

## ¿No hay salvación fuera de la Iglesia?



El capítulo 2 ha concluido con la afirmación de que algunos de los primeros Padres esbozaron una primera versión de una teología de la historia de la salvación que les permitió atribuir a las otras religiones una significación positiva en el plan de Dios para la humanidad. Sus ideas siguieron en parte vivas en algunos de sus sucesores. Orígenes y Agustín –los dos pilares de la tradición patristica: la griega y la latina–, por ejemplo, enuncian ideas que prolongan, de alguna manera, la perspectiva abierta de Justino, Ireneo y Clemente. A los que habían vivido antes del acontecimiento Cristo –judíos o gentiles– les había resultado posible conseguir la salvación en Cristo. Pero qué les sucedía después de ese acontecimiento era una cuestión completamente distinta. Y, por otra parte, ¿qué les esperaba a los que se habían separado de la Iglesia después de haber sido miembros de ella?

Poco después de Clemente de Alejandría (que murió hacia el año 211) surgió una corriente destinada a tener una larga historia en la tradición cristiana, caracterizada por el axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» (*Extra ecclesiam nulla salus*). Como veremos, este axioma recibió una interpretación cada vez más rígida.

Esta sentencia no carecía de fundamento real en el Nuevo Testamento. En el capítulo 1 hemos mostrado la ambigüedad y la ambivalencia de los datos bíblicos sobre el significado de las religiones circundantes. Junto a algunos datos positivos relativos a la religiosidad de los griegos, se encuentran concepciones pesimistas a propósito de la situación de éstos con respecto a la salvación divina. El Nuevo Testamento, en efecto, no afronta la cuestión teológica como tal, sino que se contenta con presentar las carencias de otros –los judíos y los griegos– respecto a la fe en Jesucristo que la Iglesia tenía que anunciar.

Ciertamente el Nuevo Testamento es muy explícito acerca de la necesidad de la fe para la salvación. Afirma de forma enfática que la salvación se encuentra sólo en Jesucristo (Hch 4,12). Igual-

mente, insiste en la necesidad de la fe y del bautismo (Jn 3,5; cf. Mc 16,15-16; Hch 2,37-41). Con todo, el texto de Juan, al oponer carne y espíritu, pone el acento en la vida nueva en el Espíritu que es necesaria para la salvación. El texto de Marcos dice: «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16,16). Si es claro que para la salvación siempre se requiere la fe, no se puede decir que el Nuevo Testamento excluya de la salvación a los que, sin ninguna culpa personal, no han sido bautizados. No obstante, el papel salvífico de la Iglesia estaba claramente implícito, ya que la fe y el bautismo permiten entrar en ella. Ya en 1 P 3,18-22 se establece una comparación entre los que se salvaron en el arca de Noé y los cristianos que pasan por las aguas del bautismo. Más tarde, los escritores cristianos basarán en este texto su concepción de la Iglesia como «arca de la salvación», de la cual había sido tipo el arca de Noé, y llegarán a la conclusión de que fuera del arca de la Iglesia no hay salvación.

Con todo, si bien el papel de la Iglesia en la salvación está implícito en muchas imágenes neotestamentarias, no está justificado afirmar que esas imágenes pretenden excluir de la salvación a los que no pertenecen a la Iglesia. J.P. Theisen tiene razón cuando escribe: «Sería mejor concluir que las Escrituras no consideran nuestra cuestión exacta, a saber, que toda salvación existente en el mundo pasa por la Iglesia, y que esta última es necesaria para la salvación de toda persona que de hecho se salva»<sup>1</sup>. Ahora bien, esto es lo que afirma, en la interpretación más rígida, el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Los numerosos problemas de interpretación planteados por el axioma imponen una gran prudencia; presentemos algunos de ellos desde el principio.

En primer lugar está la evolución histórica del axioma: de una forma que, aun afirmando el papel de la Iglesia, no reivindicaba necesariamente la exclusividad para ella, hasta la interpretación más rígida, que excluye toda salvación fuera de ella. Además, está el largo arco de tiempo recorrido por el axioma —desde los escritos de algunos autores del siglo III hasta la declaración magisterial del concilio de Florencia (1442)—. El axioma recibió aplicaciones diversas dependiendo de circunstancias, e incluso disposiciones personales, diferentes. En él intervienen distintas concepciones a propósito de la propia Iglesia.

1. J.P. THEISEN, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, St. John's University Press, Collegeville (Minn.) 1976, p. 2.

En el capítulo anterior hemos notado la presencia, en la teología de Agustín, de una tendencia que identifica a la «Iglesia» con la totalidad de las personas salvadas *de facto* en Jesucristo, incluidas las que vivieron antes que él: *Ecclesia ab Abel*, «el primer justo». Es fácil ver que, con una noción tan amplia de la Iglesia, el axioma considerado resultaría evidente por sí mismo y no plantearía ningún problema. En cambio, lo que es discutible es la legitimidad de un concepto de Iglesia tan amplio, más problemático, de hecho, que cualquier teoría moderna del cristianismo «implícito» o «anónimo» que afirme directamente una relación de los redimidos con Cristo, no con la Iglesia.

A veces se ha propuesto una comprensión de la Iglesia aún más amplia, según la cual se identificaría con la totalidad de la humanidad ya salvada *en principio* por medio del acontecimiento Cristo. En otros casos, por el contrario, el término «Iglesia» se refiere estrictamente a la comunidad eclesial, a la que se accede por medio del sacramento del bautismo.

Se puede notar que éste será el concepto moderno de Iglesia, propuesto por la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1943) y retomado por la constitución *Lumen Gentium* del concilio Vaticano II, según el cual la Iglesia está constituida por dos elementos inseparables, uno invisible y otro visible: es al mismo tiempo comunión espiritual e institución humana (LG 8). Justamente en el contexto de esta precisa concepción de la Iglesia el axioma en cuestión, si es adoptado en su forma más rígida, plantea serios problemas. Esto muestra que su interpretación requiere, en todos los casos en que aparece, que se determine claramente la noción de Iglesia implícita en él.

Nuestra exposición adoptará el siguiente esquema. La primera parte presentará el origen y la evolución del axioma, primero en los Padres y después en los documentos oficiales de la Iglesia. La segunda parte estará dedicada a los problemas hermenéuticos suscitados por el axioma dentro de su contexto histórico y a la interpretación que, al parecer, es ineludible en un contexto diferente. La tercera parte proporcionará una rápida panorámica de opiniones procedentes del periodo histórico durante el cual el axioma fue proclamado oficialmente por la Iglesia, pero que se alejan de forma considerable de la opinión recibida para abrir perspectivas más amplias<sup>2</sup>.

---

2. Sobre toda esta cuestión se pueden consultar la siguiente bibliografía: F.A.

## I. La evolución de un axioma controvertido

### 1. Los Padres de la Iglesia antes de Agustín

El axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» se asocia ordinariamente con el nombre de san Cipriano. Sin embargo, tuvo precedentes históricos, aunque en formas y con interpretaciones diferentes. Parece que san Ignacio de Antioquía fue el primer Padre de la Iglesia al que se puede hacer referencia en este contexto. Ignacio, como es bien sabido, subraya la exigencia de la unidad dentro de la Iglesia y de la unión con el obispo, como requisito para la unión con Dios en Jesucristo. Dirigiendo su atención a los cismáticos que rompen voluntariamente esta unión, escribe: «No os llevéis a engaño, hermanos míos. Si alguno sigue a un cismático, no hereda el reino de Dios»<sup>3</sup>. En este primer caso, la razón de la exclusión de la salvación es claramente la deliberada y culpable separación de la Iglesia.

