

JOSEP VIVES, S.J.
Facultad de Teología de Cataluña. Barcelona

LOS PADRES DE LA IGLESIA ANTE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

El vertiginoso crecimiento de intercambios de todo género entre los miembros de nuestra «aldea global» ha provocado que cada vez sea más ineludible para los cristianos preguntarse en serio sobre el valor y sentido de las múltiples formas de creencias y de prácticas religiosas de la humanidad. De hecho van apareciendo numerosos estudios dedicados a esta cuestión¹. El Concilio Vaticano II precedió con la afirmación de que el Espíritu Santo actúa también fuera de la Iglesia institucional: el mensaje de esperanza que nos trajo Cristo

«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»².

Y el Papa actual en diversas ocasiones se ha referido a esta presencia desconocida del Espíritu entre los hombres. Recordaré sólo el Mensaje a los pueblos de Asia, pronunciado en Manila el 21 de febrero de 1981:

¹ Puede hallarse un buen elenco bibliográfico reciente en J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1991, 347-358.

² GS 22. El decreto *Ad gentes*, n.º 4, se expresa de manera semejante. Sobre el valor de las religiones según el Vaticano II puede verse J. DUPUIS, o.c., 218ss.

«Aunque para algunos se trate del Gran Desconocido, en realidad el absoluto continúa siendo el mismo Dios vivo. Confiamos en que allí donde el espíritu humano se abra en la oración a este Dios desconocido, se escuchará un eco del mismo Espíritu que, conociendo los límites y la fragilidad de la persona humana, ora en nosotros y por nosotros y aboga por nosotros con gemidos inenarrables (Rm 8,26). La intercesión del Espíritu de Dios, que ora en nosotros y por nosotros, es el fruto del misterio de la redención de Cristo, en la que se ha manifestado al mundo el amor de Dios, que lo abarca todo»³.

No se puede negar que hay en estas expresiones acentos nuevos, distintos de los que eran más habituales en otros tiempos, cuando se subrayaba sobre todo la exclusividad del cristianismo, más aún, de la pertenencia a la Iglesia católica, como medio de salvación. En estas notas quisiera apuntar que esta nueva actitud tiene sus antecedentes en la tradición cristiana antigua, como justamente reconocía el mismo Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor Hominis*:

«El documento conciliar dedicado a las religiones no cristianas está particularmente lleno de profunda estima por los grandes valores espirituales, es más, por la primacía de lo que es espiritual, que en la vida de la humanidad encuentra su expresión en la religión... Justamente los Padres de la Iglesia veían en las distintas religiones como otros tantos reflejos de una verdad, como "gérmenes del Verbo", que testimonian que, aunque por diversos caminos, está dirigida, sin embargo, en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano, tal como se expresa en la búsqueda de Dios...»⁴.

Sería vana la pretensión de exhaustividad en un trabajo como el presente. Pero pienso que puede ser útil ofrecer algunos de los textos de los Padres más significativos en la línea apuntada por el texto pontificio que acabamos de citar⁵.

³ JUAN PABLO II, *Viaje apostólico al Extremo Oriente*, Madrid, BAC, 1981, p. 141.

⁴ *Redemptor Hominis*, n.º 11.

⁵ El tema ha sido objeto de diversos estudios en tiempos recientes. Cito algunos de los que me he aprovechado: H. KRAEMER, *La Foi Chrétienne et les religions non Chrétiennes*, Neuchâtel 1956 (de influencia barthiana); C. SALDANHA, *Divine pedagogy. A Patristic view of non-christian religions*, Roma, LAS, 1984. Trata en particular de Justino, Ireneo y Clemente de Alejandría. Contiene una bibliografía muy completa. También: A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, NRT 89 (1967) 821-861, 914-939; J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Paris, Desclée, 1987; R. P. C. HANSON, *The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great*, en la colección de estudios del mismo autor: *Studies in Christian Antiquity*, Edimburgo 1985, pp. 134-230; A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma, LAS, 1990 (varios trabajos de diversos autores sobre la trinidad en las religio-

EL CRISTIANISMO ENTRE LA NOVEDAD Y LA CONTINUIDAD

Es muy natural que los primeros escritores cristianos estuvieran muy firmemente convencidos de la absoluta novedad y definitividad del cristianismo en relación tanto con el judaísmo como, muy particularmente, con las demás religiones y cultos. Para confirmar a los cristianos en su nueva fe y para proclamarla con la intención de atraer a los de fuera hacia ella, por una parte, contraponían el cristianismo al antiguo judaísmo, que habría sido sólo una etapa de preparación que había que dar por terminada; y, por otra parte, contraponían, sobre todo, su fe a las múltiples formas de la religiosidad pagana, a las que presentaban comúnmente como formas degradadas y pervertidas de religión, a menudo consideradas como obra de los demonios, o al menos (con habitual referencia a los clásicos textos del inicio de la Carta a los Romanos de Pablo) como resultado de la culpable ceguera de los hombres, los cuales, abandonándose a sus concupiscencias y pecados, se habían hecho incapaces de reconocer al único verdadero Dios y de acatar sus desig-nios de salvación^o.

Pero, al mismo tiempo, no podían menos de confesar la voluntad salvífica universal de Dios [afirmada también en un clásico texto paulino: «Dios quiere que todos los hombres se salven...» (1 Tm 2,4)]. Reconocían, fieles a la tradición neotestamentaria, que una vez superada la concepción particularista de la elección de Israel (como anticipaban ya algunos de los profetas), el cristianismo suponía una llamada universal al conocimiento de Dios y a la salvación, ofrecida a todos los hombres sin distinción de raza o de tradiciones religiosas. Recordemos que éste había

nes). Entre los estudios generales sobre el tema merecen destacarse: J. DANIELOU, *Le Mystère du Salut des Nations*, Paris, Seuil, 1948; H. DE LUBAC, *Las religiones humanas según los Padres*, en *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1967, 123-170; K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos teológicos*, vol. II, Madrid, Taurus, 1964, 135-156; Id., *Los cristianos anónimos*, ibíd., vol. VI, Madrid 1969, 535-544; J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991; A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Madrid 1991 (Cuadernos Fe y Secularidad, n.º 18).

^o Sobre todo a partir del giro constantiniano el rechazo al paganismo fue endureciéndose, hasta llegar a la hostilidad e intolerancia. Cf. R. P. C. HANSON, *The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great*, en *Studies in Christian Antiquity*, Edimburgo, Clark, 1985, 211; P. F. BEATRICE (ed.): *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, Dehoniane, 1993.

sido el motivo de un grave conflicto entre las primitivas comunidades judeocristianas y las nuevas comunidades paulinas procedentes del helenismo; un conflicto que se saldó, en el llamado Concilio de Jerusalén (Hech 15,1ss.), con lo que hoy interpretaríamos como una verdadero afirmación de pluralismo cristiano, es decir, admitiendo que, evitando lo que pudiera producir escándalo insuperable (y este es el sentido de las condiciones impuestas a los helenistas), se podían aceptar diversas formas de vivir el cristianismo. Entonces quedó sentado que el cristianismo está potencialmente abierto a los hombres de cualquier cultura o religión, sin quedar por principio condicionado a las formas religiosas o culturales del judaísmo.

A medida que hombres procedentes del helenismo se iban haciendo seguidores de Jesús de Nazaret pareció natural que intentaran interpretar su figura y su mensaje en las categorías propias de su cultura. Evidentemente, lo que más valoraban era *la novedad* que aportaba aquel mensaje, ya que era esto lo que les movía a «convertirse». Pero era inevitable que tendieran a descubrir también una cierta *continuidad* entre los valores de la nueva vida que abrazaban y los de su propia cultura. Tanto más cuanto que la demostración de esta continuidad podía contribuir a atraer nuevos adeptos.

La dialéctica entre la novedad y la continuidad del cristiano constituye uno de los esquemas básicos de comprensión de la literatura cristiana antigua —y singularmente de la de los apologetas del siglo II— en relación con las culturas del entorno. Se subraya la continuidad cuando se apela al reconocimiento de la relación con lo divino como fundante del existir humano. Se subraya la discontinuidad y novedad cuando se declara que la concepción cristiana de esta relación supera y anula las concepciones de la religiosidad común. Es fácil ver que esta misma dialéctica novedad/continuidad atraviesa toda la historia posterior del cristianismo en su relación con otras formas religiosas.

