puede dar una respuesta verdadera a la cuestión de la indefectibilidad de la Iglesia, e incluso a la cuestión de su infalibilidad, cuando se trata de una fórmula que ha figurado durante siglos en su tradición viva y ha sido recogida al unísono por numerosos

documentos magisteriales como un punto de apoyo indiscutible de su doctrina.

Continuidad de la intención de fe

La primera cuestión que debemos plantear está relacionada con el sentido que la Iglesia de hoy reconoce a una fórmula que ella ya no emplea, pero que nunca ha contradicho y pertenece a su pasado. Este sentido es el que formulaba ya la expresión de H. de Lubac: *La salvación por la Iglesia*. Su fundamento es la única mediación llevada a cabo por Cristo entre Dios y los seres humanos con su encarnación y su misterio pascual. Esta mediación lleva a cabo, al mismo tiempo, la divinización del ser humano creado y la reconciliación del ser humano pecador. Esta salvación tiene valor universal, es decir, que afecta a todo hombre o mujer que viene a este mundo. Como Cristo no puede ser separado de la Iglesia, en la cual el acontecimiento de salvación se hace institución en el espacio y en el tiempo, la única mediación de Cristo pone en tela de juicio, de un modo u otro, el papel de la Iglesia –y sin duda, en muchos casos, de un modo que sólo Dios conoce, como dice el Vaticano II. No debemos comprender, pues, el *fuera de* de la expresión tradicional en un sentido geográfico, local o societario, sino en el sentido de *sin, independientemente de*. No debemos reducir el término *Iglesia* a su aspecto inmediatamente institucional, sino que debe englobar la gran dinámica histórica que se despliega *ab Abel* y hasta la reunión escatológica de las naciones. Pues ésa es su misión. La Iglesia no se queda sólo en ser *la única vía normal de salvación*; es también el sacramento de salvación de todos, es decir, el pequeño número al servicio de la multitud. Los que no le pertenecen «se podrán salvar porque forman parte constitutiva de la humanidad que se salvará»¹. La perspectiva de la salvación no es sólo individual, es también, y tal vez sobre todo, comunitaria.

¹ H. de Lubac, *Catolicismo*, o.c., p. 194.

Estas afirmaciones se muestran directamente solidarias con la perspectiva universalista de la salvación cristiana. No tienen nada de imperialista en sí mismas; son más bien una bendición dirigida a todas las naciones en la estela de la bendición de Abrahán. Por otra parte, el papel atribuido a la Iglesia depende del reconocido a Cristo. Por consiguiente, es rigurosamente relativo a Él y no contiene nada más que lo que se fundamenta en la acción del único Mediador. Debemos observar igualmente que el sentido reconocido a la fórmula, en su punto de llegada y de relativa supresión, corresponde de hecho de bastante cerca al sentido que le daban sus primeros protagonistas: Orígenes y Cipriano. Ésta no excluye del designio divino de salvación más que a los que pretendieran excluirse conscientemente a sí mismos de todo vínculo con Cristo y la Iglesia, o vivieran en contradicción libremente querida con las luces de la razón y de la gracia propuesta a todo hombre o mujer que viene a este mundo. Pues la fórmula no ha pretendido contradecir jamás la voluntad salvífica universal que es la propia de Dios.

Esta doctrina fundamental, con lenguajes diferentes a buen seguro, ha sido la mantenida siempre por la Iglesia² y constituye el fondo de verdad del adagio tradicional. En este sentido, podemos hablar legítimamente de una continuidad fundamental de la intención de fe cristiana expresada a través de este adagio. Ahora bien, al hablar así, retenemos el mínimo común denominador de los sentidos retenidos a lo largo de las épocas. Tenemos que reconocer con la misma perspicacia los elementos de ruptura.

² El padre De Lubac señalaba debidamente en *Paradoja y misterio de la Iglesia, cristología*, Sígueme, Salamanca 1967 (la citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier, París 1967, p. 152), lo siguiente: «Que la gracia de Cristo actúa fuera de la Iglesia visible, de su doctrina y de sus sacramentos, es una verdad reconocida desde siempre –aun cuando haya padecido a veces lamentables eclipses. El célebre axioma *extra Ecclesiam nulla salus* no tenía, en los Padres de la Iglesia, el sentido general que todavía hoy se imaginan algunos». Tras haber subrayado este dato fundamental, tenemos que concentrar, no obstante, nuestro estudio en estos *lamentables eclipses*.

Recapitulación de los elementos de ruptura en la interpretación

Retomemos brevemente lo que hemos señalado en el balance de los capítulos de la primera parte de esta obra. Retomemos el curso de la historia siguiendo el doble movimiento que ésta ha entresacado de la absolutización progresiva de la fórmula hasta su aplicación más extensiva, hasta llegar al concilio de Florencia, que se sitúa en el punto más elevado de la curva; y de encogimiento progresivo posterior de su extensión a partir del descubrimiento de nuevos mundos, de la aparición del sentido de la conciencia y de la responsabilidad personales, de la distinción entre la ignorancia invencible o el rechazo formalmente culpable y, por último, de la transformación de la problemática en el Vaticano II.

1. El primer sentido del adagio era limitado: se dirigía a los cristianos que sentían la tentación de abandonar la gran Iglesia por iglesias consideradas heréticas o cismáticas. Se apoyaba en la muy elocuente imagen del arca de Noé: fuera de esta embarcación estaba asegurado el ahogamiento. No se refería en modo alguno a la gran masa de los no cristianos de la época. Éstos eran objeto de la predicación cristiana, pero la gente no se preguntaba todavía gran cosa sobre la salvación individual de los que seguían siendo extraños a esta proposición de fe. En aquel tiempo, las reflexiones sobre los *finés últimos* o *escatológicos* eran ante todo colectivas. Cristo debía volver en su gloria para el juicio universal de la humanidad. Del mismo modo que la preocupación por la persona individual como tal estaba poco desarrollada en la cultura, así también la consideración de la salvación estaba más centrada en los pueblos que en los individuos³. El adagio no pre-

³ Hasta la Edad Media no nacerá verdaderamente la preocupación por la suerte individual de los que mueren a lo largo de la historia, así como por su estatuto ante Dios en el *intervalo* que separa el tiempo de su muerte del tiempo de la resurrección general. Cf. B. Sesboué, *La resurrección y la vida: catequesis sobre las realidades últimas*, Mensajero, Bilbao 1998.

tendía apuntar globalmente a los de fuera, a excepción sin duda de los judíos que habían *rechazado* a Cristo.

2. A lo largo de la época patristica, a través de san Agustín y, sobre todo, de Fulgencio de Ruspe, asistimos a la extensión material del alcance del adagio a todos los que permanecen fuera de la Iglesia: se refiere a las personas como tales. El gran éxito que tuvo la predicación cristiana en el mundo mediterráneo hace pensar, en efecto, que todo el mundo está ahora en condiciones de conocer la Iglesia y que los que no han entrado en ella, los paganos y los judíos, son, por consiguiente, responsables y culpables. Ellos mismos se ponen fuera de la salvación. Sin embargo, Agustín piensa también en el caso de los que no han podido conocer el Evangelio: si bien no se les puede culpar de haberlo rechazado, siguen estando, no obstante, bajo los efectos del pecado original y de sus pecados personales, no son objeto de una predestinación positiva y pertenecen a la *masa de perdición* (*massa perditionis*). La radicalización alcanza su cima en un proceso que va desde Agustín a Fulgencio, puesto que apunta a todos los que están *de facto* fuera de la Iglesia. Ahora bien, el opúsculo de Fulgencio circuló en la Edad Media bajo la autoridad de Agustín. Debemos reconocer que el adagio conoció una deriva y dio lugar a un juicio excesivo respecto a su origen.

3. ¿Qué autoridad doctrinal debemos reconocer, entonces, a este adagio en aquella época? Hasta aquí la fórmula y su interpretación siguen siendo un hecho de *tradición*: el magisterio explícito no intervino prácticamente en esta materia a lo largo del primer milenio (con excepción de los concilios provinciales de Toledo [693] y de Quierzy [853]). Esta tradición se extiende a lo largo de varios siglos de *pacífica posesión*. Si se nos permite retroproyectar aquí sobre este periodo un concepto de la Edad Moderna, podríamos decir que esta tradición comprometía el ejercicio del magisterio ordinario y universal. La cosa es difícilmente discutible en cuanto a la letra del adagio. La apreciación es infinitamente más difícil en cuanto a su interpretación exacta y a la

extensión que se le reconoce. Los excesos de tipo agustiniano no son universales en los Padres y sabemos que, en el punto de la predestinación, la doctrina de la Iglesia tomará una debida distancia respecto a las tesis del obispo de Hipona. En tensión dialéctica con el adagio encontramos en ellos múltiples afirmaciones de que la voluntad salvífica universal se expresa de manera eficaz mediante dones de gracias derramados por doquier⁴. El axioma no toma el mismo sentido cuando se lo considera solo y abandonado a la pendiente de su formulación negativa y exclusiva, y cuando se lo resitúa en el organismo de conjunto de la proposición de la fe. La coherencia entre los dos puntos de vista no es total. La reflexión doctrinal titubea todavía: se busca a sí misma a través de avances y retrocesos. Para interpretar justamente el adagio debemos tener en cuenta algunos elementos implícitos: ahora bien, precisamente estos elementos son los que han sido progresivamente olvidados. Retengamos al menos que no se puede interpretar una proposición dogmática considerándola de una manera aislada y que semejante interpretación requiere su relación con el conjunto de la fe.

4. A lo largo de la Edad Media y hasta el concilio de Florencia inclusive, la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* «domina» pacíficamente en el horizonte del pensamiento católico. Hasta se radicaliza. A partir de ahora nos encontramos en presencia de una serie de intervenciones conciliares y pontificias, repetidas, muy formales, y que, a lo largo del tiempo, van precisando y restringiendo el sentido del término *Iglesia* en favor de la que está sometida al pontífice romano. El adagio se convierte entonces en éste, en cuanto al sentido si no en cuanto a la forma: *Fuera de la plena comunión con el pontífice romano, no hay salvación*. En este sentido, apunta siempre y de manera expresa a todos los cristianos no católicos. Podemos decir, a buen seguro, que la infalibilidad

⁴ H. de Lubac cita a Orígenes, Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo e incluso a Agustín «a pesar de ser el más severo de todos los padres», cf. *Catolicismo*, o.c., pp. 180-181).

en el sentido moderno del término no está comprometida formalmente en estos documentos, y que lo mismo cumple decir respecto al concilio de Florencia. Con todo, seguimos estando en presencia de una enseñanza continua del *magisterio ordinario y universal*, bien atestiguada y que extiende a cerca de un milenio la enseñanza de la fórmula en su sentido más riguroso y más exclusivo. Si se tomara e interpretara el adagio al pie de la letra y en función de su contenido formal, es difícil ver cómo se podría salvar la Iglesia de una contradicción diacrónica entre sus tesis del pasado y su posición actual.

Sin embargo, el concilio de Florencia nos ha puesto en presencia de una preciosa contradicción. El mismo concilio que dirige palabras tan severas a los *herejes y cismáticos* en general, considera, desde una perspectiva de reciprocidad, que los socios orientales y occidentales –cristianos separados entre sí, no obstante– del encuentro son con igual título iglesias y pertenecen a la misma Iglesia. Además, estamos obligados a reintroducir en la fórmula de Florencia un elemento implícito excesivamente olvidado: ésta presupone siempre una responsabilidad y una culpabilidad en aquél que es objeto de la exclusión. Por último, una vez resituada en el contexto global de la afirmación de la fe, y teniendo en cuenta el respeto debido a la voluntad universal de salvación, la fórmula no *significa* ya lo que *afirma materialmente*. En consecuencia, no es más que un modo de hablar, algo que no se debe tomar al pie de la letra.

Durante este mismo tiempo, la teología intenta dar cuenta del adagio comprendiéndolo en el sentido de una exigencia de fe *explícita* en el misterio de Cristo y de la Iglesia, hasta el punto de suponer una intervención divina extraordinaria (predicador providencial, ángel de Dios) para instruir de manera excepcional a un *infiel* cuya conducta, fruto de la gracia de Dios, llegara a *merecerla*. Estas explicaciones, muy presentes en la tradición tomista, suponen la convicción serena de la pérdida de la salvación eterna para la mayoría, si no para el conjunto de los no cristianos. Advirtamos que lo que hoy nos choca hasta el extremo, no chocaba a las generaciones en cuestión.

5. Con los siglos XV y XVI asistimos a una relativa ruptura respecto a las convicciones antiguas, ruptura doctrinal ligada a una ruptura cultural. El acontecimiento del descubrimiento de nuevos mundos cambia la situación y obliga a la teología a retomar el *dossier* sobre unas bases nuevas. La ignorancia inocente en que están sumidos pueblos enteros respecto a Cristo y a la Iglesia aparece entonces como un hecho tan masivo que las respuestas anteriores relativas a los que no son cristianos se vuelven insostenibles. Aparece ahora una serie de teólogos que intentan conciliar, en la medida en que es posible, el alcance del adagio con esta nueva situación. Su primera respuesta consistirá en recurrir a la fe implícita, en vez de a la fe explícita reclamada por santo Tomás de Aquino, pero llevando buen cuidado en no contradecir nunca el adagio, y en tener en cuenta el hecho de que la *promulgación del Evangelio* no puede ser situada universalmente en la época de Pentecostés, sino que debe ser apreciada siguiendo unos criterios concretos en cada lugar y en cada época. Se insistirá en la pertenencia por el voto del bautismo, que es también un voto de la Iglesia, un voto que puede ser implícito en sí mismo. Los teólogos intentan, con gran dificultad, hacer salir de la comprensión de la fórmula a una gran parte del género humano. Con ello nos dan, por otra parte, la prueba *a posteriori* de lo implícito que es preciso restituir siempre en el marco de las interpretaciones anteriores. Pero esta vez se ha iniciado un movimiento de recesión.

Por otro lado, el agustinismo intemperante de las crisis bayanista y jansenista conduce a la Iglesia a rechazar formalmente algunos nuevos desbordamientos expresados a partir del adagio, que algunos quieren extender hasta el rechazo de todo don de la gracia fuera de la Iglesia. Ante el unilateralismo impávido de esta interpretación, la Iglesia recurre al otro foco de la elipse, la voluntad salvífica universal de Dios, y reintroduce mediante una fórmula explícita lo que estaba alejado en lo implícito desde hacía demasiado tiempo.

La Iglesia no blande nunca la fórmula en referencia a las iglesias ortodoxas: en esto sigue fiel a lo mejor que hay en el

concilio de Florencia. No parece que se atreva a serlo en referencia a las iglesias salidas de la Reforma. Es posible que el adagio intervenga en tal o cual polémica, pero no se ven textos oficiales que se apoderen de él. Afortunada incoherencia, se dirá, cuando se piensa que había sido inventado contra *los herejes y cismáticos*.

Pero el adagio sigue *dominando*. Sigue siendo el gran principio doctrinal, en cuyo seno debemos situar los matices y las excepciones, aunque sean considerables. Nadie piensa en modificarlo o en adaptarlo a nuevas situaciones. Visto desde el exterior, aparece, ante la mirada de la modernidad que comienza, como un *signo de reconocimiento* de la doctrina católica y hasta como una especie de bandera de su intolerancia. La protesta de las Luces pretende poner en dificultades a la Iglesia a partir de él. Curiosamente, el adagio se estudia de nuevo y se clarifica en función de la masa de los *infieles*, siendo así que había sido formulado contra los *apóstatas*.

6. El magisterio del siglo XIX restringirá de una manera formal la extensión del adagio al hablar de *ignorancia invencible*. La fórmula ya no apunta a partir de ahora más que a los que quieren abandonar la Iglesia católica o se niegan a entrar en ella después de haber reconocido su misión. Pero, al mismo tiempo, el magisterio conferirá a la fórmula el estatuto de *dogma* en el sentido moderno del término, es decir, en el de una afirmación basada en la revelación y enseñada como tal por la Iglesia. En esta calificación existe un acto de confirmación del valor tradicional de un axioma transmitido por siglos de tradición y de enseñanza *ordinaria y universal*. Con todo, esta calificación deja un amplio margen de libertad en su interpretación. Por otra parte, el axioma se instrumentaliza con una finalidad completamente nueva: la lucha contra el indiferentismo.

Pío IX retoma el adagio y lo aplica con severidad a los herejes y cismáticos *formales*, es decir, a los que se encuentran en una situación de rebelión respecto a la Iglesia católica, o «se han se-

parado obstinadamente de ella»⁵, aunque se trata de una formulación de principio. Pues emplea una expresión mucho más atenuada en la carta *Jam Vos Omnes*, cuando invita a ortodoxos y a protestantes a asociarse a la Iglesia católica en su convocatoria del Vaticano I: los que no se encuentran en la unidad de la Iglesia católica *no pueden estar seguros de su salvación*. El adagio ha proseguido, por tanto, su deflación y ha vuelto a su sentido original. Sin embargo, en un clima de lucha abierta entre la Iglesia católica y el mundo moderno, se *pega* constantemente al rostro de aquélla de una manera masiva y negativa.

7. El siglo XX contempla una evolución todavía más espectacular. En un primer momento, el adagio, que sigue siendo enseñado durante la primera parte del siglo, sufre una transformación en su misma formulación. Esto fue obra del padre De Lubac, que proponía *La salvación por la Iglesia* en vez de *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Correlativamente a esta transcripción afirmativa de la fórmula, la teología se interroga de manera prioritaria no ya sobre las condiciones que deben cumplir los no católicos para salvarse, sino sobre el deber de la Iglesia de anunciar el Evangelio a todos. El adagio, reconvertido en este sentido, recuerda una obligación esencial de la Iglesia, una obligación inseparable de su naturaleza y de su misión. Le comunica su responsabilidad, se dirige a ella y no a los de fuera. *Somos responsables de la salvación de los que están fuera de la Iglesia*. Al hacer esto, la teología ha interiorizado la dificultad cultural inherente a la formulación tradicional.

La encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1947) plantea, a buen seguro, un problema nuevo al identificar rigurosamente el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica romana. Excluye así, al menos en el plano formal, a todos los cristianos no católicos del Cuerpo místico de Cristo y no les concede más que una *ordenación* a la Iglesia. Sin embargo, reconoce en el plano dogmático el valor de un deseo implícito del bautismo y de la Iglesia, ratifi-

⁵ *Quanto Conficiamur Moerore*, del 10 de agosto de 1863.

cando así la posición ya antigua de los teólogos. Del mismo modo, la respuesta del Santo Oficio con ocasión del asunto Feeney ratifica las posiciones de los teólogos *abiertos*, al mismo tiempo que califica la afirmación clásica de *infallible*.

8. Esto nos conduce al nuevo giro y al doble viraje del Vaticano II. En primer lugar, puesto que se reconoce a las grandes iglesias cristianas como iglesias o *comunidades eclesiales*, el adagio no concierne ya a los cristianos no católicos, no sólo en virtud de su bautismo (juzgado fructuoso y no sólo válido como en tiempos de Agustín), sino en virtud del hecho de que la Iglesia de Cristo *subsiste*, aun cuando sea de una manera incompleta, en sus confesiones. En consecuencia, el adagio puede parecer vaciado de toda pertinencia respecto a aquéllos a los que se refería al comienzo. En todo caso, ya no apunta a los *hermanos separados* o, empleando un lenguaje clásico, a los *herejes materiales*. El Concilio renuncia a hablar respecto a ellos de un deseo de entrar en la Iglesia.

Por otra parte, el discurso del Concilio sobre las otras religiones está completamente transformado. En contraste con un discurso eclesial clásico sistemáticamente negativo, se vuelve voluntariamente positivo. Hasta parece contradecir a primera vista la declaración de Florencia. Reconoce todos los valores presentes en las diversas religiones de la humanidad, al mismo tiempo que distingue claramente a unas de otras. Les reconoce una significación en el designio general de Dios. Su preocupación vuelve de manera privilegiada al primer foco de la elipse, que afirma la voluntad salvífica universal de Dios. Se abandona la formulación negativa y cabe esperar que este abandono sea definitivo. Las perspectivas teológicas del padre De Lubac se han confirmado: la responsabilidad propia de la Iglesia es la misión universal; la salvación no es la suma de las salvaciones individuales, se dirige a todos de manera comunitaria: por eso respecta también a la realidad de los grupos religiosos.

