

# Iglesia - Ideologías - Salvación

## CUERPO DE CRISTO Y SALVACION EN LA DOCTRINA DE SAN AGUSTIN Y DEL VATICANO II \*

El tema es de una grande actualidad e implica de algún modo toda la teología cristiana o reflexión teológica sobre la historia de salvación. El cambio actual de perspectiva lleva consigo una reinterpretación profunda de los principios fundamentales de esa historia: paternidad y voluntad salvífica universales del Dios Creador; redención verdaderamente universal de Cristo; antropología teológica, es decir, la situación universal de pecado de la humanidad y su liberación; verdadero sentido de la moral cristiana, en cuanto que la respuesta del hombre a la llamada universal de gracia y de justicia surge de la conciencia personal; y, finalmente, la Iglesia o Cuerpo de Cristo, con sus medios de gracia y de salvación, en cuanto comunión de gracia y de amor entre el Padre y los hombres en Cristo, su Hijo, por medio del Espíritu Santo (Const. *Lumen Gentium*, n. 2).

El tema principal que nos proponemos analizar aquí es la función de la Iglesia o Cuerpo de Cristo en esta historia de salvación, porque a través de los siglos ha sido objeto de una evolución muy profunda, debida sin duda a ciertos puntos de vista demasiado rígidos, provenientes de otras culturas y de otras concepciones antropológicas muy diversas de las que han servido de base a la doctrina del Vaticano II. Esta primera constatación es de suma importancia para iniciar la búsqueda de una *hermenéutica teológica* justa y para aplicarla con fundamento en la interpretación de la doctrina de los Santos Padres y de los mismos concilios de la Iglesia. Es un caso análogo al de los *géneros li-*

---

\* Conferencia pronunciada en la Universidad de Pavía (2-V-1973).

*terarios* recomendado finalmente por el mismo Vaticano II para una recta interpretación de la Sagrada Escritura (Const. *Dei Verbum*, n. 11-12).

San Agustín es ciertamente un genio del cristianismo, pero es también un hijo de su tiempo. Su impostación teológica, que parte siempre de su experiencia personal de la fe, es profundamente viva y existencial y ha tenido sin duda un grande influjo en las corrientes teológicas modernas, incluida la mentalidad dinámica y antropológica del Vaticano II<sup>1</sup>. Sin embargo, precisamente por ser él también un hijo de su tiempo, algunas de sus respuestas a los problemas concretos de la historia de salvación dependen ya en gran parte de la herencia cultural y exegética de sus predecesores en la fe cristiana. Es en estos casos donde se ve con más claridad el contraste entre sus intuiciones geniales y sus limitaciones de perspectiva. Estoy seguro de que él no dudaría en escribir de nuevo sus *Retractationes*, él, que se consideró siempre como un buscador de la verdad, consciente de que nadie podrá llegar a alcanzarla plenamente en esta vida: "Non arbitror in hac vita in cuiusquam mente posse compleri"<sup>2</sup>. Por eso, la misma fidelidad al espíritu de San Agustín nos exige una crítica constructiva de su doctrina a la luz de los nuevos hallazgos en torno a la verdad de Dios y de los hombres.

También en el mismo Vaticano II se pueden notar muchos cruces de exégesis ya abandonadas y de teorías neo escolásticas con perspectivas de las nuevas corrientes de la teología existencial o "concreta", debido sin duda a la pluralidad de mentalidades que tomaron parte en él. Por eso puede observarse una clara evolución en la doctrina de sus documentos, especialmente en lo que respecta a la función de la Iglesia en la historia de salvación. Algunas expresiones tradicionales de la *Lumen Gentium* no son fáciles de integrar en la visión universalista de la *Gaudium et Spes*, según veremos más adelante<sup>3</sup>.

Nos hallamos, pues, ante uno de los problemas más delicados y más complejos de la teología cristiana, y creo, sin sombra alguna de presunción, que el análisis de la doctrina de San Agustín y del Vaticano II nos puede servir de gran ayuda para

<sup>1</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; J. MORÁN, *Presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II: Augustinianum* 6 (1966) 460-488; A. TURRADO, *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*, BAC, Madrid 1971.

<sup>2</sup> *In Io. tr.* 86, 4, PL 35, 1876.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, p. 439 ss.

dar una respuesta verdaderamente objetiva y abierta a la esperanza, no obstante las limitaciones humanas a las que todos estamos sometidos.

## I. CUERPO DE CRISTO Y SALVACION EN LA DOCTRINA DE SAN AGUSTIN

No es mi intención analizar aquí todos los aspectos de la doctrina de S. Agustín sobre la Iglesia, Cuerpo de Cristo, que en él tiene siempre un sentido muy amplio y ligado de algún modo a la fe en Cristo y a la salvación por la gracia de Cristo, nuestro único Mediador y "Medicus humilis" de nuestras miserias. Tenemos ya sobre ello una serie muy abundante de estudios<sup>4</sup>, si bien creo que no atienden suficientemente a las razones más profundas de las cuales surge su rigidez o dureza, aunque, por otra parte, es ya mucho más suave que la de sus predecesores y que la de muchos de sus seguidores hasta nuestros días.

Veamos, pues, en primer lugar el complejo panorama en el que se mueve toda la mentalidad de S. Agustín.

### 1. LA FE EN CRISTO Y LA PERTENENCIA A LA IGLESIA, SU CUERPO, COMO VÍA ÚNICA DE SALVACIÓN

Los términos "Iglesia" y "Cuerpo de Cristo" tienen en San Agustín un sentido tan amplio y tan complejo como el concepto evangélico del "Reino de Dios". La perspectiva escatológica o la esperanza en su plenitud definitiva al final de los tiempos es inseparable de los mismos. Por eso predomina en S. Agustín la *concepción soteriológica y escatológica* de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, contemplándola en su realidad eterna de la salvación ya cumplida. Bajo este aspecto pertenecen a ella únicamente todos los justos de todos los tiempos salvados por la gracia de Cristo y los ángeles del cielo, los cuales constituyen de este modo la verdadera Iglesia o ciudad del gran Rey: "et fit una

<sup>4</sup> Cfr. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933; S. J. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis-London 1957; Y. M.-J. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; P. BORGOMEIO, *L'Église de temps dans la prédication de Saint Augustin*, Paris 1972; E. LAMIRANDE, *Études sur l'Écclésiologie de Saint Augustin*, Ottawa 1959. Puede verse más bibliografía en E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi sur l'écclésiologie de saint Augustin*: *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962) 1-125.

Ecclesia, civitas Regis magni"<sup>5</sup>. Para S. Agustín, todo lo que no es eterno es como la nada y, por lo mismo, se resiste a considerar las realidades pasajeras a no ser en su estado definitivo<sup>6</sup>. Así lo afirma expresamente con respecto a la Iglesia o Cuerpo de Cristo cuando trata de corregir la regla segunda de Ticonio, que hablaba del "Cuerpo de Cristo bipartido": "Non enim revera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum"<sup>7</sup>. Es en este contexto escatológico en el que el Santo introduce en la teología cristiana aquella célebre expresión *Ab Abel iusto usque in finem saeculi*, es decir, el verdadero Cuerpo de Cristo o la Iglesia eterna está constituida por todos los justos salvados por la gracia de Cristo, desde el justo Abel hasta el último de los predestinados; si bien muchos de ellos han vivido antes de que naciese Jesucristo, Señor y Cabeza de ese Cuerpo<sup>8</sup>. Sin embargo, el Santo Doctor nos advierte que, para los justos del Antiguo Testamento, eso es únicamente posible *por su fe en el Cristo futuro* y de ese modo por los méritos del mismo Cristo, nuestra única y verdadera justicia: "Unde et antiqui iusti ante incarnationem Verbi, in hac fide Christi, et in hac vera iustitia, quod est nobis Christus, iustificati sunt; hoc credentes futurum quod nos credimus factum; et ipsi gratia salvi facti per fidem, non ex se ipsis, sed Dei dono; non ex operibus, ne forte extollerentur (Eph. 2,8-9)"<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> S. 341, 9, 11, PL 39, 1499-1500. Cfr. P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1920, p. 528; M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du IV<sup>e</sup> Évangile*, Paris 1930, p. 368 ss.; S. J. GRABOWSKI, o. c., p. 587 ss.

<sup>6</sup> H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, p. 81; Y. M.-J. CONGAR, *Traité Antidonatistes I* (Bibliothèque Augustinienne, vol. 28), p. 111.

<sup>7</sup> *De doctr. christ.* III, 31, 44, PL 34, 82.

<sup>8</sup> Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ab Abel iusto usque in finem saeculi quando generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi; singuli autem membra Christi (S. 341, 9, 11, PL 39, 1499-1500); "Cuius Ecclesiae membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint antequam secundum carnem Christus Dominus nasceretur... quamvis ante nati sunt, tamen universo corpori, cuius ille caput est, sub capite cohaeserunt" (*De catech. rudibus* 19, 33, PL 40, 335); *De agone christ.* 20, 22, PL 40, 301; *Annotationum in Iob* 38, PL 34, 872; S. 4, 11, PL 38, 39; *De gratia Christi et pecc. orig.* II, 26, 30, PL 44, 400-401; II, 32, 37, PL 44, 403, etc.

<sup>9</sup> *De patientia* 21, 18, PL 40, 621; *De vera rel.* 10, 19, PL 34, 131; *De civ. Dei* XVIII, 47, PL 41, 609; *In Ps.* 61, 6, PL 36, 733.

Esta exigencia de la fe en Cristo para la salvación es absoluta en S. Agustín, ya que "sin esta fe en Cristo no ha habido, ni hay, ni habrá nunca algún mortal justo"<sup>10</sup>.