Dentro de esta dialéctica es natural que se encuentren autores que se deciden más por uno de los polos a costa del otro y que a menudo el equilibrio resulte difícil. En la época de los apologetas hallaremos dos tendencias claramente definidas: la de los que subrayan la radical novedad cristiana declarando totalmente falsa, corrupta y perversa toda otra forma de religiosidad o de cultura, y la de los que, sin negar lo específicamente nuevo del cristianismo, intentan ponerlo en continuidad con lo más estimable de los valores paganos. Entre los primeros se encontraría, por ejemplo, Hermias, autor de un escrito que tituló «Chacota de los filósofos paganos», que comienza recordando que, según Pablo, «la sa-

biduría de este mundo es necesidad ante Dios», y sigue por algunas páginas recordando las contradicciones y absurdos de los filósofos, para probar que todo lo que dicen es «charlatanería, insensatez, locura o disensión, todo de una pieza»⁷. Una postura semejante hallamos en Taciano y, en parte, en Teófilo de Antioquía y otros que se complacen en ridiculizar las fábulas de los helenos⁸.

JUSTINO: LA NATURALEZA HUMANA PARTICIPA SIEMPRE DEL LOGOS DE DIOS

Muy distinta es la posición de Justino. El estaba plenamente convencido de la novedad y definitividad del Cristianismo:

«Está escrito que había de venir una Ley última y un testamento superior a todos, que ahora es necesario que guarden todos los hombres que aspiren a la herencia de Dios. Porque la Ley del Horeb es ya vieja y era sólo de los judíos; pero la otra es de todos absolutamente... A nosotros Cristo nos ha sido dado como Ley eterna y definitiva» (Dial 11,5).

Pero al mismo tiempo Justino tiene un profundo sentido de la historia. Después de Pablo es el primer teólogo cristiano que tiene un adecuado concepto de la salvación como realidad histórica. (Y hemos de ver que son los que entienden de teología de la historia, Ireneo, Clemente, Orígenes... los que mejor saben resolver la tensión entre novedad y continuidad.) Justino piensa que la novedad cristiana no es una irrupción de algo tan totalmente nuevo que nada tenga que ver con la historia previa de la humanidad: Cristo no es ajeno a la historia previa a su aparición sobre la tierra, sino que representa el momento de la plena manifestación de un designio eterno de Dios sobre la historia. Sobre ella actúa desde la creación el Verbo de Dios, aunque éste fuera rechazado y oscurecido por el pecado humano. Los judíos fueron iluminados por este Verbo, con la ayuda de la Ley y de los Profetas; y también los paganos, en la medida en que no le rechazaron ni se hicieron indignos de él, recibieron alguna luz del mismo Verbo.

«Nadie rechaza nuestra enseñanza objetando que Cristo nació hace sólo ciento cincuenta años... Porque hemos aprendido que Cristo es el primogénito de Dios, el Logos, del cual todo el género humano ha par-

⁷ Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, 879ss.

⁸ Los textos de estos autores, en texto griego y versión castellana, pueden hallarse cómodamente en el volumen citado en la nota anterior.

ticipado...⁹. Todos los que han vivido conforme al Logos son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros... Los que en épocas pasadas vivieron sin razón (Logos), fueron malvados y enemigos de Cristo, y asesinaron a los que vivían según la razón. Por el contrario, los que vivieron, y siguen viviendo, según la razón son cristianos» (1 Apol 46).

«Cada uno de los filósofos habló correctamente en cuanto tenía por connaturalidad una parte del Logos seminal de Dios. Es evidente que quienes expresaron opiniones contradictorias en puntos importantes no poseyeron una ciencia infalible ni un conocimiento inatacable. Pero 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 inefable que por nosotros se hizo hombre, para participar en nuestros sufrimientos, y así curarlos. Todos los escritores, por la semilla del Logos ínsita en su naturaleza, pudieron ver la realidad de las cosas, aunque de manera oscura. Porque una cosa es la semilla o imitación de algo, que se da según una posibilidad limitada, y otra la misma realidad a la que se refiere aquella participación o imitación» (2 Apol 13).

No es que Justino, como le han acusado algunos, haga tabla rasa de la novedad y peculiaridad cristiana; pero sí que concibe la relación entre lo antiguo y lo nuevo como la relación entre lo parcial y lo total, lo seminal y lo plenamente desarrollado, la realidad y la imagen o imitación, en términos que eran bien usuales en la tradición del platonismo para expresar la relación entre lo absoluto y lo relativo. Para Justino esta relación tiene en sí virtualidad salvífica, siempre —eso sí— a través de Cristo:

«Cada uno se salvará según su propia justicia... Los que practicaron el bien universal, natural y eterno, son agradables a Dios y serán salvados a través de este Cristo en la resurrección, igual que los santos varones que vivieron antes, como Noé, Enoc, Jacob y los demás, juntamente con los cristianos que reconocieron al Hijo de Dios (Dial 45,4).

Este texto es respuesta a una pregunta acerca de la salvación de los que vivieron antiguamente según la Ley de Moisés, pero enuncia un

⁹ Justino anticiparía, pues, lo que modernamente postulan K. Rahner y otros. Cf., por ejemplo: «El cristiano no puede negar o dejar de ver la "presencia" de Jesucristo en toda la historia de la salvación y para todos los hombres, si es que cree en Jesús como salvación de *todos*, y no opina que la salvación de los no cristianos es producida por Dios y por su misericordia a espaldas de Jesucristo. De cara a ello se presupone en los no cristianos tan sólo una buena voluntad, aunque esta voluntad nada tenga que ver con Jesucristo. Pero si ha de haber una presencia de Cristo en la historia entera de la salvación, esta presencia no puede faltar allí donde el hombre es concretamente religioso en su historia, a saber, en la historia de las religiones...» (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, 464).

principio universal: aunque no hay salvación que no sea «a través de Cristo», no se requiere que los salvados le hayan de reconocer explícitamente como Hijo de Dios, sino sólo que, «según la propia justicia», cada uno practique «el bien universal, natural y eterno», como lo hicieron aquellos patriarcas —Noé, Enoc— que no pertenecieron propiamente al pueblo de la promesa ni, por tanto, esperaron explícitamente al Mesías...

Detrás de ello hay toda una teología del hombre como imagen de Dios —participante de su Logos—; imagen que no queda nunca totalmente destruida ni por el pecado, aunque sí oscurecida y como desvirtuada. La idea permanecerá en teólogos posteriores. El P. de Lubac cita a Ireneo: «El Logos de Dios no ha dejado jamás de estar presente en la naturaleza humana» (AH III, 16,1); y también a Hilario: «Los rayos del Verbo están eternamente preparados para brillar en cualquier sitio en que se les abran las puertas del alma» (Super Ps 118: CSEL 22, 459)¹⁰. Una concepción semejante hallamos en las *Recognitiones Clementinae*.

«Cristo, que existía desde un principio y por siempre, estaba presente, aunque de manera oculta, en los hombres piadosos de todas y cada una de las generaciones; y de manera particular en aquellos que le esperaban, a los que con frecuencia se apareció»¹¹.

Podríamos decir que los autores que hablan de esta manera expresan algo equivalente, o al menos próximo, a la concepción de K. Rahner cuando habla de la «orientación trascendental al Bien Supremo», que está en la base de la teoría sobre los «cristianos anónimos»; y aun podríamos hallar en ellos como el fundamento de la singular opinión de Santo Tomás cuando afirma que a todo hombre al llegar al uso de razón se le ofrece la posibilidad de optar o bien por el Supremo Bien salvífico o bien contra él¹².

Se perfilan, pues, ya desde los apologistas del siglo II, las dos tendencias señaladas por H. Nys acerca de la necesidad de la fe en Cristo para la salvación. Hermias o Taciano representarían la tendencia que Nys llama «objetiva», por la que sólo en una confesión objetiva y explícita de Cristo es posible la salvación. Justino, en cambio, representaría la tendencia «existencial»: la orientación de la propia existencia hacia el

¹⁰ Cf. H. DE LUBAC, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, Salamanca 1967, 128.

¹¹ *Recogn.*, I, 52: PG 1,1326.

¹² *Suma Teológica*, I/II, 89,6. Sobre las diversas interpretaciones teológicas acerca de esta opinión de Santo Tomás puede verse H. NYS, *Le salut sans l'Évangile*, Paris, Cerf, 1966, 79ss.; A. SANTOS, *Salvación y paganismo*, Santander, Sal Terrae, 1960, 583ss.

Bien y el Absoluto, en la medida en que uno pueda conocerlo, es ya implícitamente una orientación hacia aquello que de hecho se consume siempre y sólo en Cristo, aunque uno no tenga conciencia de ello ¹³.

Podría también decirse, según una terminología que se ha generalizado ¹⁴, que Hermias y Taciano serían «exclusivamente», al mantener que la salvación se da exclusivamente en la explícita confesión cristiana. Justino podría considerarse «inclusivista»: la orientación del hombre al bien lo sitúa ya en el plan salvífico y lo incluye de hecho en la salvación cristiana.