Breve balance de estas rupturas

La Iglesia ha ido confiriendo, pues, un sentido cada vez más absoluto a la fórmula desde finales de la época patrística y a lo largo de la Edad Media. La ha ido extendiendo durante siglos a los que nunca le han pertenecido, algo que no hacía al comienzo y que ya no hace hoy. Al hacerlo, ha comprendido la universalidad de su misión y su deber propio de evangelizar como una obligación que se impone de manera inmediata a todo hombre o mujer. Ha atribuido a los otros un deber que le correspondía como propio. En vez de preguntarse rigurosamente a sí misma sobre el hecho de que muchos la siguieran ignorando después de siglos de evangelización, sobre las razones por las que algunos de ellos que la conocían la rechazaban, y otros que le habían pertenecido se habían separado de ella, se descargó en cierto modo del problema cargándolo sobre los otros, no planteando más que la cuestión de las condiciones subjetivas de su salvación.

Estimó durante mucho tiempo que el hecho mismo de permanecer extraño a la Iglesia suponía una actitud normalmente culpable. Insertó su fórmula en la concepción del reducido número de los elegidos, concepción que ha ido abandonando de manera progresiva, por razones propiamente doctrinales, que comprometen la imagen misma que ella se hace de Dios. Después ha ido reduciendo, progresivamente, el alcance del adagio a categorías cada vez más circunscritas. Como ha observado justamente Y. Congar, éste último no apunta ya ahora a *personas*. Hoy, la Iglesia, en un movimiento de conversión, reconoce sus errores respecto a los otros y toma una conciencia más clara de que la misión es algo que forma parte, en primer lugar, de su propia responsabilidad. Renuncia a emplear una fórmula que hace poco declaró como un dogma y como una afirmación infalible.

Ante este doble recorrido de extensión continua y, después, de regresión no menos continua del alcance del adagio, no nos queda más remedio que interrogarnos sobre la continuidad doctrinal de la enseñanza de la Iglesia. De manera periódica

ca, se han ido tomando giros, con prudencia a buen seguro, para hacer corresponder de una manera más creíble la afirmación doctrinal con los datos de la geografía y de la historia. Pero de giros insensibles o poco sensibles a giros nuevos, llegamos a la confrontación tajante de discursos opuestos que ha servido de punto de partida a esta obra. Nos damos cuenta de que la concepción común y constante de la única mediación de Cristo, y en su estela del papel inevitable de la Iglesia, ha dado lugar a afirmaciones incompatibles a primera vista. La fórmula ha sido hoy prácticamente abandonada: ya no apuntará más que a la apostasía formal o a la rebelión contra la Iglesia. Pero nunca ha sido esgrimida contra las corrientes integristas que han provocado prácticamente un cisma.

Estos elementos de divergencia, y hasta de contradicción, pueden ser magnificados o atenuados según el modo como se los considere. Por afán de honestidad intelectual de creyente he intentado expresarlo con la mayor exactitud posible.

Una Iglesia encarnada en la historia

La primera respuesta que nos viene a la cabeza es, evidentemente, la del contexto histórico y la mentalidad doctrinal, que evoluciona inevitablemente con los tiempos. No caigamos en el escándalo de los débiles. En este sentido, podemos decir con B. Häring: «No son los principios teológicos, sino las circunstancias las que han cambiado»⁶. Es preciso atribuir a este dato todo el aspecto de contingencia histórica que afecta al discurso doctrinal de la Iglesia. Este aspecto, sobre el que volveremos en el capítulo consagrado de manera más global a la hermenéutica magisterial, es incontestable. Explica las torpezas en la expresión, los ti-

⁶ B. Häring, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1971 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *La loi du Christ*, t. II, Desclée, París 1959, p. 552).

tubeos y la evaluación, durante mucho tiempo incompleta, de los elementos presentes en la doctrina. Muestra hasta qué punto la asistencia del Espíritu Santo asume las contingencias del espíritu humano y de la realidad humana individual y colectiva a la vez, incluyendo también su dimensión pecadora.

Tal vez el lector se haya quedado asombrado de la sutileza jurídica de ciertas argumentaciones de este libro. Pero a partir del momento en que la Iglesia expresa su fe con autoridad en declaraciones de alcance jurídico, es inevitable que la interpretación se vuelva también jurídica y entre en cierta cantidad de sutilezas. Constatamos a diario en el funcionamiento de los tribunales el grado de complejidad técnica al que pueden llegar las argumentaciones de las diferentes partes en un caso aparentemente sencillo del todo. Los meandros de la interpretación doctrinal constituyen la consecuencia inevitable del principio de la encarnación. Del mismo modo que Dios se encarnó en la persona de su Hijo para hablarnos, así también su Iglesia nos transmite su Palabra divina a través de palabras humanas. Pero Cristo no tenía pecado, su Iglesia sí. Él le prometió que la guardaría en la verdad, no que sería impecable.

Más allá de las sutilezas jurídicas, lo que nos asombra o nos choca más en nuestro tiempo es el cambio de una actitud de fondo sobre la perspectiva de la salvación del conjunto de la humanidad. La Iglesia católica parece haber vivido durante mucho tiempo con una gran serenidad ante la hipótesis de la perdición eterna de una gran parte de la humanidad. En nuestros días Hans Urs von Balthasar ha publicado un libro con el título de *Was dürfen wir hoffen?*, traducido al francés por «esperar por todos»⁷, y el pensamiento de la hipótesis de un solo condenado nos conmueve, como conmovía ya a santa Teresa del Niño Jesús. No nos corresponde juzgar la fe de nuestros padres, sino reconocer humildemente que la penetración de los valores evangélicos en

⁷ H. Urs von Balthasar, «Escatología. ¿Qué podemos esperar?», en AA. VV., *Panorama de la teología actual*, Cristiandad, Madrid 1961, pp. 499-518.

la conciencia de los seres humanos se va realizando a lo largo del tiempo. No cabe duda de que los que vengan detrás de nosotros tendrán reacciones análogas respecto a comportamientos o discursos que hoy nos parecen naturales. No sólo la comprensión doctrinal de la doctrina del Evangelio se va afinando a través del tiempo, sino que la conversión al Evangelio también toma tiempo tanto para el conjunto del pueblo de Dios como en el itinerario de cada creyente. La historia de la posición frente a la esclavitud constituye una ilustración de lo que decimos.

Pero tenemos que ir todavía más lejos en la misma línea si queremos confesar en verdad la inerrancia fundamental de la Iglesia a través del tiempo, sin caer en una concepción un tanto mágica de la asistencia del Espíritu Santo. Debemos tomar la perspectiva necesaria y remitirnos a una dialéctica más compleja.

Solidaridad sincrónica y diacrónica de la doctrina

La verdadera respuesta a estas dificultades la podemos expresar así: la verdad del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* debe ser comprendida a la doble luz de la totalidad de la doctrina cristiana y de la totalidad de su historia. Ésa es la razón por la que el recorrido histórico que hemos realizado ha pretendido presentarlo siempre en tensión dialéctica con el polo antinómico que representaba la afirmación de la voluntad salvífica universal. Este adagio no se ha mantenido nunca solo. En el marco del dogma, no ha sido nunca un principio, sino más bien un corolario o una conclusión. Fue en la teología donde se convirtió en el punto de partida de diferentes sistematizaciones. Comprenderlo en lo que *quería decir* a lo largo de los tiempos exige, pues, que lo situemos en el organismo doctrinal completo del que no constituye más que una pieza y un fragmento.

En consecuencia, es preciso relativizarlo no sólo de manera sincrónica, sino también de manera diacrónica. Porque *es el conjunto de esta historia lo que le da su auténtico sentido*. No podemos fijar su interpretación en tal estado de su formulación histórica.

Comprender la fórmula según una lógica abstracta, a la manera de los *dicta probantia*, es, a buen seguro, desnaturalizarla y falsearla. La fórmula llega hoy a nosotros a través de toda una jurisprudencia de interpretación que pertenece a su sentido.

Dicho con otras palabras, *la fórmula ha sido capaz de corregirse a sí misma*. La Iglesia no se ha solidarizado con algunos de sus desbordamientos. La ha explicitado y precisado para reducir cada vez más su alcance. Ahora bien, *corregirse* significa dos cosas. Por una parte, la fórmula no era *enteramente* verdadera, puesto que ha necesitado corrección. La verdad de la enseñanza magisterial no consiste en el empleo de formulaciones impecables y, de entrada, perfectas. Una verdad de fe no es un axioma matemático incluido por completo en su formulación, sin que pueda comportar ninguna parcela de error. Es una verdad del orden de la revelación divina, es decir, que expresa la intención salvífica de las personas divinas respecto a las personas humanas. Semejante verdad no puede ser considerada más que de manera más o menos torpe, aun cuando sea fundamentalmente verdadera.

Podemos emplear aquí una imagen matemática: los dos brazos de un compás, más o menos separados, dibujan un ángulo abierto. En este ángulo se sitúa una verdad doctrinal que la Iglesia considera imprescriptible para su fe. En una primera percepción intenta delimitarla conservando su ángulo bastante abierto. Pero es a esta verdad a lo que ella apunta. En este sentido, es decir, en esta dirección, su enseñanza es justa y la Iglesia es fiel a su misión. Más tarde, la reflexión ulterior, los hechos históricos, la llevan a reconocer que ha englobado en su formulación, sin quererlo, otros elementos de verdad que de por sí no deben ser incluidos en la primera consideración. Pues de incluirlos llegaría a contaminar esta verdad con un error. Podemos decir que todavía no había error cuando se ignoraban estos nuevos considerandos. Sin embargo, habría habido error si la Iglesia no hubiera corregido su manera de ver. En consecuencia, se verá obligada a repensar sus fórmulas, estrechando la separación de los brazos del compás, a fin de delimitar con mayor precisión la verdad considerada y no herir a otras verdades en tensión con la primera.

Esta reflexión puede dar cuenta del movimiento del segundo milenio, que ha relativizado la fórmula estrechando su alcance a casos cada vez más circunscritos. El cristiano del siglo XV podía confiar en la verdad de la fórmula de Florencia, según su perspectiva de fondo, mientras que el cristiano del siglo XX ya no tiene derecho a considerarla como moneda contante y sonante, sin tener en cuenta la jurisprudencia de interpretación que le proporciona la historia posterior desde Pío IX al Vaticano II. La fórmula justa, abandonada a su aislamiento, se convierte en una fórmula falsa en parte.

Ahora bien, aquí tenemos derecho a elevar una demanda. La reflexión precedente da cuenta de lo que pasó con nuestra fórmula desde el siglo XVI. ¿Puede hacer lo mismo con el proceso patrístico y medieval de ampliación y de endurecimiento progresivo de la fórmula? Evidentemente no, en la medida en que el adagio constituía una interpretación malévola e injusta de la actitud general de los judíos, los musulmanes y los paganos residuales de una sociedad que se pensaba con excesiva facilidad como cristiana. Sí, en la medida en que pretendía censurar un rechazo personal de la fe y de la Iglesia. Sí, también en la medida en que no fue más que una afirmación de principio que cedía ante la realidad de las relaciones concretas entre las iglesias, como hemos visto en Florencia, y cuando era contradicha asimismo por las empresas misioneras de la Iglesia.

La capacidad de corregirse expresa un aspecto esencial de la verdad en la que tanto la Iglesia como su magisterio se conservan. La verdad evangélica es una verdad que va a la vida y que se recibe y conserva de manera viva. Debe dar lugar incesantemente a una profundización en su propia comprensión. A propósito de este adagio, aunque alguna vez haya sido calificado de infalible⁸, es el recurso a la *indefectibilidad* fundamental de la Igle-

⁸ No lo fue además en una declaración solemne, sino sólo en un texto del Santo Oficio. El análisis que hemos realizado de la autoridad comprometida por el concilio de Florencia no permite concluir la intención de una enseñanza conscientemente infalible en la época en que fue promulgado el texto.

sia a través del tiempo lo que mejor puede clarificar las cosas. Y es que la máxima ha conocido formulaciones diversas. La Iglesia, incluso con la parte de error que su adagio ha transmitido materialmente, no ha sido infiel a su misión al proponerlo. Su indefectibilidad se ha manifestado mediante la corrección paciente y consciente de la perspectiva de la fórmula. Un largo camino de constante recuperación de la cuestión ha permitido a la Iglesia ir clarificando progresivamente el elemento de verdad infalible incluido en la máxima y recordado al comienzo de este capítulo. La fe eclesial ha caminado *en* la verdad, aunque esta verdad haya sido considerada durante mucho tiempo de manera torpe, incompleta, y hasta con un cierto contingente de datos que el análisis histórico más tardío discierne como errores y actitudes insuficientemente evangélicos. Su formulación ha permanecido durante mucho tiempo defectuosa respecto a su intención. Su verdad se sitúa más allá de la materialidad de lo que el adagio afirma. Sólo en la tradición viva de la Iglesia puedo alcanzar esta verdad. Tenemos aquí un ejemplo típico del proceso de desarrollo del dogma.

* * *

Por último, queda todavía una cuestión, infinitamente menos grave, pero importante con todo, que merece ser evocada. El adagio se ha ido vaciando de la mayor parte de su contenido a lo largo de los siglos. Su formulación masiva y exclusiva no corresponde ya desde hace mucho tiempo a la realidad. Ahora bien, aunque la Iglesia ha aceptado corregirlo, no ha querido romper firmemente con él, reemplazándolo por otro, como ha hecho con ciertas definiciones dogmáticas. Hemos visto el daño que la interpretación malévola que le daban sus adversarios pudo causarle. Entonces, ¿por qué lo ha mantenido contra viento y marea durante tanto tiempo? Esto procede de una tradición de prudencia, ciertamente venerable, con mayor frecuencia necesaria, pero en algunos casos exagerada.

La dialéctica de la verdad¹: Reflexiones de hermenéutica magisterial

La iglesia de San Ignacio de Roma es conocida por sus frescos a trampantojo que abren su techo a una apoteosis celestial. Para que los efectos de perspectiva lleguen a arrebatarnos, con el pleno equilibrio de las formas, el visitante debe situarse en dos lugares concretos, marcados con cobre en el suelo, para mirar el espectáculo que el hermano Pozzo, maestro de la decoración barroca, quiso hacernos contemplar. Ésa es la verdad de su pintura. Cuanto más nos alejamos de estos límites, más se deforma la imagen hasta volverse finalmente irreconocible. Es el límite inevitable de toda perspectiva. Nuestro extenso recorrido histórico nos ha permitido en cierto modo situarnos a la distancia requerida y en el lugar indicado para comprender, según su verdadera perspectiva, la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, y llegar a una interpretación, legítima y no chocante a la vez, de la misma. Nos ha ayudado a conseguirlo el hecho de situarnos en el punto de vista apropiado en cuanto a su formulación negativa y

¹ Y. Congar atribuye a Pablo VI en su *Journal du Concile* unas palabras sobre «la dialéctica de la verdad, que existe incluso en la Iglesia» y remite a su discurso del 8-12-65 (t. II, Cerf, París 2002, p. 513). No he encontrado la expresión en la homilía de clausura del Concilio, único discurso que Pablo VI pronunció aquel día. Con todo, no creo que el padre Congar se haya inventado esta expresión, aunque la referencia no sea exacta.

exclusiva. Nos ha mostrado asimismo cómo su dimensión positiva está inscrita en lo más profundo de la fe cristiana, conduciéndonos al corazón de la mediación consumada por Cristo para la salvación de todos.

Sin embargo, las considerables variaciones de su interpretación nos llevan de nuevo a la cuestión planteada en la introducción de este libro. ¿Ha *cambiado* la Iglesia su fe en un punto tan capital? ¿Puede pretender la irreformabilidad de sus fórmulas? Ésta es la cuestión que plantea J. Ratzinger al comienzo de su estudio sobre nuestro adagio:

En tal caso hay que plantear más bien la cuestión de si aquella pretensión histórica es compatible con nuestra conciencia de hoy; hay que poner en claro cómo puede la fe permanecer fiel a sí misma al haber cambiado las condiciones. Está sobre el tapete la identidad esencial de la fe de entonces y la de hoy y, por ende, la posibilidad en general de seguir siendo de manera sincera un creyente cristiano dentro de la Iglesia católica².

El capítulo precedente nos ha proporcionado una primera respuesta a esta cuestión haciendo intervenir, sucesivamente, las dos solidaridades, la sincrónica y la diacrónica. Ahora, con la ayuda de este ejemplo particularmente significativo y en modo alguno marginal en el discurso de la fe, yo querría ampliar el propósito y extenderlo a algunas reflexiones más generales de hermenéutica conciliar y magisterial. Empezaré por desarrollar, en primer lugar, una analogía entre la hermenéutica magisterial y la *hermenéutica bíblica*, recordando los principios adelantados por la tradición cristiana, e inspirándome en un documento reciente de la Pontificia Comisión Bíblica en lo que se refiere a las exigencias metodológicas contemporáneas. En segundo lugar, comentaré dos documentos oficiales recientes que tratan expresamente sobre la hermenéutica magisterial, donde encontramos la doble referencia sincrónica y diacrónica, que complementa a la

primera. Por último, acabaré aventurándome a proponer algunos principios o *tesis* de hermenéutica magisterial.

A. LAS ENSEÑANZAS DE LA HERMENÉUTICA BÍBLICA

Es algo común reconocer que la hermenéutica conciliar y magisterial va retrasada respecto a la hermenéutica bíblica. Si esto es así, ¿no sería la primera tarea aplicar a los documentos magisteriales los grandes principios adquiridos ya para la interpretación de la Sagrada Escritura? La comparación de los dos casos no es, por otra parte, reciente y nos remite a la época del concilio de Florencia. Juan de Segovia, un teólogo que pertenecía sin duda al campo conciliarista³ (fallecido después de 1456), estimaba que, puesto que las definiciones conciliares compartían la inerrancia de la Sagrada Escritura, gozaban del beneficio de las mismas reglas de interpretación que la Biblia⁴. En particular, «no es posible que se den contradicciones efectivas entre las definiciones conciliares. Es preciso resolver las contradicciones aparentes. O bien el texto está corrompido o bien mal traducido, o bien no lo comprende el intérprete»⁵.

La analogía entre ambos corpus es real, a pesar de algunas diferencias esenciales: a la Escritura se la reconoce como inspirada por Dios, mientras que la enseñanza magisterial no goza más que de una asistencia del Espíritu Santo destinada a evitar el error; la Escritura es un corpus cerrado y definido por la canonicidad, mientras que la enseñanza magisterial es un corpus abierto, llamado a coexistir siempre con la vida misma de la Iglesia. No hay, por otra parte, ningún *canon* de los textos magisteriales ya publicados. La Biblia tiene una *figura*, la figura misma de la re-

³ H.J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil...*, o.c., p. 168.

⁴ *Ibíd.*, p. 207.

⁵ *Ibíd.*

² J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c. pp. 376-377.

velación: los documentos magisteriales no tienen figura, a no ser en su punto de partida, cuando todavía estaban integrados en el Credo litúrgico. Más adelante, el discurso de la Iglesia ha elaborado siempre textos parciales, nacidos de la necesidad de una coyuntura o de una crisis. Sin embargo, en ambos casos tenemos un corpus imponente de textos muy diversos en cuanto a su género literario, redactados a lo largo de un largo periodo de tiempo y cuya interpretación tiene como tarea constante mostrar la unidad fundamental de sentido.

Algunos de los grandes principios retenidos a propósito de la Biblia los podemos trasladar aquí. Entre estos principios, unos son antiguos y gozan desde siempre de reconocimiento; otros son fruto de la exégesis de la Edad Moderna y de la metodología que ha desplegado. Podemos pasarles revista rápidamente.

Principios tradicionales

Unidad del todo

Esta unidad, en el caso de la Escritura, es la consecuencia misma de la afirmación de su inspiración. El Dios uno no puede inspirar más que un mensaje de revelación y de salvación fundamentalmente uno. Esta unidad la presupone también el proceso de canonización de los libros santos. La interpretación bíblica requiere, por tanto, que cada libro, cada perícopa, cada afirmación se interprete a la luz del todo. Así es como ciertas fórmulas difíciles, oscuras y hasta turbadoras en sí mismas, no han presentado dificultad alguna, porque se las ha interpretado a la luz del sentido global del conjunto. Sabemos, por el contrario, el peligro que encierra aislar tal o cual fórmula para convertirla en la premisa mayor de un razonamiento independiente y extraer por vía deductiva todo tipo de consecuencias. Este peligro nos remite al sentido etimológico de la palabra herejía, que, en su acepción peyorativa, corresponde a una opción indebida. Muchos fundamentalismos, gran cantidad de desarrollos sectarios, tienen su

origen en el hecho de poner de relieve un elemento bíblico absolutizado en detrimento del todo.