Aunque el contexto inmediato es diferente, también Ireneo supone una culpabilidad por parte de los que están privados de la salvación por haberse separado de la Iglesia. En Ireneo el contexto lo da la pretensión de los gnósticos de poseer un conocimiento superior al que las normales comunidades cristianas no tendrían acceso. Ireneo amonesta a estos separatistas afirmando que sólo en la verdadera Iglesia es posible ser partícipes de la vida de gracia de la que los gnósticos se privan a sí mismos al separarse de la Iglesia: «Donde está la Iglesia, está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia»<sup>4</sup>. Una vez más, la culpable separación de la Iglesia es la razón de la exclusión de la salvación.

La situación se hace más compleja en Orígenes. Por una parte, continúa la teología del *Logos* de san Justino, como demuestra un

---

SULLIVAN, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York 1992; J.P. THEISEN, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, op. cit.; M. EMINYAN, *The Theology of Salvation*, Saint Paul, Boston 1960; W. KERN, *Ausserhalb der Kirche kein Heil*, Herder, Freiburg 1979; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972 (orig. alemán, 1970); G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994. Nuestra exposición sobre la evolución del axioma se basa en parte en los trabajos de F.A. Sullivan y J.P. Theisen.

3. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Filadelfios* 3, 3; trad. castellana en (D. Ruiz Bueno [ed.]) *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1985<sup>5</sup>, aquí: p. 483.

4. *Adversus Haereses* III, 24; PG 7, cols. 966-967.

pasaje del *Tratado sobre los principios*, en el que se dice que el *Logos* opera en todos los «seres racionales» (*logikoi*), mientras que el Espíritu habita sólo en los santos (*pneumatikoi*): la acción del *Logos* es más extensa que la del Espíritu<sup>5</sup>. Por otra parte, Orígenes se pronuncia de forma muy explícita sobre el hecho de que la salvación se da sólo en la Iglesia. Comentando en las *Homilías sobre Josué* el episodio de Jos 2,19, entiende la casa que contiene a la familia como una representación de la Iglesia y observa:

«Si uno quiere salvarse, que venga a esta casa de la que en otro tiempo fue prostituta. Si alguien perteneciente a aquel pueblo [el pueblo judío] quiere salvarse, que venga a esta casa, para encontrar la salvación. Que entre en esta casa, en la que la sangre de Cristo es el signo de redención [...]. Que nadie se convenza a sí mismo, que nadie se engañe a sí mismo: fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, nadie se salva [*extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur*]. Si uno sale de ella, él mismo se hace reo de su propia muerte»<sup>6</sup>.

Y añade: «Conseguirán la salvación, por medio de este signo [de la sangre de Cristo], todos los que se encuentren en la casa de la que en otro tiempo fue prostituta, después de ser purificados en el agua y en el Espíritu Santo y en la sangre de nuestro Señor y Salvador Jesucristo»<sup>7</sup>. La salvación es segura sólo para los que están en la Iglesia, que es comparada aquí con el arca de la salvación, de la cual el arca de Noé es vista como un tipo. Orígenes hace referencia a los judíos que no han aceptado el mensaje cristiano y, más claramente, a los cristianos, que habiendo estado en la Iglesia, se han separado voluntariamente de ella: unos y otros se tienen que culpar sólo a sí mismos por su propia pérdida.

Pero en algunos pasajes Orígenes extiende de forma considerable la noción de Iglesia. Así, comentando 1 Co 15,28, escribe: «Todo el género humano, es más, quizá toda la creación, es el cuerpo de Cristo y cada uno de nosotros es miembro y parte»<sup>8</sup>. Aquí Orígenes imagina un tiempo en el que los miembros enfermos

5. ORÍGENES, *Tratado sobre los principios* I, 3, 5 (Harper and Row, New York, 1966). Sobre el significado del *Logos* en cuanto distinto del Espíritu (*Pneuma*) en la antropología tripartita de Orígenes, cf. J. DUPUIS, «*L'esprit de l'homme*». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée de Brouwer, Tournai 1967; también H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956; ID., *Origène*, Letthielleux, Paris 1985, pp. 123-127.

6. *In Jesu Nave hom.* 3, 5; PG 12, cols. 841-842.

7. *Ibid.*

8. *Homil. II in Psal. XXXVI*; PG 12, col. 1330.

serán restituidos a la salud y todos se salvarán. Según J.P. Theisen, este universalismo en el tema de la Iglesia y la presunta restauración de sus miembros enfermos «mitigan considerablemente la severidad de fondo de la posición adoptada en las *Homilías sobre Josué*»<sup>9</sup>. Este pasaje conduce, en efecto, a la perspectiva escatológica de la restauración universal en la *apokatastasis*, perspectiva que Orígenes propuso sólo como «hipótesis de trabajo», como opinión provisional<sup>10</sup>.

El pensamiento de Orígenes, pues, sigue teniendo cierta ambigüedad. En cambio, su contemporáneo y obispo de Cartago, san Cipriano, es mucho más directo, y no sin razón se atribuye sobre todo a él el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Este axioma aparece en repetidas ocasiones en sus escritos. Pero hay que observar que en ellas Cipriano dirige sus advertencias a personas que corren el riesgo de separarse de la Iglesia o que ya se han separado de ella, suponiendo siempre su culpabilidad personal. He aquí algunos ejemplos.

Dirigiéndose a cristianos amenazados de excomunión por haberse negado a obedecer a su obispo, Cipriano escribe:

«Y no se imaginen que hay para ellos posibilidad de vida y salvación, si no se sometieren a los obispos y sacerdotes [...]. Se mata a los soberbios y contumaces, con la espada espiritual, arrojándolos de la Iglesia. Fuera de ésta no pueden tener vida, puesto que la casa de Dios es única, y fuera de la Iglesia no hay salvación para nadie»<sup>11</sup>.

Refiriéndose a los herejes, Cipriano nota que ni siquiera los mártires pueden ganar para ellos la redención, porque «no hay salvación fuera de la Iglesia»<sup>12</sup>. Ni siquiera el martirio puede purificar la culpa del cisma: «Aunque estos tales fueren sacrificados por la confesión del nombre de Cristo, no borrarían esta mancha ni con la sangre: la culpa imperdonable y enorme de la separación no se borra ni con el martirio»<sup>13</sup>. De una forma aún más clara, y teniendo en mente a los herejes y cismáticos, Cipriano escribe:

9. J.P. THEISEN, *The Ultimate Church*, op. cit., p. 7.

10. H. CROUZEL, *Origène*, op. cit., pp. 345-357; J. DUPUIS, «*L'esprit de l'homme*», op. cit., pp. 210-218.

11. *Epist.* 4, 4; CSEL 3/2, pp. 476-477; trad. cast.: *Obras de san Cipriano*, BAC, Madrid 1964, pp. 375-376.

12. *Epist. ad Iubaianum* 73,21; CSEL 3/2, p. 795; trad. cast.: *Obras de san Cipriano*, op. cit., p. 689.

13. CIPRIANO DE CARTAGO, *La unidad de la Iglesia católica* 14; trad. cast.: *Obras de san Cipriano*, op. cit., p. 156.

«La esposa de Cristo no puede ser adúltera, pues es incorruptible y pura. [...] Todo el que se separa de la Iglesia se une a una adúltera, se aleja de las promesas de la Iglesia, y no logrará las recompensas de Cristo quien abandona a la Iglesia de Cristo; es un extraño, es un profano, es un enemigo. No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre»<sup>14</sup>.