Sin embargo, S. Agustín vivió profundamente su experiencia cristiana en la comunidad eclesial de los siglos cuarto y quinto, y la vivió como un enamorado de la "Madre Católica". Por eso sería injusto cerrarse en la perspectiva eclesial escatológica anterior, como lo hicieron Lutero y Calvino, y no atender a su perspectiva histórica que contempla a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, como una *sociedad o institución visible*, fundada por el mismo Cristo con sus medios de gracia y de salvación. Precisamente por su insistencia en la continuidad homogénea de la Iglesia eterna y de la Iglesia terrena llegó el Santo a su doctrina tan dura y rígida sobre la necesidad absoluta de pertenecer a esta Iglesia visible para poder salvarse; doctrina que expresó con frases semejantes a la fórmula clásica: *Extra Ecclesiam nulla salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación). Es ésta una fórmula muy anterior a S. Agustín, acuñada además en un contexto cristiano bastante diverso del suyo, pero que en realidad condensa en gran parte su misma doctrina. Tenemos ya algunos estudios teológicos acerca de este problema, en orden a precisar las distintas etapas de la evolución del dogma<sup>11</sup>.

Todos admiten que algunas expresiones del Nuevo Testamento, es decir, que la visión teológica de algunos hagiógrafos del Nuevo Testamento sobre la vida y el mensaje de Jesús, exigen ya la fe en Cristo y el bautismo para la salvación de los hombres<sup>12</sup>. La misma soteriología paulina está tan impregnada de esta mentalidad, que para el Apóstol parece que todo el que llegue a la muerte sin el bautismo está perdido; no puede participar de la muerte y de la resurrección de Cristo y, por lo mismo, no ha muerto al pecado ni ha nacido a la nueva vida de gracia y de justicia (Rom 6). Este fue el principio motor de su agitada misión

<sup>10</sup> Sine cuius (Christi) fide quisquam mortalium nec fuit, nec est, nec esse aliquando poterit iustus (*De patientia* 21, 18, PL 40, 621).

<sup>11</sup> Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 367-392; Id., en *Catholicisme*, t. V (Paris 1959), 948-956; H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, p. 373-380; Id., *Sinceridad y veracidad*, Barcelona 1970, p. 165 ss.; B. WILLENS, *La necesidad de la Iglesia para la salvación: Concilium* 1 (1965), 114-127; J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, p. 375-415; P. FAYNEL, *L'Église*, t. II (Paris 1970), p. 34 ss.; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 4.<sup>a</sup> ed., Salamanca 1973, p. 193 ss.

<sup>12</sup> Mt 28,12-20; Mc 16,15-16; Jn 3,5; 1 Pe 1,3 ss. Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Santa Iglesia*, p. 367.

evangelizadora, como lo será después de las misiones de la Iglesia hasta los tiempos recientes<sup>13</sup>.

Una mirada de conjunto a la doctrina de los Santos Padres nos hará ver en ellos la inserción de la fe en Cristo y del bautismo en su concepto de la *Iglesia institucional* como absolutamente necesaria para la salvación de los hombres. San Cipriano, en su célebre polémica con el Papa Esteban sobre la no validez del bautismo administrado por los herejes y cismáticos, contempla la unidad de la Iglesia en la unión del pueblo cristiano con sus obispos, sucesores de los Apóstoles, y saca la conclusión rígida de que, fuera de esa unidad, no pueden ser válidos los sacramentos ni puede haber camino alguno de salvación: "Nemini salus esse nisi in Ecclesia possit"<sup>14</sup>. Casi al mismo tiempo hacía Orígenes en Oriente, dirigiéndose a los judíos, estos mismos razonamientos al interpretar en sentido místico el simbolismo de la casa de la prostituta Rahab; esa casa sirvió de refugio a los emisarios de Josué y más tarde sería la salvación de la misma Rahab. Para Orígenes, esta casa es un símbolo de la Iglesia como arca única de salvación después de la muerte de Cristo: "Que nadie se haga ilusiones. Fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, no se salva nadie. Pero si alguien sale de ella, él mismo es culpable de su muerte"<sup>15</sup>. Creo que estas expresiones no deben ser consideradas como simples desahogos parenéticos o pastorales, según parecen indicar algunos autores modernos<sup>16</sup>, sino que significan claramente lo que dicen. Es la misma doctrina rigorista que se encuentra en Lactancio<sup>17</sup> y con una insistencia especial en San Jerónimo<sup>18</sup>. Es cierto que su intención va dirigida ante todo a salvaguardar la unidad de la Iglesia contra todos los cismas y herejías; sin embargo, ellos exigen de rechazo la pertenencia a la única Iglesia de Cristo como un requisito absolutamente necesario para la salvación.

Es en este ambiente en el que debemos situar la doctrina de San Agustín.

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Misión y Gracia. El siglo XX, ¿siglo de gracia?*. San Sebastián 1966, p. 219-220.

<sup>14</sup> *Ep* 4,4 (ed. HARTEL, p. 477); *Ep* 55,24 (*Ib.*, p. 642); *De catholicae Ecclesiae unitate* 4, PL 4, 502.

<sup>15</sup> *In libr. Iesu Nave, hom. III, 5*, PG 11, 841-842.

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, p. 377 ss.

<sup>17</sup> *Divinae institutiones* 4, 30, 11 ss. (CSEL 19, 396).

<sup>18</sup> *Ep. ad Damasum* 2 (CSEL 54, 63).

## 2. CUERPO DE CRISTO Y BAUTISMO COMO MEDIOS NECESARIOS PARA LA SALVACIÓN, SEGÚN S. AGUSTÍN

También S. Agustín mira ante todo a salvaguardar la unidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, a la que él llama con predilección la "Mater Catholica" o "Ecclesia Mater"<sup>19</sup>, no sin un eco continuo y profundo del recuerdo de la dulce figura de su madre Mónica. Sin embargo, cuando él habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación, se entrecruza una serie muy compleja de elementos exegéticos, teológicos e incluso filosóficos muy estrechamente ligados entre sí. Es más, de esta forma llega él a una postura mucho menos rígida que la de Orígenes y S. Cipriano.

San Agustín prefiere contemplar la unidad de la Iglesia bajo el aspecto carismático, es decir, como el único Cuerpo de Cristo *animado* por el Espíritu Santo o "Espíritu de Cristo"<sup>20</sup>. El principio o la fuente de esa unidad es la caridad que el Espíritu Santo difunde en los corazones de los fieles de Cristo<sup>21</sup>, es decir, en los miembros del Cuerpo de Cristo cuya alma es su Espíritu<sup>22</sup>. Para un buen neoplatónico como S. Agustín, la pertenencia a este Cuerpo de Cristo como necesaria para la salvación era una cosa lógica, exigida por la misma teoría neoplatónica de la *participación*. Según esta teoría, ningún ser puede participar de las perfecciones del Sumo Bien y Ejemplar Supremo, si éste no está presente en él como fuente y ejemplar de dichas perfecciones. Por eso nadie puede recibir del Espíritu de Cristo la caridad que salva, si no pertenece de hecho al Cuerpo de Cristo animado por su Espíritu.

Ahora bien; como principio general y siguiendo la línea pau-

<sup>19</sup> Cfr. R. PALMERO RAMOS, "Ecclesia Mater" en *San Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas*, Madrid 1970.

<sup>20</sup> *In Io. tr.* 26, 13, PL 35, 1612-13. "Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus Corpori Christi, quod est Ecclesia: hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis" (S. 267, 4, 4, PL 38, 1231); *Ep* 185, 11, 50; PL 33, 815; *In Io. tr.* 27, 6, PL 35, 1618.

<sup>21</sup> *In Io. tr.* 32, 8, PL 35, 1645-46; *In Ps.* 44, 31, PL 36, 513; *In Ps.* 169, 2, PL 37, 1235; *De Trin.* IV, 9, 12, PL 42, 896. Cfr. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, Madrid 1971, p. 239-243; H. RONDET, *L'Esprit saint et l'Église dans saint Augustin et dans l'augustinisme*, in "L'Esprit Saint et l'Église", Paris 1969, p. 153-178.

<sup>22</sup> F. HOFMANN, *o. c.*, p. 148-173; S. J. GRABOWSKI, *o. c.*, p. 352-394; A. M. POPPI, *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo Mistico in S. Agostino: Miscellanea Francescana* 54 (1954) 345-398; É. LAMIRANDE, "Anima Ecclesiae" chez saint Augustin: *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1967) 319-320.

lina, para S. Agustín no se puede hablar de un ingreso en el Cuerpo de Cristo si no es por el bautismo recibido dentro de la "Madre Católica"<sup>23</sup>, si bien admite luego algunas excepciones muy significativas. En primer lugar, y a diferencia de S. Cipriano, él defiende contra los donatistas la validez de los sacramentos administrados por los herejes o cismáticos precisamente porque, sea quien fuere el que bautiza, el verdadero ministro de los sacramentos es siempre el mismo Cristo: *Christus est qui baptizat* (In Io. tr. 6, 1, 7, PL 35, 1428). Sin embargo, para S. Agustín, consecuente con su doctrina sobre la unidad del Cuerpo de Cristo, los herejes y cismáticos no pueden dar en sus sacramentos al Espíritu de Cristo que ellos no tienen. Este vendrá a sus corazones únicamente cuando retornen al vínculo de la paz católica: "Merito creduntur hi, qui extra Ecclesiam baptismum Ecclesiae perceperunt non habere Spiritum Sanctum, nisi cum ipsi Ecclesiae in vinculo pacis per connexionem caritatis adhaerescunt"<sup>24</sup>.

Por otra parte, S. Agustín introduce ya una excepción muy notable y ecuménica, a diferencia de los Padres anteriores, que nos viene a indicar claramente cómo su concepción del Cuerpo de Cristo no es tan fisicista como pudiera aparecer a primera vista. Nos referimos a su postura con respecto a los herejes y cismáticos que están fuera de la Iglesia "de buena fe". San Agustín sigue exigiendo en absoluto la necesidad de la fe en Cristo y del bautismo para la salvación; sin embargo, al referirse a los donatistas que han recibido el error de sus padres, admite su pertenencia "de corazón" a la Iglesia con tal que no estén fuera "de mala fe": "Pero aquellos que no defienden su opinión, aunque falsa y perversa, con animosidad pertinaz, *no deben en modo alguno ser contados entre los herejes*; sobre todo aquellos que no la han creado con su propia y audaz presunción, sino que la han recibido ya de sus padres seducidos y caídos en el error, con tal que busquen la verdad con cauta solícitud y estén dispuestos a corregirse cuando la hubieren encontrado"<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> S. J. GRABOWSKI, o. c., i. 234 ss.; L. VELA, *La incorporación a la Iglesia por el Bautismo en S. Agustín*: Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 169-182.