Desde esta perspectiva *la verdad es el todo*. Cada elemento por separado no remite más que a una parcela de verdad. Ni siquiera puede desempeñar este papel más que en su vinculación con el todo. Su relación con la verdad está mediatizada por su relación con el todo. Lo mismo ocurre con toda afirmación magisterial:

Así como no pueden juzgarse aisladamente las proposiciones de la Sagrada Escritura, sino que deben leerse dentro de su contexto total, eso mismo hay que decir también sobre la historia de los dogmas: las proposiciones particulares sólo tienen su verdadero puesto y valor en el conjunto de esa historia⁶.

Este principio es esencial en la interpretación de los dogmas y de los diferentes textos magisteriales, pues prohíbe absolutizar en sí misma una fórmula absolutizada. Su *alcance exacto* no puede deducirse de su consideración aislada. Este principio no ha intervenido, lamentablemente, de manera suficiente en el plano dogmático y magisterial. La razón de ello es que la Escritura habla con mayor frecuencia empleando el modo de los relatos, que emplea el vocabulario de la experiencia humana corriente, lo que permite evitar la fijación en la formalidad de las expresiones. Por el contrario, el lenguaje magisterial se orientó muy pronto hacia un discurso técnico, que pretende hablar *formaliter*, es decir, delimitar una proposición elaborada y que fue verdadera en sí misma. El desarrollo conciliar ha proseguido en este sentido de manera continua. Ha intentado precisar cada vez más las categorías empleadas. Ha establecido una jerarquía precisa en la autoridad de las fórmulas empleadas. Ha elaborado el principio de la *definición* dogmática. La insistencia en la fórmula en sí misma fue cada vez mayor.

En la Escritura todos los libros están inspirados y, aunque la fecundidad de unos y otros haya sido muy diferente en el plano

⁶ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., p. 384.

dogmático, no existe una jerarquía formal entre sus relatos y sus enseñanzas. Es la vida continua de la tradición de la fe la que ha conferido un valor más o menos grande a los diversos escritos y a las diferentes formulaciones. Nosotros leemos toda la Escritura desde esta perspectiva sintética o, para emplear una imagen de Ireneo, como un mosaico en el que cada piedra sólo tiene valor en la gran imagen que forma el todo.

La unidad del discurso magisterial es infinitamente más difícil de alcanzar. Como hemos dicho, *no tiene figura*. Está estructurado, sin duda, en torno a confesiones de fe, recogidas y precisadas de siglo en siglo. Pero se presenta con mayor frecuencia fragmentado, por haberse visto obligado a hacer frente a las sucesivas herejías y a centrarse en el punto de la fe que estaba en peligro. Formaliza el elemento o la parte, tampoco ha hecho honor a su puesta en situación en el todo. Sólo los concilios más recientes nos han proporcionado constituciones más sintéticas (Trento, Vaticano I y, sobre todo, Vaticano II). El discurso dogmático incluye en virtud de ello una gran cantidad de afirmaciones sobre las que se ha llamado la atención de manera muy unilateral. Al mismo tiempo, la idea de la infalibilidad de la Iglesia en la fe se formalizaba en su concepto, en su contenido y en sus órganos de expresión; ésta impulsaba a concentrar la atención sobre el alcance de tal o cual afirmación aislada. Desde estos presupuestos, el principio de la relación con la verdad del todo ha funcionado de manera insuficiente.

Por esta razón, he querido confrontar en esta obra todo lo posible el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* con su antítesis: la voluntad salvífica universal de Dios, y evaluar su significación en el conjunto de la economía de la salvación querida por Dios en Cristo. Con ello hemos visto que el adagio no se mantiene solo por sí mismo.

No contradicción

Este principio está ligado inmediatamente al precedente. También propiamente doctrinal: si las Escrituras están inspiradas

por Dios, no pueden contradecirse. Lo encontramos puesto en práctica por Justino frente a Trifón, y por Tertuliano frente a Práxeas. Justino habla así frente a Trifón:

Si [...] crees que puedes meter la discusión en un callejón sin salida para hacerme decir que las Escrituras se contradicen entre ellas, te has equivocado. Pues nunca me atreveré ni a pensarlo ni a decirlo; pero si se me objetara alguna escritura que pareciera tal, que encerrara algo parecido a una contradicción, como estoy absolutamente persuadido de que ninguna escritura contradice a otra, preferiría confesar que no comprendo yo mismo el sentido, y a los que pensarán que estas Escrituras son contradictorias me esforzaría en persuadirles de que tuvieran más bien el mismo sentido que yo⁷.

Este principio es, evidentemente, esencial. Sin embargo, necesita una interpretación: yo no puedo pretender comprender de verdad un pasaje de la Escritura, si lo considero de manera aislada y no lo integro en una comprensión de conjunto donde encuentra su conciliación con todos los otros pasajes.

Tertuliano emplea el mismo método para refutar la teología monarquiana de Práxeas. Éste invocaba tres textos de Juan: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10,30); «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (14,9); «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (14,11). De ahí sacaba la consecuencia de que el Padre y el Hijo no eran más que una sola persona. Ahora bien, su teología reconstruía el misterio trinitario sirviéndose únicamente de tres versículos que subrayan la unidad del Padre y del Hijo, sin tener en cuenta los versículos que expresan la distinción entre ambos. Tertuliano replica: «Quisieran que todo el conjunto de uno y otro Testamento cediera a estos tres versículos, siendo que hay que comprender lo menos desde lo más»⁸. Pone en práctica de inmediato el principio enunciando releendo todo el evangelio de

⁷ Justino, *Diálogo con Trifón* 65.

⁸ Tertuliano, *Contra Práxeas* 20.

Juan, a fin de encontrar los versículos que anuncian la distinción y la alteridad entre el Padre y el Hijo (capítulos 21–25):

A causa de una sola palabra de Felipe y de la respuesta que le dio el Señor hemos debido recorrer el evangelio de Juan desde el principio hasta el final, a fin de que tantas palabras manifiestas, pronunciadas antes y después, no queden derribadas por una sola, y que ésta sea interpretada, como es debido, en conformidad con el conjunto y no con lo opuesto⁹.

La conclusión se impone: el Padre y el Hijo son *unum*, una sola realidad divina, y no *unus*, una sola persona. Se ha consumado la conciliación necesaria entre los dos aspectos de la paradoja cristiana sobre el Dios trinitario. Nadie puede interpretar los versículos sobre la unidad sin tener en cuenta los que hay sobre la distinción. Una afirmación única, abandonada a sí misma, no puede garantizar una interpretación justa.

Este acto de conciliación pone en *relación* dos textos o dos conjuntos de textos, es decir, que la interpretación de unos es *relativa* a la de los otros. Ninguno de ellos puede ser considerado, por tanto, como un absoluto, está *relativizado* por los otros. Esto es la consecuencia inevitable del carácter discursivo del lenguaje humano, que no puede decirlo todo en una sola fórmula. Por otra parte, como el misterio cristiano reposa sobre toda una serie de paradojas, algo que le gustaba subrayar a Henri de Lubac, no es posible dar su interpretación justa sin recurrir a la discursividad, en este caso a la discursividad de las Escrituras. El ejemplo de Tertuliano no es más que uno entre muchos otros. Este método de interpretación es tradicional en la Iglesia.

Pascal recogerá este mismo principio en la Edad Moderna:

Contradicción [...] para entender el sentido de un autor es preciso poner de acuerdo todos los pasajes contrarios.

⁹ *Ibíd.*, 26.

Así, para entender la Escritura, es preciso tener un sentido en el que todos los pasajes contrarios concuerden: no basta con tener uno que convenga a varios pasajes que concuerden, sino que es preciso tener uno en que concuerden todos los pasajes, incluso los contrarios¹⁰.

Este principio de fe no debe caer, a buen seguro, en lo que se llama en ocasiones *exégesis armonizante*, que busca más un concordismo superficial que una conciliación en el fondo. Este principio no debe funcionar jamás como una facilidad hermenéutica, sino más bien como una exigencia de inteligibilidad. Es entonces cuando manifiesta toda su fecundidad. Pues no se trata nunca de anular una formulación, sino de situarla en un conjunto coherente.

Es lamentable que este principio no se haya empleado más en el marco de la exégesis dogmática. Sin duda permanece generalmente en ella subentendido. La razón es la misma que veíamos en el principio anterior, al que está particularmente ligado. Paradójicamente, la palabra magisterial, en su literalidad formal y particularidad, ha sido objeto de más respeto, de precauciones y de justificaciones que la palabra bíblica, como si cada una de sus expresiones se presentara como un absoluto. Ésa es la tentación de cierto *fundamentalismo* magisterial, del mismo modo que existe también un fundamentalismo bíblico. Ahora bien, basta con recorrer el último índice sistemático del nuevo Denzinger¹¹ para constatar la existencia de algunas contradicciones inmediatas entre cier-

¹⁰ Blas Pascal, *Pensamientos*, ed. Lafuma, n° 257. Encontramos este mismo principio en la pluma de un exégeta del siglo XX: «Esta unidad [del N.T.], que implica la ausencia final de contradicciones entre las diferentes ideas y afirmaciones teológicas esenciales, constituye, desde el punto de vista teológico, un postulado inseparable de la inspiración y de la canonicidad del Nuevo Testamento y de la Sagrada Escritura» (H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, París 1968, pp. 24-25).

¹¹ H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, editado por P. Hünermann, y J. Hoffmann para la edición francesa, Cerf, París 1996, pp. 1034ss. Edición española: H. Denzinger - P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999.

tas declaraciones del mismo magisterio. Estas dificultades pueden resolverse teniendo en cuenta la dimensión relativa de las diferentes proposiciones. Hemos visto que nuestro adagio no puede ser abandonado a sí mismo, ni constituir la única referencia de una teología de la salvación, sino que debe ser integrado incesantemente en el organismo complejo de esta teología y conciliado con algunos datos antagonistas. Este trabajo *relativiza*, de manera inevitable, el alcance de un adagio tan vigorosamente acuñado.

Acuerdo entre los dos Testamentos

Este principio constituye una aplicación del precedente en un caso particularmente difícil. Según sus respectivas letras los dos Testamentos presentan suficientes diferencias y hasta divergencias para que su unidad haya planteado problemas con frecuencia. La tentación marcionita y gnóstica, que atribuye a dos reveladores diferentes el Antiguo y el Nuevo Testamento, nunca está demasiado lejos. La convicción de la Iglesia en este punto ha permanecido sin fisuras. Los apóstoles y los redactores del Nuevo Testamento, para comenzar, y los Padres de la Iglesia, a continuación, han considerado siempre que las Escrituras *antiguas* seguían siendo sus Escrituras.

El principio del acuerdo entre los dos Testamentos constituye para Ireneo el fundamento de sus argumentaciones en su gran libro *Contra las herejías*. *Probar por las Escrituras* no es para él alinear simplemente diferentes textos. Es mostrar la correspondencia entre los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento en el mismo punto. Se apoya, en un primer momento, en la trilogía de los profetas, los apóstoles y el Señor. Pero muy pronto empieza a organizar sus argumentaciones sobre la base del doble testimonio: por una parte, el de los profetas y los apóstoles, y, por otra, el de los profetas y el Señor¹². La puesta en práctica de este

¹² Cf. sobre este punto B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Iréné de Lyon*, Desclée, París 2000, pp. 36-40.

principio supone una victoria constante sobre la manifiesta diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La motivación de Ireneo en esta materia está fuertemente estimulada por las posiciones de los gnósticos.

Tertuliano invoca el mismo principio: «La consonancia de las declaraciones de la profecía y las declaraciones del Señor» constituye para él la gran regla, repetida y puesta en práctica en todo momento¹³. Está persuadido, en efecto, de que Dios no hace nada de manera repentina, sino que actúa siempre en función de una *economía* o de una *disposición*. La misma Trinidad no se podría probar enteramente por el Nuevo Testamento si, ya en el Antiguo, no estuviera presentada misteriosamente. Lo que prueba, porque da sentido, es la correspondencia entre los textos. Ninguna Escritura tomada aparte se basta por sí misma. No es la materialidad del dicho lo que asegura por sí sola su origen divino, sino el sentido luminoso que se desprende del encuentro entre el anuncio y el acontecimiento.

¿Qué analogía podemos extraer de esta regla con el discurso dogmático y magisterial? La cisura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es única en su género y no aparece entre las declaraciones magisteriales. Con todo, podemos trasladar este principio a propósito de otra relación, asimismo esencial: la del acuerdo entre el testimonio de la Escritura y la afirmación dogmática. El vínculo, qué duda cabe, es aquí de una naturaleza diferente. Sin embargo, el acercamiento es legítimo en la medida en que el discurso dogmático, un discurso regulador y no fundador, no se basta a sí mismo. Es siempre un acto de interpretación de la Escritura. El Vaticano II nos ha recordado que si bien «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios [...] ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia [...] Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, [...] la oye con piedad, la guarda con exactitud y la

¹³ Cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, o.c., t. 1, p. 174.

expone con fidelidad»¹⁴. La palabra magisterial es, por consiguiente, siempre una palabra relativa a la de la Escritura. El intérprete del discurso dogmático debe referir, por tanto, éste a su fundamento bíblico. La hermenéutica dogmática es la *hermenéutica de una hermenéutica, o la interpretación de una interpretación*. En realidad, dar cuenta de un dogma es mostrar cómo constituye una interpretación autorizada de la Escritura. Y es que el discurso dogmático es siempre un *es decir* respecto a la Escritura¹⁵. Emplear el *es decir* en una conversación es anunciar una explicitación, una clarificación, una formulación diferente de lo que ya se ha dicho. Es traducir y no proponer un contenido nuevo. Por eso un *es decir* fundamentado encuentra su norma en el discurso que interpreta, del mismo modo que la traducción se juzga por su fidelidad al original.

En realidad, interpretar un dogma es hacer intervenir una luz interpretativa mutua entre dos tipos de textos. Si el dogma tiene la función de determinar el sentido exacto del mensaje original, debe ser comprendido también a la luz de este mensaje, que constituye su horizonte de inteligibilidad. Decir esto es reconocer que la hermenéutica conciliar no se basta nunca a sí misma. No puede contentarse con hacer intervenir los textos dogmáticos en mutua relación. Por eso, en el ejemplo que hemos puesto como referencia privilegiada para este libro era preciso recoger la enseñanza orgánica de la Escritura sobre las condiciones de la salvación y hacer dialogar en cierto modo, para obtener una mutua iluminación, dos tipos de discursos.

Podríamos poner aquí el ejemplo matemático de los dos puntos necesarios para la orientación de una recta. No basta con un solo punto. Del mismo modo que son necesarios los dos puntos dados por el Antiguo y el Nuevo Testamento para percibir la orientación del designio de Dios, así también son necesarios los

¹⁴ DV 10, 2.

¹⁵ He desarrollado el tema del *es decir* en *L'Évangile dans l'Église. La tradition vivante de la foi*, Centurion, París 1975, pp. 42-46 y 75-86.

dos puntos que constituyen la Escritura, por una parte, y la tradición viva de la fe, atestiguada por la enseñanza del magisterio, por otra, para una comprensión justa de la revelación recibida de Dios. El término *orientación* es totalmente apropiado para indicar aquello de que se trata: un documento dogmático no encierra nunca en su formulación la verdad a la que apunta, es decir, la verdad hacia la que *se orienta*. Si el intérprete no quiere equivocarse ni partir en mala dirección, necesita buscar la orientación justa del texto: para encontrarla es esencial la relación de éste con la Escritura.

Así, la analogía desarrollada entre los dos tipos de exégesis, bíblica y dogmática, nos ha llevado más allá de ella misma. No se trata simplemente de semejanzas en el tratamiento de dos mundos diferentes; se trata de la comunicación esencial entre estos dos mundos, en cuanto que ésta es esencial a toda hermenéutica dogmática¹⁶.

Relación con la confesión de fe

En el núcleo de la relación entre Escritura y dogma se encuentra la confesión de fe. Ésta pertenece en cierto modo a ambos. Si bien las fórmulas construidas y progresivamente consagradas, tanto en Occidente como en Oriente, no se encuentran evidentemente en la Escritura, las expresiones con que están tejidas proceden todas, en un primer momento, de la Escritura. La prueba de esto nos la proporcionará el concilio de Nicea, con el escándalo que provocará la introducción de palabras no bíblicas. Este escándalo muestra por sí solo la convicción de las iglesias

¹⁶ Este mismo principio de correspondencia vale también, con un alcance evidentemente menor, entre las diversas intervenciones del magisterio a lo largo de los tiempos. Y es que el magisterio de la Edad Moderna sigue estando sometido a las formulaciones del magisterio de los tiempos antiguos. Sin embargo, este principio nos hace recuperar lo que hemos dicho de la unidad y de la no contradicción entre los textos.

sobre el arraigo de sus confesiones de fe¹⁷ en la Escritura, arraigo que vale igualmente para la doble estructura trinitaria y cristológica de estas confesiones. Por eso, el Credo está revestido en Occidente de una autoridad apostólica. La confesión de fe ha constituido una necesidad tanto de la antigua como de la nueva alianza. Funciona, de manera evidente, incluso con esquemas diferentes, en el discurso del Nuevo Testamento.

Con todo, la confesión de fe sigue siendo en sí misma un documento cualitativamente oral respecto a la Escritura. Es un documento de la Iglesia. Constituye el punto de partida y el núcleo del discurso dogmático, que se desarrollará incesantemente llegando a inscribirse, al principio, algunos de sus desarrollos en su propio texto. A diferencia de la Escritura, cuyo corpus está determinado de una vez por todas, el Credo sigue siendo una fórmula viva, que se irá diferenciando según diferentes finalidades y dará lugar a numerosas generaciones de confesiones. Pues lo propio de una confesión es ser confesada en presente de indicativo y, por consiguiente, ser actualizada incesantemente al presente. El Credo ha seguido siendo siempre una referencia primordial en la reunión de los concilios. Los primeros decidían incluso sobre lo que se les debía añadir.

El Credo es una zona de paso entre la Escritura y el dogma. Como fórmula breve, en la que cuentan las palabras y la disposición de éstas, representa la unidad del *sentido*, resumido en unas cuantas fórmulas breves, que recapitula el mensaje complejo, circunstanciado y diverso del conjunto de los escritos bíblicos. Constituye una dicción de sentido normativo entre los dos discursos, fuera de la cual se puede sacar cualquier cosa de la Escritura y se puede hacer decir cualquier cosa a un dogma. La regla de fe que expresa el Credo es conclusiva respecto a la Escritura; es anunciadora y reguladora respecto al dogma. Ejerce una labor mediadora entre ambos discursos. Por eso era preciso evocarla

¹⁷ Sobre la génesis de los credos, cf. B. Sesboué, en colaboración con J. Wolinski, *Histoire des Dogmes*, t. I, *Le Dieu du salut*, pp. 77-92.

aquí, a causa de su valor de centro de gravedad para toda hermenéutica cristiana. Esta regla de fe es, al mismo tiempo, iluminadora e iluminada.

La analogía entre exégesis bíblica y hermenéutica conciliar realizada a la luz de los principios más tradicionales se recapitula en la noción de *acuerdo*: unidad del todo, no contradicción, acuerdo entre ambos Testamentos, acuerdo con la confesión de fe. Estos principios son muy simples en su enunciado. Pero encierran la extrema complejidad de toda interpretación y, en particular, la de un texto parcial, que es preciso situar en este vasto conjunto. Nuestro adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* no escapa a esto. No es un dicho que haya que sumar pura y simplemente a los otros dichos. No tiene vocación de convertirse en una premisa mayor de razonamiento de la que hubiera que deducir todas las consecuencias posibles. Nuestro adagio debe ser comprendido en el interior de un todo que le supera infinitamente y ejerce respecto a él una normatividad reguladora y, por tanto, relativizante.