A juicio de Cipriano, el caso de los herejes y los cismáticos resulta claro: como son culpables de haberse separado de la Iglesia, para ellos no hay ninguna posibilidad de salvación. Además, para Cipriano el bautismo conferido fuera de la Iglesia no tiene valor —opinión que será posteriormente contradicha, pero que atestigua la rígida noción de Iglesia en la que se basa el axioma<sup>15</sup>—. No obstante, ¿se puede decir que Cipriano emitió un juicio negativo también sobre los paganos que estaban fuera de la Iglesia? ¿Eran considerados también ellos culpables y, por tanto, excluidos de la salvación? Sobre este punto F.A. Sullivan escribe:

«En sus escritos, Cipriano no aplicó nunca explícitamente su dicho —“Fuera de la Iglesia no hay salvación”— a la mayoría de las personas que, en sus días, eran aún paganas. Sabemos que juzgó culpables de su separación de la Iglesia a los herejes y los cismáticos cristianos. ¿Juzgó también culpables a todos los paganos por su falta de aceptación del evangelio cristiano y su falta de entrada en la Iglesia? Esto no lo sabemos»<sup>16</sup>.

Y añade, volviendo al pensamiento de Ignacio, Ireneo, Orígenes y Cipriano:

«Cuando escribían sobre personas excluidas de la salvación porque estaban fuera de la Iglesia, vemos que estos antiguos escritores cristianos dirigían constantemente sus afirmaciones a modo de advertencia a los cristianos que juzgaban culpables del pecado grave de herejía y cisma. Es perfectamente posible que, si se les hubiera preguntado, hubieran respondido que fuera de la Iglesia no había salvación tampoco para los judíos y los paganos. Pero es significativo para la historia de este axioma que, en tiempos en que los cristianos eran aún una minoría perseguida, sólo se aplicara a los mismos cristianos [...]. La situación cambió cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio romano y la mayoría de las personas habían aceptado la fe cristiana»<sup>17</sup>.

14. CIPRIANO DE CARTAGO, *La unidad de la Iglesia católica* 6; trad. cast.: *Obras de san Cipriano*, op. cit., p. 148.

15. J.P. THEISEN, *The Ultimate Church*, op. cit., p. 11.

16. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, op. cit., pp. 22-23.

17. *Ibid.*, pp. 23-24.

Fue después de que la religión cristiana se convirtiera en la religión oficial del imperio romano cuando los Padres de la Iglesia aplicaron el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» a la situación de los judíos y los paganos. Pero, así como previamente se había supuesto la culpabilidad de los herejes y los cismáticos que se habían separado de la Iglesia, así también eran considerados culpables los judíos y los paganos que no se habían convertido al cristianismo. La razón que estaba detrás de este juicio era el supuesto de que el evangelio había sido promulgado en todo lugar y todos habían tenido la oportunidad de aceptarlo. Así, san Ambrosio escribe:

«Pero si alguno no cree en Cristo, se priva a sí mismo de un bien ofrecido a todos. Del mismo modo, si alguno cierra las ventanas y no deja entrar los rayos del sol, esto no quiere decir que el sol no haya salido para todos, porque ha sido él quien se ha privado de su calor [...]. Pues a través de la Iglesia se ha difundido por todas las naciones la misericordia del Señor, y se ha difundido por todas las naciones la fe»<sup>18</sup>.

Del mismo modo, san Gregorio de Nisa reiteró en su *Oratio catechetica* que todos habían escuchado la llamada a la fe, de forma que los que estaban fuera de la Iglesia eran culpables de ello<sup>19</sup>. Igualmente, san Juan Crisóstomo escribió:

«No se diga: “¿Cómo ha podido Dios olvidarse de aquel pagano sincero y honrado?”. Se descubrirá que ese pagano no ha sido realmente diligente en la búsqueda de la verdad, ya que las cosas que se refieren a la verdad son ahora más claras que el sol [...]. ¿De qué modo obtendrán el perdón los que, viendo desplegada ante ellos la doctrina de la verdad, no se esfuerzan por conocerla? Ahora, en efecto, el nombre de Dios es proclamado ante todos, se ha cumplido lo que los profetas anunciaron y ha sido refutada la religión de los gentiles [...]. Es imposible que quien vigile en la búsqueda de la verdad sea condenado por Dios»<sup>20</sup>.

Indudablemente san Juan Crisóstomo pensaba que para los paganos no había salvación fuera de la Iglesia y que eran culpables por el hecho de permanecer fuera de ella. Su juicio sobre la culpa de los judíos era aún más duro. Así pues, si antes de que el cristia-

18. *In Ps. 118 Sermo* 8, 57; PL 15, col. 1318.

19. *Oratio catechetica* 30; PG 45, cols. 76-77.

20. *In Epist. ad Rom. hom.* 26, 3-4; PG 60, cols. 641-642. Cf. también *in 1 Tim.* 2 *Hom.* 7, 2; PG 62, col. 537.

nismo alcanzase una difusión considerable dentro del imperio, se aplicaba el axioma sólo a los que se habían separado deliberadamente de la Iglesia, con su propagación a través del imperio se extendió a los judíos y paganos, bajo la presunción de que éstos eran igualmente culpables por no haberse unido al cuerpo eclesial.

## 2. *San Agustín y sus seguidores*

En su controversia con los donatistas, Agustín discrepó de las ideas de Cipriano acerca de la no validez del bautismo conferido por herejes y cismáticos: tal bautismo era válido. Pero Agustín estaba de acuerdo con Cipriano en considerarlo ineficaz para la salvación. La razón era que el bautismo administrado en una secta separada de la Iglesia no podía conferir el Espíritu Santo y, por tanto, tampoco el don de la salvación. Los que se habían separado de la Iglesia, aunque estuvieran bautizados y practicaran los sacramentos, estaban excluidos de la salvación. Por eso Agustín, en una carta a un obispo donatista, escribió:

«Fuera de la Iglesia católica él puede tenerlo todo menos la salvación: puede tener el honor del episcopado, puede tener los sacramentos, puede cantar el “aleluya”, puede responder “amén”, puede tener el Evangelio, puede tener y predicar la fe en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; pero nunca podrá encontrar la salvación sino en la Iglesia católica»<sup>21</sup>.

Es cierto que Agustín habló del hecho de que algunos que parecen estar «fuera» de la Iglesia están «dentro» de ella (y viceversa), lo que al parecer indica —como han pensado algunos— que personas separadas de la Iglesia podrían no obstante encontrarse en el camino de la salvación. Con todo, como explica F.A. Sullivan, «esta distinción se basa en la presciencia de Dios»: él sabe, en su presciencia, quién entre los herejes será reintegrado a la Iglesia, recuperando así la salvación. Escribe Agustín:

«Entre estos últimos [los que se salvarán] hay algunos que llevan una vida corrompida o están inmersos en las herejías o en las supersticiones de los gentiles y, con todo, aun ahí “el Señor conoce a los que son

21. *Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem* 6; CSEL 53, pp. 174-175; trad. cast.: *Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea* 6, en *Obras completas de san Agustín*, vol. XXXIII, BAC, Madrid 1990, p. 595.

suyos". Pues en la inefable presciencia de Dios, muchos que al parecer están fuera, están en realidad dentro, y otros muchos que parecen estar dentro, se encuentran fuera»<sup>22</sup>.

Y en otro lugar explica: «Pero, si [estos hombres actualmente separados] quizás en la secretísima presciencia de Dios son de nosotros, necesariamente volverán»<sup>23</sup>.

Por lo que se refiere a la situación de los judíos y los paganos después del acontecimiento Cristo, Agustín estaba convencido de que para ellos no había salvación, a no ser que creyesen en Jesucristo y fuesen bautizados. Una vez que el evangelio había sido predicado y la Iglesia había sido instituida, eran considerados culpables de no haberse unido a la Iglesia, en la que se encuentra la salvación.