<sup>24</sup> *Contra Cresconium* II, 12, 15, PL 43, 476; *Ep.* 185, 46, PL 33, 813; *S.* 7, 11, 13, PL 38, 74; *S.* 268, 2, PL 38, 1232; *S.* 71, 19, 32, PL 38, 462; *In Io. tr.* 27, 6, PL 35, 1618; *Sermo ad Caesar. eccl. plebem* 6, PL 43, 353; *De Bapt. contra donat.* IV, 17, 24, PL 43, 170; *Ib.*, V, 24, 34, PL 43, 193.

<sup>25</sup> *Ep.* 43, 1, 1, PL 33, 160. Cfr. J. VODOPIVEC, *Irenical Aspects on St. Augustine's Controversy with the Donatists*, in "Studia Patristica" (Texte und Untersuchungen, Bd. 81), Berlin 1962, 519-532; CH. BOYER,

Una visión completa de la doctrina de S. Agustín exige además un análisis cuidadoso de su postura frente a la necesidad del bautismo de agua para la salvación. Bajo este aspecto hay en él una evolución bastante definida. Antes del año 400 admitía sin duda la validez del martirio (*baptismus sanguinis*) como sustituto del bautismo de agua para los párvulos y los adultos, así como la del deseo del bautismo (*baptismus fluminis*) como sustituto del mismo bautismo de agua para los adultos. Sin embargo, desde el 400, es decir, a partir de la polémica antidonatista, su postura se va endureciendo más y más hasta llegar, al menos en principio, a la exclusión del bautismo de deseo<sup>26</sup>. Con todo, en contra de lo que opina Grabowski, creo que hay en S. Agustín una excepción o posibilidad de apertura en el caso del ladrón arrepentido al cual el mismo Cristo desde la cruz prometió la vida eterna. En el *De diversis quaestionibus* 83, escrito entre los años 388-396, afirma el Santo que el buen ladrón recibió sin duda alguna el perdón de sus pecados, la inhabitación del Espíritu Santo y la salvación sin necesidad de recibir previamente el bautismo de agua<sup>27</sup>. Más tarde, cuando ya al final de su vida reflexiona sobre estas afirmaciones en sus *Retractationes*, se limita a decir que también algunos de sus predecesores, como S. Cipriano, expresaron la misma opinión, si bien no se atreva a excluir la posibilidad de que el buen ladrón hubiera podido recibir el bautismo de agua en otra ocasión<sup>28</sup>. Su doctrina tiende, pues, a la rigidez; sin embargo, la necesidad del bautismo de agua y, por lo mismo, la pertenencia a la Iglesia para la salvación no constituyen una metafísica cerrada. ¡Lástima que la dureza de las polémicas antidonatista y antipelagiana no le dejasen la calma necesaria para desarrollar más estos indicios de apertura!

La rigidez de esta doctrina fue llevada hasta el extremo por algunos de sus seguidores, como S. Fulgencio de Ruspe, el cual,

---

*Sant'Agostino e i problemi dell'Ecumenismo*, Roma 1969; A. TURRADO, *Dios en el hombre*, p. 214-217. Esta postura aparece también en la renuncia de todos los obispos católicos de África, bajo la guía de S. Agustín, para llegar a un entendimiento con los obispos donatistas. Cfr. A. TURRADO, *La renuncia de los obispos. San Agustín, alma de un episodio africano*: Revista Agustiniana de Espiritualidad 8 (1967) 277-286; É. LAMIRANDE, *L'offre conciliatrice de Catholiques aux Donatistes relativement à l'épiscopat* (Gesta collationis carthaginensis I, 16): *Église et Théologie* 2 (1971) 285-308.

<sup>26</sup> S. J. GRABOWSKI, *The Church*, p. 252 ss.

<sup>27</sup> *De diversis quaest.* 83, q. 62, PL 40, 53-54.

<sup>28</sup> *Retract.* I, 26, PL 32, 627. Cfr. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, p. 212 ss.

según dice el P. Congar, acuñó una fórmula “probablemente la más brutal”<sup>29</sup>. Para él, todos los paganos, todos los judíos y todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la Iglesia católica irán al infierno que está preparado para el diablo y sus ángeles<sup>30</sup>. Es una doctrina ultrarrígida, que sobrepasa con mucho la mente de S. Agustín con respecto a los herejes o cismáticos “de buena fe”, si bien con respecto a la salvación de los paganos el Santo Doctor de la gracia no ve salida posible. Incluso sus buenas obras no son para él verdaderas virtudes por la intención puramente humana que las anima y, por lo mismo, no les pueden servir para obtener la justicia de Cristo<sup>31</sup>.

Ante esta perspectiva y puesto que la doctrina de S. Agustín va a ser mantenida por toda la teología cristiana hasta casi el siglo XIX, creo oportuno resumir en pocas palabras el nexo de los problemas teológicos que le sirven de base.

1) *Pecado original y “massa damnata”*. De aquí parte la doctrina de S. Agustín y de toda la teología cristiana, sobre todo la posterior a él, sobre la salvación. La exégesis histórico-literal de los primeros capítulos del Génesis sobre el pecado de Adán y Eva —considerados hoy día como un género literario, posiblemente etiológico, para explicar de algún modo la causa del origen del mal en el mundo—, constituyó para la teología cristiana un muro infranqueable entre la humanidad caída y el Dios ofendido, y el único remedio era para ella la redención de Cristo recibida por la fe explícita en él (o la fe en el Cristo futuro para los justos del Antiguo Testamento). Adán, creado por Dios en un estado de justicia, la perdió libremente para sí y para todos sus descendientes por su pecado de rebelión; de este modo, todos los hombres nacen con el pecado original y alejados de Dios. La huma-

<sup>29</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Santa Iglesia*, p. 369.

<sup>30</sup> Firmissime tene, et nullatenus dubites non solum omnes paganos, sed etiam omnes Iudaeos et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis eius” (S. FULGENZIO, *De fide ad Petrum* 39, 79, PL 65, 704); *Ib.*, 3, 41, col. 692; 36, 77, col. 703; 38, 79, col. 703-704.

<sup>31</sup> Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia; sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec verum Deum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus: quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur (*De spir. et littera* 27, 48, PL 44, 229-230).

nidad entera es, pues, una masa de perdición, "massa damnata" o "massa perditionis"<sup>32</sup>.

2) *Redención de Cristo para los miembros de su Cuerpo, la Iglesia.* Como ya indiqué antes, la humanidad, o "masa universal de perdición", no tiene más vía de salvación que la redención de Cristo, el Mediador único entre Dios y los hombres. Esta es una de las verdades fundamentales del cristianismo, pero aquí se trata de cómo la ha interpretado la reflexión teológica de S. Agustín y de la teología cristiana en general. Al exigir en absoluto la fe en el Cristo futuro (justos del Antiguo Testamento) o la fe en el Cristo muerto y resucitado para los que viven después de la vida terrena de Jesús, coartaron realmente y de una forma inconcebible la universalidad de la redención.

La caridad es la que restaura nuestra imagen y semejanza divina deteriorada por el pecado de origen, pero ella es a su vez un don del Espíritu Santo que sólo puede ser otorgado a los miembros del Cuerpo de Cristo *animado* por su Espíritu. Con esta visión neoplatónica de la participación, la caridad y la salvación quedaron condicionadas a la pertenencia real al Cuerpo de Cristo, la Iglesia. Sin la pertenencia a la Iglesia no puede haber caridad, y sin la caridad no puede haber salvación, porque, como dice S. Agustín: "La caridad es la que divide a los hijos del reino eterno de los hijos de la perdición eterna, y sin ella la fe puede darse, pero no sirve para nada"<sup>33</sup>.

Es curioso cómo una exégesis histórica de los primeros capítulos del Génesis, que resultan no ser historia, ha podido condicionar hasta tal punto toda la antropología teológica de los Santos Padres y de toda la teología cristiana. Porque, a ejemplo de San Fulgencio de Ruspe, esa doctrina rigorista se mantiene con todo vigor en los concilios de Cartago, Orange y Trento, en la teología escolástica y neoescolástica y en los documentos del magisterio eclesiástico hasta casi el siglo XIX<sup>34</sup>. Inocencio III, a. 1208, añade la nota de *romanidad* a esa Iglesia, fuera de la cual no hay salvación, en la profesión de fe para los valdenses: "Corde cre-

<sup>32</sup> Cfr. S. J. GRABOWSKY, *The Church*, p. 605 ss.; A. TURRADO, *Dios en el hombre*, p. 127-132, 288-317.

<sup>33</sup> Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt... ita ut ipsam fidem non faciat utilem nisi caritas. Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse (*De Trin.* XV, 18, 32, PL 42, 1082-83); *In Io. tr.* 6, 21, PL 35, 1435.

<sup>34</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Santa Iglesia*, p. 369-381 (bibliogr., p. 380-381).

dimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam catholicam, apostolicam, extra quam neminem salvari credimus" (D-Sch 792). Lo mismo hicieron Bonifacio VIII en la Bula *Unam Sanctam*, a. 1302 (Ib., 870-872) y el concilio de Florencia en la profesión de fe para la unión de los orientales (Ib., 1351).