Principios procedentes de la exégesis moderna

La referencia a los principios tradicionales de la exégesis bíblica pone de relieve, principalmente, el acuerdo entre los documentos. Los métodos exegéticos procedentes de la Edad Moderna, métodos que han experimentado un desarrollo considerable en el siglo XX, llaman la atención más bien sobre la diferencia, la autonomía propia de cada documento bíblico y su originalidad respecto a los otros. La consideración de las *divergencias* entre los textos se vuelve infinitamente más precisa. Con todo, no se olvida la tarea de mostrar la unidad y la coherencia del conjunto, aunque se ha vuelto infinitamente más difícil, en la medida en que debe pasar por mediaciones más complejas. Sabemos que el magisterio eclesial ha expresado durante mucho tiempo una reticencia bastante fuerte ante los resultados de esta exégesis.

Pero hoy, después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943), después de la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II (1965), se ha reconocido de manera oficial el derecho de ciudadanía en la Iglesia a estos métodos. Para convencernos de ello basta con leer el extenso documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993¹⁸. Este texto presenta un *elenchus* de los diferentes métodos exegéticos en uso en nuestros días con sus posibilidades y sus límites. Todos los métodos están presentados con un *a priori* positivo, a excepción del método llamado *fundamentalista*. El documento se entrega, a continuación, a algunas reflexiones hermenéuticas, antes de proponer el marco general de la interpretación católica de la Biblia. No es en sí mismo un documento magisterial, pero sí es un texto particularmente *autorizado*. Lo voy a tomar como referencia de base, porque recapitula y explota las enseñanzas dadas por los documentos, pontificio y conciliar, mencionados. No lo voy a presentar por sí mismo, sino que voy a limitarme a recoger sus enseñanzas en la medida en que se pueden trasladar a la hermenéutica de los textos magisteriales.

El método histórico-crítico

A tal señor tal honor, el método histórico crítico aparece presentado en primer lugar y de manera extensa. Este método se aplica a entresacar el *género literario* de cada escrito, a situar el medio en que se originó (*Sitz im Leben*¹⁹), a dar cuenta de manera crítica, es decir, con criterios tan científicos como sea posible, de su forma (*Formgeschichte*) y de su redacción (*Redaktionsgeschichte*). En pocas palabras, *procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico*. Es un método que recurre amplia-

¹⁸ Texto del 15 de abril de 1994, Promoción Popular Cristiana, Boadilla del Monte 2001.

¹⁹ Según una broma que se repite a menudo en Francia, el *Sitz im Leben* es una expresión francesa que significa lo que los alemanes llaman *Das Milieu* (el medio).

mente a la *diacronía*, puesto que se interesa por la génesis histórica de la redacción, aunque no se veda el uso de la *sincronía*, en el momento de extraer en el mismo texto las conclusiones de las etapas anteriores.

Mutatis mutandis, dado que el modo de elaboración de los textos magisteriales no es el de los escritos bíblicos, todos estos procesos merecen ser aplicados tanto a los primeros como a los segundos. La determinación del género literario califica de una manera precisa la intención de enseñar propia de cada documento. Pues cada género comporta una manera original de situarse y de comprometerse respecto a la verdad: una es la perspectiva de un cuento, de una historia real, de un poema, de una legislación o de un proverbio, y otra la de una homilía, una exhortación o una constitución conciliar. La paleta de los géneros literarios se muestra aquí mucho más reducida, porque casi todos los documentos magisteriales tienen una dimensión *jurídica*. Los grandes textos conciliares no son relatos, sino afirmaciones y decisiones que pretenden ejercer una autoridad. Se trata de confesiones de fe, que incluyen una determinación nueva en función de las contestaciones y los peligros de un momento, de decretos, incluso cuando se llaman *constituciones dogmáticas*. Se trata también de *cánones* sancionados con un anatema, cuya autoridad hemos de buscar en función de la intención de cada concilio.

Entre los documentos pontificios hay también un gran número de documentos formalmente diversos: homilías, discursos y alocuciones, cartas, mensajes, constituciones apostólicas, *motu proprio*, exhortaciones apostólicas, encíclicas. Entre estos diferentes textos existe una cierta jerarquía. Sólo en los más solemnes se insertan las definiciones de fe de alcance infalible. Los otros no son más que expresión de una enseñanza *auténtica* del soberano pontífice.

Con todo, es muy difícil deducir la autoridad exacta de una afirmación a partir de la simple formalidad canónica del documento que la propone, dado que intervienen muchos otros parámetros, unos pertenecientes a la crítica externa y otros a la interna. De hecho, el método histórico debe dar cuenta del sentido

que tenían las palabras en la época en que se elaboró el texto y buscar la intención de enseñar que tenía la persona o la instancia que se expresó en él. Una constitución dogmática no tiene el mismo valor según pertenezca a los concilios de la época patristica, a los de la Edad Media, como hemos tenido ocasión de constatar con el de Florencia, o a los de la Edad Moderna. El *medio de la elaboración* no es el mismo, porque la preocupación principal evoluciona. Hemos encontrado esto mismo a propósito del término *infallibilidad*, empleado en sentidos diferentes a lo largo de los tiempos, antes de que en el Vaticano I fuera ligado formalmente a la idea de revelación y de irreformabilidad²⁰.

Es en el marco de la hermenéutica jurídica donde se debe tratar la cuestión de los diferentes géneros literarios de los textos magisteriales. H.G. Gadamer²¹, citado por el documento romano a causa de su concepción del *círculo hermenéutico*, ha mostrado de manera pertinente que toda interpretación de un texto antiguo se inserta, poco o mucho, en el tipo de la exégesis jurídica. Del mismo modo que el juez debe *aplicar* la ley, es decir, establecer una correlación justa entre el código que se le impone y el caso del delito que debe sancionar, por no poner más que este ejemplo, así también el intérprete del texto antiguo debe manifestar su verdad para sí y sus contemporáneos en su propia actualidad. Gadamer aplica explícitamente su reflexión a la teología, y afirma la «unidad del problema hermenéutico en la que vienen a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo»²². *La tarea de concretar*

²⁰ Todavía no se ha hecho un estudio sistemático de la evolución del concepto de infalibilidad desde su aparición en la consideración dogmática. Sin embargo, ya disponemos de buenas investigaciones que nos ponen en el camino, como las de P. Franses y H.J. Sieben, ya citadas, o también el libro de J.F. Chiron, *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Cerf, París 1999.

²¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

²² H.G. Gadamer, *Verdad y método* (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión alemana: *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübinga 1973), p. 401.

la ley en cada caso se llevará a cabo de manera analógica, por un lado, mediante la sentencia y, por el otro, mediante la predicación. El predicador *concreta* la enseñanza de la Escritura para la comunidad cristiana.

Gadamer, cuya reflexión se inserta en la tradición protestante, se preocupaba de la hermenéutica bíblica. Por mi parte, yo he intentado prolongar su reflexión aplicándola esta vez a los textos dogmáticos de los concilios, a propósito de una reflexión sobre el concilio de Calcedonia²³. Gadamer proponía además ya, por su parte, una distinción entre los dos tipos de documentos: «La Sagrada Escritura es la palabra de Dios y esto significa que la Escritura mantiene una primacía inalienable frente a la doctrina de los que la interpretan»²⁴. La Escritura conserva, en efecto, la primacía de que goza la palabra fundadora sobre la palabra reguladora, donde la segunda ejerce la interpretación de la primera. Para retener la idea de la hermenéutica jurídica, la palabra magisterial aparece como una *jurisprudencia* de la interpretación de la palabra bíblica. Los concilios y los diferentes textos magisteriales se suceden y es su secuencia la que constituye una cadena de interpretación que me religa al texto. No es que esta secuencia pretenda reemplazarlo en su originalidad y su autoridad propias. Pero sus interpretaciones sucesivas lo sitúan en su relación con el conjunto de la Escritura.

El problema clave de esta hermenéutica es vencer la *distancia histórica* que se inserta, inevitablemente, entre el texto y su intérprete. El primero, a través de una comunidad de lenguaje que religa al ser humano de hoy con el texto de antes, debe, en cierto modo, *elaborar la verdad* del texto para la actualidad. En el ámbito doctrinal, la comunidad de lenguaje se vuelve tradición viva de la fe, portadora del texto antiguo y presente al intérprete de hoy. Un esfuerzo de este tipo es el que ha desplegado esta obra a

²³ B. Sesboüé, «Le procès contemporain de Chalcedoine», RSR 65 (1977), pp. 45-80, en particular pp. 55-60.

²⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, o.c., p. 403.

propósito de una fórmula original, puesto que ésta fue primero un dato de tradición antes de ser recogida por el magisterio eclesial. Esta fórmula ha ido caminando desde el siglo III y se convirtió en conciliar en el siglo XV. Nuestro recorrido ha inventariado toda la jurisprudencia interpretativa de que ha sido objeto constantemente, no sólo entre estas dos fechas, sino hasta nuestros días. Es la continuidad de esta jurisprudencia la que nos liga a ella y nos ayuda a vencer la distancia histórica que nos separa de la misma. Esta jurisprudencia es la única que puede manifestar lo que tiene de verdad.

Métodos sincrónicos

La exégesis bíblica no puede contentarse con un solo método. Hace falta recurrir a todos los métodos posibles para inventariar toda la riqueza de sentido que se encuentra en los textos de la Escritura. El método histórico-crítico tiene también sus límites. Por esa razón el siglo XX ha desarrollado numerosos nuevos métodos de análisis y de interpretación (retórico, narrativo, estructural, semiótico, etc.) cuyo denominador común está constituido por un acercamiento *sincrónico*. Esta vez se considera el texto según la construcción y la estructura redaccional con que nos aparece. Su sentido se extrae a partir de la red de relaciones que existen entre los elementos lingüísticos que lo constituyen, en particular la recurrencia del vocabulario.

Estos métodos, que disponen cada uno de su propio ámbito de pertinencia en el marco de ciertos límites, pueden ayudar asimismo a interpretar los textos magisteriales. No cabe duda de que el método narrativo tiene menos aplicación, porque pocos de esos textos son de naturaleza narrativa. Sin embargo, cada documento posee una estructura propia que permite entresacar su intención principal. De manera analógica, el conjunto de los documentos de un mismo concilio o de un mismo papa pueden dar lugar a análisis sincrónicos. El análisis sincrónico del concilio de Florencia nos ha permitido tener en cuenta la feliz contradicción que existe entre la fórmula, severísima, de la bula para los jaco-

bitas y la actitud concreta de la Iglesia católica frente a sus socios de otras iglesias cristianas. Esta contradicción debemos integrarla en la interpretación de la fórmula.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica describe también diversos métodos tomados de las ciencias humanas (sociológico, antropológico, psicológico...) y de los llamados acercamientos contextuales. Estos puntos de vista pueden ampliar las aportaciones del método histórico-crítico. Un documento gana siempre situándolo en el marco global del medio histórico y social que lo ha producido. En la misma medida en que la palabra de Dios nos llega a través de palabras auténticamente humanas, éstas pueden ser sometidas a todos los acercamientos históricos y científicos a nuestra disposición. Lo mismo ocurre, y tal vez *a fortiori*, con las palabras magisteriales.

Fundamentalismo bíblico y fundamentalismo magisterial

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica, benévolo, aunque no deja de mostrarse crítico con respecto a estos diferentes métodos, se muestra particularmente severo con la lectura fundamentalista de la Biblia, que define de este modo:

La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por «interpretación literal» entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo²⁵.

El documento reprocha a la interpretación fundamentalista negarse a tener en cuenta el carácter histórico de la revelación y a aceptar plenamente la verdad de la encarnación:

Rechaza admitir que la palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano, y que ha sido escrita, bajo la inspira-

²⁵ La interpretación de la Biblia en la Iglesia, I, F.

ción divina, por autores humanos, cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época²⁶.

El documento concluye su desarrollo afirmando, sin vacilar, que «el acercamiento fundamentalista es peligroso», y que «invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento»²⁷. Esta severidad desentona incluso respecto al tono general del documento.

Me parece que este juicio severo se debe aplicar también, y en cierta medida *a fortiori*, a cualquier fundamentalismo magisterial. En efecto, los documentos del magisterio no pretenden la inspiración bíblica. Su dimensión humana es inmediata, mientras que su referencia divina es mediata. Ellos también se insertan en la historia. No habría que dar lugar a que esta severidad pudiera volverse como un bumerán; en consecuencia, resulta capital estar atentos al peligro muy real de fundamentalismo que haya podido parasitar en la interpretación de los textos magisteriales.

Debemos reconocer, pues, honestamente, que la interpretación teológica de los textos magisteriales dio lugar en la Edad Moderna a cierto tipo de fundamentalismo, que era frecuente y además de manera inconsciente. Eso se manifestaba en la misma composición de la tesis teológica clásica, que se apoyaba, por lo general, en una proposición magisterial (en particular del concilio de Trento) y refería toda la exposición del contenido doctrinal en cuestión a la prueba de la proposición magisterial. La sana relación hermenéutica entre Escritura, tradición y magisterio estaba, por una parte, invertida en favor de la *regula proxima*. Pues

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*

bien, el Vaticano II ha recordado la prioridad del argumento de la Escritura sobre cualquier otro. «Este magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve»²⁸.

Otra razón que ha contribuido a este fundamentalismo procede del carácter jurídico y formalmente normativo de la enseñanza magisterial. La Biblia dice muchas cosas, sin pretender dar cada vez una enseñanza formal. No ocurre así en el caso del magisterio, que interviene mayormente en caso de necesidad o de urgencia. En una situación de crisis la referencia a la autoridad, que impone y requiere obediencia, se hace más fuerte. Las cláusulas insisten, a menudo además con énfasis, en la solemnidad del compromiso y la necesidad de la obediencia; se hacen apremiantes y van acompañadas con la amenaza de las penas correspondientes. En virtud de ello, cada afirmación llega a ser considerada en sí misma, independientemente del todo al que pertenece. Como ya no está religiosa al corpus en el que debe adquirir su verdadero sentido, se queda *aislada* y, por tanto, en cierto modo *absolutizada*. A partir de ahí las diferentes fórmulas se han constituido en una especie de arsenal de *dicta probantia*. Nuestro adagio no ha escapado a tratamientos de este tipo.

Una consecuencia indebida del carácter autoritario de la enseñanza magisterial es el hecho del olvido de la dimensión histórica de los términos empleados, es decir, de la distancia histórica de que habla Gadamer. La evolución semántica del vocabulario es un fenómeno inherente a todo lenguaje humano. Interpretar un texto del pasado en función del sentido que ha adquirido un término en nuestros días puede conducir al error y, a veces, incluso a la herejía. Está claro que el término «persona» no tiene en el concilio de Calcedonia el sentido que nosotros le damos hoy a la luz de las filosofías personalistas²⁹. Los términos «fe» y «herejía» han cambiado de referencias a lo largo de los siglos. Un canon del con-

²⁸ DV 10.

²⁹ Cf. B. Sesboué, «Dieu et le concept de personne», *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), pp. 321-350.

cilio de Trento no tiene la misma autoridad que un canon del Vaticano I, porque el sentido dado al término «canon» en ambas épocas no era el mismo. El mismo término «infalibilidad» ha ido tomando significaciones diferentes a lo largo de los siglos.

Esta reflexión tiene una incidencia ecuménica considerable. El diálogo no puede pretender desembocar en avalar todas las formulaciones de los textos confesionales del pasado. Corresponde a cada Iglesia discernir hoy, a partir del conjunto de un documento marcado por la polémica y ciertos *a priori* de un tiempo, el elemento de verdad que estima imprescriptible para su fe. La reconciliación doctrinal se debe llevar a cabo a partir de ahora en un nuevo texto al que se considerarán ligadas las partes contratantes. Eso es lo que ha hecho en su campo la *Declaración común sobre la justificación por la fe*, firmada conjuntamente por las autoridades de la Iglesia católica y de la Federación Luterana Mundial³⁰. La honestidad reclama, por otra parte, reconocer que la tentación de un fundamentalismo confesional no es algo propio de la Iglesia católica. Ciertos teólogos luteranos alemanes han expresado, con sus reacciones a lo largo de la preparación de este documento, una interpretación verdaderamente *fundamentalista* de sus documentos del siglo XVI.

Horizonte hermenéutico

La Pontificia Comisión Bíblica, en sus reflexiones sobre la hermenéutica, hace suyas, en lo esencial, las perspectivas modernas que reconocen el elemento de subjetividad –lo que no significa de subjetivismo– que se adhiere a toda interpretación de un documento histórico realizada por un exégeta, que también se encuentra situado en la historia. La *precomprensión* existe, lo que no significa que ésta sea incapaz de modificarse o de corregirse en función de los resultados del análisis. La Comisión retiene también, con P. Ricoeur, que «una vez producido, el texto ad-

quiere una cierta autonomía con relación a su autor, comienza una carrera de sentido»³¹. El problema del intérprete consiste en «franquear la distancia entre el tiempo de los autores y de los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos»³². Este proceso encuentra su fundamento en la misma Biblia, que jamás ha cesado de reinterpretar los acontecimientos fundadores *en relación con la vida de las comunidades de creyentes*. Eso fue lo que hicieron, a su vez, los Padres de la Iglesia. Por eso,

no se es fiel a la intención de los textos bíblicos sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo³³.

Estos excelentes propósitos encuentran, evidentemente, una aplicación no menos legítima en el ámbito de los textos magisteriales. La situación hermenéutica del intérprete es fundamentalmente la misma. Todo este libro ha tenido como objetivo poner en marcha esta última tarea. ¿Cómo hemos de comprender hoy la intención de la fórmula de Florencia, evaluada ella misma en su justo grado de autoridad? ¿Cómo llegar a la realidad de fe a la que apuntamos asociando ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo de hoy? ¿Cómo *elaborar la verdad* de tal fórmula?

Sentido literal, sentido espiritual, sentido pleno

El documento de la Comisión precisa ahora los diferentes sentidos que podemos encontrar en los textos bíblicos, no ya desde la perspectiva tradicional y medieval de los cuatro sentidos de la Escritura, sino desde la perspectiva más moderna del sentido literal, del sentido espiritual y del sentido pleno.

³¹ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia II*, A, 1.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.* II, A, 2.

³⁰ Firmada solemnemente en Augsburgo el 31 de octubre de 1999.

«El *sentido literal* de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados»³⁴. Este sentido literal es, en general, único, a menos que el género literario no indique por sí mismo que el autor quiere jugar con la relación entre dos datos.

«Se puede definir el *sentido espiritual* comprendido según la fe cristiana, como el sentido expresado por los textos bíblicos cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él»³⁵. El sentido espiritual nunca puede estar privado del vínculo con el sentido literal, so pena de convertirse en *acomodaticio*. Es, efectivamente, el vínculo el que permite hablar de un *cumplimiento* de la Escritura.

El *sentido pleno*, próximo al precedente, «se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico cuando se lo estudia a la luz de otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación»³⁶.

El sentido pleno se basa en particular en el fenómeno de la *relectura* que aparece a lo largo de todo el corpus bíblico: los escritos posteriores releen los textos anteriores siguiendo un proceso llamado por P. Beauchamp *deuterosis*³⁷. Desde el texto primitivo a su relectura se produce un incremento de sentido, ya se trate de un ahondamiento o de un cumplimiento. De un modo más global y más radical, el Nuevo Testamento constituye una magna relectura del Antiguo. El sentido pleno de un texto supera, por tanto, ampliamente su sentido literal: se descubre cuando la in-

³⁴ *Ibíd.* II, B, 1.

³⁵ *Ibíd.* II, B, 2.

³⁶ *Ibíd.* II, B, 3.

³⁷ Cf. P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament, Essai de lecture*, Seuil, París 1976. El autor subraya el fenómeno de la deuterosis a propósito de la Ley, que comporta un *Deuteronomio*, de los profetas (existe, en particular, un «segundo Isaías») y de la Saliduría (el *Libro de la Sabiduría* que releo los precedentes).

terpretación del texto particular se inserta en la consideración de la totalidad de los escritos. Desde esta perspectiva, la Biblia es «ella misma, desde los comienzos, interpretación»³⁸. Su composición se ha llevado a cabo en el seno de un consenso con la comunidad creyente portadora de los acontecimientos contados. Su interpretación *en el seno de la Iglesia* debe ser igualmente obra «de una sinfonía a varias voces. La interpretación de un texto particular debe, pues, evitar la exclusividad»³⁹.

Así pues, un texto de la Escritura se lee y comprende siempre en el horizonte de una larga tradición constitutiva que lo ha llevado. Será interpretado también en el marco de una nueva tradición, la tradición de la Iglesia. Sabemos lo estrecha que es la relación entre Escritura y tradición.