IRENEO: EL DESIGNIO SALVIFICO ES PROGRESIVO

Ireneo se sitúa en una posición análoga a la de Justino; pero tiene una visión teológica más profunda. También para él el Logos de Dios se halla ínsito en toda la creación:

«El creador del mundo es en verdad el Logos de Dios: este es Nuestro Señor, que en los últimos tiempos se hizo hombre y vivió en este mundo. Este de una manera invisible abarca todas las cosas (*continet omnia*) y se halla ínsito (*infixus*) en toda la creación, puesto que, como Logos de Dios, gobierna y dispone todas las cosas» (AH, VI, 18,3).

Es siempre y sólo a través del Verbo como los hombres conocen a Dios:

«No habría manera de llegar a conocer las cosas de Dios, si nuestro Maestro, el Logos, no se hubiera hecho hombre. Porque nadie más podía explicarnos las cosas del Padre fuera de su propia Palabra» (AH, V, 1,1).

Sin embargo, aun independientemente de su encarnación, el Logos había ejercido siempre su función reveladora. Contra los gnósticos que

¹³ Cf. H. NYS, *Le salut par la foi*, p. 13: «Estas tendencias pueden llamarse, respectivamente, "externamente objetiva" y "personalista" o "existencial", según que consideren la fe salvífica como un *objeto* o como un *acto*, como un conocimiento determinante y verificable de verdades reveladas, o como una actitud personal de abandono a Dios.» Los de la primera tendencia, si no quieren enviar al infierno sin culpa propia a la inmensa mayoría de los hombres que no conocieron ni conocerán a Cristo, han de inventar peregrinas teorías como las del ángel salvador o del misionero milagroso que Dios tendría que enviar a los paganos de buena voluntad.

¹⁴ Cf. A. RACE, *Christians and religious pluralism*, Orbis, Mariknoll, 1982; G. D'Costa, *Theology and religious pluralism*, Oxford, Blackwell, 1966; P. F. KNITTER, *No Other Name?*, Mariknoll, Orbis, 1966.

mantengan que sólo con la venida del Salvador había llegado a los hombres el conocimiento de Dios (y aun entonces sólo a algunos privilegiados), Ireneo comenta con su usual ironía:

«Si Cristo sólo comenzó a existir cuando vino como hombre, de manera que el Padre sólo se acordó de dar remedio a los hombres en tiempos de Tiberio César, de suerte que su Logos no habría coexistido desde siempre con sus creaturas... tendrían que causarnos preocupación las razones de un tan grande y negligente descuido» (AH, IV, 6,2).

Dios se preocupaba de los hombres aun antes de la venida de Cristo, y aun antes de la elección de Israel. Ante el argumento de los gnósticos que aducían el texto de Mt 11,27, Ireneo replica:

«Aunque nadie conoce al Padre... sino aquellos a quienes el Hijo lo revelare, con todo este conocimiento lo tienen todos cuando el Logos insito en las mentes las mueve y les revela que hay un único Dios Señor de todas las cosas» (AH, II, 6,1)¹⁵.

Ireneo tiene la misma doctrina que Justino sobre el «Logos insito» (literalmente: *emphytos*, inserto en la naturaleza, connatural)¹⁶. Aun antes de —o fuera de— su encarnación:

«El Logos de Dios asiste al género humano por diversas disposiciones, haciendo muchas cosas y salvando desde un comienzo a los que alcanzan la salvación» (AH, IV, 28,2).

Contra los gnósticos defensores de una salvación elitista en el tiempo y en el número de personas, Ireneo proclama la genuina universalidad de la salvación:

«Cristo no vino sólo por aquellos que en los tiempos de Tiberio César creyeron en él; ni el Padre tiene sólo providencia de los hombres que ahora viven. Vino por todos los hombres absolutamente que, crea-

¹⁵ «... hoc ipsum omnia cognoscunt, quando Verbum mentibus infixus moveat ea, et revelet eis quoniam est unus Deus omnium Dominus.» El texto ofrece alguna dificultad de interpretación: se discute principalmente si *verbum* se refiere al Logos de Dios, o a la «razón» humana, en cuyo caso Ireneo sólo afirmaría la posibilidad del conocimiento natural racional de Dios. Me parece que el contexto determina que hay que preferir absolutamente la primera alternativa. Cf. C. SALDANHA, *Divine pedagogy*, 88ss.

¹⁶ Algunos comentadores modernos se preguntan si Ireneo se refiere a un «conocimiento natural» de Dios o a un verdadero «conocimiento sobrenatural» o de fe, el único que sería salvífico. Esta distinción natural/sobrenatural no entra en la perspectiva propia de Ireneo, aunque puede pensarse que él concibe toda acción del Logos, aun la que ejerce a través de la razón natural, como orientada a la salvación sobrenatural. Cf. C. SALDANHA, l.c. en la nota anterior.

dos en un principio, *vivieron virtuosamente en el temor y en el amor de Dios, tratando a los prójimos con justicia y piedad y deseando ver a Cristo y oír su voz*. Y así, a todos esos los hará levantar de su sueño anterior en su segunda venida, y los resucitará con los demás que vendrán a juicio, y los establecerá en su Reino. Porque "no hay más que un solo Dios", el cual guiaba a los patriarcas en sus designios y "justifica a la circuncisión a partir de la fe, así como a la incircuncisión por la fe" (Rm 3,30)» (AH, IV, 22,2).

Parece claro en el contexto que Ireneo piensa aquí directamente en la salvación de los que pertenecieron al antiguo Israel; pero aun así afirma sin restricciones que Cristo vino por «todos los hombres absolutamente que... vivieron virtuosamente». Y, además, aduce el texto paulino de Rm 3,30, que habla de la justificación de los incircuncisos como de los circuncisos, no por méritos propios, sino por la fe: una fe que tiene como objeto la promesa de Dios que iba a realizarse concretamente en Cristo; pero que no parece que haya de entenderse como fe explícita y temática en Cristo, sino como una confianza total y temática en el poder salvador de Dios. Ni siquiera de los Patriarcas puede decirse literalmente que «desearon ver a Cristo y oír su voz»: lo que ellos deseaban era ver cumplidas las promesas, pero que estas promesas se cumplieran en la manera concreta como se hizo en Cristo no podían ellos alcanzarlo. Podemos pensar que también los paganos «que vivieron virtuosamente... tratando a los prójimos con justicia y con piedad», también deseaban implícitamente «ver a Cristo», y serán reconocidos como suyos.

Ireneo tiene un peculiar sentido del desarrollo histórico y gradual del designio salvador de Dios: Dios va «acostumbrando» a los hombres a reconocer sus designios y los va «educando» gradualmente para que acojan libremente la acción de su Espíritu¹⁷. El habla de las «cuatro alianzas» de Dios con la humanidad: «la primera, antes del diluvio, en tiempos de Adán; la segunda, después del diluvio, en tiempos de Noé; la tercera, que consiste en el don de la ley, en tiempos de Moisés; la cuarta, y última, que renueva al hombre y lo recapitula todo, es la del evangelio» (AH, III, 11,18). Cada una de estas alianzas perfecciona la precedente, pero no la anula totalmente. Al menos esto es lo que parece deducirse de lo que dice contra Marción, que declaraba anulado todo el Antiguo Testamento:

«Las observaciones naturales de la Ley, por las que los hombres eran justificados, y aun las que los hombres observaban antes de la pro-

¹⁷ Cf., por ejemplo, AH, III, 20; IV, 39, etc.

mulgación de la Ley, con lo que alcanzaban la justificación por la fe y se hacían agradables a Dios, el Señor no las abolió, sino que las amplió y las completó, como lo muestran sus palabras: "Se dijo a los antiguos: no fornicaréis; pero yo os digo..." (Mt 5,27). Estas palabras no están en contradicción con las disposiciones antiguas, ni las anulan, como claman los secuaces de Marción, sino que son ampliación y complemento de las mismas, pues él mismo dice: "Si vuestra justicia no se extiende más allá de la de los escribas..." (Mt 5,33).»

El cristianismo amplía y completa los medios de salvación, pero no anula las posibilidades de salvación que eran dadas con la Ley, y aun «antes de la promulgación de la Ley». En la *Demostración de la predicación Apostólica* (n.º 8) dirá Ireneo que Dios

«es misericordioso, compasivo, lleno de ternura, bueno, justo, Dios de todos, judíos, paganos y creyentes. Para los creyentes es Padre que al final de los tiempos les ha descubierto su testamento de adopción; para los judíos es Señor y legislador... Para todos sin excepción es el que da vida, rey y juez, de cuyo juicio nadie escapará, ni el judío, ni el pagano, ni el creyente que hubiere pecado, ni el ángel».