A partir del siglo xvi, ante el descubrimiento del Nuevo Mundo y de tantas gentes antes desconocidas, comenzaron ya algunos teólogos y algunos catecismos a hacer la importante distinción entre ignorancia culpable e ignorancia inculpable de la fe en Cristo, no sin que antes tuvieran lugar ciertas reuniones de alto nivel, hoy incomprensibles, para discutir si las nuevas gentes eran "verdaderas personas capaces de sacramentos". De todos modos, esas fórmulas y distinciones de apertura no entraron en los documentos del magisterio eclesiástico hasta Pío IX, precisamente al condenar la tesis del indiferentismo religioso que, por principio u objetivamente, consideraba iguales a todas las religiones del mundo. En él encontramos por primera vez esta recomendación de suma importancia para comprender mejor la universalidad de la historia de salvación: "También es necesario reconocer con certeza que aquellos que están en una *ignorancia invencible* con respecto a la religión verdadera *no son culpables a los ojos de Dios*. Ahora bien, ¿quién osará en su presunción fijar los límites de esta ignorancia conforme al carácter de las naciones, de los pueblos, de los espíritus y de tantas otras cosas?"<sup>35</sup>. Y ésta va a ser en adelante la nota característica de la doctrina de los Papas y de los teólogos, repetida con nuevo vigor en las condenaciones del extremismo de L. Feeney a partir de 1949, quien, por defender junto con otros profesores de Boston la necesidad absoluta de pertenecer a la Iglesia católica para la salvación, cayó en la paradoja de abandonar esa misma Iglesia. Sin embargo, en todos esos documentos, y de un modo especial en las encíclicas de Pío XII, encontramos aún una especie de apologética que insiste demasiado en la *pertenencia implícita* a la Iglesia de todos aquellos que están fuera de ella "de buena fe". Por eso falta aún en esa doctrina una versión de la historia de salvación verdaderamente universal y accesible a la mentalidad del hombre moderno.

Y éste va a ser el más grande mérito del Vaticano II, si bien en los primeros documentos, como en la "Constitución dogmá-

<sup>35</sup> Alocución *Singulari quadam*, a. 1854, y encicl. *Quanto conficiamur moerore*, a. 1863 (D-Sch 2866-67).

tica sobre la Iglesia", no llegue aún a una formulación verdaderamente convincente, a pesar de las lúcidas indicaciones de su gran promotor, Juan XXIII.

## II. CUERPO DE CRISTO Y SALVACION EN LA DOCTRINA DEL VATICANO II

El Concilio, en su *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, mantiene aún la línea *objetiva y universal* de la Iglesia como arca única de salvación. Es la misma doctrina de la pertenencia implícita de todos los hombres de buena voluntad. La Iglesia es presentada como "un germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano" (n. 9), y a ella pertenecen, aunque de distinto modo, todos los cristianos y "también todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Cristo" (n. 13).

Bajo esta perspectiva objetiva y de pertenencia implícita encontramos aún en él las consabidas expresiones rigoristas de la necesidad de la Iglesia para la salvación, si bien ahora tienen ya un sentido muy diverso del que tenían en los Santos Padres y en los documentos del magisterio. Dice así: "El sagrado Concilio enseña, fundado en la Escritura y en la tradición, que esta Iglesia es necesaria para la salvación. Porque no hay más que un único Mediador y camino de salvación, Cristo, presente a nosotros en su Cuerpo, la Iglesia. El mismo, al inculcar con palabras expresas la necesidad de la fe y del bautismo (Mc 16,16; Jn 3,5), confirmó a su vez la necesidad de la Iglesia en la que los hombres entran por el bautismo como puerta obligada. Por eso no podrán salvarse aquellos hombres que, no ignorando que la Iglesia Católica ha sido fundada por Dios mediante Jesucristo como necesaria, no quieren, sin embargo, entrar o perseverar en ella" (n. 14).

Bajo el aspecto *subjetivo o personal*, el Concilio atiende en esta "Constitución sobre la Iglesia" a la conciencia recta de los hombres y a la gracia de Dios que no les faltará para la salvación. Por eso admite la posibilidad de salvación para todos los hombres "de buena fe": los cristianos no católicos, los judíos, los musulmanes, los budistas, etc., incluidos también los ateos, "ya que la divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a aquellos que, *sin culpa propia*, no han llegado aún a un conocimiento expreso de Dios, con tal que se esfuercen por llevar una vida recta no sin la ayuda de la gracia divina. La Iglesia

estima todo lo bueno y verdadero que hay en ellos como una preparación evangélica y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que tengan la vida" (Ib., n. 16).

Por lo tanto, el Vaticano II se mueve todavía aquí en la misma línea de Pío XII, es decir, en la idea de que una vida según la conciencia y bajo el influjo de la gracia divina conduce a la salvación<sup>86</sup>. En cambio, por lo que respecta a la pertenencia de los cristianos no católicos a la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, el Concilio se aleja mucho de la doctrina propuesta por Pío XII en sus encíclicas "Mystici Corporis" (a. 1943) y "Humani Generis" (a. 1950). Pío XII tenía una concepción estrictamente *social o jerárquica* del Cuerpo Místico de Cristo y, por lo tanto, los mismos cristianos no católicos "de buena fe", por el hecho de no estar bajo la auténtica jerarquía, no podían pertenecer realmente al Cuerpo de Cristo, sino únicamente "estar ordenados hacia él", es decir, pertenecían solamente con el deseo (*in voto*). Por el contrario, el Vaticano II contempla a la Iglesia como signo o sacramento de salvación e interpreta la metáfora paulina del "Cuerpo de Cristo" en el sentido semita y dinámico del cuerpo real y resucitado del Señor, es decir, como el "Yo personal" de Cristo, al cual todos los bautizados comienzan a asemejarse por el bautismo. Al corte radical e implacable del aristotelismo sucede ahora la participación gradual de tipo platónico. Por eso, todos los bautizados pertenecen realmente al Cuerpo de Cristo, aunque en un grado diverso; el Concilio repite con singular insistencia que los cristianos no católicos pertenecen también realmente al Cuerpo de Cristo, si bien de un modo imperfecto o no pleno<sup>87</sup>. Es un cambio muy notable de perspectiva que nos indica cómo la exégesis bíblica, cada vez más perfecta, va desalojando de sus nichos a esas adherencias helénicas que se fueron incrustando solapadamente en el seno del cristianismo.

Volviendo a nuestro tema de la necesidad de la Iglesia para la salvación, podemos observar que el Vaticano II da un paso definitivo en su *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*,

<sup>86</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, Barcelona 1968, t. I, 261-270; J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, p. 388.

<sup>87</sup> *Costit. Lumen Gentium*, n. 7, 14-15; *Decreto sull'Ecumenismo*, n. 3, 4, 14, 17, 22. Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Signification théologique et spirituelle du Schisme. Point de vue catholique*, in "Le Schisme. Sa signification théologique et spirituelle", Lyon 1967, 37-60; J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, p. 22-31; H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona 1968, p. 246 ss.

iniciando la verdadera traducción de toda esta doctrina a un lenguaje teológico moderno y accesible, sin volver a esa terminología tan imprecisa de "pertenencia implícita" que no dice nada. La historia de salvación es verdaderamente universal y tiene un *suceso central*, Cristo, cuyo sentido salvífico es también universal y supratemporal sin limitaciones de tiempo ni de espacio. Todos pueden participar del *misterio pascual*, culmen de la obra redentora de Cristo, por la muerte al pecado y el nacimiento a la nueva vida de gracia y, por lo tanto, todos pueden salvarse.

Pero veamos progresivamente la doctrina del Concilio en esta Constitución, tan llena de luz y de limitaciones. Después de proclamar la dignidad de todos los hombres por haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, sin olvidar que todos nos encontramos en una situación de pecado (n. 12-15), pasa el Concilio a considerar la *conciencia personal recta* como el criterio último e inmediato de la ética y de la moral (n. 16-17). Sin embargo, estas palabras tienen ya un sentido muy preciso y universal, que expresan la esencia misma del cristianismo y de toda bondad humana: *La caridad o el amor de Dios y del prójimo*. La conciencia recta que salva es, pues, una apertura sincera a la comunión con Dios y con el prójimo y, para los que no conocen a Dios, una respuesta generosa a su voz misteriosa que resuena de continuo en lo más profundo del corazón humano. Por eso nos dice el Concilio: "El hombre tiene en su corazón una ley escrita por Dios y la dignidad humana consiste en la obediencia a esa ley, según la cual será juzgado cada uno personalmente... Es la conciencia la que nos hace conocer de un modo maravilloso esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el *amor de Dios y del prójimo* (Mt 22,37-40; Gál 5,14)" (Ib., n. 16).

Sin embargo, esta perspectiva universal de salvación no pierde en modo alguno su carácter esencialmente cristológico. Es cierto que el Concilio no analiza a fondo la riqueza insospechada del "Cristo Cósmico" de Teilhard de Chardin, tan profundamente paulina y joanea, y que tampoco insiste en contemplar el sentido de la vida y del misterio pascual de Cristo como una lucha y un triunfo de la vida sobre la muerte y de la justicia y el amor sobre el egoísmo y el orgullo. Con todo, su visión universalista de la mediación de Cristo adquiere dimensiones verdaderamente supratemporales, que toman en serio la creación y la vida humana. Cristo es el Mediador de todos los hombres y, por lo mismo, el Espíritu de Cristo comunica a todos los hombres de buena voluntad el amor o la caridad para hacerlos partícipes del misterio

pascual de vida y de salvación. Por eso nos dice: "Esto es válido no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyos corazones actúa la gracia de una manera invisible. Cristo murió por todos, y siendo la vocación suprema del hombre realmente única, es decir, la divina, debemos admitir que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de asociarse a este misterio pascual de un modo que sólo Dios conoce" (Ib., n. 22).

Vemos, pues, cómo el Vaticano II nos dice finalmente, sin tantas distinciones, cuál deba ser nuestra postura ante el misterio de la salvación de las personas concretas: la esperanza y el silencio, es decir, la confesión de nuestra ignorancia y la confianza en el amor universal de Dios, creador y salvador de todos los hombres en Cristo y por Cristo (Gál 1,16). Es una nueva versión teológica del eterno mensaje cristiano de salvación más accesible a la mentalidad del hombre moderno, marcada por el personalismo y por la solidaridad universal en la transformación del mundo.