«Porque quiere Dios que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad [1 Tm 2,4]; mas no de tal modo que destruya en ellos el libre albedrío, por cuyo buen o mal uso habrán de ser juzgados justísimamente. Y así, cuando esto se realiza, los infieles, ciertamente, se oponen a la voluntad de Dios no creyendo en su Evangelio; mas no por eso triunfan de ella, antes bien se engañan a sí mismos privándose del máximo y sumo bien y haciéndose reos de justos castigos, por lo que habrán de experimentar con terribles tormentos el poder de aquel cuya misericordia despreciaron en sus beneficios»<sup>24</sup>.

Por otra parte, Agustín conocía la existencia de tribus africanas a las que no se había predicado el evangelio. Sostenía que también éstas estaban fuera de la salvación. Una primera explicación de este hecho consistía en afirmar que, si Dios negaba a algunos la ocasión de hacerse cristianos, se debía a que eran indignos: preveía que rechazarían su don. Una segunda explicación la ofrece Agustín en el contexto de la controversia antipelagiana: la universalidad del pecado original y de sus consecuencias era razón suficiente para

22. *De baptismo* 5, 27, 38; CSEL 51, p. 295; trad. cast.: *Tratado sobre el bautismo*, en *Obras completas de san Agustín*, vol. XXXII, BAC, Madrid 1988, p. 614.

23. *Enar. in Ps.* 106, 14; CCL 40, 1581 (trad. cast.: *Enarraciones sobre los Salmos*, en *Obras completas de san Agustín*, vols. XIX-XXII, BAC, Madrid 1964-1967; aquí: vol. XXI, p. 891).

24. *De Spiritu et littera* 33, 58; PL 44, col. 238; trad. cast.: *Del espíritu y de la letra*, en *Obras completas de san Agustín*, vol. VI, BAC, Madrid 1949, pp. 783-785.

que Dios condenara a los niños muertos sin el bautismo, y también a los adultos muertos en la ignorancia de la fe cristiana. Agustín llegaba así a la idea de la descendencia de Adán como *massa damnata*, que sólo se podía salvar mediante la misericordia de Dios, recibiendo la fe y el bautismo cristianos. Por consiguiente, según Agustín, la voluntad salvífica de Dios no era universal: se dirigía sólo a los que él había destinado libremente a la salvación<sup>25</sup>. J.P. Theisen concluye:

«En síntesis, Agustín transmitió a la Edad Media una interpretación más bien exclusivista del axioma *Extra ecclesiam nulla salus*. Aunque rechaza la posición de Cipriano acerca de la validez del bautismo fuera de la Iglesia, continúa insistiendo en la necesidad de ésta para la salvación. La unión con la Iglesia es concebida de forma más bien rígida; es un requisito para la recepción del Espíritu Santo y de la vida eterna»<sup>26</sup>.

Próspero de Aquitania, un fiel seguidor de Agustín, si bien sostuvo la doctrina de la primacía absoluta de la gracia y de la libertad de Dios para concederla, insistió contra su maestro en la tesis de que Dios deseaba de algún modo la salvación de todos los seres humanos. Su solución del dilema consistía en decir que, si Dios hacía un ofrecimiento universal de la gracia «general», reservaba gracias «especiales» a aquellos a quienes elegía privilegiar con tales dones. En la obra titulada *De vocatione omnium gentium* [La llamada de todas las naciones], Próspero se aleja de la concepción de Agustín, pues subraya que Cristo no murió sólo por los creyentes, sino por todos, incluidos los no creyentes y los pecadores<sup>27</sup>. Su solución para el caso de los que —como él era consciente— no habían tenido la oportunidad de escuchar la buena noticia era que, aunque no habían recibido la gracia «especial» de escuchar el evangelio, concedida libremente por Dios a los que él escoge, se habían beneficiado de la ayuda «general» que ya antes de Cristo se había concedido siempre a todas las personas, y a través de la cual, al parecer, se podían salvar: «No dudamos en absoluto que, en el juicio escondido de Dios, ha sido fijado también un tiempo para su llamada, y entonces escucharán y aceptarán el evangelio que por ahora desconocen. También ahora ellos reciben la parte de ayuda

25. Cf. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, op. cit., pp. 36-37.

26. J.P. THEISEN, *The Ultimate Church*, op. cit., p. 16.

27. *De vocatione omnium gentium* 2, 16; PL 51, cols. 702-703.

general que el cielo ha concedido siempre a todas las personas»<sup>28</sup>. De esta forma Próspero atenuó considerablemente la actitud rígida de Agustín, que excluía de la salvación a todos los que habían vivido después de Cristo, y no habían oído y recibido el mensaje evangélico.

Por el contrario, Fulgencio de Ruspe (468-533), otro seguidor de Agustín y, como él, obispo del Norte de África, siguió al pie de la letra la enseñanza antipelagiana de Agustín. En su trabajo *De veritate praedestinationis* [Sobre la verdad de la predestinación] escribió:

«Si fuese cierto que Dios quiere universalmente que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, ¿cómo es que la misma Verdad ha ocultado a algunos el misterio de su conocimiento? Es cierto que a aquellos a los que ha negado tal conocimiento, les niega también la salvación [...]. Él quiso salvar a aquellos a quienes dio el conocimiento del misterio de la salvación, y no quiso salvar a aquellos a quienes negó el conocimiento del misterio salvífico. Si hubiese deseado salvar a unos y a otros, habría dado el conocimiento de la verdad tanto a unos como a otros»<sup>29</sup>.

No sorprende, por tanto, que en Fulgencio encontremos el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» aplicado no sólo a los herejes y a los cismáticos, sino también a los paganos y los judíos, y expresado en su formulación más rígida. Como veremos más adelante, el concilio de Florencia (1442) –después de más de nueve siglos y con una clara referencia a Fulgencio– hará suyo el axioma. Fulgencio escribe acerca de los herejes y los cismáticos:

«Mantén con una fe solidísima y no dudes en modo alguno que todo bautizado fuera de la Iglesia católica no puede ser partícipe de la vida eterna si antes del final de esta vida no vuelve a la Iglesia católica y se incorpora en ella. Porque, dice el Apóstol, “aunque tenga toda la fe y conozca todos los misterios, si no tengo caridad, nada soy” [cf. 1 Co 13,2]. En efecto, leemos que también en los días del diluvio ninguno pudo salvarse fuera del arca»<sup>30</sup>.

E, incluyendo a paganos y judíos, añade:

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

28. *De vocatione omnium gentium* 2, 17; PL 51, col. 704.

29. *De veritate praedestinationis* 3, 16-18; PL 65, cols. 660-661.

30. *De fide ad Petrum* 37; PL 65, cols. 703-704.

los herejes y los cismáticos que mueren fuera de la Iglesia católica irán “al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” [Mt 25,41]»<sup>31</sup>.

### 3. *El magisterio de la Iglesia: papas y concilios*

San Cipriano y Fulgencio de Ruspe fueron los dos artífices principales del axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Sirvieron también como principal punto de referencia cuando, mucho más tarde, el axioma entró en los documentos oficiales promulgados por la autoridad docente de la Iglesia. En este contexto es necesario considerar cuatro documentos: dos son pronunciamientos papales; los otros dos pertenecen a los concilios de la Iglesia.

El primero es una *Carta del papa Inocencio III* al arzobispo de Tarragona (18 de diciembre de 1208). Incluye la fórmula de confesión de fe requerida a Durando de Huesca, un valdense que regresó a la Iglesia romana. Tal confesión de fe contenía las diversas cuestiones controvertidas que separaban a los valdenses de la Iglesia. Entre éstas se encontraba la exigencia de pertenecer a la Iglesia para obtener la salvación: «De corazón creemos y con la boca confesamos una sola Iglesia, no de herejes, sino la santa, romana católica y apostólica, fuera de la cual creemos que nadie se salva»<sup>32</sup>. El axioma era bien conocido. No obstante, es digna de nota la referencia explícita a la Iglesia *romana*, que no figura en los documentos antiguos que contenían el axioma. Ahora se pone el acento en el carácter romano de la única Iglesia católica en la que se encuentra la salvación.