A cada uno juzgará el único Dios según la situación en que haya sido hallado, como Dios, a la vez misericordioso y justo, que es de todos.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA: AUN LAS RELIGIONES PAGANAS CAEN BAJO LA PROVIDENCIA DIVINA

Ireneo, argumentando contra el exclusivismo positivista de los gnósticos, pone las sólidas bases de una teología del designio salvífico universal de Dios. Clemente desarrolla ideas semejantes, mostrando un particular interés por afirmar que también en los mejores representantes de la filosofía helénica —que es como decir los mejores representantes de la cultura pagana de la época— pudo haber un verdadero, aunque parcial, conocimiento de Dios y de sus designios. Según Clemente, Dios en su providencia quiere que todos los hombres se salven, y su Logos trabaja desde siempre para la salvación de los hombres. Las religiones se han degradado y presentan a Dios en formas abominables; pero los mejores de los filósofos y sabios, tanto egipcios y caldeos, como, sobre todo, griegos, atisbaron algo de la verdad. Tienen una función semejante a la de los profetas hebreos, de los que, por otra parte, se supone que sacaron sus mejores atisbos.

Clemente afirma que la verdad de Dios es una y que su manifestación plena y definitiva no se nos ha dado más que en Cristo. Pero hay como muchos caminos que nos van acercando a esta verdad:

«El camino de la Verdad es uno, pero hacia él, como hacia un gran río, fluyen de todas partes diversos riachuelos» (Strom I, 5,29,1).

«Hay diversos caminos de sabiduría que llevan derechamente al camino de la Verdad, y este camino es la fe» (Strom II, 2,4,2).

«Las sendas de la justicia —ya que Dios, bueno como es, salva de muchas maneras— son muchas y diversas, y todas llevan hacia el Camino y la Puerta, que es el Señor» (Strom I, 7,38,5-6).

Clemente en ningún momento pone en duda la novedad, la singularidad y la definitividad del cristianismo:

«El que quiera la vida verdadera ha de conocer primero a Aquel a quien nadie puede conocer si el Hijo no se lo revela (cf. Mt 11,27); y luego ha de reconocer la grandeza del Salvador, después de Aquél, y la novedad de la Gracia, porque “la Ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo” (Jn 1,18), ya que los bienes otorgados por medio de un siervo fiel no son comparables a los que se dan por el Hijo. Que si Moisés hubiera sido suficiente para conferir la vida eterna, no habría habido necesidad de que viniera el Hijo a morir por nosotros...» (Quis Dives, 8).

Pero no por esto han sido totalmente abandonados de la providencia y de la misericordia divinas los que no alcanzaron a conocer a Cristo:

«No solamente el fiel, sino también el pagano será juzgado con toda justicia. Porque Dios en su presciencia conoció que el pagano no había de llegar a la fe; y, con todo, antes de que llegara a la fe [o bien: en lugar de la fe: *pro tês pisteôs*], para que pudiera alcanzar la perfección que le pertenecía, le dio la filosofía. Y le dio el sol, la luna y las estrellas para admirarse de ellas. Las cuales, como dice la Ley (Dt 4,19), fueron hechas para las naciones para que no se encontraran enteramente sin Dios (*atheoi*), con lo que hubieran perecido totalmente... Este fue el camino otorgado a las naciones, para que, por medio de la adoración de los cuerpos celestes, se elevaran a Dios» (Strom VI, 14).

Aunque no faltan en Clemente textos en los que insiste en la corrupción y degradación de las prácticas religiosas paganas, tenemos aquí la singular sugerencia de que aun las religiones astrales podían ser instrumento de la providencia para que los hombres no fueran enteramente ateos. Clemente viene a decir que vale más tener alguna forma de religión, aunque sea adorando los cuerpos celestes, que vivir enteramente sin religión. Porque los cuerpos celestes revelan la gloria y poder de

Dios, y el culto que se les tributa es últimamente tributo a Dios. A través de formas inadecuadas y aun pervertidas, los hombres tienden, sin conocerlo, hacia el verdadero Dios¹⁸.

LA FILOSOFIA GRIEGA, PREPARACION PARA EL EVANGELIO

Pero lo que Clemente considera como el mejor don de la providencia para con los griegos es la filosofía. Es la famosa teoría de la filosofía como *praeparatio evangelica*:

«Así como, a su tiempo, vino la predicación [del Evangelio], así, a su tiempo, fueron dados la Ley y los Profetas a los bárbaros, y también la filosofía a los griegos, con la finalidad de que los hombres fueran entrenándose para oír aquella predicación» (Strom VI, 6,1).

Todo está ordenado a Cristo y al evangelio, y así todo puede tener valor en orden a Cristo y al evangelio:

«Antes de la venida del Señor la filosofía fue necesaria a los griegos para la justicia; ahora, en cambio, es útil para conducir a las almas al culto de Dios. Es como una propedéutica para los que alcanzan la fe a través de la demostración. "Tu pie no tropezará", como dice la Escritura (Prv 3,28), si atribuyes a la Providencia todas las cosas buenas, ya sean de los griegos o de los nuestros. Porque Dios es causa de todas las cosas buenas: de unas lo es de manera directa, como del Antiguo y del Nuevo Testamento; de otras lo es indirectamente, como de la filosofía. Y aun tal vez Dios diera directamente la filosofía a los griegos antes de que el Señor los llamase, porque había de servirles como de pedagógico para conducirlos a Cristo, como la Ley lo fue para los hebreos. La filosofía es una preparación que pone al hombre en camino para la perfección que ha de recibir por medio de Cristo» (Strom I, 5,28).

Clemente dedica buena parte de una de sus obras, el *Protréptico*, a mostrar en qué sentido la filosofía es preparación para la fe. Parte del principio de que el Logos conduce desde un comienzo la marcha de la humanidad, hasta que, finalmente, se manifiesta en Cristo. Los hombres, por su culpa, se degradaron y cayeron en cultos absurdos e impíos (Protr II-IV). Pero los filósofos que siguieron la luz de la razón hasta donde podían han entrevisto algo de la Verdad del Logos, como entre sombras y sueños (Protr VI). Más aún, en un intento de subrayar toda-

¹⁸ Cf. Strom V, 4,19-21; 5,29: los símbolos y templos de los paganos, aunque torpes, apuntan a la realidad de la divinidad. Igualmente las enseñanzas y símbolos de Pitágoras o de Platón.

vía más que toda verdad procede de la misma inspiración de Logos, Clemente adopta la idea, formulada ya por Justino (1 Apol 59-60), de que Platón y los demás filósofos bebieron en la fuente de las escrituras hebreas, y que el mismo Logos había inspirado a las Sibilas paganas, lo que dio pie al enorme crédito de que gozaron los *Oracula Sibyllina* (Protr VII-VIII)¹⁹.

Casi todo el libro primero de los *Stromata* está dedicado a explicar esta función propedéutica de la filosofía con respecto al evangelio: la filosofía es un excelente ejercicio para el cultivo y purificación del espíritu (Strom I, 2-12); la verdad se halla en parte en la filosofía «bárbara» (= hebrea), y en parte en la griega, aunque ésta tomó de aquélla lo mejor de sus doctrinas (Strom I, 13-23); con todo, la filosofía griega no es capaz de llegar por sí misma a la plenitud de la verdad, aunque siempre es una ayuda preciosa para la fe (Strom I, 20).

VER A DIOS EN ESPEJO: VER A DIOS EN EL HERMANO

En el capítulo 19 hallamos un desarrollo interesante para nuestro tema. Comienza citando el texto de Pablo en el Areópago sobre «el Dios desconocido» (Hech 17,22-28): Al decir Pablo que Dios «ha querido que los hombres le buscasen con la esperanza de hallarlo, aunque fuera a tientas», citando un texto del poeta Aratos, el Apóstol

«aprueba lo que de bueno dijeron los griegos y da a entender que a través de ese “Dios desconocido” los griegos honraron como por perifrasis al Dios Creador, aunque les faltaba recibirlo y acogerlo con pleno conocimiento por mediación del Hijo» (Strom I, 19,92).

Clemente se apresurará a decir que no cualesquiera de entre los griegos honraron así a Dios, sino los auténticos filósofos (Heráclito, Sócrates, Platón...); porque la filosofía no es mera geometría, astronomía u otros conocimientos de cosas mudables, sino que es «la ciencia del Bien en sí mismo y de la Verdad en sí misma», que no es otro que Dios

¹⁹ El tema del «latrocinio de los griegos» a los hebreos procede últimamente de Filón, y a través de Justino y de Clemente de Alejandría pasa a toda la patrística. Cf. A. MÉHAT, *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, París, Seuil, 1966, 356ss; S. LILLA, *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, 28ss; C. SALDANHA, *Divine Pedagog*, Roma 1984, 123ss. Como hace notar H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, 15, este «latrocinio» será cualificado por algunos (Taciano) como inmoralidad, para atacar a los filósofos, mientras que para otros será «providente».

mismo. Ante esto Clemente se plantea la cuestión que todo celoso cristiano defensor de la novedad de la fe sobrenatural no puede dejar de plantear:

«Se nos dirá: los griegos no tienen más que una razón natural. Respondemos que confesamos a un único Dios autor de la naturaleza...; y también: tienen [sólo] el sentido común. Pero consideremos quién es el padre de este sentido común y el de la justicia con que distribuye la inteligencia... Otros dicen que los filósofos dicen cosas que son sólo como reflejos de la verdad. Sí, pero el Apóstol dice de nosotros mismos: "Ahora sólo vemos como en un espejo" (1 Co 13,12). Es por el rayo que en él se refleja cómo nos conocemos a nosotros mismos; y contemplamos hasta dónde es posible la causa creadora a partir del elemento divino que está en nosotros mismos. Fue dicho "has visto a tu hermano, has visto a Dios"²⁰. Lo que aquí se dice de Dios pienso que ahora hay que entenderlo del Salvador. Cuando abandonemos nuestro envoltorio carnal lo veremos cara a cara, y cuando nuestro corazón sea puro seremos capaces de delimitarlo y de captarlo. Los más penetrantes de los filósofos griegos entrevén en imagen y en transparencia, ya que en nuestra debilidad no tenemos más percepción de la verdad que como en un reflejo sobre el agua, o como en una silueta vista a través de un cuerpo transparente...» (Strom I, 19,94-95).