Pero parece que hay aún muchos cristianos, herederos en cierto modo de la celotipia del hermano mayor del hijo pródigo, que no se resignan a admitir esta apertura del Vaticano II y que en el fondo de sus corazones la consideran como un trastorno de todos los dogmas cristianos. Por eso se impone la urgencia de hacer aquí una evaluación de toda la doctrina hasta ahora expuesta.

### III. EVALUACION DE LA HISTORIA DE SALVACION Y DE SUS FORMULACIONES TEOLOGICAS A TRAVES DE LOS SIGLOS

Podríamos comenzar por una visión general de los aspectos fundamentales del problema, que ahora no debieran ya sorprendernos después de conocer la doctrina del Vaticano II.

Cristo es el único Mediador entre Dios y los hombres y, por lo tanto, el único camino de salvación para todos los hombres, y la Iglesia, su Cuerpo, es su continuación visible en la tierra. Sin embargo, Cristo, como *suceso central* que es de la historia de salvación, tiene un alcance salvífico universal y supratemporal que se extiende desde la creación del mundo hasta el fin de los tiempos; mientras que la Iglesia, como institución o comunión de los fieles de Cristo, sólo ha comenzado a existir después de la muerte

de Cristo, "pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera" (*Const. sobre la s. Liturgia*, n. 5). Por lo tanto, no se puede equiparar en modo alguno, ni en el orden objetivo ni mucho menos en el orden subjetivo, la función salvífica de Cristo y la de su Iglesia o Cuerpo Místico. Sería empobrecer hasta el extremo la universalidad de la voluntad salvífica del Padre, la universalidad de la obra redentora del Hijo y la actuación santificadora del Espíritu.

Además, *bajo el punto de vista subjetivo*, que es el que en último término interesa a las personas, hay modos muy diversos de participar de la gracia y de la salvación de Cristo: desde la adhesión personal por la fe y la pertenencia a su Cuerpo, la Iglesia, hasta la rectitud de conciencia para todos los hombres de buena voluntad, abiertos al amor del prójimo y al amor de Dios, si lo conocen de algún modo. Al fin, el amor o la caridad es también la esencia del cristianismo, y sin el amor al prójimo no puede haber amor de Dios ni salvación eterna, según el mensaje constante del Nuevo Testamento recogido con viveza por San Juan (1 Jn 4). También los Santos Padres, y de un modo especial San Agustín, insisten de continuo en esta función salvífica de la caridad. Sin embargo, es aquí donde encontramos la más grande laguna en la reflexión teológica cristiana sobre la salvación universal y la redención. Porque desde S. Pablo y S. Agustín hasta casi nuestros días, *la existencia de la verdadera caridad ha sido limitada al ámbito de la sola vida cristiana*, e incluso en gran parte al ámbito de la sola Iglesia católica. De este modo se llegó a la paradoja inconcebible de que la fe en Cristo y la pertenencia a la Iglesia, al mismo tiempo que eran considerados como medios de salvación exclusivos de los cristianos, se convertían de rechazo en verdaderos impedimentos para la salvación de todos los demás hombres de buena voluntad.

Ante esta situación doctrinal, tan distinta de la que ha adoptado el Vaticano II, hay algunos teólogos que tratan de acoplar las cosas a base de distinciones arbitrarias que no conducen a nada. En cambio, la *hermenéutica teológica actual* se enfrenta de lleno con el problema de la "filosofía y teología de la verdad y del error" en las formulaciones dogmáticas para tratar de discernir lo que es verdaderamente mensaje evangélico de lo que proviene únicamente del influjo de otras culturas filosóficas o socio-culturales y que es, por lo mismo, una simple adherencia humana y pasajera de la verdad de salvación. Esto nos lleva además a descubrir las diversas razones por las que nuestros antepasados en

la fe llegaron a una postura tan rígida y exclusista. No es cuestión de culpar o de disculpar a nadie, sino de ir descubriendo más y más el mensaje de salvación en toda su pureza, que es lo único verdaderamente revelado por Dios a la humanidad (Const. *Dei Verbum*, n. 11-12). No volveremos a hablar aquí de la concepción de los Santos Padres y de los teólogos en torno a la unidad de la Iglesia, al pecado original y al bautismo como medio único de su perdón, etc., precisamente porque esa doctrina surge de otros principios teológicos y socio-culturales mucho más radicales y decisivos.

### I. RAZONES GEOGRÁFICO-RELIGIOSAS

Algunos teólogos actuales insisten en atribuir la doctrina rigorista del "Extra Ecclesiam nulla salus" de los Santos Padres a la imagen del mundo que tenían los hombres de su tiempo. Así, como dice J. Ratzinger: "Por razón de esta imagen, al final de la era patristica el mundo pasaba por ser predominantemente cristiano. La impresión de lo que se sabía del mundo 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 base de esta óptica se creía poder decir que quien estaba fuera de la Iglesia era porque lo quería, estaba fuera por propia decisión. Por ahí se ve que también el lado geográfico y la imagen del mundo tienen importancia para poder valorar en concreto lo que pretende una proposición. Si se quiere llegar 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"<sup>88</sup>.

Es cierto. Los Santos Padres conocían apenas las naciones mediterráneas y poco más. Pero no creo en modo alguno que sea ésta la razón fundamental de su doctrina tan rigorista con respecto a la salvación de los no cristianos. Hay que ir más al fondo, a su hermenéutica bíblica y teológica y, por lo tanto, a su antropología teológica en general, de donde surgen realmente todas sus limitaciones y contrastes. De este modo evitaremos caer en las incongruencias de algún teólogo moderno que trata de buscar en esto una armonía perfecta entre la doctrina de San

<sup>88</sup> J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, p. 383; Y. M.-J. CONGAR, *Santa Iglesia*, p. 370; H. KÜNG, *Sinceridad y veracidad*, p. 171.

Agustín y la del Vaticano II, inútilmente, como es obvio<sup>39</sup>. Cita por ejemplo, y no siempre con mucha precisión, frases agustinianas como ésta: "Cuántas ovejas fuera, cuántos lobos dentro (de la Iglesia)... cuántas ovejas dentro, cuántos lobos fuera (Quam multae oves foris, quam multi lupi intus... quam multae oves intus, quam multi lupi foris)"<sup>40</sup>; como si el Santo hablase aquí de los hombres en general "de buena o mala fe" que pueden pertenecer "con el corazón", o no, a la Iglesia de Cristo. En realidad, S. Agustín está hablando en todo el contexto de la necesidad de la fe en Cristo y del bautismo para la salvación, y en ese texto se refiere expresamente a la *presciencia o predestinación* de Dios, el único que puede saber realmente cuál va a ser la suerte eterna tanto de los que ahora aparecen a nuestros ojos como ovejas de Cristo, como de los que nos parecen verdaderos lobos. Porque puede ser que más tarde las ovejas se conviertan en lobos y los lobos en ovejas, refiriéndose a la posibilidad de que algunos fieles se conviertan en herejes o cismáticos, y de que algunos herejes o cismáticos vuelvan más tarde al seno de la Iglesia: "De praedestinitis loquimur, de his loquimur quos novit Dominus, qui sunt eius"<sup>41</sup>. Es el aspecto eterno o definitivo de la salvación el que, como siempre, interesa aquí a S. Agustín. Sacar ciertas expresiones de los Santos Padres de su contexto y forzar su sentido en aras de un congruismo imposible no lleva más que a una adulteración de su doctrina.

Creo más honesto atender a su hermenéutica de la historia de salvación, que los llevaba necesariamente a una postura rígida con respecto a la salvación de todos los hombres fuera de la Iglesia católica.

## 2. TEORÍA BÍBLICA DE LA SUSTITUCIÓN E HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La teoría bíblica de la sustitución en el misterio de culto a Dios, tan fundamental en la teología del luterano Oscar Cullmann, fue aceptada con ciertas modificaciones por teólogos católicos,

<sup>39</sup> Cfr. G. FAVARA, *La Chiesa comunione di salvezza. Dottrina cattolica e pensiero agostiniano dopo il Concilio Vaticano II*; La Civiltà Cattolica 122 (1971) 439-452; v. p. 452; Id., *La necessità della Chiesa secondo Sant'Agostino*, Acireale 1949; Id., *Chiesa e Grazia in sant'Agostino*; Divus Thomas Plac. (1952) 375-384.

<sup>40</sup> *In Io. tr. 45, 12, PL 35, 1725.*

<sup>41</sup> *In Io. tr. 45, 12, PL 35, 1725.*

como E. H. Schillebeeckx<sup>42</sup>, y sus líneas maestras aparecen de continuo en los documentos del Vaticano II con su visión siempre dinámica de la historia de salvación y de la vida del hombre.

La teoría bíblica de la sustitución nos presenta la historia de salvación como una *serie continuada de sucesos* (Ereignisse) elegidos por Dios "de una vez para siempre", a fin de mantener en continuo vigor el misterio del culto que todas las criaturas deben a su Creador. Sin embargo, estos sucesos aparecen en la sagrada Escritura como tiempos (*kairói*) marcados por las distintas elecciones divinas que vienen a dividir la historia de salvación en estas cuatro etapas fundamentales: 1) el hombre sustituye a toda la creación en ese misterio de culto al Creador; 2) por sus infidelidades, la humanidad entera es sustituida por el Pueblo elegido de Israel o "Pueblo de la Antigua Alianza"; 3) ante las continuas infidelidades de este Pueblo, tan amargamente lamentadas por los profetas, se anuncia la fidelidad de las "reliquias de Israel" de las que Dios hará brotar su retoño, el Mesías o Cristo, verdadero *suceso central* de toda la historia de salvación y plenitud del misterio de culto; 4) después del misterio pascual, será la Iglesia o Cuerpo visible de Cristo la que le sustituirá en ese misterio de culto hasta el fin de los siglos. De este modo, la Iglesia de la misión será el último *kairós* o *suceso* de la historia de salvación y en ella se perpetúa el misterio de culto con sus dos líneas o vertientes: *la descendente*, que se resuelve en los dones divinos y en la comunión personal de Dios con el hombre; y *la ascendente*, que implica la respuesta del hombre a la comunión divina por el culto y el amor.