El segundo documento pertenece al concilio IV de Letrán (1215). Este concilio ecuménico estuvo dirigido principalmente contra los movimientos espiritualistas y antieclesiales que, al reducir a la Iglesia a una *congregatio fidelium*, negaban su naturaleza de encarnación y mediación y, como consecuencia, su estructura visible y sacramental. En su definición contra los albigenses y los cátaros, el concilio incluyó una confesión de fe en la comunidad visible, sacramental y eucarística, «fuera de la cual nadie absolutamente se salva». La parte importante del texto dice:

31. *De fide ad Petrum* 38 (79); PL 65, col. 704.

32. H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999 [en adelante: DH], n. 792 (orig. alemán, 1999).

«Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella el mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo [*idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus*], cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que él recibió de lo nuestro [*ut... accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro*]»<sup>33</sup>.

El texto prosigue explicando la estructura sacramental de la Iglesia. Por lo que se refiere a la insistencia en la exigencia de pertenecer a la Iglesia para la salvación, es probable que se derive directamente de la *Carta a Yubayano*<sup>34</sup> de Cipriano de Cartago, ya citada en este capítulo. Se puede notar que la preocupación principal del texto es el misterio de la unidad de la Iglesia sacramental realizada por la eucaristía, mientras la referencia a la ausencia de salvación fuera de la Iglesia aparece en una proposición dependiente. A juicio de J.P. Theisen, se puede concluir que «aunque el axioma está incluido en un decreto de un concilio ecuménico de la Iglesia, y además en una confesión de fe, no es objeto de una consideración conciliar específica. El concilio se limita a recoger el axioma tradicional (seguramente aceptado) y no hace de él objeto de una definición»<sup>35</sup>.

El tercer documento, que es también el que ha tenido más peso en la larga historia del axioma, es la bula *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII (18 de noviembre de 1302). La bula fue promulgada en la época en la que la cuestión de los dos poderes, el espiritual y el temporal, y de la relación entre ellos dominaba el pensamiento eclesial. Admite la existencia de «dos espadas» (el poder temporal y el espiritual) pero, como está dominado por la idea y el ideal de la unidad, afirma que la temporal está bajo el control de la espiritual —concretamente, bajo el control del papa—. Parece que Bonifacio propone en efecto una forma extrema de la teoría hierocrática. En este contexto se afirma la exigencia de la pertenencia a la Iglesia. La parte principal del texto dice:

«Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una santa y sola Iglesia católica y la misma apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no

33. DH, n. 802.

34. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist. 73 ad Iubaianum* 21; CSEL 3/2, p. 795.

35. J.P. THEISEN, *The Ultimate Church*, op. cit., p. 19.

hay salvación ni perdón de los pecados... Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo” [Ef 4,5]. Una sola, en efecto, fue el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia y, con el techo en pendiente de un codo de altura, llevaba un solo rector y gobernador, Noé, y fuera de ella leemos haber sido borrado cuanto existía sobre la tierra».

«La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: “Apacienta a mis ovejas” [Jn 21,17]. “Mis ovejas”, dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que “hay un solo rebaño y un solo pastor” [Jn 10,16]».

«Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad para la salvación de toda humana criatura»<sup>36</sup>.

La conclusión de la bula es una declaración doctrinal: la sumisión al romano pontífice es necesaria para la salvación. Esta sentencia, tal como se encuentra formulada, ha sido considerada comúnmente como dogmática y vinculante. Pero hay que distinguirla del cuerpo del documento, que desarrolla una ideología ligada a las concepciones del tiempo y a una noción predominantemente jurídica y corporativa de la Iglesia, exaltando al mismo tiempo el papel del papa como cabeza de la Iglesia. Positivamente, la bula afirma claramente la unidad de la Iglesia, su necesidad para la salvación, su origen divino y el fundamento de la autoridad del romano pontífice. Con todo, el alcance del valor dogmático de su conclusión sigue abierto a varias interpretaciones<sup>37</sup>. A la luz de este hecho, F.A. Sullivan escribe: «Podemos concluir observando que ningún teólogo católico sostiene actualmente que la teoría de Bonifacio acerca de la supremacía del poder espiritual sobre el temporal sea un dogma de la fe católica. Es prudente afirmar que, si la bula definió algo, fue simplemente la doctrina tradicional según la cual no hay salvación fuera de la Iglesia católica»<sup>38</sup>.

36. DH, nn. 870, 872 y 875.

37. Cf. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, op. cit., pp. 65-66, que cita las diferentes opiniones propuestas por A. Schönmetzer y G. Tavard.

38. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, op. cit., p. 66.

El cuarto documento que debemos considerar es el *Decreto para los coptos* del concilio ecuménico de Florencia (4 de febrero de 1442). Este concilio representó un intento, bajo la dirección del papa Eugenio IV, de conseguir la reunión de las Iglesias orientales y Roma. Después de una historia tortuosa y accidentada que no es necesario recorrer aquí, este «concilio de unión», reunido en Florencia, aprobó decretos de unión con las Iglesias armenia, griega y copta (jacobita). Es el decreto para los jacobitas o coptos de Egipto el que aquí nos interesa. El decreto, que en realidad es una bula preparada por Eugenio IV, ofrece un resumen de la fe cristiana, en el que se expresa en una fórmula rígida la doctrina tradicional de la necesidad de la Iglesia para la salvación tomada casi literalmente del *Tratado sobre la fe* de Fulgencio de Ruspe, examinado anteriormente en este capítulo. La fórmula expone el orden de la salvación en los siguientes términos: Jesucristo es la revelación final de Dios; su misión es confiada a la Iglesia; la separación de la Iglesia significa separación de Cristo y, por tanto, pérdida de la salvación. Éste es el primer documento oficial en el que, además de los herejes y los cismáticos, son mencionados, en relación con el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación», los judíos y los «paganos». A la luz del contexto histórico, parece que la reafirmación del axioma es la principal intención del concilio. El texto significativo dice:

«[La sacrosanta Iglesia romana] firmemente cree, profesa y predica que “nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos”, sino también judíos y herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno “que está aparejado para el diablo y sus ángeles” [Mt 25,41], a no ser que antes de su muerte se uniere con ella [*aggregati*]; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. “Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia católica”<sup>39</sup>» (DH, n. 1351).

Es significativo que el papa y el concilio elijan enunciar la doctrina tradicional en su formulación más rígida. ¿Qué valor dogmá-

39. Las dos citas están tomadas del *De fide ad Petrum* de Fulgencio de Ruspe 38 (79) y 39 (80); PL 65, col. 704.

tico se atribuye al decreto? Es cierto que intenta formular solemnemente la fe de la Iglesia católica. Pero hay que decidir si fue intención directa del concilio afirmar la relación entre la Iglesia y la salvación, y la exacta situación respecto a esta última de los que se encuentran fuera del cuerpo eclesial. A la cuestión así formulada, responde J.P. Theisen: «Parece que no. Nadie, en aquel tiempo, cuestionaba la doctrina tradicional; por ello no fue objeto directo de consideración y definición»<sup>40</sup>.