Pienso que aquí Clemente atina con un elemento importante de la cuestión que nos ocupa. Tendemos a plantear la fe como cuestión de *conocimiento y confesión explícita y objetiva* de verdades salvíficas. Pero Clemente nos recuerda, nada menos que con palabras de Pablo, que la fe es un conocimiento muy imperfecto y siempre a través de mediaciones insuficientes. Lo más importante en la fe no es su contenido epistemológico, sino la plenitud de su intencionalidad hacia su objeto, que es siempre inadecuadamente conocido. También la auténtica filosofía, como la misma fe, busca a tientas «el Bien en sí mismo»; y, en definitiva, tanto cristianos como paganos vemos siempre sólo «en espejo y transparencia», aunque la fe haya recibido una ayuda absolutamente singular a través de la humanidad de Jesús. Y es bien notable que sea en este contexto donde Clemente nos ha conservado el *agraphon* sobre el reconocimiento de Dios en el hermano, con el comentario de que «ahora hay que entender» que el que ve al hermano ve «al Salvador», es decir, a Cristo. ¿No es esto como decir que el que practica la caridad es como un cristiano anónimo?

²⁰ Este *agraphon* es recordado también por el mismo Clemente en Strom II, 15,70,5, y por Tertuliano, De orat 26,1. Puede verse J. JEREMÍAS, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1976, 31.

CRISTO BAJA A LOS INFIERNOS TAMBIEN PARA LOS PAGANOS

Clemente piensa ciertamente que no hay salvación fuera de la fe en Cristo. Tanto los judíos como los griegos, que no habían reconocido a Cristo como salvador, no podían obtener la salvación:

«A los que eran justos según la ley les faltaba todavía la fe... Pero los que no eran justos según la filosofía necesitaban no sólo la fe en el Señor, sino, además, el abandono de la idolatría. Pero así que se les reveló la verdad, se arrepintieron de su conducta previa» (Strom VI, 6).

Ahora bien, según parecía sugerir la primera carta de San Pedro, los justos del antiguo Israel habrían podido confesar explícitamente su fe en Cristo y alcanzar la salvación cuando bajó Cristo a los infiernos, «a predicar a los espíritus que estaban en retención» (1 Petr 3,16; cf. 4,6). Clemente, empero, consecuente con su idea de que la filosofía era, como el Antiguo Testamento, una preparación para Cristo, defiende que también los justos paganos pudieron ser vivificados por Cristo en su ida a los infiernos:

«El evangelio dice que muchos cuerpos de los difuntos resucitaron (Mt 27,52), evidentemente para pasar a un estado mejor. En aquel momento tuvo lugar como un movimiento y cambio general como consecuencia de la dispensación del Salvador: porque un justo no se distingue de otro justo en lo que se refiere a la justicia, ya sea judío o griego. Dios es Señor no sólo de los judíos, sino de todos los hombres, aunque está más cerca como Padre de aquellos que han llegado a su conocimiento. Si el vivir rectamente es lo mismo que vivir según la ley, y el vivir según razón es lo mismo que vivir en la ley, los que vivieron rectamente antes de la ley fueron considerados como que tenían fe y fueron juzgados como justos. Parece claro que los que, por sus particulares condiciones de vida, habían quedado fuera de la ley, si habían vivido rectamente, aunque hubieran ido a la prisión del Hades, cuando oyeron la voz del Señor —ya fuera ella misma, ya la que se hacía oír por medio de los apóstoles— se habían de convertir al punto y creer... Lo cual muestra, a mi parecer, que Dios es ciertamente bueno, y que el Señor tiene poder para juzgar con justicia y equidad a los que se convierten a él, ya vengan de acá o de otra parte. Porque la eficacia de su poder no se manifiesta sólo aquí, sino que está operante siempre y en todas partes» (Strom VI, 6,47).

Se trata de un capítulo que no deja de ofrecer dificultades, ya que llega a decir que «a los que habían vivido en justicia según la Ley o la fi-

losófia —fueran hebreos o gentiles—, pero habían pasado de esta vida sin alcanzar la perfección, sino en pecado (o, tal vez, en fallo: *hamartê-tikôds*), les pudo ser ofrecida en el Hades una oportunidad de conversión (Strom VI, 6,45). Esto podía entenderse en el sentido de la posterior *apocatástasis* de Orígenes, condenada en tiempos de las luchas antiorigeneístas²⁰. Pero probablemente Clemente no quiere decir que uno pueda convertirse de sus pecados después de la muerte, sino que a aquellos «que habían vivido en justicia según la Ley o la filosofía» —y que, por tanto, no tenían pecado propio— pero se hallaban en fallo o deficiencia por no haberse adherido explícitamente a Cristo, les es ofrecida después de la muerte una oportunidad para hacerlo. En suma, se trataría de una concepción próxima a la de los que hoy día dicen que el que vive una vida honesta en el deseo del Bien absoluto tiene una fe implícita, que se convertiría en explícita y plenamente salvífica en el momento de la muerte.

En esta concepción de la «predicación de Cristo en los infiernos» Clemente depende posiblemente de tradiciones antiguas²². Posteriormente, su idea tuvo mucha acogida²³, precisamente porque permitía admitir a judíos y paganos a la salvación sin renunciar al principio de la necesidad de la fe explícita en Cristo. La resume, por ejemplo, Juan Damasceno:

«Libró de las cadenas del infierno a los que creyeron en él cuando bajó al lugar de los muertos. Pero pienso que sólo recibieron la salvación los que en esta vida llevaron una vida pura, modesta y casta, aunque no hubieran recibido la luz de la fe. A estos el Señor les premió dándoles la fe y atrayéndoles a sí» (*De his qui in fide dormierunt*, 13; PG 95,257)²⁴.

²⁰ Por el Sínodo de Constantinopla de 543; cf. DS 411.

²² En el *Pastor de Hermas*, Simil. IX, 16,5, se dice que los apóstoles, después de su muerte, van a predicar a los profetas del Antiguo Testamento y les otorgan el «sello de Cristo» (el bautismo), que les incorpora a la Iglesia. Para Ireneo, AH IV, 27,2, los efectos salvíficos de la bajada de Jesús a los infiernos parece que sólo alcanzan a los santos del Antiguo Testamento: «El Señor descendió a los lugares inferiores para llevar también a aquellos la buena nueva de su venida, que es el perdón de los pecados, que se da a todos los que creen en él. Y creyeron en él todos los que esperaban en él, es decir los que anunciaron su venida y cooperaron a sus designios, los justos, los profetas y los patriarcas.»

²¹ Cf. A. SANTOS, *Salvación y Paganismo*, Santander, Sal Terrae, 1960, 59-69.

²⁴ Los teólogos modernos no se han parado ante teorías posiblemente más peregrinas. Por ejemplo, hay quien relega a los paganos honestos a un limbo de adultos (H. Yaben, G. Scaltritti), o a un infierno mitigado (E. Hugueny, A. Getino), o mantiene que Dios los trata como hombres que no son moralmente adultos (L. Billot). Para información sobre esas ingeniosas teorías, véase la obra citada de A. Santos, 79ss.

LA EVOLUCION POSTERIOR: AMBIGÜEDAD DE LA FILOSOFIA Y AFIRMACION DE LA SIGULARIDAD CRISTIANA

Clemente de Alejandría legó a sus sucesores la idea de la posibilidad de interpretar la cultura pagana, y sigularmente la filosofía, como propedéutica para el cristianismo. Sus sucesores recogen la idea y la repiten por doquier, pero el tono es distinto y ya no dan a esta propedéutica un valor tan positivamente teológico como él pretendía darle. Basta pensar en los planteamientos de un San Basilio en su alocución *Sobre la utilidad del estudio de la literatura griega*²⁵. Con el reconocimiento del cristianismo a partir de Constantino crece en los cristianos la convicción de que la nueva fe está para convertirse en religión universal, lo cual hace que se tienda a considerar los diversos elementos de la religiosidad pagana más bien como temas pedagógicos de interés a lo sumo histórico-literario y cultural, mientras que lo mejor del pensamiento filosófico había sido ya asimilado y se consideraba como patrimonio propio. La filosofía y la cultura paganas pudieron haber sido en el pasado propedéutica para el cristianismo; pero ahora se tendía a considerarlas como mero material histórico, definitivamente superado. Por lo que toca a la religiosidad pagana, era algo corrompido que había que eliminar.