Esta visión se proyecta en los principales documentos del Vaticano II, y a veces la vierte en síntesis tan ricas de sentido como ésta de la *Constitución sobre la sagrada Liturgia*: "En Cristo se realizó plenamente nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino. Esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza, Cristo la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión. Por este misterio, con su muerte destruyó nuestra muerte, y con su resu-

<sup>42</sup> E. H. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1968; O. CULLMANN, *La royauté du Christ*, Paris-Neuchâtel 1941; ID., *Christ et le temps*, 1946; ID., *Christologie du Nouveau Testament*, 1948; cfr. J. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai 1960.

rrECCIÓN restauró nuestra vida. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera" (n. 5).

También los Santos Padres insistían mucho en esta visión de la historia de salvación como un misterio de culto por una sustitución continuada de elecciones divinas, la última de las cuales es la Iglesia de Cristo. Podría citarse una serie innumerable de textos que lo confirman<sup>43</sup>. Su doctrina equivale a la tesis fundamental de la Carta a los Hebreos, es decir, la sustitución definitiva de la sinagoga, de su sacerdocio y de sus sacrificios por el único y eterno sacerdocio y sacrificio de Cristo, en el que se funda la Iglesia o "Pueblo de la Nueva Alianza"<sup>44</sup>. Es la misma doctrina que se observa de continuo en S. Agustín, especialmente en su teología de la historia de *La Ciudad de Dios*<sup>45</sup>.

Ahora bien; creo que es aquí, en la interpretación que hacen de la teoría bíblica de la sustitución, en donde mejor aparece la verdadera naturaleza de la hermenéutica bíblica de los Santos Padres y sus consiguientes limitaciones. Porque ellos interpretan esas elecciones divinas en el misterio de culto como *sustituciones absolutas y exclusivas*: después de la venida de Cristo, la sinagoga no puede ya tener ningún valor salvífico y su culto no puede ser grato a Dios; pero también, después de la ascensión de Cristo a los cielos, solamente la Iglesia, su Cuerpo visible o continuación terrenal del Kyrios glorioso, puede ser la continuadora del misterio de culto y el camino de salvación para los hombres. No comprendieron que la Alianza entre Dios y los hombres comenzó precisamente en la creación misma, como en su fundamento externo, según la feliz expresión de Karl Barth, pero que su fundamento interno está esencialmente en el *amor de Dios*, eterno y universal. Esa Alianza universal viene expresada en la sagrada Escritura por una serie ininterrumpida de expresiones que confiesan "la voluntad salvífica universal de Dios" o "la redención

<sup>43</sup> A. TURRADO, *El episcopado y los sacramentos, especialmente la Eucaristía como suceso eclesial*, in "Teología del Episcopado" (XXII Semana Española de Teología), Madrid 1963, 491-536; v. p. 496-501.

<sup>44</sup> S. JUSTINO, *Dialogus cum Triphone Iudaeo* 117, PG 6, 746-747; 4, col. 563-564; 43, col. 566-570; ORIGENES, *In Numeros hom.* 7, 2, PG 12, 614; *In Leviticum hom.* 13, 3, PG 12, 547; S. CIPRIANO, *Ep.* 63, 12, PL 4, 395; S. DÍDIMO, *In Ps.* 22, PG 39, 1530; S. HILARIO, *In Ps.* 68, 26, PL 9, 486; 32-33, col. 489; *In Ps.* 54, 13, col. 345; S. FULGENCIO, *De fide* 19, 60, PL 65, 699; S. LEÓN M., *S.* 3, 1-3; PL 54, 145-146; *S.* 66, 2, col. 365-366.

<sup>45</sup> Cfr. B. QUINOT, *L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la cité de Dieu*, Paris 1960 (bibliogr., p. 15-17).

universal de Cristo". No se pueden, pues, identificar la pertenencia a la Iglesia de Cristo y la salvación de los hombres. La visión que los Santos Padres y la teología posterior han tenido de la historia de salvación estaba demasiado ligada a la *noción de tiempo y espacio*; bajo el influjo de Aristóteles, llegaron incluso a concebir la eternidad como una serie ininterrumpida de tiempos, no dudando en hablarnos de *pres-ciencia* y de *pre-destinación* divinas, con lo que introducían casi inconscientemente el tiempo en la eternidad de Dios. Por eso no es extraño que no llegaran a comprender cómo Cristo, suceso central de la historia de salvación a partir de la creación misma, tiene una función salvífica verdaderamente universal sin límites de tiempo, de espacio ni de instituciones. De aquí ha surgido la doctrina atormentada y trágica de la predestinación, en la que jugaba un papel primordial la pertenencia a la Iglesia, y una serie inacabable de arreglos para seguir hablando de la voluntad salvífica universal de Dios y de la redención universal de Cristo que, de hecho, no eran universales en su perspectiva rigorista.

Que nadie busque, pues, en ese panorama rígido una teología de las religiones no cristianas; ésta se funda precisamente en que todos los hombres se mueven en la única historia de salvación, de por sí universal, en virtud de su misma naturaleza espiritual, capaz de amar, que han recibido de Dios en la creación<sup>46</sup>. Por eso el Vaticano II, al cambiar de perspectiva, contempla a la Iglesia como un misterio y sacramento de culto y de salvación, pero no la identifica con la historia universal de la salvación. Cristo, como suceso central de esa historia, tiene realmente un alcance salvífico universal y supratemporal e impulsa a todos los hombres de buena voluntad hacia la plenitud del amor y de la justicia, consciente o inconscientemente a través de la conciencia recta. Es esta diversidad de hermenéutica la que condiciona en absoluto los resultados finales en torno a la necesidad de la Iglesia para la salvación.

Nos queda aún por analizar otro aspecto antropológico, y por lo tanto moral, del problema, sin el cual quedaría truncada toda la exposición anterior.

---

<sup>46</sup> Cfr. J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Quaestiones Disputatae, 33), Freiburg-Basel-Wien 1967.

### 3. CONCIENCIA RECTA, IDEOLOGÍAS Y SALVACIÓN

El descubrimiento de la *conciencia recta* como criterio último o inmediato de la ética y de la moral ha tenido una historia muy semejante al problema de la pertenencia a la Iglesia como necesaria para la salvación. No es nada extraño, porque la teología de la salvación y la moral, en cuanto respuesta libre y práctica a la llamada universal divina de justicia y de amor, se condicionan mutuamente. Como es obvio, esta *moral existencial*, si bien se distingue de la *moral esencialista* en que para ella los principios universales solamente se revisten de urgencia y de responsabilidad cuando la conciencia personal los hace propios, con todo no debe identificarse en modo alguno con la llamada *moral de la situación*, que niega en absoluto la existencia misma de principios universales de moral para encerrarse en las opciones puramente personales según las distintas situaciones.

De todos modos, es preciso tener en cuenta esa aparición tardía de la moral existencial para poder comprender las limitaciones de la doctrina moral de los Santos Padres y de tantos teólogos posteriores. También S. Agustín habla a veces de la propia conciencia como criterio último de la moral<sup>47</sup>, y lo mismo harán más tarde Santo Tomás y otros teólogos<sup>48</sup>. Sin embargo, es claro que con ello se refieren únicamente a la conciencia recta de los cristianos, porque las verdaderas virtudes deben estar expresamente ordenadas a la consecución de la vida eterna, y ésta sólo es posible por la fe explícita en Cristo y por la pertenencia a la Iglesia. Santo Tomás hace alguna referencia a la conciencia recta de los no cristianos en orden a la salvación, no para excluir la necesidad de la fe explícita en Cristo, sino para proponer la hipótesis piadosa de que, a esos hombres de buena voluntad, Dios mismo verá el modo de anunciarles el misterio de Cristo antes de su muerte, ¡incluso por medio de algún ángel! Creo que, para ser honestos, debemos admitir que el descubrimiento de la recta conciencia, posible en todos los hombres como tales, en cuanto criterio último de la ética, de la moral y, por lo mismo, también de la salvación, es bastante reciente. Sin despreciar las afirma-

<sup>47</sup> Cfr. C. GARCÍA, *Moral personal: San Agustín y el pensamiento de hoy*: Revista Agustiniana de Espiritualidad 11 (1970) 131-151.

<sup>48</sup> *In IV Sent. dist. 38*. Cfr. H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1964, p. 370-373; Y. M.-J. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953, p. 390-394.

ciones de Pío IX y de sus sucesores sobre la ignorancia culpable e inculpable del cristianismo, esa doctrina de la recta conciencia con todas sus consecuencias no ha entrado por la puerta grande de la Iglesia hasta el Vaticano II (Const. *Gaudium et Spes*, nn. 16-17.22). Y es sin duda este hallazgo, debido en gran parte al *personalismo* moderno difundido en todos los ámbitos de la vida humana, el que ha contribuido a cambiar radicalmente la visión casuística y sumamente abstracta de la moral cristiana<sup>49</sup>, así como la doctrina rigorista en extremo en torno a la salvación de los no cristianos.