Pero, ¿cómo explicar la dureza de la doctrina y la forma rígida en que se formula? F.A. Sullivan recuerda incisivamente:

«Tenemos buenas razones para interpretar el decreto a la luz de la que entonces era la creencia común de que todos –paganos, judíos, herejes y cismáticos– eran culpables del pecado de infidelidad, en virtud del hecho de que habían rechazado culpablemente la aceptación de la verdadera fe o la permanencia en ella [...]. Su [de los obispos de Florencia] decreto no puede ser interpretado sino a la luz de su juicio sobre la culpabilidad de todos los que, según su declaración, serían condenados al infierno.

[...] Los obispos del concilio de Florencia creían ciertamente que Dios es bueno, que siendo bueno es justo, y que un Dios justo no condena a personas inocentes al fuego del infierno. Es inevitable concluir que ellos debieron creer que todos los paganos, judíos, herejes y cismáticos eran culpables y merecedores del castigo eterno»<sup>41</sup>.

## II. La hermenéutica del axioma

La interpretación del axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» ha suscitado, y continúa suscitando, numerosos problemas. Es necesario distinguir claramente entre dos cuestiones. La primera consiste en preguntarse cómo, históricamente, los Padres de la Iglesia pudieron alcanzar y expresar con tal seguridad una posición tan rígida sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación; y cómo algunos documentos del magisterio de la Iglesia –prescindiendo de las dudas que sigan planteadas sobre su preciso valor dogmático– pudieron introducir tales juicios en la doctrina oficial de la Iglesia. La segunda cuestión es qué significado puede tener esta doctrina hoy para nosotros, considerada retrospectivamente y con el sentido del después. Como veremos en el próximo capítulo, poco tiempo

40. J.P. THEISEN, *The Ultimate Church*, op. cit., p. 27.

41. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, op. cit., pp. 67-68.

después del concilio de Florencia la situación concreta cambió radicalmente por causa de acontecimientos históricos que tuvieron como consecuencia una drástica transformación de la cosmovisión entonces tradicional –una situación nueva que no ha hecho más que adquirir proporciones cada vez más amplias hasta nuestros días.

### *1. Interpretación del axioma en su contexto histórico*

La cuestión histórica es en sí bastante compleja e incluye aspectos diferentes. Uno de éstos se refiere a la condena universal aplicada por la doctrina tradicional no sólo a herejes y cismáticos, sino también a judíos y «paganos». Otro concierne a la culpa grave que la doctrina presupone en todas las personas pertenecientes a dichas categorías, que se habían separado de la Iglesia o no se habían adherido a ella. En el caso de los que se habían separado de la Iglesia por cisma o herejía, se daba simplemente por sentada la culpa grave que los excluía de la salvación. El estado de separación de la Iglesia era siempre una ofensa sin remedio. El símbolo de la Iglesia como «arca de la salvación», del que era tipo el arca de Noé, constituyó un argumento decisivo para sostener este convencimiento. El caso de los judíos y los paganos requería ulteriores explicaciones.

El Nuevo Testamento recuerda con frecuencia el dato de que la mayor parte del pueblo judío no aceptó el mensaje evangélico. Por otra parte, este hecho histórico es interpretado a menudo como un juicio de Dios. Baste recordar con qué vigor Pablo afrontó en la Carta a los Romanos el problema del rechazo de su pueblo, del cual sólo un «resto» (Rm 11,5) había abrazado la fe en Jesucristo predicada por él. El Apóstol estaba seguro de que «los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (Rm 11,29), de que Israel seguía siendo el pueblo que poseía «la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas» (Rm 9,4). A la pregunta de si Dios había rechazado a su pueblo, respondía con énfasis: «¡De ningún modo!» (Rm 11,11). No obstante, Pablo se encontraba frente a la incredulidad generalizada de Israel. Y propuso como solución la tesis según la cual, si durante el «rechazo» del pueblo de Israel (Rm 11,15) había empezado el tiempo de los gentiles (Rm 11,13-24), los incrédulos podían convertirse de su increencia y ser injertados de nuevo en el olivo (Rm 11,23). En cualquier caso, el endurecimiento de Israel no duraría para siempre, y todo Israel se salvaría finalmente (Rm 11,25,33).

La solución en cierta medida desesperada de Pablo podía fácilmente traducirse, si se veía confirmada por el persistente rechazo de Israel, en una postura más rígida de la Iglesia cristiana. Como ha puesto de manifiesto recientemente la exégesis, en los mismos evangelios se encuentran ya indicios claros de antijudaísmo, por ejemplo en Mateo y en Juan<sup>42</sup>. Tales indicios alcanzarían después proporciones generales, degenerando en la teoría del «pueblo deicida», una teoría que sobreviviría durante varios siglos y que no sería rechazada oficialmente hasta el concilio Vaticano II.

Aparte de la religión judía, de la cual la Iglesia primitiva se distanció progresivamente, al transformarse en una fe religiosa diferente, el cristianismo primitivo entró en contacto con el mundo griego y con la religión del imperio romano. Las circunstancias históricas de aquel encuentro son bien conocidas. Por un lado, ya hemos observado una actitud de apertura por parte de los primeros Padres de la Iglesia hacia las «semillas de la Palabra» o «la alianza» de Dios con la filosofía griega, que sirvieron como «preparación para el evangelio». Pero es poco lo que dijeron a propósito del valor permanente de tales dones después de Cristo; los Padres sostenían que, una vez llegada la luz plena, abrazarla era el único camino de salvación: *omnem novitatem attulit seipsum afferens* (san Ireneo). Y abrazar la fe cristiana significaba necesariamente entrar en la Iglesia.

Por lo que respecta al mundo romano, hay que tener en cuenta el feroz choque que tuvo lugar entre las religiones del imperio y la Iglesia de Cristo, choque que dio lugar a las cruentas persecuciones contra los cristianos. Esta situación, como es bien sabido, duró hasta la conversión del emperador Constantino y el reconocimiento del cristianismo como religión de Estado bajo el emperador Teodosio I. Estas circunstancias ofrecen una cierta explicación, desde un punto de vista histórico, de la rigidez de la actitud predominante hasta finales del siglo IV.

La situación cambió radicalmente con el reconocimiento del cristianismo por parte del imperio. Este acontecimiento marcó el inicio de una rápida expansión del cristianismo hasta el lugar donde que representaba, en la cosmovisión de aquel tiempo, de un

42. Cf., entre otros, F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983 (orig. alemán, 1979); Cl. THOMA, *A Christian Theology of Judaism*, Paulist Press, New York 1980. Sobre la alianza con Israel nunca derogada, cf. N. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona 1992 (orig. alemán, 1989).

modo aproximado el horizonte del mundo conocido. Creció así la persuasión de que el evangelio había sido «promulgado» en todos los lugares. Pero no se debe olvidar que tal convicción tenía sus raíces en el mismo Nuevo Testamento. En Rm 10,18 Pablo afirma implícitamente, citando Sal 19,5, que el mensaje se ha oído en todas partes: «Y pregunto yo: ¿Es que no han oído? ¡Cierto que sí! “Por toda la tierra se ha difundido su voz y hasta los confines de la tierra sus palabras” [Sal 19,5]»<sup>43</sup>. Y cuando, al final de los Hechos, Lucas nos muestra un Pablo que en Roma dedica su tiempo a «predicar su reino de Dios y enseñar lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno» (Hch 28,31), ve en este hecho un símbolo de que el evangelio ha llegado al mundo entero. En este trasfondo resulta más fácil comprender cómo, con la difusión del cristianismo en el mundo entonces conocido, tal persuasión podía seguir reforzándose.

Anteriormente hemos notado el problema suscitado en la mente de Próspero de Aquitania por la conciencia de que había aún naciones que no habían tenido la oportunidad de escuchar la buena noticia. Este descubrimiento obligó al seguidor de san Agustín a reducir la intransigencia de su maestro acerca de la posibilidad de la salvación. No obstante, prevaleció la última y más rígida opción de Fulgencio de Ruspe.