Este cambio de actitud se inicia ya, aun antes del giro constantiniano, con Orígenes. Orígenes está imbuido como el que más de filosofía platónica: pero está convencido de que el conocimiento salvífico de Dios se halla sólo en su revelación positiva a través de la Escritura y de la historia de Israel, el sentido profundo de la cual intentará descubrir a través de un constante esfuerzo de «interpretación espiritual». El particular planteamiento polémico de su obra *Contra Celso* lleva a Orígenes a mostrarse especialmente adusto con los filósofos y las religiones. Celso precisamente atacaba al cristianismo a partir de las excelencias de la religiosidad y de la filosofía paganas: era casi inevitable que Orígenes se

²⁵ Merece notarse que Basilio, hablando de Cornelio (cf. Hech 10, 2ss.) como de uno de los legados a la fe a la hora undécima (cf. Mt 20,2ss.), dice que éste fue «de los que habiendo usado rectamente de los impulsos de la naturaleza, por falta de quien le enseñara llegó tarde a la perfección del conocimiento... Y si acontece que hay algunos que, como Cornelio, no se ocupan de ninguna cosa mala, sino que con deseo de perfección hacen genuinamente el bien que pueden según alcanzan a conocerlo, a éstos Dios les hará la gracia que hizo a Cornelio y no les contará como falta su inoperancia en el tiempo pasado, ya que no fue por culpa suya» (Reg Brev 224: PG 31,1231). Este texto influiría en la opinión común en la edad media (Santo Tomás, Alejandro de Hales) sobre el ángel o misionero que dios enviaría al pagano honesto: cf. A. SANTOS, *Salvación y Paganismo*, 555ss.

defendiera mostrando que tales excelencias no existían o eran sólo aparentes. Es instructivo, por ejemplo, seguir el argumento del *Contra Celso* en los capítulos 1-17 del libro texto: Celso se apoya en Platón para ridiculizar el cristianismo; Orígenes ridiculizará a Platón para desacreditar a Celso.

«Los que tan altamente filosofaron sobre el alma y explicaron la suerte que espera a la que vivió bien, abandonan la grandeza de las cosas que Dios les manifestó y piensan en cosas viles y minúsculas, como la paga de un gallo a Esculapio (cf. Fedón 118a). Contemplaron, cierto, lo invisible de Dios y las ideas por la creación del mundo y las cosas sensibles, de las que se remontaron al mundo inteligible; vieron de manera no poco noble su eterno poder; mas no por eso dejaron de desvanecerse en sus razonamientos (cf. Rm 1,20ss.), y su corazón insensato se revolcó entre tinieblas e ignorancia acerca del culto de Dios. Los que alardean de su sabiduría y de la ciencia de Dios, se postran ante una imagen de hombre mortal, para honor, dicen, de Dios mismo. Y a veces, como los egipcios, se rebajan a los volátiles, cuadrúpedos y reptiles (Cels VI, 4).

Este argumento, con la misma apoyatura en el texto del primer capítulo de la Carta a los Romanos, se repite una y otra vez en la obra: los filósofos tuvieron conocimiento de Dios, pero no le honraron como debieron²⁶.

Con todo, Orígenes recoge la idea de Justino acerca de la presencia universal del Logos, aun entre los que no le reconocen como tal:

«En su bondad, Dios baja hasta los hombres, no espacialmente, sino en su providencia; y el Hijo de Dios no estuvo sólo con los discípulos en aquel tiempo de entonces, sino que está siempre con ellos, cumpliendo así su promesa: «Mirad que estoy con vosotros cada día hasta el fin del mundo» (Mt 28,20)... Está con aquellos, dondequiera que estén, que firmemente se adhieren a él, y aun está con aquellos que, en cualquier parte, no le reconocen, como se ve claramente por Juan el evangelista cuando cita las palabras de Juan Bautista: «Está en medio de vosotros uno a quien no conocéis, que viene detrás de mí» (Jn 1,26) (Contra Celso 5,12).

Cuando no escribe en contextos polémicos, Orígenes no se muestra duro con los filósofos. Pero mantendrá que la filosofía es siempre ambigua. Es característico un pasaje de las *Homilias sobre el Génesis*: a propósito del texto (Gn 26,26) que dice que Abimelec no podía estar en paz con Isaac, dice:

²⁶ Cf. Cels III, 47; IV,30. Com Rm I, 16-17.

«Abimelec representa a los estudiosos y sabios del siglo, que con el estudio llegaron a alcanzar muchas cosas de la verdad... Ni puede estar siempre en oposición a Isaac, que representa el Verbo de Dios que se halla en la Ley, ni puede siempre estar en paz con él. Porque la filosofía ni es en todo contraria a la Ley de Dios, ni está en todo de acuerdo con ella. Muchos filósofos han escrito que Dios es uno y que creó todas las cosas. En esto están de acuerdo con la Ley de Dios. Algunos admiten incluso que Dios hizo todas las cosas y las gobierna por medio de su Verbo, y que es el Verbo de Dios el que rige todas las cosas. Bajo este aspecto no sólo están de acuerdo con la Ley sino aun con los Evangelios. La filosofía que llaman moral o natural se puede decir que admite casi en su totalidad nuestras doctrinas. Pero está en desacuerdo cuando dice que la materia es coeterna con Dios..., que Dios no cuida de las cosas mortales..., que las vidas de los que nacen dependen de las estrellas..., que el mundo es eterno y no ha de tener fin» (Hom Gn 14,3).

Como se ve, Orígenes plantea aquí la cuestión al nivel de la verdad de los conocimientos y admite la coincidencia en muchas cosas de la filosofía con la revelación.

Mucho más interesante es otro texto en el que se pregunta acerca del juicio de Dios sobre los que obraron el bien sin haber tenido conocimiento de Cristo. Es un texto de difícil interpretación, agravada por el hecho de que sólo se nos ha conservado en la libre traducción latina de Rufino. Se halla en el *Comentario a la Carta a los Romanos*, cuando, no mucho después de haber reprochado a los filósofos que, habiendo conocido a Dios, no le honraron como debieran, pasa a comentar las palabras «Gloria, honor y paz a todo el que hace el bien, primero al judío y luego al griego» (Rm 2,10):

«A mi entender esto se dice de los judíos y de los griegos que todavía no han creído. Porque puede darse alguno entre los seguidores de la Ley que, siguiendo las creencias comunes, no crea en Cristo y sin embargo obre el bien, practique la justicia, ame la misericordia, guarde castidad y continencia y haga todo género de obras buenas. Este, aunque no alcance la vida eterna, porque aunque cree en el único Dios verdadero no cree en el Hijo Jesucristo que él envió, sin embargo no puede perder la gloria, la paz y el honor de sus [buenas] obras. Y lo mismo se diga del griego o gentil: aunque no tenga Ley, el mismo es para sí ley, manifestándose la acción de la ley en su corazón (Rm 2,14), de suerte que, movido por su razón natural, como vemos que sucede en algunos gentiles, practica la justicia, se mantiene casto y guarda la prudencia, la templanza y la moderación. Este tal, aunque parece extraño a la vida eterna, pues no creyó en Cristo, y aunque no puede entrar en el Reino de los cielos, pues no renació del agua y del Espíritu, parece que, según lo que aquí dice el Apóstol, no podrá perder del todo la gloria, el honor y la paz de sus buenas obras. Porque si, como hemos mos-

trado, el Apóstol parece condenar a los gentiles, porque habiendo conocido a Dios con su inteligencia natural no le glorificaron como a Dios, ¿cómo no hemos de pensar que a su vez puede y debe alabar a los que conocieron a Dios y le alabaron como a Dios? como sabeis, el Apóstol dice que «todos hemos de presentarnos ante el tribunal de Cristo para que cada uno dé razón de lo que hizo en vida corporal, ya sea bueno o malo» (2C 5,10). Y, además, añade en el lugar que comentamos: «Porque Dios no hace distinción de personas» (Rm 2,11).