El Espíritu Santo nos habla también a través de los signos de los tiempos, y nos ha hecho comprender que no se puede establecer de antemano y de un modo abstracto y universal la suerte futura de los hombres libres, siempre sujetos a tantos condicionamientos externos e internos que convierten su vida íntima en un verdadero misterio. En este sentido, tenemos aún mucho que aprender de los *estructuralismos* modernos de todo género a partir de las intuiciones de Freud. Por otra parte, la nueva hermenéutica bíblica y teológica, unida a un sano personalismo, nos ha enseñado de consuno que todo verdadero pecado está siempre estrechamente ligado a la voluntad o libertad de cada persona concreta, de tal modo que el *pecado del mundo* se resuelve en cada uno en su egocentrismo y orgullo, como expresiones exacerbadas del instinto de conservación tendiente a cerrarse herméticamente a la comunión con Dios y con los demás hombres. Es la idolatría del "Yo personal" que no reconoce su carácter esencial de criatura de Dios, situada también en un estado esencial de comunión humana y cósmica. Pues bien; el antídoto de ese pecado del mundo radica precisamente en la esencia del cristianismo como la expresión más pura de la ley natural, es decir, en *la vida de justicia y de amor*, como una apertura constante a la comunión y al diálogo con los demás y, si se le conoce, también con Dios. Cristo nos enseñó con su vida que no hay otro camino de salvación más que éste; su lucha constante por la justicia y el amor, sobre todo contra el leguleyismo funesto de los legítimos representantes de la ley de su tiempo, fue la verdadera razón histórica e inmediata de su muerte en la cruz como un blasfemo. Y la autenticidad divina de esa lucha, frente al fracaso desolador

<sup>49</sup> Cfr. B. HÄRING (varios), *Renovación de la Teología moral*, Madrid 1967; Id., *El mensaje cristiano y la hora presente*, Barcelona 1968; H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg-Basel-Wien 1966; J. G. ZIEGLER, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg-Basel-Wien 1968, etc.

de su muerte, la ofreció al mundo el Padre al ponerle el sello de la resurrección como un triunfo de la vida sobre la muerte (Filip. 2). De este modo la vida, muerte y resurrección de Cristo constituyen un todo indivisible que nos aclara el verdadero sentido de su obra redentora o liberadora de todas las esclavitudes que afligen a la humanidad. El alcance de esta liberación, según vimos antes, es supratemporal y abarca desde la creación hasta el fin de los siglos, haciendo posible que todos los hombres se asocien activamente a ella, luchando personalmente contra el propio egoísmo y contra todas las injusticias que afligen a los hombres. Este es en realidad el camino y el exponente de la verdadera *rectitud de conciencia*, y sin él no hay cristianismo posible. Podrá uno ser bautizado y tratar de tranquilizar su conciencia con la práctica de los sacramentos; todo será inútil, si no se asocia a la lucha de Cristo por el amor y la justicia entre los hombres. Como nos dice S. Juan: "Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve" (1 Jn 4,20). La Iglesia y todos sus medios de salvación sólo tienen sentido en cuanto contribuyen a fomentar esa vida de justicia y de amor, por la que el hombre se asocia realmente a la obra liberadora de Cristo. Por eso se da con frecuencia la paradoja de que muchos hombres no cristianos "de buena voluntad" están más comprometidos en la obra cristiana de la liberación que muchos cristianos inertes y cómodos que no buscan en el cristianismo más que un subterfugio para su egoísmo y sus injusticias. No es extraño que el mismo Vaticano II vea en esta falta de autenticidad de muchos cristianos una de las principales causas del ateísmo moderno (Const. *Gaudium et Spes*, n. 19-21).

Volviendo a los elementos extraevangélicos que han revestido a través de los siglos las formulaciones dogmáticas del mensaje de salvación, podemos afirmar sin lugar a dudas que muchos de ellos son únicamente fruto de las ideologías humanas. Por ejemplo, la ideología socio-política de Israel, *de tipo tribal y patriarcal*, tuvo sin duda un influjo decisivo en la consideración de la Iglesia como una especie de tribu elegida y cerrada, fuera de la cual no era posible la salvación; es más, esa mentalidad patriarcal marcó incluso la terminología para expresar de algún modo la realidad personal, pero inefable, del Dios creador, *padre* y protector del Pueblo elegido<sup>50</sup>. La misma interpretación de ciertos aspectos de

<sup>50</sup> Cfr. H. WALDENFELS, *Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte*,

la redención de Cristo, como la trasposición hebraica de su filiación divina y de su amor al Padre en términos de *obediencia filial*, no son más que una consecuencia de la mentalidad socio-familiar del pueblo judío, por no hablar del influjo del Derecho romano y del Derecho germánico en la noción de la redención como una "satisfacción vicaria" de Cristo por todos los hombres a modo de justicia distributiva, así como en la organización de muchos estamentos de la institución eclesial. La labor purificadora de estas adherencias extraevangélicas es muy costosa y difícil, porque choca contra mentalidades muy cerradas y contra una serie inenarrable de intereses creados.

La doctrina rigorista en torno a la necesidad absoluta de pertenecer a la Iglesia para la salvación obedece, pues, no sólo a la hermenéutica bíblica y teológica de la historia de salvación, sino también a la trasposición eclesial de la mentalidad judía de ser *la tribu* o "el Pueblo elegido" de Dios con exclusión de los demás pueblos de la tierra. De este modo, la categoría judía de los *prosélitos* o gentiles convertidos al judaísmo se transformó para los cristianos en la categoría de los *conversos* como requisito indispensable para la salvación, sin ampliar su perspectiva a la *rectitud de conciencia*, posible en todos los hombres, y criterio último de moral y de salvación. Por lo tanto, cuando el Vaticano II traduce el mensaje cristiano de salvación a la categoría personalista de la rectitud de conciencia o acción habitual en pro de la justicia y del amor, no ha hecho más que buscar el sentido más profundo de esa historia de salvación, liberándola de las *ideologías humanas* del pasado. Para ello ha aplicado a las distintas formulaciones dogmáticas del pasado la hermenéutica de los *géneros literarios*, es decir, ha tratado de descubrir en toda su pureza las verdades de salvación del mensaje evangélico liberándolas de ese ropaje cultural y puramente humano de otras épocas. Y ésta parece ser la misión más urgente, y también la más delicada, que tiene hoy día la teología cristiana para lograr transmitir al mundo actual un mensaje evangélico inteligible, de un valor verdaderamente universal y apto para responder a todas las nuevas situaciones del hombre<sup>51</sup>. El miedo ante la caída de muchos ídolos creados por

---

Freiburg-Basel-Wien 1970, p. 45 ss.; Chr. DUQUOC, *Cristología*. 2. *El Mesías*, Salamanca 1972, p. 436 ss.

<sup>51</sup> Cfr. *L'analyse du langage théologique* (varios), Paris 1969; las discusiones en E. CASTELLI, *Débats sur le langage théologique*, Paris 1969; *L'infailibilité. Son aspect philosophique et théologique* (varios), Paris 1970; K. RAHNER, *L'avenir de la théologie*, in "Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle"

el hombre y el afán anacrónico por mantenerlos en pie no conduce a nada; es una ilusión como la de Orfeo, ¡que pretendía detener el curso de los ríos (el tiempo) con el son de su lira! También las nuevas formulaciones del eterno mensaje evangélico están sin duda cargadas de un buen lastre de ideologías modernas; sin embargo, éstas son ya fruto del progreso del mundo, que tiende hacia su plenitud bajo la guía misteriosa del Espíritu, y por lo mismo son más perfectas y universales. El *personalismo* reinante y la creciente conciencia de la *solidaridad humana universal*, a pesar de todos los contrastes, nos llevan a descubrir la esencia del mensaje de Cristo en el amor a Dios y al prójimo con todas sus consecuencias. De este modo, muy en conformidad con la visión de Teilhard de Chardin sobre la convergencia de la fe en Dios y la fe en el Mundo, lo que en realidad perfecciona y salva al hombre es su *acción* constante y constructiva en la evolución de este Mundo (*cosmogénesis*), en pro de la justicia y del amor universales (*antropogénesis*) y con la mirada puesta en el divino ejemplar de esa evolución, Cristo, el Punto Omega (*Cristogénesis*). De este panorama universal no puede ser excluido ningún hombre de buena voluntad, cualquiera que sea su situación humana o religiosa, porque, al fin, lo que salva es la rectitud de conciencia "en activo"<sup>32</sup>. La cultura y las ideologías humanas evolucionan sin cesar, y por lo mismo también la reflexión teológica (las teologías) tiene que evolucionar sin cesar para ser fiel a su misión; lo que no cambia es ese substrato evangélico fundamental que ve en la lucha de Cristo por la justicia y el amor hasta la muerte la expresión más pura del Dios-Amor y la esperanza final en la plenitud de la vida (*pleromización-resurrección*).

Y ya que estamos hablando de las ideologías humanas, creo oportuno hacer aquí al menos una breve referencia a su relación íntima con el modo de entender y de vivir la caridad y, por lo mismo, con la rectitud de conciencia. Es un problema muy delicado, ¡capaz de hacernos temblar ante la complejidad del misterio del hombre!

Es evidente que la acción habitual por la justicia y el amor universales entre los hombres (y por el amor de Dios para los creyentes) constituye la única y verdadera medida de la rectitud de conciencia. Sin embargo, en la práctica, todo hombre de buena

cle", Tournai-Paris 1970, t. II, 911-932; H. WALDENFELS, *Glauben hat Zukunft*, p. 101 ss.