No cabe duda de que muchas de estas consideraciones están reservadas a la interpretación de los textos bíblicos. Los documentos magisteriales no constituyen un corpus del mismo orden. No están atravesados por el acontecimiento mismo de la revelación en marcha. Vienen *a posteriori* con el fin de mantener una justa recepción del mensaje en la Iglesia. En consecuencia, debemos mostrarnos prudentes en la transposición. Con todo, la analogía puede intervenir aquí con toda legitimidad.

La distinción entre el sentido literal y el sentido pleno de un documento conciliar es particularmente iluminadora. El sentido literal es el que fue querido conscientemente por el concilio. Es capital poder llegar a él con la mayor exactitud posible, pues está en el fundamento de la interpretación y ésta no podrá contradecirlo nunca formalmente. Sin embargo, este sentido vale sobre todo para los contemporáneos de la definición. En este sentido literal es preciso distinguir aún, como hemos intentado hacer en este ensayo con el adagio de Florencia, entre lo que se dijo formalmente (*gesagt*) y aquello a lo que se apuntó (*gemeint*). En el punto de partida, aquello a lo que se *apuntó* subsume lo *dicho*, es decir, que la inten-

³⁸ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* III, A, 3.

³⁹ *Ibíd.*

ción de la declaración envuelve y rige la interpretación de la mencionada fórmula y forma unidad con ella. A medida que pasa el tiempo, la reflexión eclesial reconoce la inevitable distancia entre aquello a lo que se *apuntó* y lo *dicho*. La interpretación intenta reducir siempre esta distancia, aun cuando ésta nunca podrá ser anulada por completo. Podemos pensar aquí en la imagen del compás que hemos evocado antes. Del mismo modo que no tenemos problemas en admitir errores materiales en la Escritura, que no manchan para nada «la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación»⁴⁰, así también podemos admitir una parte de error material y redaccional en textos cuya verdad es religiosa y está ordenada a la salvación. La misma ley de la encarnación de la palabra de Dios en palabras humanas vale para la Escritura y para la palabra magisterial.

A través de este proceso, se comprende (*verstanden*) el documento en el cuerpo de la Iglesia, es decir, que queda situado en el conjunto del mensaje de la fe y comprendido a la luz de sus otras afirmaciones y, a veces, en tensión con ellas. Este sentido pleno, o este *sentido recibido*, puede formar un ángulo con el primero, en la medida en que desarrolla su elemento de verdad y lo separa a menudo de una aproximación torpe que pudo marcar la primera expresión. Entre el uno y el otro ha podido intervenir una *relectura* y, en cierta medida, una corrección. Así fue como Calcedonia releyó Éfeso y, conservando su intención, corrigió su lenguaje. Así fue como el Vaticano II releyó el Vaticano I y situó sus afirmaciones en el marco de una eclesiología más equilibrada. El *progreso dialéctico* de que habla el documento a propósito del proceso de iluminación recíproca entre los acontecimientos y las Escrituras se lleva a cabo asimismo en la secuencia de las afirmaciones magisteriales.

La relación original entre Escritura y tradición nos conduce asimismo a la relación análoga entre la tradición eclesial y el magisterio. La primera lleva al segundo y le proporciona el hori-

⁴⁰ DV 11.

zonte de interpretación que siempre necesita. Sus documentos son, en cierto modo, cristalizaciones de una enseñanza de fe inmanente a la tradición. A su vez, el magisterio tiene el papel de discernir la enseñanza de la tradición. Encontramos aquí una reciprocidad que permite, a su vez, un *progreso dialéctico*.

El papel del cuerpo de los creyentes y la actualización

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica subraya que el largo proceso de interpretación de los textos de la Escritura se ha constituido «sobre la base del consenso de las comunidades creyentes, que han reconocido en su texto la expresión de la fe revelada»⁴¹. Del mismo modo, todos los miembros de la Iglesia tienen que desempeñar su papel en la interpretación bíblica: los obispos, por supuesto, los sacerdotes, los diáconos, pero también todos los bautizados. El Evangelio nos recuerda incluso que «Jesús ha reconocido que las cosas ocultas a los sabios y prudentes han sido reveladas a los simples (Mt 11,25; Lc 10,21)»⁴². El magisterio vivo, intérprete auténtico de la Escritura, ejerce esta misión «en el interior de la *koinonía* del Cuerpo, expresando oficialmente la fe de la Iglesia para servir a la Iglesia»⁴³.

Estas condiciones valen fundamentalmente para la interpretación del lenguaje magisterial y dogmático. Nos recuerdan el dato fundamental del *sensus fidelium*, reconocido por el Vaticano II como infalible en la fe⁴⁴. El magisterio se ejerce en la Iglesia en la medida en que es inseparable de la fe del pueblo cristiano. Se dirige a él, pero éste le expresa aquello de lo que vive y lo que debe poder reconocer como suyo.

Puesto que el mensaje de la revelación bíblica se inserta en la historia y se dirige a un pueblo que vive en la historia, la inter-

⁴¹ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* III, A, 3.

⁴² *Ibíd.* III, B, 3.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ LG 12.

pretación debe convertirse siempre en *actualización*. Ésta entresaca el sentido y el alcance del mensaje en cuanto éste se dirige y se aplica a una época dada. En la misma estela se sitúa la *inculturación* del mensaje en los universos históricos y sociales donde el Evangelio no había penetrado todavía. La inculturación es tan antigua como la misma Biblia, en la medida en que ha sido traducida de lengua en lengua, del hebreo al griego y del griego al latín.

También aquí la interpretación de los textos magisteriales tiene que hacer frente a la doble exigencia de la actualización y de la inculturación. Renunciar a ello sería consentir que los documentos dejen de hablar y de tener impacto alguno en la vida de fe, sería consentir su muerte. El propósito que ha guiado este libro ha sido proponer una actualización de la famosa fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación*.

Al cabo de este recorrido comparativo, se podría pensar que ya está dicho todo, o casi, sobre las reglas fundamentales de la interpretación de los textos magisteriales. No cabe duda de que será preciso volver sobre algunos puntos más específicos de este segundo corpus. Sin embargo, retendremos la insistencia del documento en recordarnos que la inspiración bíblica tiene un *carácter propiamente histórico*, y que de ahí no se sigue que «Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje»⁴⁵. Ésa es la situación que nos obliga a permanecer siempre en el trabajo de interpretación. Ni siquiera en los textos de la Biblia, inspirada, se bastan los textos por sí mismos. No adquieren sentido más que en la red constante de una comunicación viva que establece el vínculo entre el tiempo de su génesis y el de su recepción.

B. TEXTOS OFICIALES QUE HABLAN DE HERMENÉUTICA

A fin de iluminar estas afirmaciones de hermenéutica magisterial, me he servido de la analogía bíblica. Esta iluminación indirecta era particularmente útil, porque permitía decir con toda serenidad cosas que parecen paradójicamente más difíciles de expresar directamente sobre la palabra magisterial. Curiosamente, la reflexión sobre la hermenéutica bíblica se encuentra hoy, en la Iglesia católica, más pacificada que la otra. Por un lado, la referencia a la inerrancia de la Escritura se aborda y se trata sin inquietud, con el respeto, aunque también con la distancia, que se impone. El documento que he tomado como referencia no tiene miedo a entrar generosamente en consideraciones metodológicas complejas. Recuerda, sin duda, las reglas doctrinales adquiridas entre los católicos para toda exégesis bíblica. Pero no es ahí donde se sitúa su aportación específica.

No ocurre exactamente lo mismo en el ámbito magisterial. Los documentos se muestran aquí más precavidos. El recuerdo de los datos doctrinales prima aquí, generalmente, sobre las indicaciones metodológicas. El afán de mantener la intangibilidad del magisterio infalible es constante. Por eso es importante retener, a este respecto, dos documentos recientes que se han introducido formalmente por el camino de la interpretación: la declaración *Mysterium Ecclesiae*, de 1973, emitida por la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *La interpretación de los dogmas*, de 1989.

Mysterium Ecclesiae

La declaración *Mysterium Ecclesiae* se inserta en el contexto de los debates que tuvieron lugar con ocasión de la publicación de un libro de Hans Küng en el que contestaba la infalibilidad de

⁴⁵ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* III, D, 3.

la Iglesia⁴⁶. La intención primera del documento es, por consiguiente, reafirmar la doctrina de la infalibilidad. Ésta aparece presentada siguiendo el movimiento doctrinal de la *Lumen Gentium*: el primer sujeto de la infalibilidad es toda la Iglesia (LG 12) y todos los fieles participan, a su manera, en el rol profético de Cristo, para hacer crecer la inteligencia de la fe. Ahora bien, la tarea de la enseñanza del Evangelio, con el carisma de la infalibilidad apropiado en materia de fe y costumbres, ha sido confiada al magisterio de la Iglesia. Este magisterio no goza de nuevas revelaciones, pero gracias a la asistencia del Espíritu Santo se ha vuelto capaz de proponer *una doctrina necesariamente exenta de error*. Este magisterio es el de los obispos en comunión con el papa, cuando se encuentran dispersos, y de modo todavía más manifiesto, cuando se comprometen de manera solemne en un concilio ecuménico, o cuando el papa habla *ex cathedra*. El texto precisa: «Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no se extiende sólo al depósito de la fe, sino también a las verdades sin las cuales este depósito no podría ser debidamente conservado y expuesto»⁴⁷. En consecuencia, el alcance de la infalibilidad no se puede reducir a «una permanencia fundamental en la verdad, que sería incompatible con algunos errores diseminados en las proposiciones que enseña el magisterio como doctrina irrevocable o en el acuerdo garantizado del pueblo de Dios en materia de fe y costumbres»⁴⁸.

Esta vigorosa advertencia, grave y hasta severa, fue recibida con pena por los grandes interlocutores del diálogo ecuménico en Occidente, porque toca a puntos particularmente sensibles. Sin embargo, los redactores del documento eran muy conscientes de las dificultades que podían plantear algunas afirmaciones presentadas de una manera bastante masiva y unilateral, si no estuvieran iluminadas por algunas palabras sobre hermenéutica. ¿Cómo comprender, en efecto, esta infalibilidad, si se tiene en

⁴⁶ H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta*, Clie, Buenos Aires 1972.

⁴⁷ *Mysterium Ecclesiae* 3.

⁴⁸ *Ibíd.* 4.

cuenta, a la vez, la transcendencia absoluta de los misterios de Dios y «la condición histórica de la expresión que es preciso dar a la revelación»⁴⁹? Por eso la Congregación se atreve a entrar, por vez primera en un documento oficial y con afirmaciones muy nuevas, en el aspecto relativo y el aspecto absoluto del discurso magisterial, incluso cuando pretende la infalibilidad:

Por lo que respecta a esta condición histórica, debemos observar, en primer lugar, que el sentido contenido en los enunciados de la fe depende en parte del alcance semántico de la lengua empleada en una determinada época y en ciertas circunstancias. Puede suceder también en algunas ocasiones que una cierta verdad dogmática, en un primer momento, sea expresada de modo incompleto, aunque nunca falso; y después, en un segundo momento, considerada en un contexto de fe y de conocimientos humanos más amplio, llegue a ser más plena y perfectamente significada. Además de esto, hemos de tener presente que [...] la Iglesia [...] habitualmente, no pierde tampoco de vista el objetivo de dirimir controversias o de extirpar errores; y así, debemos tener en cuenta todo esto, a fin de interpretar rectamente tales enunciados. Por último, las verdades que la Iglesia intenta enseñar realmente con sus fórmulas dogmáticas son, a buen seguro, distintas de las concepciones cambiantes propias de una época determinada; pero no debemos excluir que, eventualmente, se formulen por el magisterio en términos que llevan la huella de tales concepciones⁵⁰.

En este texto debemos subrayar varios puntos que se pueden aplicar de manera iluminadora a nuestro adagio.

1. Los términos de una afirmación de fe se deben comprender en el sentido que tenían en la época de la redacción del texto. Como las palabras empleadas han podido experimentar una evolución semántica sensible a lo largo de los tiempos, hay que establecer su sentido con precisión.

⁴⁹ *Ibíd.* 5.

⁵⁰ *Ibíd.*

2. La expresión de una verdad dogmática puede experimentar un progreso, que la haga pasar de un estado parcial e incompleto a un estado más perfecto y más completo, a causa del desarrollo del contexto de fe, pero también de los *conocimientos humanos*. En este sentido, es reformable, no porque pasara de lo falso a lo verdadero, sino de lo menos verdadero a lo más verdadero.
3. Las expresiones doctrinales brotan de una coyuntura histórica particular que las ha motivado con mayor frecuencia. Esta coyuntura, generalmente polémica (cuestiones por resolver o errores que rechazar), rige la preocupación del texto hasta el punto de condicionar fuertemente su redacción. Considerando las cosas ya a distancia, se impone, pues, un discernimiento en lo que depende inmediatamente de la coyuntura y no tiene valor definitivo, y el elemento de verdad permanente que se encuentra insertado así, y a veces velado, en el texto. En este sentido, toda expresión de la fe comporta un aspecto de relatividad histórica.
4. El texto va más lejos en su última frase. Reconoce que las fórmulas dogmáticas han podido ser formuladas por el magisterio en términos que llevan la huella de *concepciones cambiantes propias de una época determinada*. No cabe duda de que la fórmula se presenta suficientemente equilibrada para precisar de manera adecuada que las afirmaciones en cuestión son formalmente distintas de estas concepciones. Sin embargo, aparece aquí una confesión muy fuerte, sobre todo cuando se sabe que la forma y el fondo de un texto no se pueden separar como dos cosas que están una junto a otra. Así, la expresión verídica de un dogma puede estar contaminada en cierto modo por una concepción cambiante, es decir, caduca y reformable.

Por eso, del adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación* debe ser comprendido el sentido dado a la expresión *fuera de* y a las palabras *Iglesia* y *salvación* en cada época. La formulación exclusiva

no ha apuntado nunca a una exterioridad puramente geográfica o institucional. La misma formulación exclusiva es solidaria, en su punto de partida y en su desarrollo medieval, con una concepción del mundo limitada a Europa y a la cuenca mediterránea. Pudo dar lugar a la nueva fórmula *la salvación por la Iglesia*, que entresaca su elemento de verdad y lo expresa de manera *más perfecta*. Por último, esta formulación clásica sigue estando marcada por una mentalidad y una manera de percibir a *los otros* de manera lejana y aproximativa, según las concepciones propias de las épocas que la elaboraron y transmitieron. Estas concepciones le confieren hoy una oscuridad que le hace muy difícil al cristiano contemporáneo el esfuerzo necesario para alcanzar su verdad. El texto de la Congregación prosigue así:

Tras estas consideraciones preliminares, se debe decir que las *fórmulas* dogmáticas del magisterio han sido aptas desde el comienzo para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo inalteradas, la comunicarán siempre a los que las interpretan bien. Ahora bien, de ahí no se sigue que cada una de ellas haya tenido y conservará siempre esta aptitud en el mismo grado. Por esta razón, los teólogos se aplican a circunscribir exactamente la intención de enseñar que las diferentes fórmulas dogmáticas contienen realmente, y con ello prestan un gran servicio al magisterio de la Iglesia, al que están sometidos. Las antiguas fórmulas dogmáticas y otras que se aproximan a ellas permanecen por lo general vivas y continúan dando frutos en el uso habitual de la Iglesia, de tal suerte, sin embargo, que se les añade oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conservan e iluminan su sentido original. Por otra parte, sucede en ocasiones que, en el mismo uso habitual de la Iglesia, algunas de estas fórmulas han cedido el sitio a nuevas maneras de expresarse que, propuestas o aprobadas por el magisterio, presentaban de modo más claro o más completo la misma significación⁵¹.

⁵¹ *Ibíd.*

Con una fraseología compleja, y con la ayuda de expresiones pesadas en el pesillo, que pretenden equilibrar toda concesión mediante el recuerdo formal del dato fundamental que nunca debe olvidar el lector, este texto reconoce el carácter eventualmente caduco de una fórmula dogmática marcada históricamente en su letra:

1. Las fórmulas dogmáticas conservan, en principio, la capacidad de comunicar la verdad a los que las interpretan bien. Eso significa que la necesidad de la interpretación constituye una condición *sine qua non*. La simple repetición de las fórmulas del pasado no puede bastar. Este libro ha mostrado hasta qué punto una *buena interpretación* puede volverse compleja.
2. Concesión más concreta, aunque muy discreta en la forma: no todas las fórmulas han conservado o conservarán esta aptitud en el mismo grado. Este reconocimiento es una constatación de hecho por lo que se refiere al pasado y una afirmación de principio para el futuro. Eso significa que ciertas fórmulas han envejecido irremediablemente y han dejado de gozar de la transparencia necesaria al mensaje que están encargadas de transmitir. No es que se hayan vuelto *falsas*, sino *opacas*.
3. De ahí se sigue la necesidad de que los teólogos se apliquen a *circunscribir exactamente la intención de enseñar* que tienen las diferentes fórmulas. Este trabajo de interpretación debe ser, por tanto, riguroso y *minimalista*. El teólogo debe entresacar, de un texto marcado por las arrugas de la historia, el elemento de verdad exacto que todavía hoy goza de autoridad y sólo ése.
4. Aunque muchas fórmulas sigan vivas, y merezcan ser completadas y explicadas mediante nuevas exposiciones, puede suceder que *algunas de estas fórmulas hayan cedido el sitio a nuevas maneras de expresarse*. En consecuencia, algunas fórmulas, que se han vuelto caducas, han caído con razón en el olvido y han sido legítimamente

reemplazadas. En efecto, lo que importa siempre es el *sentido original* que tenían y no el vocabulario que empleaban o las mentalidades que transmitían⁵².

Nuestro adagio verifica el caso de que se trata aquí. Perteneció a las formulaciones que podemos llamar caducas, porque su expresión choca espontáneamente al sentido de la fe. Es una fórmula que se ha vuelto opaca. Por eso es tan importante determinar con exactitud su elemento de verdad. Cabe incluso pensar legítimamente que la formulación negativa del adagio sobre el vínculo entre la Iglesia y la salvación merece ser abandonada. Es digno de señalarse que el concilio Vaticano II, que ha tratado explícitamente el tema al que se refiere el adagio, se haya abstenido sistemáticamente de emplearlo. Podemos hablar aquí de un abandono.

La interpretación de los dogmas

Vamos a vérnoslas aquí con un documento paralelo al de la Pontificia Comisión Bíblica del que hemos hablado antes. Procede de su hermana pequeña, la Comisión Teológica Internacional, instituida por el papa Pablo VI poco después del Vaticano II. Trata formalmente sobre la interpretación de los dogmas, del mismo modo que el otro trata de la interpretación de la Biblia. No constituye un documento magisterial, pero sí es un texto de estudio particularmente autorizado sobre este delicado problema. Lleva fecha de 1989, es un poco anterior al que la dinámica de este capítulo me ha llevado a estudiar en primer lugar.

La problemática general de este documento sobre las cuestiones generales de la hermenéutica de los textos y de sus funda-

⁵² El texto precisa en su párrafo siguiente que no se debe concluir de ahí que las fórmulas dogmáticas sean incapaces de significar una verdad determinada o que éstas no fueran más que aproximaciones cambiantes.

mentos filosóficos es bastante semejante a la de la Pontificia Comisión Bíblica. El punto fundamental aparece indicado con claridad: se trata de *la verdad en la historia*. ¿Cómo reconocer el *círculo hermenéutico* sin caer en el relativismo doctrinal? El texto admite que no hay conocimiento humano sin presupuestos y que todo lenguaje está determinado por una estructura de comprensión; pero afirma también que la búsqueda de la verdad supone que la verdad existe y que se puede alcanzar. «Lo que ha sido conocido una vez como verdad, tiene, por ello, que ser reconocido como verdadero de modo permanentemente válido»⁵³. Abordando la situación teológica actual, el documento se vuelve más crítico respecto a lo que él mismo llama *la teología hermenéutica*.

Expone los fundamentos teológicos de una auténtica hermenéutica, partiendo de la interpretación de la Escritura y de las fórmulas bíblicas de confesión de fe. Propone un recorrido recapitulativo por las declaraciones del magisterio a propósito de la interpretación de los dogmas. «La historia de los dogmas es un proceso de interpretación constante y viva de la tradición»⁵⁴. El Vaticano I reconoció un desarrollo de los dogmas *eodem sensu eademque sententia* y subrayó la irreversibilidad y la irreformabilidad implicadas en la infalibilidad de la Iglesia guiada por el Espíritu Santo. El Vaticano II, por su parte, *ha valorado la dimensión histórica de los dogmas*, y recogiendo al mismo tiempo las afirmaciones del Vaticano I sobre el magisterio y la infalibilidad, ha valorado el carácter pastoral del magisterio y «condujo la atención a la distinción entre el trasfondo inmutable de la fe, es decir, entre las verdades de la fe, y su modo de expresión»⁵⁵.