Orígenes plantea, como nadie lo había hecho hasta entonces, la cuestión de la salvación del judío o pagano de buena fe. Nos gustaría saber cómo concebiría Orígenes esta «gloria y honor» que hay que mantener para las buenas obras del gentil, que no pueden alcanzarle la verdadera «vida eterna». ¿Pensaría en algo así como el «limbo de adultos», o en algún género de salvación intermedia como la que propugnaron algunos teólogos modernos? Evidentemente, Orígenes tenía conciencia de hallarse ante un problema difícil, pues acaba diciendo:

«Esto es lo que hemos podido ofrecer, en la medida de nuestras fuerzas, sobre este pasaje. Y aún tendríamos que considerar que el Apóstol dice también: ¿Acaso Dios lo es sólo de los judíos? ¿No es Dios de los gentiles? ¡Evidentemente lo es de los gentiles!» (Rm 3,29)... Con todo dejo a la libertad del lector que compruebe si las cosas son como digo. Si he traído a discusión tantas cosas es para que no se me diga que he dejado sin tocar algún punto de lo que dice el Apóstol» (Com Rm II, 7: PG 14,888-889)²⁷.

SAN BASILIO: EL ANGEL ENVIADO A CORNELIO

San Basilio se refiere al episodio de Cornelio en los Hechos de los Apóstoles (cap. 10ss.) para explicar la situación de los paganos. Cuando sus monjes le preguntan quienes son «los de la hora undécima» en la parábola evangélica (Mt 20,2ss.), les responde:

«Son muchos los que, como Cornelio, se comportan rectamente según el impulso natural, pero no acaban de llegar a la perfección del conocimiento, pues no tienen quien les enseñe. En efecto, «¿cómo cree-

²⁷ Hallamos un eco de los planteamientos de Orígenes en Juan Crisóstomo: «Que quienes no conocieron a Cristo antes de su advenimiento en la carne, pero se apartaron de la idolatría y llevaron una vida irreprochable, gozarán de toda suerte de bienes, oye como lo dice también el Apóstol: "Gloria, honor y paz a todo el que obra el bien, al judío primero y también al griego" (Rm 2,10). Ya veis, pues, como también a los gentiles se les reservan grandes recompensas, así como castigos y suplicios a quienes hacen lo contrario» (Hom Mat 36,4: BAC 141,727).

rán si no han oído?» (Rm 10,14). Cuando sucede, pues, que algunos, como Cornelio, no practican mal alguno, sino que deseosos de perfección hacen el bien en la medida en que lo pueden conocer, a éstos Dios les hará una gracia semejante a la de Cornelio. Y entonces a éstos no se les contará el tiempo pasado ociosamente como falta suya, ya que no fue por su culpa. Les bastaba con su deseo, que se ha manifestado cuando a su tiempo se han puesto a la obra diligentemente, perseverando con esfuerzo hasta el fin en la práctica del bien» (Regulae Brev, 224; PG 31,1229).

Esta sugerencia de Basilio tendrá fortuna, y muchos Padres acográn la idea de que los paganos de buena fe y de buena conducta recibirán alguna suerte de revelación personal (como «el ángel» de Cornelio) por la que puedan adherirse a la salvación que sólo está en Cristo. Así queda a salvo tanto la necesidad absoluta de Cristo para la salvación como la bondad de Dios para con los «buenos» paganos. El mismo San Agustín se hace eco de esta idea de Basilio cuando admite que se puede llegar a la fe salvífica «por obra del mismo Dios, o a través de los ángeles, sin predicación de hombre alguno» (*De dono preserver*, 48; PL 45,1023), aunque hace notar que este sería un medio extraordinario y raro. Santo Tomás dice que al pagano de buena fe Dios le dará medio de salvarse «enviándole algún predicador, como envió a Pedro a casa de Cornelio» (*De Verit*, q. 14, a. 11, ad 1). Y en cuanto al ángel hace notar Santo Tomás que «no se requiere que el que es iluminado por un ángel tenga conciencia de que se trata de un ángel» (STh I, 3,1,3). Alejandro de Hales dirá del pagano que «si hace lo que está de su parte, Dios le iluminará por una secreta inspiración, o por un ángel, o por un hombre» (*Summa Theol.*, ed. Quaracchi, 1930, vol. III, 331A). Más adelante, Domingo de Soto, comentando a Santo Tomás, dirá que basta la fe implícita en Cristo, «sin que tengamos que dar apoyo a lo que algunos han imaginado, a saber que Dios tenga que enviar de repente algún ángel» (*De natura et Gratia*, Venecia, 1547, 146). En los diversos autores se trata siempre de preservar que no hay salvación fuera de la fe en Cristo: la evolución teológica está en que mientras que inicialmente se piensa que esta fe ha de venir por algún ángel o predicador inesperado, finalmente se admite que puede tratarse de una fe que queda implícita en la misma voluntad de vivir rectamente según uno alcanza a conocer²⁸.

²⁸ El tema del «ángel» milagroso ha sido estudiado por L. CAPERÁN, *Le salut des Infidèles*, I, 263, 601; G. THILS, *Propos et Problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, 1966, 102ss.

AGUSTIN: SOLO SALVA LA GRACIA DE CRISTO.
LAS VIRTUDES DE LOS PAGANOS

Dada la importancia que tuvo Agustín en la configuración de la teología de occidente, apuntaremos brevemente lo más importante de su doctrina en el punto que nos ocupa. La controversia pelagiana indujo a Agustín a subrayar, como nadie lo había hecho, la absoluta novedad de Cristo y la necesidad de su gracia para la salvación:

«Hay un único Dios y un único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres en el cual podamos salvarnos: en él definió Dios la fe para todos, resucitándole de entre los muertos. Por tanto, sin esta fe en el único mediador..., sin la fe en la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo, la verdad cristiana no duda de que ni los antiguos justos pudieron ser limpiados de sus pecados para poder ser justos, ni pudieron ser justificados por la gracia divina» (De pecc. orig., 24,28: PL 44,398).

Los «antiguos justos» a los que se refiere Agustín son principalmente los santos del Antiguo Testamento: también a ellos, que de alguna manera esperaron en Cristo, se extiende la mediación y la gracia de Cristo. La tesis firme de Agustín es que fuera de la gracia de Cristo no hay salvación. Pero esta gracia actuaba ya desde los inicios de la humanidad: sus beneficiarios formaban la *Ecclesia ab Abel*, que es un solo cuerpo con la posterior Iglesia²⁹. Ahora bien, estos beneficiarios pudieron ser no sólo los que formaron parte del pueblo elegido: algunos pertenecieron al tiempo anterior a la elección. Más aún, no se excluyen posteriormente de la gracia de Cristo hombres de otros pueblos distintos del elegido:

«No podemos negar que hubo también en los otros pueblos algunos hombres que pertenecieron, por comunicación no terrena, sino celeste, a los verdaderos ciudadanos de la patria celeste. Al que se atreva a negar esto se le convencería fácilmente con el santo y admirable Job, que no era indígena ni prosélito... sino de nación idumea... No puedo dudar de que la divina Providencia intentó por medio de éste hacernos sabedores de que pudieron existir también entre otros pueblos quienes vivieron según Dios y le agradaron, perteneciendo, por tanto, a la Jerusalén espiritual. Cierto que no se debe creer haya sido concedido esto a nadie, sino a quien Dios haya revelado al único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús... Así será una única fe en el mismo la que lleve a Dios a todos los predestinados» (Civ. Dei., XVIII, 47).

²⁹ Este tema fue estudiado con gran maestría por Y. M. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, en *Abhandlungen für Theologie und Kirche, Festschrift Karl Adam*, Ed. M. Reding, Düsseldorf, Patmos, 1952, 79-108.

Parece que Agustín piensa que los justos de fuera de Israel han de recibir alguna revelación positiva de origen sobrenatural —«por comunicación no terrena»— acerca de Cristo. En algún momento habla, a semejanza de Justino, de que el Verbo está siempre actuando en la humanidad:

«Principio de la criatura racional es la eterna Sabiduría (el Verbo), el cual, permaneciendo inmutable en sí mismo, no cesa de llamar con oculto llamamiento a la criatura racional, cuyo principio es El, para conseguir que ella vuelva a aquél de quien procede, a cuya imagen fue creada» (*Gen ad Litt.*, II, 5,10: PL 34, 149-250).

Sin embargo, parece que Agustín considera que la humanidad ha rechazado globalmente este llamamiento. Insiste, como Orígenes, en que los filósofos, aunque conocieron a Dios, no le honraron como a Dios; en el fatuo amor de sí mismos los hombres de hecho se afanaron sólo por construir una ciudad terrena, en todo contraria a la ciudad celeste, fundada en el sólo amor de Dios³⁰.

Desde esta perspectiva lo que parecen virtudes en los paganos sólo son vicios disimulados, ya que sólo por la gracia de Cristo pueden darse virtudes verdaderas:

«Es incontrovertible que sin la verdadera piedad, es decir, sin el auténtico culto al Dios verdadero, nadie es capaz de poseer la verdadera virtud; y ésta deja de ser verdadera cuando está al servicio de la gloria humana». (*Civ Dei* V, 19).