<sup>32</sup> Cfr. J. RUBIO CARRACEDO, *El Cristianismo del futuro (Su trasposición evolutiva en Teilhard de Chardin)*, Edic. Studium, Madrid 1973.

voluntad realiza ese proyecto sumergido en alguna ideología humana, considerada ésta como una serie de principios de conducta absolutizados que a veces llevan la marca de verdaderas aberraciones. Algunos, por ejemplo, excluyen sin más de este panorama de la rectitud de conciencia los extremismos racistas del nacional-socialismo del último Reich<sup>53</sup>, y las “depuraciones” practicadas por algunos jefes del comunismo dentro y fuera del partido, aparentemente con el único fin de eliminar a los que impiden la liberación del proletariado. A esto podrían añadirse todas las formas, a veces muy solapadas, de la opresión racista o liberal capitalista por la que muchos millones de hombres tienen que vivir marginados, perseguidos o reducidos a la condición de puros instrumentos de producción para que se enriquezcan más y más unos pocos. Estos abusos considerados en sí mismos aparecen hoy día como verdaderas aberraciones a todo hombre de buena voluntad que “los mira desde fuera”. Pero también es cierto que muchos cristianos suelen condenar y juzgar muy duramente “el campo ajeno”, sin pararse a echar una mirada a su propio campo, tan lleno de espinas y de hierbas espúreas al Evangelio. No se trata sólo de deplorar los métodos violentos de cristianización de un Carlomagno, de los cruzados medievales o de muchos “Conquistadores” españoles que solían encerrar a algún indio en una jaula para leerle el Credo y la profesión de fidelidad al Papa y al Rey de España, por supuesto sin que él pudiera enterarse de nada. Ni es tampoco necesario echarse las manos a la cabeza ante los métodos, hoy día inconcebibles, de la Inquisición eclesiástica durante tantos siglos, consolándose con que también las demás confesiones cristianas seguían unos métodos muy semejantes. Basta contemplar la carga actual de *juridismo*, tan extraño a la ley del amor, que sigue vigente en la vida y en la organización de la Iglesia.

En fin, con todo esto no pretendemos más que hacer reflexionar a cada cual sobre la complejidad que implica siempre la vivencia personal de la rectitud de conciencia y, por lo mismo, de la justicia y del amor al prójimo. Estamos todos tan sumergidos en las ideologías de la época y del ambiente en que nos toca vivir, que nadie debiera osar dar un juicio absoluto o definitivo sobre la suerte eterna de las personas concretas. “No juzguéis, y no seréis juzgados” (Mt 7,1). ¡Hasta este extremo debemos llegar ante el misterio del hombre! Un silencio respetuoso y una esperanza

---

<sup>53</sup> J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, p. 389 ss.

fundada en la misericordia y en el amor universales del Dios-Amor. Todo lo que pase de aquí no podrán ser más que simples conjeturas humanas. Si los Santos Padres y la teología posterior hubiesen adoptado esta postura, hubieran hecho un gran servicio a la Iglesia y al misterio de Dios y del hombre. Pero no podemos pedirles un imposible, dada su mentalidad. Lo malo es aferrarse a ella, cuando ya está totalmente superada, para tratar de ahuyentar del mundo la acción continua del Espíritu. ¡Este sí que es un verdadero "pecado histórico" que obstaculiza la misión de la Iglesia en el Mundo!

Tampoco sería justo ni honesto sacar de aquí la conclusión de que todo comportamiento humano es igualmente recto y tolerable. Puede haber actitudes humanas adoptadas como honestas "con pleno convencimiento personal", las cuales, sin embargo, son nocivas para la comunidad social y quebrantan los derechos fundamentales de la persona humana. Entonces se impone la lucha por la justicia y el amor contra esas actitudes, incluso hasta perder la propia vida como hizo Jesucristo, si bien al fin y en orden a la salvación eterna de esas personas no tengamos otra opción que repetir las mismas palabras de Cristo en la cruz: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (Lc 23,34).

Del mismo modo, esa posibilidad de salvación para todos los hombres de buena voluntad no equivale a defender el *indiferentismo religioso* que por principio considera iguales a todas las religiones bajo el punto de vista objetivo, ni tampoco a descuidar la misión evangelizadora que Cristo encomendó a su Iglesia. Porque no puede ser lo mismo recorrer el camino de la vida guiados por la *luz*, que es Cristo, "camino, verdad y vida" (Jn 1,4-9; 3,19; 11,10; 12,46; 14,6), que recorrerlo a tientas, guiados únicamente por la luz de la propia conciencia, sin vislumbrar siquiera la meta final. La revelación de Dios en Cristo, nuestro Mediador y nuestra esperanza, es y será siempre el don más sublime otorgado a la humanidad. Por eso el Vaticano II, no obstante su apertura universalista, insiste de continuo en la urgencia de la misión evangelizadora de la Iglesia por todos los medios disponibles<sup>54</sup>. La adhesión consciente a Cristo y a su lucha por la justicia y el amor, vividas en comunión con los demás cristianos y con todos los hombres de buena voluntad, son ya de por sí una ayuda incalculable para luchar contra el egocentrismo, el orgullo y las

<sup>54</sup> Costit. *Lumen Gentium*, n. 16-17; Costit. *Gaudium et Spes*, n. 22-23; Decreto *Ad Gentes*, n. 1-9, etc.

injusticias, que son los verdaderos enemigos del amor: Sin embargo, siguiendo las enseñanzas del Concilio, hoy sabemos mejor lo que significa la evangelización del mundo junto con el respeto a las distintas culturas y a los valores humanos de los demás pueblos. Pero, sobre todo, sabemos mejor lo que significa el respeto a la conciencia de las personas, puesto que toda verdadera adhesión a Cristo tiene que ser libre y fundada en el amor, según la doctrina evangélica: *Si quieres, si me amas, el que quiera ser mi discípulo*, etc. Todos deberíamos haber comprendido que la Iglesia es una ayuda y no un obstáculo para la salvación de los hombres de buena voluntad. Los teólogos actuales pueden seguir considerando con Karl Rahner, o no, a los atcos de buena voluntad como "cristianos anónimos". Es igual. Lo que no podemos olvidar en el diálogo directo con estos hombres es que, para ellos, su mismo ateísmo es una forma de humanismo o liberación del hombre y, por lo mismo, un elemento esencial de su honestidad bajo el punto de vista subjetivo<sup>55</sup>. La Iglesia tendrá que seguir cumpliendo su función de sacramento de la voluntad salvífica universal de Dios en Cristo en medio de este pluralismo inenarrable de la humanidad, pero sin pretender un cierre de fronteras a la acción universal del Espíritu.

### CONCLUSION

Después de todo lo dicho podemos ya comprender que la doctrina rigorista de los Santos Padres y de la teología cristiana en general con respecto a la necesidad de pertenecer a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, para la salvación es más bien un reflejo de las ideologías humanas que de la historia verdaderamente universal de salvación. Tanto la herencia de la *mentalidad tribal* judía como la hermenéutica seguida en la interpretación de la "teoría bíblica de la sustitución en el misterio de culto a Dios" les impidieron ver con claridad el carácter universal y supratemporal de la voluntad salvífica de Dios y de la redención de Cristo. Repiten con frecuencia estas fórmulas bíblicas, pero de hecho circunscriben su alcance dentro de los límites de la institución eclesial.

Por otra parte, y con respecto a las personas concretas, no

<sup>55</sup> J. RATZINGER, *o. c.*, p. 390 ss.; H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965.

llegaron a descubrir la posibilidad de la conciencia recta y su valor salvífico en los hombres "fuera de la Iglesia". La ética quedó así reducida al ámbito de la conciencia moral cristiana, a pesar de que algunos, como S. Agustín, pusieron tan de relieve la profundidad del misterio del hombre<sup>56</sup>. Su noción demasiado estricta de la unidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, la exigencia del bautismo para incorporarse a este Cuerpo y, por lo mismo, la necesidad de la fe explícita en Cristo junto con la tragedia radical e impersonal del "pecado de origen", todos estos elementos los llevaron hacia una postura tan rígida y tan inaccesible para la mentalidad personalista del hombre moderno. La teología debe, pues, seguir realizando su labor de *crítica constructiva de la tradición*, tratando de distinguir con todo el cuidado posible lo que es realmente evangélico y lo que no pasa de ser un reflejo de las ideologías humanas. El aumento constante de la solidaridad humana nos ha hecho comprender que también fuera del cristianismo hay muchos hombres de buena voluntad entregados en cuerpo y alma a la lucha por la justicia y el amor universales. Por eso sería injusto limitar a los confines del cristianismo la existencia de la caridad que salva, según ha hecho durante tantos siglos la teología cristiana. Ante el misterio de Dios y del hombre sólo nos resta confesar nuestra ignorancia con respecto a la salvación eterna de nuestros hermanos, sean cristianos o no, y confiar en la paternidad universal del Dios-Amor. Según nos dice S. Juan: "El que no practica la justicia no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano" (1 Jn 3,10). Si fuere posible que alguno muera con el corazón lleno de odio o de desprecio a su hermano, y por lo tanto con el corazón lleno de aversión a Dios, ese mismo estado definitivo de rechazo del amor y de la justicia será su propio infierno.

Bajo esta perspectiva escatológica del Cuerpo de Cristo, constituido por todos los salvados por la gracia de Cristo, nos parece admirable la doctrina de S. Agustín, a pesar de todas sus limitaciones. Ampliando la posibilidad de salvación a todos los hombres de buena voluntad, según lo ha hecho el Vaticano II, esa perspectiva escatológica pone el acento en la suerte final del hombre, la única que en realidad interesa, y en la gracia de Cristo, que abarca a toda la humanidad sin limitación de tiempo ni de

---

<sup>56</sup> El hombre es para él un abismo: "Grande profundum est ipse homo" (*Confess. IV*, 14, 22, PL 32, 702). El alma es un misterio y no se puede comprender a sí misma (*De Trin. XV*, 7, 13, PL 42, 1067). *Confess. IV*, 4, 9, PL 32, 697; *Ib.*, X, 16-17, 26, PL 32, 789-790.

espacio, para constituir al fin un solo Cuerpo de Cristo, "la única casa, la única ciudad, el único pueblo y templo del Señor"<sup>57</sup>. El peso de las distintas ideologías humanas, con todos sus contrastes, es una ley de vida inmersa en el misterio del hombre, y nos indica que sólo Dios puede leer rectamente en ese misterio para dar a cada cual según sus obras, es decir, según la rectitud de su conciencia.

ARGIMIRO TURRADO, O.S.A.

Estudio Teológico Agustiniiano  
Valladolid

---

<sup>57</sup> Quae autem domus Dei, et ipsa civitas Dei, domus enim Dei, populus Dei; quia domus Dei, templum Dei (*In Ps. 126, 3, PL 37, 1668*). Cfr. É. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon Saint Augustin*, Paris 1963.