En el ámbito propio de la interpretación, el documento recuerda la *doctrina de las calificaciones teológicas*, cuya caída en el ol-

⁵³ *La interpretación de los dogmas* A, I, 4.

⁵⁴ *Ibíd.* B, II, 1.

⁵⁵ *Ibíd.* B, II, 2. El documento recapitula brevemente la declaración *Mysterium Ecclesiae*, pero insistiendo más en las advertencias dadas que en la novedad de las perspectivas propuestas en cuanto a la interpretación de las fórmulas dogmáticas.

vido lamenta, dada su utilidad para la interpretación de los dogmas. Haciendo referencia a una fórmula del Vaticano II sobre la jurisprudencia de la interpretación, que menciona «la índole de los documentos, la frecuencia de la proposición de la misma doctrina y el modo de hablar» (LG 25), prosigue:

El sentido preciso de esta aserción del Concilio necesita todavía una explicación teológica más detallada. Ante todo, sería deseable que el magisterio eclesiástico, para que no desgastara innecesariamente su autoridad, haga, cada vez, claros los diversos modos y grados de obligatoriedad de sus declaraciones⁵⁶.

Esta prudente sugerencia merecería ser puesta en práctica según su intención «para que [el magisterio] no desgastara innecesariamente su autoridad». Ahora bien, ¿no cabe temer asimismo que esta invitación conduzca a calificaciones aumentadas, motivadas por el miedo a que una calificación mesurada no sea considerada bastante convincente como para conseguir la adhesión? Ciertos usos históricos muestran que esta tentación no es ilusoria, y la referencia recurrente a la infalibilidad del magisterio en los documentos ¿no hace pensar que el conjunto de sus enseñanzas está *aureolada* en cierto modo por esta cualidad, cuando en la mayor parte de los casos no está puesta en tela de juicio? Pues bien, una enseñanza no infalible –y afirmada como tal– conserva todo su valor y su autoridad en el ámbito que le es propio, ya sea doctrinal o canónico.

La reflexión de teología sistemática propuesta por el documento se inserta en una bella concepción de la tradición (*paradosis*) eclesial. «Las afirmaciones dogmáticas son sólo un elemento dentro de esta Tradición mucho más amplia»⁵⁷. La tradición constituye la *memoria*, viva y animada por el Espíritu Santo, de la Iglesia. Por eso, los dogmas, tomados en un sentido amplio, deben ser comprendidos según las tres dimensiones del tiempo: el pasado, el presente y

⁵⁶ *Ibíd.* B, II, 3.

⁵⁷ *Ibíd.* B, III, 1.

el futuro. Respecto al pasado son un *verbum rememorativum*, interpretación rememorativa de las grandes acciones de Dios realizadas en la historia de la salvación. Por este motivo «tienen que ser interpretados en el conjunto del Antiguo y del Nuevo Testamento según la analogía de la fe»⁵⁸. Respecto al presente, los dogmas deben ser comprendidos como un *verbum demonstrativum*. Deben ser propuestos como una «verdad salvífica y transmitida de una manera viva, atrayente y estimulante». Por último, respecto al futuro, tienen que ser interpretados como un *verbum prognosticum*, a causa de su valor anticipador de la salvación escatológica. Deben suscitar la esperanza y ser recibidos como una doxología.

Al tratarse de *dogmas en el sentido estricto de la palabra*, el documento subraya que comportan *grados variables de obligación*. Aquí se asocian dos componentes, uno doctrinal y el otro que forma parte de la disciplina. Esto justifica, sin duda, la insistencia doctrinal y jurídica en *una sola proposición* tomada en sí misma. Sin embargo, la Comisión Teológica Internacional reconoce el peligro de un cierto positivismo, y subraya que se hace necesaria aquí una doble integración: *la integración del conjunto de los dogmas en la totalidad de la doctrina y de la vida eclesiales y la integración de cada uno de los dogmas en el conjunto de todos los dogmas*. Y es que éstos no son comprensibles más que según su vínculo intrínseco (el *nexus mysteriorum* afirmado por el Vaticano I⁵⁹) y su estructura de conjunto. «A este respecto, es preciso otorgar una atención particular al orden o a la *jerarquía de las verdades* en la doctrina católica»⁶⁰.

Los dogmas tienen asimismo una significación *teologal*, pues, según la fórmula de santo Tomás recogida por el documento, «el acto de fe termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene»⁶¹. El artículo de fe *tiende hacia la verdad divina*.

⁵⁸ *Ibíd.* B, III, 2.

⁵⁹ DH 3016.

⁶⁰ *La interpretación de los dogmas* B, III, 3.

⁶¹ Santo Tomás, *Suma teológica*, IIa IIae, q.1, a.2, ad 2um. *La interpretación de los dogmas* B, III, 4.

«Es una forma doctrinal de mediación que contiene la verdad testificada. Pero precisamente porque es verdadero, remite más allá de sí al misterio de la verdad de Dios»⁶². La palabra *contiene* debe ser entendida en su relación con la continuación de la proposición. El artículo de fe *no encierra* la verdad, remite verdaderamente a ella, que sigue siendo siempre trascendente a él. Esto está confirmado por un desarrollo sobre el carácter *analógico* de los dogmas. Pues todo discurso humano sobre Dios y los dones de Dios se inserta en la « semejanza de las criaturas con el Creador [que] nunca deja de ir acompañada de una desemejanza mayor »⁶³. Esta analogía evita, a la vez, el positivismo y una teología negativa excesiva.

La Comisión establece, a continuación, ciertos criterios doctrinales para la interpretación: recuerda la significación fundamental de la Escritura, cuyo centro es la confesión de Jesucristo como Hijo de Dios; resume la doctrina del Vaticano II sobre la interpretación de la Biblia, expone la conexión indisoluble entre Escritura, tradición y comunión en la Iglesia, debiendo renovar ésta la memoria viva de su origen «e interpretar los dogmas a la luz de este origen»⁶⁴. Del mismo modo, no podemos «aislarlos del contexto de la vida eclesial, para interpretarlos como fórmulas puramente conceptuales»⁶⁵. Esta afirmación es de gran valor, porque muestra que un dogma no puede funcionar de manera abstracta como la premisa mayor de todo razonamiento posible.

El desarrollo más nuevo en cuanto al método tiene que ver con la necesaria *actualización* de la interpretación de los dogmas. Cada definición es, a la vez, punto de llegada de un desarrollo y punto de partida de un nuevo comienzo:

A la definición sigue la recepción, es decir, la apropiación viva de un dogma en el conjunto de la vida de la Iglesia y la pene-

⁶² *Ibíd.*

⁶³ DH 806; *La interpretación de los dogmas* B, III, 4.

⁶⁴ *Ibíd.* C, II, 2.

⁶⁵ *Ibíd.* C, II, 3.

tración más profunda en la verdad testificada por él. El dogma no debe ser un recuerdo muerto del pasado; ha de ser fructuoso en la vida de la Iglesia. Por ello, un dogma no debe verse solamente en su significación de límite negativo; tiene que ser interpretado en el sentido positivo de que abre a la verdad⁶⁶.

La llamada a la *recepción* ha sido, hasta ahora, rara en la metodología católica, aunque haya funcionado en todos los tiempos. La recepción inserta el enunciado en un proceso continuo de comprensión progresiva. Se trata de conciliar el valor permanente y la actualidad de la verdad. *La interpretación actualizadora de los dogmas* requiere la ayuda de todas las disciplinas de la historia y de las ciencias humanas (hermenéutica, lingüística, filosofía). En este ámbito *no se puede separar netamente el contenido y la forma de expresión*: es éste un principio con enormes consecuencias, un principio que exige un trabajo de interpretación infinitamente más complejo que el reemplazo de un lenguaje por otro. Se evoca también el criterio antropológico, con el espíritu de la fórmula del Vaticano I sobre el vínculo «con el fin último del hombre»⁶⁷ y la del Vaticano II sobre la luz de Cristo que ilumina el misterio del hombre⁶⁸.

Puesto que la Comisión Teológica Internacional se refiere al terminar a los siete criterios de Newman sobre el desarrollo de los dogmas, permítasenos citar esta fórmula del gran convertido, que era muy consciente de la dimensión histórica de los dogmas, y reconocía la existencia de una distancia entre el sentido original y el sentido actualizado de una fórmula:

Estos artículos se deben interpretar no según el sentido que le dan quienes los redactan, sino según el sentido de la Iglesia católica (en la medida en que el texto lo permita)⁶⁹.

⁶⁶ *Ibid.* C, III, 1.

⁶⁷ DH 3016.

⁶⁸ GS 10.

⁶⁹ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, BAC, Madrid 1997 (La citación de la página, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Apologia pro vita sua*, Desclée de Brouwer, París 1967, p. 296.

Este texto presenta semejanzas y diferencias con respecto al documento hermano de la Pontificia Comisión Bíblica. Su inspiración hermenéutica es fundamentalmente la misma y orienta, esta vez de manera explícita a propósito de los dogmas, hacia las mismas tareas de interpretación. Pero no manifiesta en absoluto la misma libertad de tono. Se mantiene mucho más prudente en la forma y concede un espacio más importante al recuerdo de las doctrinas tradicionales que a los consejos propiamente metodológicos. Se queda incluso retrasado respecto a las consideraciones, infinitamente más precisas, de *Mysterium Ecclesiae* sobre las consecuencias que debemos extraer del carácter histórico de los enunciados dogmáticos.

Con todo, las orientaciones de este documento confirman el método que hemos puesto en práctica en esta obra para dar cuenta del adagio difícil: *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Hemos interpretado la fórmula refiriéndola a la Escritura, a la doctrina de la salvación llevada a cabo por Cristo y a la tradición *englobante* de la Iglesia que la ha transmitido en diferentes sentidos. Es en el corazón de estos *vínculos indisolubles* donde hemos analizado la fórmula. Hemos buscado su sentido *positivo*, más allá de su formulación negativa. Hemos tenido en cuenta la sincronía de la totalidad del mensaje cristiano y las diferentes sincronías de las expresiones del adagio fechadas históricamente. La diacronía, por su parte, también ha desempeñado todo su papel, con el estudio de la recepción de la máxima en las diferentes épocas, para llegar a una actualización del elemento de verdad que contiene.

La contextualización de un documento magisterial en la gran tradición de la Iglesia y, en consecuencia, la llamada a la coherencia diacrónica de la fe no constituyen, por otra parte, una novedad en la historia de la Iglesia. Para volver a la época del concilio de Florencia, encontramos en ella una declaración del papa Eugenio IV relativa al delicadísimo decreto *Haec Sancta Synodus* del concilio de Constanza. Este texto se había votado en medio del gran cisma de Occidente, en el que tres papas se disputaban la sede de Pedro. La tarea del Concilio fue en particular restablecer la unidad de la Iglesia: al final obtuvo la dimisión de

Gregorio XII y depuso a Juan XXIII así como a Benedicto XIII. En su lugar fue elegido el papa Martín V. El Concilio se vio obligado, por tanto, a tomar iniciativas de autoridad en lo concerniente al papa, o más bien los papas, en cuestión. Antes de este desenlace, el papa Juan XXIII, que había convocado el Concilio, huyó de noche disfrazado. En esta situación dramática de ausencia injustificada del Papa, el Concilio se atribuyó la responsabilidad de rehacer la unidad de la Iglesia. Proclamó que su propia autoridad de concilio general le venía inmediatamente de Cristo y que «todos, de cualquier estado o dignidad que fueran, aunque fuera la papal⁷⁰, están obligados a obedecerle en lo que concierne a la fe y a la extirpación del mencionado cisma»⁷¹. Proclamaba, por tanto, su autoridad sobre el mismo Papa y exigía de este último una estricta obediencia. Sin embargo, este decreto legítimo tuvo consecuencias peligrosas en cuanto al conciliarismo. Éste se fue afirmando progresivamente en el concilio de Basilea, que vino después. Ahora bien, Eugenio IV había trasladado el concilio de Basilea a Ferrara y después a Florencia, con el objetivo de afirmar claramente la superioridad de su autoridad sobre la del Concilio. Se encontraba, por consiguiente, en una situación delicada para interpretar la enseñanza de Constanza. Su intervención consistió en decir que era preciso calibrar el contenido de verdad de este decreto con la enseñanza pasada de la Iglesia. Estableció una regla de interpretación del decreto a partir de la enseñanza unánime de la tradición:

Es preciso, por tanto, que este decreto esté de acuerdo con la doctrina y la fe de los santos, y confirme lo que han enseñado en lo relativo a la autoridad de la Sede apostólica sobre la Iglesia universal según una fe y un juicio unánimes: pues todo lo

⁷⁰ Esta fórmula encubierta apunta a una situación en que tres personas reivindican la «dignidad papal», aunque sólo uno pueda ser verdaderamente papa. Quiere alcanzar a los tres y ninguno de ellos puede pretender escapar a ella. Se trata de una proclamación de la superioridad del Concilio sobre el papa... cuando hay varios papas.

⁷¹ Concilio de Constanza, decreto del 6 de abril de 1415; COD, p. 845.

que contradice esta verdad católica es necesariamente extraño a la fe. Por consiguiente, es necesario dar a este decreto una interpretación tal que concuerde sin vacilación con esta verdad católica anunciada con perseverancia desde el comienzo de la religión cristiana hasta nuestros tiempos⁷².

Este decreto *no puede, por tanto*, oponerse a la tradición y a la enseñanza de la Iglesia. Eso equivale a decir que era legítimo en la situación excepcional que fue la del concilio de Constanza, pero que no establecía el principio doctrinal de la superioridad de la autoridad del Concilio sobre la del papa.

¿Continuidad y/o contradicción?

En lo esencial de la interpretación de nuestro axioma, no he hecho más que recoger la actitud que expresaba el padre Congar:

Está claro, sería vano ocultarlo, que el decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* dice en varios puntos otra cosa, del mismo modo que la declaración sobre la libertad religiosa dice lo contrario de varios artículos del *Syllabus* de 1864, del mismo modo que *Lumen Gentium* 16 y *Ad Gentes* 7 dicen otra cosa que «*Extra Ecclesiam nulla salus*» en el sentido en que se ha entendido, durante siglos, este axioma falsamente claro.

En relación con hechos de este tipo, mi actitud responsable de fiel y de teólogo es la siguiente: respetar y honrar el principio válido que inspiró los enunciados pasados, pero reconocer y explicar la historicidad, la relatividad de la forma, por consiguiente, que recibió este principio, hacer eventualmente la his-

⁷² Eugenio IV, carta *Esti non dubitemus*: «*Oportet ergo decretum illud sanctorum doctrinae et fidei convenire et, quod de sedis apostolicae auctoritate super universam ecclesiam docuerunt, unanimi fide et sententia comprobare, quoniam quidquid veritati isti catholicae contradicit, alienum a fide esse necesse est. Necesse est ergo talem decreto illi intelligentiam dari, ut veritati huic catholicae a christiana religionis exordio perseveranter usque in haec tempora praedictae sine haesitatione concordet*». CFI I, 3; 33, 6. H.-J. Sieben, o.c., p. 206.

toria de su evolución, y honrar *de otro modo* lo que hay de siempre válido en el principio⁷³.

Al igual que el padre Congar, he partido de la oposición inmediata entre el texto de Florencia y los del Vaticano II. He chocado con la contradicción de las fórmulas, que no se puede negar. Es digno de destacarse que el padre Congar consideraba el ejemplo de este adagio, confrontado a las declaraciones recientes sobre el ecumenismo y la libertad religiosa, como algo que ilustra el hecho de que la Iglesia dice *otra cosa* y hasta *lo contrario* de lo que ella misma dijo en el pasado. A partir de esta constatación inmediata, explica su actitud responsable: intentar pasar de la contradicción al reconocimiento de un *principio válido*, teniendo en cuenta al mismo tiempo la relatividad histórica. Pero en esto consiste *honrar de otro modo* los documentos antiguos, es decir, en no considerarlos según su inmediatez. Éste es el itinerario que nos ha llevado a las conclusiones que hemos presentado.

Con todo, una parte de contradicción sigue siendo irreducible, incluso después del trabajo que hemos desplegado aquí para *salvar* el adagio e insertarlo en la magna continuidad de la tradición de la fe. ¿No habrá llegado el momento de que una intervención oficial reconozca de una manera más formal los límites insatisfactorios de ciertas fórmulas del pasado? La Iglesia, a través de la voz de los últimos papas, ha emprendido valerosamente la senda de la confesión de algunas de sus faltas históricas, al mismo tiempo que atribuía esas faltas no a su institución como tal, sino a la conciencia de sus hijos. Estas confesiones han tenido un gran eco, porque se ve en ellas un acento de coraje y de verdad. Reconocer los propios fallos es engrandecerse. Supone también emprender la senda del arrepentimiento y dar un buen ejemplo de la conversión que se pide a todo cristiano. La Iglesia santa, que es un don de Dios, se compone de seres humanos pecadores que siempre están en camino de santificación.

⁷³ Y. Congar, *Essais œcuméniques*, o.c., p.85.

Nos encontramos aquí en un terreno infinitamente más delicado, pues no se trata de comportamientos prácticos, sino de servicio a la verdad cristiana confiada a la Iglesia y a su magisterio. ¿Puede reconocer la Iglesia en este campo un fallo que sería asimilado enseguida a un cierto tipo de error? Ahora bien, confesar un límite o la grave torpeza de una formulación no es, sin embargo, confesar un error formal. Y es que una consideración sobre la *dialéctica de la verdad* permite salir de la antinomia inmediata entre el error y la verdad. Corresponde a toda expresión histórica de una verdad estar atravesada por la tensión entre la *afirmación* y las *representaciones*. Una verdad está bien afirmada cuando lleva consigo las determinaciones que le corresponden. Ahora bien, las expresiones que emplea la Iglesia están marcadas no sólo por un determinado lenguaje, sino también por el horizonte de la mentalidad de una época. En virtud de ello la verdad afirmada y enseñada no es *químicamente pura*, si se nos permite emplear esta imagen. La declaración *Mysterium Ecclesiae* nos ha dicho incluso que podía *llevar la huella* de *concepciones cambiantes* propias de una época. Entre la verdad y el error está, por consiguiente, todo el espacio del lenguaje, capaz de expresar la verdad de manera auténtica, aunque siempre de modo limitado e imperfecto.

Expresarse de este modo no supone en modo alguno caer en la posición legítimamente temida según la cual las fórmulas dogmáticas no apuntan a la verdad más que *de una manera indeterminada, cambiante o aproximativa* o incluso transformándola o deformándola⁷⁴. Y es que la afirmación sigue siendo irreversible y determinada. Sus futuros desarrollos no se situarán nunca fuera del ángulo del compás cuyos dos brazos ha separado y cerrado a la vez. Estos desarrollos traerán consigo una purificación del lenguaje y de las representaciones. Delimitarán la verdad de más cerca. Excluirán interpretaciones peligrosas o parasitarias. Este trabajo, por supuesto, no acabará nunca, pues la dialéctica de la

⁷⁴ *La interpretación de los dogmas* B, II, 2.

afirmación y de la representación es insuperable, mientras la Iglesia esté en camino en el tiempo.

Volvamos a nuestro ejemplo. El adagio afirma que no hay salvación bajo el cielo para nadie *sin* Cristo y, por esta razón, *sin* la Iglesia que Él mismo ha instituido. Esto significa que la mediación de Cristo es necesaria para la salvación de todos y que la Iglesia desempeña un papel ministerial en esta mediación. En consecuencia, lo podemos formular de manera positiva: la salvación viene de Cristo por la Iglesia. En virtud de su *pretensión* esta afirmación ya es considerada como exorbitante y escandalosa a los ojos de muchos de nuestros contemporáneos. Hemos visto que es necesario que ahondemos aún en ella, a fin de mostrar cómo se puede entender el papel de la Iglesia en relación con los que no la conocen o nunca han pertenecido a ella.