«Hasta las virtudes que estos hombres [paganos] tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones con el fin de lograr y conservar cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso ellas mismas son vicios más que virtudes. Y aunque en algunos se tengan por virtudes verdaderas y nobles —consideradas en sí mismas y no ejercitadas con alguna otra finalidad—, incluso entonces son infatuadas y soberbias y, por tanto, no se las puede considerar como virtudes, sino como vicios» (*Civ Dei*, XIX, 25).

Las doctrinas agustinianas ejercieron gran influjo en toda la teología posterior. Su valor positivo estuvo en asentar definitivamente que no hay salvación fuera de la gracia de Cristo; pero no profundizó en las maneras como la gracia de Cristo pudiera hacerse presente fuera del ámbito estricto de la fe eclesial. Su apreciación negativa sobre la situación de hecho de la humanidad pagana tendió a fomentar las

³⁰ Cf. Ciudad de Dios XIX, 28.

posteriores teorías rigoristas sobre la imposibilidad de salvación fuera de la Iglesia.

«FUERA DE LA IGLESIA NO HAY SALVACION»

Sólo unas breves notas sobre este axioma, que a menudo se ha entendido de una forma endurecida y ajena a su contexto propio³¹. En su contexto originario este axioma era como un anatema contra los grupúsculos de cristianos que libre y culposamente se separaban de la Iglesia. El antecedente más antiguo parece ser el que hallamos en Orígenes:

«Que nadie se haga ilusiones ni se engañe a sí mismo: fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, no se salva nadie. Si alguno se sale fuera, él mismo se hace responsable de su muerte» (Hom Josue, 3,5).

Todo el que se hallare fuera de estas murallas [de la Iglesia] será muerto por los enemigos» (Hom Jerem, 5,16).

La formulación definitiva, referida también a los herejes que abandonan la Iglesia, se halla en Cipriano:

«Al hereje de nada le aprovecha para la salvación ni el bautismo de su pública confesión de fe ni el de su sangre, porque fuera de la Iglesia no hay salvación» (Epist 73, 21,2).

Es una idea que Cipriano repite de diversas maneras:

«Todo el que se separa de la Iglesia y se une a la adúltera, queda separado de las promesas hechas a la Iglesia. No llegará a alcanzar los premios de Cristo el que abandona la Iglesia de Cristo. Es un extraño; es un profano; es un enemigo» (De Unit. Eccl. 6).

«Los soberbios y contumaces que son arrojados de la Iglesia reciben un golpe de muerte de una espada espiritual. Porque no pueden tener vida fuera, ya que sólo hay una única casa de Dios y nadie puede salvarse si no es en la Iglesia» (Epist 5 4,3).

Como puede verse, no se trataba de establecer que no había salvación para los paganos que no conocían la Iglesia: este problema no entraba en la perspectiva de los textos citados de Orígenes y Cipriano, sino que su intención era remarcar que los que abandonaban culpablemente la Iglesia se ponían con ello fuera de la salvación. Sin embargo, al cabo de algún tiempo se generalizaría el alcance del axio-

³¹ Cf. Ciudad de Dios XIX, 28.

ma. Así, hallamos en el mismo norte de Africa a Fulgencio de Ruspe, seguidor rigorista de la doctrina de la gracia de Agustín, que escribe hacia el año 525:

«No se puede dudar de que, no solamente todos los paganos, sino también todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la Iglesia católica irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (*De Fide ad Petrum* 38,79).

Esta interpretación rigorista y ampliada del dicho de Cipriano nunca fue reconocida oficialmente por la Iglesia, aunque el Concilio Lateranense IV (1215), en su declaración contra los albigenses, mencione literalmente el texto del antiguo Obispo de Cartago (DS 802), entendiéndolo evidentemente en su sentido originario. El Concilio de Florencia (1442), en su decreto contra los Armenios, cita el texto de Fulgencio de Ruspe; pero parece que quiere referirse a los que, teniendo conocimiento de la Iglesia y de su carácter de medio divino de salvación, se resisten a incorporarse a ella (DS 1351).

Modernamente el P. L. Feeney S.J. quiso resucitar el rigorismo de Fulgencio. Sus ideas fueron rehazadas, como es sabido, por la carta del Santo Oficio del 8 de agosto de 1949, en la que se expresa la interpretación auténtica que hay que dar al axioma:

«No se salva el que, teniendo conocimiento de que la Iglesia es de origen divino e instituida por Jesucristo, se niega a someterse a ella, o rechaza la obediencia al Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra... Porque quiso Dios, en su infinita misericordia, que los auxilios de salvación, en aquellas cosas que son ordenadas al fin último sólo por institución divina y no por intrínseca necesidad, puedan alcanzar en ciertas circunstancias sus efectos necesarios para la salvación aunque se dé sólo un *votum* o deseo de los mismos... No siempre se exige que realmente uno se incorpore a la Iglesia como miembro, pero se requiere que al menos se adhiera a ella con el *votum* o deseo. Y este deseo no siempre ha de ser explícito, como es en los catecúmenos, sino que cuando uno se halla en ignorancia invencible, Dios acepta también un voto implícito, llamado así porque está contenido en aquella buena disposición de alma en la cual se halla el hombre que quiere conformar su voluntad con la voluntad de Dios» (DS 3867-3870)³².

Aducimos esta declaración porque podría decirse que resume perfectamente la enseñanza que se va haciendo común entre los Padres sobre la necesidad de la fe y de la pertenencia explícita a la Iglesia en

³² Sobre este tema cf. información más detallada en A. SANTOS, *Salvación y Paganismo*, Santander 1960, 402-449.

orden a la salvación³³: al hombre que vive en la buena disposición de querer conformar en todo su voluntad con la de Dios, Dios le acepta esta disposición como un «voto implícito» que le alcanza los mismos efectos que pudieran alcanzar los medios de salvación establecidos en la Iglesia.

CONCLUSION

Los Padres están convencidos que sólo por don de Dios en Cristo, mediado históricamente por la Iglesia, el hombre alcanza salvación. A medida que se va consolidando la Iglesia, tienden a pensar que su mediación se ha hecho suficientemente universal y suficientemente clara como para que nadie pueda rechazarla sin culpa. Con una visión un tanto simplista, tienden a creer que sólo la malicia humana impide la conversión al evangelio, una vez que éste ha sido predicado a todos los hombres. Las reales dificultades psicológicas y culturales que había de ofrecer su aceptación, o el hecho de que la predicación generalizada no garantizaba que todos la recibieran efectivamente de manera adecuada, raramente entraba en el campo de sus consideraciones³⁴. Cuando consideraban de alguna manera estas dificultades, o reflexionaban sobre la suerte de los que habían vivido antes de Cristo y aun antes de la Ley, tenían suficiente sentido de la voluntad salvífica universal de Dios como para dejar abierto que esta salvación podía venir por otros caminos que los de la aceptación explícita del evangelio. Los caminos de Dios son inagotables, y los Padres pueden construir ingeniosas hipótesis para ex-

³³ Cf. J. RATZINGER, o.c. 387, n.º 24: «Es interesante cómo se atenúa en el texto la idea de la *necessitas medii* respecto de la Iglesia, preparando así el camino para una visión más abierta. Habría que distinguir todavía una necesidad procedente de dentro, por la misma fuerza de las cosas (*intrinsicamente*), de otra necesidad fundada *in divina sola institutione*, en una disposición histórica positiva (DS 3869). De hecho con ello se abandona el concepto de *necessitas medii*, lo cual me parece en todo caso un paso digno de ser notado.»

³⁴ Estas dificultades sólo entraron en consideración cuando hombres como Francisco de Vitoria reflexionaron sobre los problemas de la evangelización de la América recién descubierta. Cf. sus *Relecciones de Indis*, I, prop. 1: «Los bárbaros no están obligados a creer la fe de Cristo al primer anuncio... de modo que peguen mortalmente no creyendo, por serles simplemente anunciada... sin que acompañen milagros o cualquiera otra prueba o persuasión en confirmación de ello...» Pero aún entonces sabemos cómo se impuso la práctica de considerar a los indios paganos contumaces sólo porque no acataban la fe después de la simple lectura de un «Requerimiento» que de ninguna manera podían entender.

plicar cómo la gracia de Cristo podía alcanzar a los que no le conocieron. Pero no debería extrañarnos que, más que de explorar estos caminos extraordinarios, los Padres se preocupen ante todo de confirmar a sus fieles en el inapreciable don de la salvación en Cristo con los medios abundantes con que la ofrece la Iglesia.

De cara al debate actual sobre el tema del valor de las religiones no cristianas, parece que deberíamos concluir que los Padres apoyarían la tesis de que no hay salvación fuera de la gracia de Cristo, pero dejarían abierta la posibilidad de que esta gracia se comunicara por caminos distintos e inescrutables.