En el siglo VII el cristianismo se encontró con el islam. No es necesario adentrarse aquí en la historia de las tensas relaciones que desde el inicio se dieron entre las dos religiones. El islam se presentaba como una nueva fe empujada por el propio ardor —y fanatismo— a conquistar el mundo entero. Aunque hundía sus raíces en la fe de Abrahán, a los ojos de los cristianos se presentaba también como una herejía de su fe: aunque el Corán reconocía en Jesucristo a un profeta de Dios mayor incluso que Moisés, era el segundo después de Mahoma. Además, en el Corán se negaban los misterios cristianos de la Trinidad y la encarnación, al menos en el sentido equivocado en que Mahoma los conoció. Los acontecimientos históricos hicieron el resto. El islam empezó a invadir y subyugar al cristianismo oriental, y desde la base así conquistada amenazó al resto del cristianismo. A partir de finales del siglo XI, las cruzadas enviaron a cristianos a Tierra Santa para liberarla del dominio islámico.

43. Obsérvese que Pablo interpreta el texto. En el salmo el verbo está en presente: «*se difunde su voz*»; Pablo lo pone, de forma característica, en pasado: «*se ha difundido*» (*exelthen*).

mico. En ese contexto, es fácil explicar históricamente cómo los musulmanes cayeron en la misma condena que los judíos y que los excluía de la salvación. Aunque no sean mencionados explícitamente en todos los documentos que hemos citado, los musulmanes estaban ciertamente incluidos entre los herejes.

## *2. El significado del axioma para nuestros días*

Sigue planteada la cuestión de qué significado puede conservar el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» para la Iglesia actual, en circunstancias que han cambiado ampliamente. La exclusión universal de la salvación de grupos enteros de personas que se encuentran fuera de la Iglesia por haberla dejado o por no haber entrado en ella, ¿tiene algún valor para la fe cristiana actualmente? ¿Y qué se puede decir de las razones a menudo falaces que sostienen tal persuasión, como la convicción de que el evangelio había sido promulgado en todo el mundo?

Hay que tener en cuenta, por un lado, la fuerza con que la Iglesia oficial comprometió su autoridad doctrinal en el axioma; y por otro, el dramático cambio de situación que sorprendería al mundo cincuenta años después del concilio de Florencia (1442), con el descubrimiento del Nuevo Mundo (1492). Desde aquel momento, resultó imposible continuar creyendo en la existencia de alguna culpa en enteras masas de personas que no se habían adherido a la fe cristiana. Era preciso, por tanto, reconsiderar el axioma. En el capítulo siguiente presentaremos los diversos «sustitutos» propuestos por los teólogos para compensar la ausencia de una fe explícita y de la pertenencia a la Iglesia. ¿Qué significado conserva el axioma para la Iglesia actual? En este punto las opiniones de los teólogos son divergentes.

Para defender el axioma se subraya que presuponía en todos los casos y circunstancias –tanto si se pensaba en herejes como en cismáticos, judíos o paganos– una culpa grave por parte de los que no pertenecían a la Iglesia. Pero hoy este presupuesto es completamente inaceptable. De hecho, la condena pronunciada bajo Pío XII contra el padre jesuita Leonard Feeney (1949), el cual se atenía al axioma en su forma más rígida<sup>44</sup>, basta para demostrar que en esa

44. Véase la carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston (8 de agosto de 1949), en DH, nn. 3866-3872.

formulación el axioma es hoy indefendible y, por tanto, está necesitado de reinterpretación. Será necesario volver sobre este documento en el capítulo siguiente, en relación con los «sustitutos» que, a partir del concilio de Trento, la doctrina oficial de la Iglesia no ha dejado de proponer nunca. Desde hace mucho tiempo la Iglesia sostiene la posibilidad de la salvación en Jesucristo para todas las personas, cualesquiera que sean las circunstancias de su vida y las tradiciones religiosas a las que pertenezcan.

Más adelante estudiaremos la afirmación relativamente reciente —que se remonta a los años del concilio Vaticano II— de los elementos «de verdad y de gracia» (AG 9) dentro de las otras tradiciones religiosas, elementos que conducen a sus miembros a la salvación en Jesucristo. ¿Qué continúa enseñándonos el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» en un contexto tan renovado? La pregunta es especialmente urgente, porque el mencionado documento publicado bajo Pío XII reafirma claramente el valor dogmático del axioma: «Entre las cosas que la Iglesia siempre ha predicado y no cesa nunca de predicar, se contiene también aquella *infalible* sentencia que nos enseña que “fuera de la Iglesia no hay ninguna salvación”. Sin embargo, este dogma debe ser entendido en el sentido en que lo entiende la misma Iglesia»<sup>45</sup>. Por tanto, ¿cuáles son el significado actual y el valor práctico de este axioma?

Algunos tienden a ver en él un caso de «desarrollo doctrinal», en el sentido de que estaría constantemente presente, si bien expresada de formas diferentes y con diversos matices en los diferentes contextos, una misma afirmación de fe sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación de todas las personas. Pero el núcleo de la doctrina permanecería inalterado, implicando condena allí donde el estar fuera de la Iglesia conlleve una culpa (como parecía que al principio era el caso general), aun admitiendo la posibilidad de una ignorancia invencible (como se descubrió posteriormente).

En su libro *La Iglesia*, H. Küng expresa una opinión diferente:

«¿No sigue dando pie este axioma formulado en forma negativa y exclusiva a incontables interpretaciones equivocadas, que reaparecen una y otra vez a despecho de todas las declaraciones dentro y fuera de la Iglesia? Si antaño pudo ayudar a la Iglesia y a su misión, hoy le daña decididamente. Y le daña no sólo porque hoy nadie se resuelve ya a creer en Cristo por miedo al infierno; el dicho mismo es interpretado más bien como intolerancia y duplicidad. Como intolerancia,

45. DH, n. 3866.

cuando, a la manera de la antigua tradición, se toma en sentido de exclusión según su riguroso tenor literal; como duplicidad cuando se le hace decir, de una parte, que fuera de la Iglesia católica no puede salvarse nadie, y de otra y a par, no se excluye que fuera de la misma Iglesia católica puede salvarse alguien y hasta millones y miles de millones, la máxima parte sin duda de la humanidad»<sup>46</sup>.

Y concluye:

«En su formulación *negativa* y *exclusiva*, [el axioma] fue desde el principio muy problemático y dio lugar a errores de gravedad varia; un axioma, en fin, que aplicado a no cristianos se ha visto ser equívoco y, aplicado a cristianos acatólicos, francamente ininteligible. [...] Respecto de los otros [los que no son cristianos católicos] será mejor formularlo positivamente: “Dentro de la Iglesia hay salvación”. Es decir, que en el equívoco axioma negativo, hay que conservar el meollo positivo»<sup>47</sup>.

L. Bermejo es aún más severo en su valoración del axioma. De hecho, ve en él un caso de recepción prolongada en el tiempo por parte de la Iglesia, seguida después por una «no recepción».

«La historia del *extra ecclesiam* demuestra definitivamente que la recepción eclesial no es siempre irreversible. El magisterio de la Iglesia [...] sostuvo el axioma en el sentido rigorista de Cipriano de 1208 a 1854<sup>48</sup>. [...] Una posición que era claramente insostenible [...] está destinada, antes o después, a ser cambiada [...]. El cambio –la transición de la recepción a la no recepción– llegó, pero ciertamente fue necesario mucho tiempo»<sup>49</sup>.