A lo largo de la historia se ha expresado el *sin* a través de una imagen espacial: fuera de la Iglesia, *extra Ecclesiam*, y se ha comprendido indiscutiblemente durante siglos en un sentido inmediato, material y hasta geográfico. Sin embargo, no es eso lo que *quería decir*. Sólo se limitaba a manifestar la incapacidad histórica de la Iglesia de una época para concebir la posibilidad de su acción salvífica en relación con aquéllos que no le pertenecían de una manera visible e institucional.

¿No sería oportuno, con vistas a ayudar a la fe de todos y a clarificar un punto sensible, que una declaración oficial expresara, no un arrepentimiento, sino un distanciamiento respecto al adagio antiguo, y dijera cómo lo recibe hoy y, por consiguiente, lo *traduce y lo convierte*? Sería un buen caso de interpretación actualizadora. Pero, dirán algunos, el Vaticano II lo ha abandonado, eso basta, la fórmula ya no está en curso. A buen seguro, pero sigue en la colección del *Denzinger* entre las fórmulas oficiales de la Iglesia católica. Sigue estando en las conciencias y, cuando alguien evoca la fórmula ante los mejores cristianos, provoca espontáneamente malestar e incompreensión. Para muchos otros sigue siendo un obstáculo para la fe. El *Catecismo de la Iglesia católica* habla de ella muy rápidamente, ci-

ta respecto a ella al Vaticano II y dice lo siguiente: «Formulada de modo positivo significa que toda salvación viene de Cristo-Cabeza por la Iglesia que es su Cuerpo»⁷⁵. Lo que dice es perfectamente justo, pero ¿es suficiente? ¿No se muestra el *Catecismo* excesivamente silencioso sobre la historia de la fórmula? No ayuda al lector a entrar en la comprensión histórica de la enseñanza magisterial y con ello no cura las huellas dolorosas que el adagio haya podido dejar en las conciencias.

C. ALGUNOS PRINCIPIOS DE HERMENÉUTICA MAGISTERIAL

Para concluir este largo itinerario, voy a recapitular en forma de tesis las principales enseñanzas recogidas, con el deseo de contribuir a elaborar, si la expresión no es demasiado pretenciosa, un pequeño mapa de la disciplina en gestación que constituye la hermenéutica magisterial⁷⁶. Distinguiremos dos registros, solidarios a buen seguro, pero diferentes a pesar de todo: las referencias doctrinales de base que rigen toda interpretación dogmática, y los principios metodológicos que debemos poner en práctica.

Las referencias doctrinales

1. *La tarea y el deber de interpretar los textos del magisterio de la Iglesia, a semejanza de los de las Escrituras, constituyen una consecuencia directa de la revelación de Dios, que se ha llevado a cabo en la historia y tiene su cima en la encarnación de Cristo.*

⁷⁵ *Catecismo de la Iglesia católica* 846.

⁷⁶ A. Dulles había propuesto ya en su libro *La foi, le dogme et les chrétiens*, o.c., pp. 241-251, seis principios de interpretación de las definiciones magisteriales.

Cuando el Verbo se hizo carne, la Palabra del mismo Dios se hizo palabra humana. En virtud de ello entró en el juego complejo de la comunicación humana y en todos los condicionamientos históricos que la caracterizan.

2. *Cristo es en su persona la plenitud de la revelación.*

Ninguna formulación dogmática adquiere su verdadero sentido hasta que no la referimos al foco de luz divina que constituye la existencia, la muerte y la resurrección de Cristo, luz comunicada por el don del Espíritu de la verdad⁷⁷.

3. *La palabra magisterial es siempre una palabra interpretadora del mensaje original atestiguado en las Escrituras.*

Esta palabra segunda es un *es decir* respecto a la palabra primera. Reposa sobre la convicción del acuerdo fundamental entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y de la unidad coherente del todo en cuanto a su sentido. Entre ambos discursos se desarrolla una iluminación mutua. La palabra magisterial interpreta la palabra de la Escritura. Pero, recíprocamente, aquélla debe ser comprendida, a su vez, en función de la palabra de la Escritura a la que sigue siendo relativa –y no sólo de tal palabra particular, sino en función del todo único constituido por el mensaje de la Escritura. La palabra bíblica es la norma normativa (*norma normans*) de la palabra magisterial, que es en sí misma norma moderada (*norma normata*) por la precedente. La verdad de cada afirmación no se discierne más que en la verdad del todo.

4. *La palabra magisterial es asimismo siempre relativa a la confesión de fe, lugar de paso entre el mensaje bíblico que ella misma recapitula y el discurso magisterial cuya célula inicial constituye.*

La confesión de fe ejerce un papel mediador entre la Escritura y el discurso del magisterio, pues pertenece en cierto modo a ambos. Como está tejida a partir de expresiones bíblicas, cons-

tituye la primera cristalización autoritaria y eclesial de la fe. Se encuentra en el punto de llegada y de concentración máxima del mensaje bíblico, y en el punto de partida del desarrollo constante y diversificado de la doctrina de la fe.

5. *La palabra magisterial es transportada por la tradición viva de la Iglesia, que es su englobante y a la que pretende canonizar en tal o cual punto.*

Se inserta en esta gran corriente y debe ser comprendida en función de la fe que la ha precedido y de la que la ha seguido. «La historia de los dogmas es el proceso de una interpretación ininterrumpida y viva de la tradición»⁷⁸.

6. *Vale para la interpretación de la palabra magisterial lo que dice el Vaticano I de la razón iluminada por la fe, que «alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre»⁷⁹.*

La fe no es un catálogo de verdades independientes entre sí. En consecuencia, cada palabra particular debe ser interpretada a la doble luz de la analogía con nuestros conocimientos naturales y del foco de inteligibilidad que constituye la articulación estructural de los misterios.

7. *La inerrancia de la inspiración bíblica tiene su correspondencia en el carisma de la infalibilidad concedido a toda la Iglesia y ejercido formalmente por el magisterio, cuando se hace sentir la necesidad. Así no podrá desfallecer la fe de la Iglesia.*

En ambos casos, y dada la gravedad de la obligación que representa la fe para toda conciencia, la interpretación de las afirmaciones debe ser rigurosa y siempre minimalista. En el primer caso, «para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Dios quiso comunicarnos, debe investigar con atención lo

⁷⁸ La interpretación de los dogmas, B, II, 1.

⁷⁹ DH 3006.

que pretendieron *expresar realmente los hagiógrafos* y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos»⁸⁰. En el segundo caso, es preciso respetar la situación histórica y la jerarquía de los documentos, así como el principio expresado por el derecho canónico: «Ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto» (canon 749, § 3).

8. *El ejercicio del magisterio comporta diferentes grados de compromiso y, por consiguiente, de obediencia exigible a los fieles.*

Se ejerce con mayor frecuencia sin implicar formalmente la infalibilidad. Una cosa es una enseñanza infalible, que implica su irreversibilidad; otra, una enseñanza indefectible, es decir, aquella con la que la Iglesia ejerce su responsabilidad de conducir al pueblo de Dios a la salvación, afirmando lo que considera necesario en cada momento, pero que sigue abierto a cambios; y otra, por último, una enseñanza auténtica del papa o de los obispos. Sería deseable que la calificación doctrinal de cada enseñanza fuera tan clara y tan simple como sea posible. Por su lado, el pueblo cristiano debe mostrarse atento y acogedor a todos los tipos de ejercicio de la autoridad magisterial.

Principios metodológicos

Estos principios doctrinales tienen consecuencias metodológicas que permiten poner en práctica, a propósito de las palabras magisteriales, las grandes reglas de interpretación reconocidas como válidas respecto a todo texto histórico. Lo que sigue se deduce, en cierto modo, de lo que precede.

1. *Puesto que la Palabra de Dios se ha hecho palabra humana, se le pueden aplicar, en cuanto palabra humana, todos los métodos elaborados con vistas a la interpretación de los textos.*

⁸⁰ DV 12.

Cristo es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. En virtud de este último título es objeto de estudio de todas las ciencias humanas. Sin embargo, ninguna de ellas puede reconocerle como Dios, que es lo propio del acto de fe. Del mismo modo, la aproximación llevada a cabo con la ayuda de las técnicas humanas no puede bastar para discernir una enseñanza propiamente divina en la Escritura, ni para reconocer la referencia a la revelación inscrita en los textos magisteriales. El reconocimiento de la transcendencia divina es siempre objeto de un acto de fe. Sin embargo, el acercamiento técnico y científico a los textos a partir de todas las técnicas de interpretación posibles, con su respectivo grado de pertinencia, permite penetrar mejor en el sentido exacto de toda palabra cuya autoridad sea reconocida en la fe.

2. *Todos los métodos puestos en práctica para la interpretación de las Escrituras valen, mutatis mutandis, para la interpretación de los textos magisteriales.*

Detrás del *mutatis mutandis* es preciso comprender las diferencias ligadas a los géneros literarios y a la época de la elaboración de los textos considerados. «Algo que todavía no se ha hecho de una manera suficientemente detallada, ha escrito A. Dulles, es someter los documentos oficiales de la Iglesia al análisis crítico de las formas». Del mismo modo, «es preciso abstenerse de emplear superlativos de pura retórica para una enseñanza formal»⁸¹. Por otra parte, el intérprete no debe olvidar nunca que está al servicio de la comprensión justa de una palabra que tiene su origen en la revelación de Dios. Ya se trate de las Escrituras o de textos magisteriales, hay que rechazar todo fundamentalismo.

3. *A causa de la situación histórica del ser humano, por una parte, y de su incapacidad radical para igualarse con la transcendencia divina, por otra, siempre habrá una falla o una distancia entre las fórmulas y las realidades a las que apuntan y que representan, no obstante, en*

⁸¹ A. Dulles, *La foi, le dogme et les chrétiens*, o.c., pp. 242-243.

verdad. Por esta doble razón, siempre será perfectible una formulación dogmática.

Las fórmulas no *contienen* la verdad divina, en el sentido de que sean capaces de encerrar la realidad. Lo que dicen no coincide nunca con lo que tienen la intención de decir. Nunca pueden traducir *adecuadamente*, ni siquiera mediante sus combinaciones y disposiciones, los datos inefables que tienen la tarea de representar⁸². Pueden estar afectadas incluso por un punto ciego, a causa de las *concepciones cambiantes* de una época, y, en virtud de ello, *parecer oponerse* a un dato que el futuro revelará, pero en el que no habían pensado. En este sentido, es legítimo hablar de una *purificación* progresiva de las fórmulas. Este proceso no se acabará nunca, porque la plenitud de la verdad evangélica es de orden escatológico.

Con todo, la verdad de la que pretenden dar testimonio no es *indeterminada*. Su perspectiva fundamental no puede ser contradicha por una fórmula nueva.

4. Por estas mismas razones, toda formulación dogmática necesita una interpretación. Debe ser actualizada constantemente.

Dicho con otras palabras, es preciso *elaborar la verdad* de cada fórmula en cada época. La repetición material puede conducir al error. No basta con atenerse a la pura letra para conocer su sentido. Del mismo modo, ninguna proposición dogmática aislada se basta a sí misma. Ninguna puede ser interpretada, por consiguiente, *únicamente* a partir de sí misma.

5. En el acto de interpretación de una fórmula fechada debemos estar atentos al hecho de que el sentido y el lenguaje no se excluyan entre sí. El lenguaje cambiante no es el simple revestimiento de un pensa-

⁸² Según Newman, ni siquiera pueden equivaler a la visión única, definida, constante, entera, que es la visión de la fe en el alma creyente. La idea o la realidad es simple, infinitamente simple, única; la fórmula es necesariamente compleja y múltiple. Cf. *Sermons universitaires* XV, 28 de 1843.

miento permanente. No basta, pues, con reemplazar unas palabras por otras palabras. Es la totalidad de la relación la que se debe actualizar.

La historia del adagio analizado aquí constituye una ilustración patente de lo que decimos. Es el sentido de la fórmula el que necesita ser interpretado y no simplemente su vocabulario. Así es como la dialéctica de la verdad conduce a una «dialéctica de continuidad y de ruptura que es constitutiva de la tradición cristiana»⁸³. La continuidad se muestra dominante, pero no excluye ciertos saltos y ciertas correcciones de la trayectoria, gracias a los cuales la verdad queda *precisada* más de cerca.

6. Por vía de consecuencia, una formulación dogmática no ejerce su autoridad de la misma manera sobre sus contemporáneos y en la continuación de la historia.

En general, la fórmula dogmática responde a una necesidad de crisis en un tiempo determinado⁸⁴. Por eso se impone tanto en su forma como en su sentido inmediato a los creyentes católicos de esta época, a fin de mantenerlos en la unanimidad de la fe. Respecto a las generaciones siguientes, su perspectiva puede *decantarse*, es decir, desprenderse de una formulación torpe o excesivamente solidaria de la mentalidad de un tiempo. Entonces ya no es su vocabulario lo que importa, sino su perspectiva o su sentido, *actualizado* como hemos dicho.

7. Toda proposición debe ser interpretada según el sentido que la Iglesia, en la totalidad de su tradición, le ha dado. Como cristalización de la tradición anterior, da lugar a una recepción en la tradición que le sigue.

⁸³ C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984 (La citación de las páginas, de aquí en adelante, corresponde a la versión francesa: *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, París 1983, p. 97).

⁸⁴ «No hay afirmaciones dogmáticas en estado puro que no hagan referencia a una situación concreta de la Iglesia, generalmente una situación de crisis, y que no estén marcadas por el sistema de representaciones de una época». Cf. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, o.c., p. 86.

Una proposición se inserta siempre entre un antes y un después en el movimiento de la tradición, de la que constituye un momento de cristalización. Su antes lleva en él lo que la fundamenta y la justifica. Su después manifiesta, a través de los meandros de una recepción, el sentido real que la Iglesia le ha dado. La recepción pertenece al sentido eclesial de la proposición. No la contradice, sino que expresa cómo la carne y la sangre de la comunidad eclesial viven de ella. Ni siquiera le puede aportar determinaciones que la formulación no expresaba en el origen. El creyente está obligado por el sentido recibido y no, formalmente, por el sentido inicial y fechado.

8. *Toda formulación dogmática debe ser interpretada en el marco del conjunto del discurso de la fe.*

La fe no es, en efecto, una simple suma de proposiciones: es un organismo vivo y articulado, en el que las diferentes proposiciones ocupan su sitio adecuado y, en cierta medida, se corrigen entre sí, en el interior del campo de la revelación.

9. *Ninguna formulación dogmática puede ser considerada como una proposición de principio. Siempre es una conclusión interpretativa del misterio de la fe atestiguado en la Escritura.*

La fórmula dogmática es la interpretación de la palabra de la Escritura, que es, a su vez, testimonio tributado a la verdad divina. Es, esencialmente, el *es decir* del mensaje consignado en las Escrituras inspiradas. En consecuencia, debe ser comprendida en su relación de dependencia con el mensaje original y no como una premisa mayor de razonamiento absoluta de la que se podrían extraer todas las consecuencias lógicamente posibles. Debe ser interpretada asimismo en función de la herejía o del error al que se opone.

10. *El respeto a la historicidad de la palabra dogmática debe vigilar para evitar toda retroactividad de la interpretación del sentido de los términos empleados.*

Los términos clave como *fe*, *dogma*, *infallibilidad* y muchos otros tienen una historia. A pesar de algunos estudios importan-

tes, esta historia no siempre es conocida con la precisión que sería de desear. La interpretación de cada fórmula debe reconocer a los términos empleados el sentido que tenían en la época de la elaboración del texto.

11. *En la interpretación de las fórmulas magisteriales se debe tener en cuenta la jerarquía de las verdades y la jerarquía de los documentos.*

La jerarquía de las verdades interviene en el interior del organismo de la fe. La jerarquía de los documentos envuelve las enseñanzas de los documentos, de las que unas pertenecen a la fe, otras están más o menos próximas a la fe, y otras, por último, forman parte de una enseñanza más global. La interpretación debe estar atenta a la determinación dogmática o teológica del grado de certeza de cada afirmación. Tanto en un caso como en el otro se debe evitar toda inflación, por respeto a la libertad y a la responsabilidad del creyente⁸⁵.

12. *El diálogo ecuménico doctrinal ofrece a las diferentes confesiones cristianas la ocasión de una actualización de sus fórmulas de fe, desde la perspectiva de reconstruir la unanimidad en la fe, necesaria para la comunión eclesial.*

Corresponde a cada confesión cristiana verificar, con un acto de interpretación actualizada, el acuerdo que estima indispensable entre sus fórmulas confesionales pasadas y los nuevos textos que ha suscrito. Debe pedir así a sus socios que se consideren como ligados por el texto nuevo y no por las respectivas formulaciones antiguas.

⁸⁵ ¿Sería posible reescribir hoy una obra análoga a la de L. Choupin, *Ville des décisions doctrinales du Saint-Siège: Index, Saint-Office; Galilée. Congrégation maines. L'inquisition au Moyen-Age*, Beauchesne, París 1928?

Ya hemos propuesto numerosos balances parciales a lo largo de este libro para jalonar los puntos del gran arabesco descrito por la interpretación de la fórmula *Fuera de la Iglesia no hay salvación* a lo largo de los siglos. A continuación, una reflexión hermenéutica ha propuesto una evaluación de la situación de la palabra magisterial en la Iglesia y de los complejos problemas que plantea su interpretación. El único objetivo de esta investigación era contribuir a clarificar en el plano teológico, con toda honestidad intelectual como hubiera dicho Karl Rahner, un problema delicado de hermenéutica y, a partir de un ejemplo particularmente significativo, dar cuenta verdaderamente de la continuidad de la palabra magisterial en la Iglesia.

No cabe duda de que el punto de partida preciso de esta reflexión era parcial y limitado. No he pretendido abordar toda la serie de problemas relacionados con el contenido mismo de ciertos dogmas, ni tampoco los planteados por las transferencias del lenguaje. El interés de este punto de partida era poder seguir la evolución del tema a través de la historia en función de un ejemplo concreto, pero en modo alguno secundario respecto a la eclesiología y a la soteriología. Por supuesto, no pretendo haber resuelto todo; espero simplemente haber aportado una contribución clarificadora en lo que concierne a una afirmación transmitida a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

Al final de esta investigación subsiste, sin duda, una pregunta en el pensamiento del lector. ¿Por qué hace falta desplegar tantas sutilezas, contar con tantos parámetros, para comprender una fórmula aparentemente muy simple y que, a fin de cuentas, sigue pareciéndonos chocante? ¿No es exagerado el afán de jus-

tificación de la continuidad con respecto a las rupturas manifiestas? ¿No sería al cabo más sencillo y más honesto decir: La Iglesia se ha equivocado durante varios siglos universalizando de manera indebida el alcance de su fórmula, pero ha corregido su error?

Dos son las respuestas que se pueden dar a esta cuestión ineludible, y ninguna de las dos carece de importancia para la fe cristiana.

La primera y la más fundamental está contenida en las consecuencias de *la encarnación del Verbo*, es decir, de la Palabra de Dios, en la persona de Cristo y, a través de Él, de la Palabra de Dios en palabras humanas. Del mismo modo que el Hijo, que era de condición divina, asumió plenamente la condición humana y se anonadó (*ekenôsen*) hasta la muerte y una muerte de cruz, así también su Palabra divina asumió la condición humana, es decir, todas las condiciones de expresión y de transmisión de las palabras humanas. Esta condición es tan *kenótica* como la de la vida del Verbo hecho carne. Del mismo modo que el Verbo de Dios asumió la condición histórica, así también su palabra nos llega de manera histórica. Del mismo modo que Cristo tomó sobre sí todas las vicisitudes de la existencia humana, así también aceptó que su palabra estuviese limitada por todas las vicisitudes de la historia. Esto también es verdad para lo que llamamos la Palabra de Dios atestiguada en los escritos privilegiados y canonizados de la Biblia. La Iglesia cree firmemente en la inspiración de estos textos. Sin embargo, reconoce al mismo tiempo que son auténticas palabras humanas en las que cada escritor se ha implicado en función de lo que él era y a través de una diversidad de géneros literarios culturalmente situados. Una revelación inscrita en la particularidad de la civilización judía y después griega del Oriente Próximo mediterráneo, que se ha desplegado a lo largo de más de mil años y se encuentra ya a una distancia de más de dos mil años, no puede evitar ser objeto de una interpretación infinitamente compleja en cuanto al origen, a la autenticidad, al modo de elaboración y al exacto género literario de los textos. Todos estos trabajos no son aún más que condiciones previas para

la justa interpretación de su contenido, es decir, de las *afirmaciones* procedentes de Dios y presentes en cada libro o cada elemento del libro. A través del conjunto de estas afirmaciones se disierne el sentido del todo. Este trabajo requiere, además de la existencia de un magisterio, el compromiso de especialistas al servicio de la comunidad cristiana, a fin de que el pueblo fiel pueda referirse verdaderamente a unos textos que, de otro modo, correrían el riesgo de permanecer opacos para siempre.

Esta historicidad se encuentra en la transmisión de la revelación en la Iglesia. Esta vez las condiciones son diferentes: la fe cristiana ya no habla de inspiración, sino de asistencia del Espíritu Santo a fin de que la Iglesia se mantenga en la verdad. Los textos están ahora más cerca de nosotros. Sin embargo, obedecen a la misma ley del arraigo histórico, con toda la fragilidad que eso comporta. Esta asistencia del Espíritu se lleva a cabo de una manera muy respetuosa con lo humano. No se parece en nada a la magia de una palabra que se pretendiera inmediatamente divina. «Cristo, judío palestino del siglo I, escribe Avery Dulles, asumió libremente las características locales y temporales del pueblo en el que vivía. Se expresaba de acuerdo con la experiencia colectiva, con el lenguaje y con las categorías conceptuales de sus contemporáneos. Puesto que Él, que era Dios, no vaciló en asumir todo lo que la historicidad humana tiene de fragmentario, la Comunidad cristiana no debería temer avanzar por la vía de la historia»¹. Eso es lo que ella ha hecho, planteando con ello una nueva serie de problemas de interpretación. Este aspecto de las cosas es el precio que debe pagar para que pueda llegar a la humanidad una revelación divina y comportar a sus ojos auténticos motivos de credibilidad.

A eso se añade –y ésta es la segunda respuesta– el hecho de que, si bien Cristo no tenía pecado, su palabra, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, fue confiada a seres humanos pecadores. En la imagen de Dios propuesta en los pri-

¹ A. Dulles, *La foi, le dogme et les chrétiens*, o.c., p. 275.

meros textos del Antiguo Testamento aparecen rasgos guerreros que constituyen el reflejo de una cultura todavía primitiva y pecadora. La fuerza de esta revelación consistió en purificar esta imagen y hacer de la revelación del Dios único y *filántropo* el horizonte necesario de la manifestación de Cristo. Análogamente, sucede lo mismo con la comprensión histórica del Nuevo Testamento, en el que se consuma la revelación de Dios de manera definitiva. La comprensión del mensaje ha asumido la torpeza, las ignorancias y las mentalidades siempre pecadoras de las diferentes épocas. Como ha recordado la instrucción *Mysterium Ecclesiae*, esta comprensión lleva en sí misma la huella de las concepciones humanas erróneas de un tiempo. Sigue siendo siempre inferior a la riqueza del contenido revelado. Por eso acepta corregirse, no sólo en su vocabulario, sino también a fin de precisar, completar e integrar en el todo el contenido todavía impreciso de ciertas afirmaciones. Éste fue el caso de nuestro adagio. Sin embargo, es capaz de guardarnos en la verdad del mensaje original.

La Iglesia es hoy más consciente de esta situación y, por consiguiente, también más modesta y más prudente en sus afirmaciones, como ha mostrado la voluntad del Vaticano II de no definir nada de manera dogmática. La Iglesia reconoce mejor la articulación necesaria entre dos datos antagonistas: por una parte, la convicción de poder llegar a una verdad *irreformable* en sus afirmaciones dogmáticas y, por otra, el reconocimiento de toda la dimensión contingente e histórica que envuelve inevitablemente su lenguaje.

La dialéctica del pasado y del presente que hemos abordado en estas páginas nos conduce necesariamente a pensar en el futuro. La Palabra de Dios debe continuar viva y la vida no se detiene. Pero aquí no podemos expresar más que deseos modestos. Con A. Dulles, cabe desear que esta palabra se proponga de manera ágil y flexible: «Flexibilidad no se opone a estructura; al contrario, es la flexibilidad lo que permite a una estructura subsistir en un mundo en mutación. [...] Si el dogma fuera inflexible, sería de una fragilidad extrema; pero gracias a que el dogma está dotado de una fle-

xibilidad intrínseca, puede sobrevivir y sobrevivirá»². El autor toma la imagen de los rascacielos, que deben tener la posibilidad de oscilar para resistir al viento, y del paquebote, que necesita poder adaptarse a la curva de las olas. Sería asimismo deseable que, en el futuro, la palabra doctrinal de la Iglesia se volviera más evocadora y que simbolizara a través de una especie de transparencia el mensaje de salvación que porta el Evangelio, la Buena Nueva. No basta con expresar la verdad de la revelación cristiana; conviene expresarla para que pueda ser comprendida de verdad, es decir, como un bien no sólo para el fiel católico, sino también para todo hombre o mujer de buena voluntad. Entonces se verá revestida de una fuerza de atracción. El fiel podrá decir: Esta palabra es verdadera, porque me anuncia un bien y quiere, en definitiva, mi felicidad. El que todavía no cree podrá reconocerla asimismo como palabra dirigida a él. ¿No quiere Dios que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad?

² *Ibíd.*, p. 284.

Sobre el adagio *Fuera de la Iglesia no hay salvación*

Presentamos sólo algunas obras y artículos, de la amplia bibliografía que existe al respecto. Lo hacemos por orden cronológico, a fin de manifestar del mejor modo la evolución de la problemática. Sin embargo, las obras de un mismo autor están reagrupadas en la fecha de su primera publicación.

- E. Dublanchy, *De axiome «Extra ecclesiam nulla salus...»*. Dissertatio theologica, Contant-Laguerre, Bar-le-Duc 1895.
- E. Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Téqui, París 1907. Debemos señalar que este libro fue reeditado el año 1995 en ediciones Clovis Fideliter (Bitche), sin indicar que la obra data de los primeros años del siglo XX. Se presenta al autor como si todavía viviera. La factura del libro es moderna y va precedida de un prefacio anónimo. Se ha suprimido la introducción; se han cambiado algunos subtítulos. El índice de materias se ha convertido en una «guía de lectura», puesta en cabeza de la obra. Las citas latinas han sido traducidas. Pero las referencias al Denzinger siguen remitiendo a las antiguas ediciones. No se da ninguna indicación de la fecha de la primera edición del libro. Todo parece dispuesto para hacer creer al lector que las posiciones de un autor de comienzos del siglo XX son las de un teólogo contemporáneo y, a través de ellas, las de la Iglesia de hoy. Tal modo de proceder se juzga por sí mismo.
- V. Bainvel, *Hors de l'Église pas de salut*, París 1913.
- L. Billot, «La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut», *Études*, 161-176, 1919-1923, 9 artículos.
- S. Harent, «Infideles (salut des)», en *DTC*, vol. VIII/2, Letouzey et Ané, París 1927, cols. 1726-1930.

- A. D'Alés, «Salut des infidèles», en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, vol. IV, Beauchesne, París 1928, cols. 1157-1182.
- F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Max Hüber Verlag, Múnich 1933, pp. 212-232.
- L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 1. *Essai historique*; 2. *Essai théologique*, Grand Séminaire, Toulouse 1934.
- H. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, París 1938, 1952⁵, pp. 179ss. Traducción española: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988. *Le fondement théologique des missions*, Seuil, París 1946.
- J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, París 1946. *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, París 1956. Traducción española: *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1960.
- Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*, Cerf, París 1949, «L'Église et le salut des non-croyants», pp. 124-138.
- R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, La Civiltà Cattolica, Roma 1949.
- C. Journet, *L'Église du Verbe incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Brujas 1951.
- Y. Congar, «Ecclesia ab Abel», en M. Reding, ed., *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf, 1952, pp. 79-108. «Hors de l'Église pas de salut», en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, París 1961, pp. 417-432. Trae una extensa bibliografía. «Au sujet du salut des non-catholiques», *ibíd.*, pp. 433-444. Recensión del libro de R. Lombardi. *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, París 1984, p. 85.
- Lumière et Vie*, 18 (1954), «Le salut hors de l'Église?», en particular los artículos de P.A. Liégé, «Le salut des autres» y de P.M. Soullard, «Les infidèles peuvent-ils être sauvés? Étapes historiques de la question».
- K. Rahner, «L'appartenance à l'Église d'après la doctrine de l'encyclique *Mystici Corporis Christi*», *Écrits théologiques*, t. 2, Desclée de Brouwer, París 1960, pp. 9-112. «Die anonymen Christen», *Schriften zur Theologie*, t. VI, Benziger, Einsiedeln 1965, pp. 545-554. «Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen», *Schriften zur Theologie*, vol. X, Benziger 1972, pp. 531-546. «Über den Absolutheitsanspruch

- des Christentums», *Schriften zur Theologie*, vol. XV, Benziger 1983, pp. 171-184. Traducción española de la obra completa: *Escritos teológicos*, 5 volúmenes, Cristiandad, Madrid 2000-2003.
- H. Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*, Orante, París 1965.
- A.-M. Henry (ed.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration «Nostra Aetate»*, Cerf, París 1966.
- H. Nys, *Le salut sans l'Évangile, Étude historique et critique du problème du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, Cerf, París 1966.
- J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier, París 1971, capítulo VII: «Hors de l'Église pas de salut?», pp. 145-171. Traducción española: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 2005, capítulo VII: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», pp. 375-399.
- G. Dejaifve, «L'appartenance à l'Église du concile de Florence à Vatican II», *NRT* 99 (1977), pp. 21-50.
- W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil*, Herder, Friburgo 1979.
- C. Geffré, «La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II», *Islam-Christiana* 11 (1985), pp. 115-133.
- M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, París 1988. *Les religions selon la foi chrétienne*, Cerf, París 1996.
- J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée de Brouwer, París 1989. Traducción española: *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991. *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Cerf, París 1995. Traducción española: *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 1994. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, París 1997. Trae abundante bibliografía. Traducción española: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000. *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Cerf, París 2002.
- F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the catholic Response*, Paulist Press, Nueva York/Mahwah, 1992. Traducción española: *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- Comisión Teológica Internacional, *Le christianisme et les religions*, DC 2157 (1997), pp. 312-331. Traducción española: *El cristianismo y las religiones*.

C. Duquoc, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Cerf, París 2002. Traducción española: *El único Cristo. La sinfonía diferida*, Sal Terrae, Santander 2005.

Sobre la hermenéutica magisterial

L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales du Saint-Siège: Index, Saint-Office; Galilée. Congrégations romaines. L'inquisition au Moyen Âge*, Beauchesne, París 1928³ (1ª ed. 1907).

P. Fransen, «Réflexions sur l'anathème au concile de Trente», *Eph.Th.Lov.* 29 (1953), pp. 657-672. «L'autorité des conciles», en *Problèmes de l'autorité*, Cerf, París 1962, pp. 93-100. «A short History of the meaning of the Formula *Fides et mores*», *Louvain Studies* 7 (1978-1979), pp. 270-301. *Hermeneutics of the Councils and other Studies*, University Press/Uitgenerij Peeters, Lovaina 1985.

H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tubinga 1960, 1965 y 1973. Traducción española: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

A. Dulles, *La foi, le dogme et les chrétiens. Réflexion pour le temps présent*, Beauchesne, París 1971.

H. Küng, *Infalible? Une interpellation*, Desclée de Brouwer, París 1971. Traducción española: *¿Infalible? Una pregunta*, Clie, Buenos Aires 1972.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Mysterium Ecclesiae*; DC 1636 (1973), pp. 664-670.

B. Sesboué, *L'Évangile dans l'Église. La tradition vivante de la foi*, Centurion, París 1975. «Le procès contemporain de Chalcedoine», *RSR* 65 (1977), pp. 45-80. *Le magistère à l'épreuve*, Desclée de Brouwer, París 2001, pp. 38-40. Traducción española: *El magisterio a examen: autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Mensajero, Bilbao 2005.

H.-J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Verlag Josef Knecht, Fráncfort del Meno 1983.

C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, París 1983. Traducción española: *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984.

Comisión Teológica Internacional, *L'interprétation des dogmes*, DC 2006 (1990), p. 490. Edición española: *La interpretación de los dogmas*.

Pontificia Comisión Bíblica, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 15 de abril de 1993, Cerf, París 1994. Edición española: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Promoción Popular Cristiana, Boadilla del Monte 2001.

B. Sesboué (dir.), *Histoire des dogmes*, T. 1. *Le Dieu du salut*, en colaboración con J. Wolinski, Desclée de Brouwer, París 1994. Traducción española: *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995. T. 2. *El hombre y su salvación*, en colaboración con V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, 1995. T. 3. *Los signos de la salvación*, en colaboración con H. Bourgeois y P. Tihon, 1995. T. 4. *La Palabra de la salvación*, en colaboración con Ch. Theobald, 1996.

J.-F. Chiron, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Cerf, París 1999.

| | |
|---|----|
| Abreviaturas | 7 |
| Introducción | 9 |
| Un reto para la fe | 13 |
| Un problema que afecta a la inerrancia del magisterio de la Iglesia | 15 |
| Primera parte: Una fórmula al hilo de las interpretaciones | 23 |
| 1. Antecedentes | 25 |
| A. Antecedentes bíblicos | 25 |
| Una imagen muy elocuente | 25 |
| Condiciones para la salvación | 27 |
| La salvación de los otros en el Antiguo Testamento | 30 |
| La salvación de los otros en el Nuevo Testamento | 36 |
| B. Antecedentes patrísticos | 40 |
| Las condiciones necesarias para la salvación | 40 |
| La salvación ofrecida a los de fuera | 42 |
| 2. Itinerarios patrísticos: De Orígenes a Fulgencio de Ruspe | 51 |
| Noé, imagen de salvación | 51 |
| Primer testimonio: Orígenes | 52 |
| Segundo testimonio: Cipriano | 55 |
| El itinerario de la fórmula: desde Lactancio a Ambrosio | 59 |
| El pensamiento de Agustín | 64 |
| La formalización radical: Fulgencio de Ruspe | 74 |
| Primeros textos oficiales | 77 |
| Conclusión: primer balance | 79 |

| | |
|---|-----|
| 3. El paso medieval: Afirmaciones magisteriales | 87 |
| A. La enseñanza magisterial antes de Florencia | 88 |
| La voluntad salvífica universal en el concilio de Quierzy (853) | 88 |
| La profesión de fe prescrita a los valdenses (1208) | 90 |
| El IV concilio de Letrán (1215) | 91 |
| Bonifacio VIII y la bula <i>Unam sanctam</i> (1302) | 91 |
| Clemente VI, carta <i>Super Quibusdam</i> al Católicon de los armenios | 94 |
| B. Concilio de Florencia | 96 |
| Primer comentario: contenido de las afirmaciones | 97 |
| La intención de comprometerse del Concilio | 98 |
| La autoridad del concilio de Florencia y de la bula <i>Cantate Domino</i> | 106 |
| Lo relativo y lo absoluto en la enseñanza de un concilio ... | 110 |
| Balance sobre la declaración del concilio de Florencia | 114 |
| C. Tomás de Aquino, testigo de la doctrina de los teólogos ... | 115 |
| El balance medieval | 123 |
| 4. La Edad Moderna (siglos XVI-XVIII): | |
| Nueva imagen del mundo y nuevos debates | 127 |
| A. Siglo XVI: A mundos nuevos, teologías nuevas | 128 |
| El descubrimiento de nuevos mundos | 128 |
| Las primeras reacciones de los teólogos ante los descubrimientos | 130 |
| El concilio de Trento | 136 |
| Una nueva generación de teólogos | 139 |
| Crisis bayanista y censuras romanas | 145 |
| B. Siglo XVII: La teología entre apertura y jansenismo | 147 |
| Los avances «revolucionarios» de Juan de Lugo | 147 |
| La crisis jansenista y nuevas censuras | 148 |
| De Bossuet a Fénelon | 152 |
| C. Siglo XVIII: Blanco de la crítica de la Ilustración | 153 |
| Sigue el jansenismo | 153 |

| | |
|--|-----|
| La enseñanza de los catecismos | 154 |
| La nueva mentalidad de la Ilustración | 156 |
| La protesta de Jean-Jacques Rousseau | 159 |
| Balance de las evoluciones entre los siglos XVI y XVIII | 164 |
| 5. Pío IX y el Vaticano I (siglo XIX) | 169 |
| A. Las reflexiones teológicas | 170 |
| Los limbos y la revelación primitiva | 170 |
| Giovanni Perrone | 171 |
| B. Las afirmaciones pontificias | 173 |
| Pío VIII: el adagio es un «dogma» | 173 |
| Gregorio XVI y el indiferentismo | 174 |
| Pío IX y la ignorancia invencible | 176 |
| C. En el concilio Vaticano I | 183 |
| D. Al final del siglo | 187 |
| La enseñanza de León XIII | 187 |
| La posición de Newman sobre el <i>Fuera de la Iglesia no hay salvación</i> | 188 |
| Balance del siglo XIX | 190 |
| 6. Las evoluciones del siglo XX antes del Vaticano II | 193 |
| A. En la transición entre el siglo XIX y el XX | 194 |
| Edmond Dublanchy | 194 |
| Auguste Castelein | 196 |
| Édouard Hugon | 197 |
| Jean-Vincent Bainvel | 198 |
| Louis Capéran | 200 |
| Antonin-Dalmace Sertillanges | 201 |
| B. Un movimiento eclesiológico nuevo | 202 |
| Émile Mersch e Yves M.-J. Congar | 203 |
| Henri de Lubac: la novedad de <i>Catolicismo</i> | 205 |
| Otros teólogos | 209 |
| C. El magisterio romano desde principios de siglo a la <i>Mystici Corporis</i> | 213 |

| | | | |
|--|-----|---|-----|
| Pío XI | 213 | 10. Continuidad y rupturas | 337 |
| Pío XII y la <i>Mystici Corporis</i> | 214 | Continuidad de la intención de fe | 339 |
| El asunto Feeney (1949) | 222 | Recapitulación de los elementos de ruptura en la interpretación | 341 |
| Balance de la primera mitad del siglo XX | 227 | Breve balance de estas rupturas | 349 |
| 7. Vaticano II: Un planteamiento nuevo del problema | 231 | Una Iglesia encarnada en la historia | 350 |
| A. La delicada preparación de un giro crucial | 231 | Solidaridad sincrónica y diacrónica de la doctrina | 352 |
| El punto de partida: el esquema de 1962 | 232 | 11. La dialéctica de la verdad: Reflexiones de hermenéutica magisterial | 357 |
| El inicio del giro en el esquema de 1963 | 240 | A. Las enseñanzas de la hermenéutica bíblica | 359 |
| B. El giro consumado | 245 | Principios tradicionales | 360 |
| Las aportaciones de la <i>Lumen Gentium</i> (1964) | 245 | Principios procedentes de la exégesis moderna | 371 |
| Confirmaciones y desarrollos en los otros documentos | 259 | B. Textos oficiales que hablan de hermenéutica | 387 |
| Balance del giro del Vaticano II | 268 | <i>Mysterium Ecclesiae</i> | 387 |
| 8. En las confesiones cristianas y en las otras religiones | 271 | <i>La interpretación de los dogmas</i> | 393 |
| A. En las confesiones cristianas | 272 | ¿Continuidad y/o contradicción? | 401 |
| En la tradición ortodoxa | 272 | C. Algunos principios de hermenéutica magisterial | 405 |
| En la tradición protestante | 281 | Las referencias doctrinales | 405 |
| B. En las otras religiones | 292 | Principios metodológicos | 408 |
| En el judaísmo | 292 | Conclusión | 415 |
| En el islam | 298 | Bibliografía seleccionada | 421 |
| Segunda parte: | | | |
| Variaciones de la historia y continuidad de la doctrina | 305 | | |
| 9. Del debate sobre la Iglesia a la unicidad de Cristo | 309 | | |
| Por una renuncia a todo lenguaje de exclusión | 313 | | |
| Una unicidad en beneficio de todos | 314 | | |
| Las objeciones de la particularidad | 315 | | |
| De lo único a lo universal | 317 | | |
| El Verbo sin la carne y la universalidad del Verbo encarnado .. | 322 | | |
| La solidaridad entre Cristo y la Iglesia | 326 | | |
| La Vía y las vías de salvación | 329 | | |
| Pretensión cristiana y diálogo interreligioso | 331 | | |
| Una llamada a la humanidad de Jesús: su <i>unicidad de excelencia</i> .. | 334 | | |