Esta posición equivale a considerar el axioma como una declaración que, en lo sucesivo, es nula e ineficaz. El juicio de Y. Congar es más matizado. No rechaza el axioma considerándolo carente de significado, porque en él se encuentra una verdad bíblica: «La Iglesia es la única institución creada y ordenada por Dios a fin de

46. H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, p. 377 (orig. alemán, 1967). Cf. también ID., «The World Religions in God's Plan of Salvation», en (J. Neuner [ed.]) *Christian Revelation and World Religions*, Burns and Oates, London 1967, pp. 25-37.

47. H. KÜNG, *La Iglesia*, op. cit., p. 379.

48. Cf. Pío IX, alocución *Singulari Quadam* (8 de diciembre de 1854), en Pío IX, *Acta I*, 1, p. 626.

49. L.M. BERMEJO, *Church Conciliarity and Communion*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1990, pp. 242-243.

conseguir para las personas la salvación que hay en Jesucristo; la Iglesia ha recibido de su fundador y Señor todo lo que es necesario para obtener la salvación de toda la humanidad»<sup>50</sup>.

Dado que el axioma, tal como está formulado, no puede ser entendido *de forma literal*, y una correcta interpretación requiere largas explicaciones, Congar sugiere abandonarlo: «Ya no se trata de aplicar la fórmula a una persona concreta cualquiera [...]. En adelante hay que pensar que la fórmula responde, no a la pregunta: “¿Quién se salvará?”, sino a la pregunta: “¿Quién es delegado para ejercer el ministerio de la salvación?”»<sup>51</sup>.

Por nuestra parte podemos concluir que el valor permanente del axioma consiste en la afirmación del concilio Vaticano II –formulada, en esta ocasión, positivamente–, según el cual la Iglesia es «necesaria para la salvación» (LG 14); o también constituida como «auxilio general de salvación» (UR 3), o como «instrumento de la redención universal» (LG 9). Así mismo, el concilio define a la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (LG 48), «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

Pero esto no es suficiente para resolver todas las cuestiones; siguen aún planteadas cuestiones teológicas acerca del modo en que se debe entender la universal «necesidad» de la Iglesia en el orden de la salvación, en relación con la «única mediación» que el Nuevo Testamento atribuye al mismo Jesucristo (cf. 1 Tm 2,5); y, análogamente, acerca del modo en que se debe entender aquella

50. Cf. Y. CONGAR, «L'Église, sacrement universel du salut»: *Église vivante* 17 (1965), p. 354. En *Vaste monde ma paroisse*, Témoignage chrétien, Paris 1959, Congar escribe análogamente que «la Iglesia de Cristo es enviada y cualificada, y ella sola, como Iglesia de Cristo, enviada y cualificada, puede llevar la salvación de Jesús a todos los hombres» (p. 115). Sobre el valor permanente del axioma entendido correctamente, cf., en la misma dirección, G. D' COSTA, «“Extra Ecclesiam Nulla Salus” Revisited», en (I. Hamnett [ed.]) *Religious Pluralism and Unbelief*, Routledge, London 1990. Escribe D'Costa: «La fundamental razón de ser teológica del axioma era la de sostener la convicción cristiana de que Dios es la fuente de toda gracia salvífica, y que Cristo es, por medio de su cuerpo místico, la Iglesia, el mediador primario de tal gracia. [...] El axioma estipula que cuando un cristiano habla de la salvación no puede hacerlo sin hablar al mismo tiempo de Cristo y de su Iglesia» (p. 141).

51. Cf. Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse*, op. cit., p. 115; cf. pp. 131-132; cf. también Y. CONGAR, «Hors de l'Église pas de salut», en (ID.) *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, pp. 417-432. En la misma dirección, J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1970, pp. 339-361.

«promulgación del evangelio» que crea una obligación moral de abrazarlo haciéndose miembros de la Iglesia. Tendremos que abordar estas cuestiones en la segunda parte del libro.

### III. Actitudes positivas hacia las religiones

Antes de pasar a ocuparnos de los «sustitutos» ideados por los teólogos para compensar la falta de fe explícita en Jesucristo y la pertenencia formal a la Iglesia, parece útil considerar algunas actitudes positivas hacia las otras religiones que provienen del periodo en que el axioma había entrado a formar parte de la doctrina oficial de la Iglesia. Los datos facilitados a continuación se ofrecen a modo de ejemplo y sin la pretensión de exhaustividad; su único objetivo es mostrar cómo el cuadro oscuro dibujado hasta aquí no representa toda la verdad a propósito del largo periodo al que se refiere. Hubo también otras voces. Con todo, hay que especificar que las actitudes positivas hacia las otras religiones recogidas a continuación provienen de autoridades diversas y pertenecen a géneros literarios diferentes, que van desde los documentos papales a los sueños de los visionarios, pasando por los tratados teológicos. Dentro de su contexto histórico, los textos se ocupan principalmente de los judíos y los musulmanes.

El primer documento digno de nota es una carta del papa Gregorio VII (1076) al rey musulmán Anzir de Mauritania. El papa da las gracias al rey por los dones recibidos de él y por haber liberado a algunos prisioneros, además de por la promesa de liberar a otros. También le envía una delegación como muestra de la amistad de los cristianos y como prueba de su deseo de ayudarlo «en todas las cosas conformes a nuestros padres». El pasaje más significativo de la carta es aquel en el que el papa explica que los fieles cristianos y los musulmanes adoran al mismo Dios:

«Dios, el Creador de todo, sin el cual no podemos hacer ni pensar nada bueno, ha inspirado este acto de bondad a tu corazón. Aquel que ilumina a todos los que vienen al mundo [Jn 1,9] ha iluminado tu mente para este fin. Dios omnipotente, que desea que todos los hombres se salven [1 Tm 2,4] y que ninguno perezca, se complace en aprobar en nosotros sobre todo que, además de amarlo a él, amemos a los otros, y no les hagamos nada que ellos no quieren que se les haga [Mt 7,12]. Nosotros y vosotros debemos mostrar de una forma especial a las otras naciones un ejemplo de esta caridad, porque

creemos y confesamos un solo Dios, si bien de formas diferentes, y lo alabamos y adoramos cada día como creador de todas las épocas y soberano de este mundo. Como dice el Apóstol: “Él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno” [Ef 2,14]. Muchos nobles romanos, informados por nosotros de esta gracia que te ha sido concedida por Dios, admiran y alaban sobremanera tu bondad y tus virtudes [...]. Dios sabe que nosotros os amamos puramente por su honor y que deseamos vuestra salvación y gloria, tanto en la vida presente como en la futura. Y oramos en nuestros corazones y con nuestros labios que Dios pueda conducirnos a la morada de la felicidad, en el seno del santo patriarca Abrahán, después de muchos años de vida en esta tierra»<sup>52</sup>.

Entre las numerosas obras de Pedro Abelardo (1079-1142), hay un breve escrito titulado *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*<sup>53</sup>. En este trabajo Abelardo relata, como autor y narrador, un sueño que tuvo, en el que un filósofo, un judío y un cristiano acuden a él para que los ayude a juzgar sobre los valores de sus respectivas posiciones. El primer diálogo tiene lugar entre el filósofo y el judío; el segundo entre el filósofo y el cristiano. Con todo, la obra concluye antes de que se emita el juicio prometido.

En la conversación con el judío, el filósofo habla en nombre del propio Abelardo. Pero el libro se aleja de la tradicional literatura antijudía. La conversación del filósofo con el judío se inspira en consideraciones racionales, no específicamente cristianas. El libro no contiene ningún diálogo entre el judío y el cristiano.

Algunos aspectos del diálogo son los siguientes. El filósofo observa que Dios, según la Biblia, escucha las oraciones de los extranjeros que no pertenecen al pueblo elegido de Israel. El filósofo conoce la existencia de los «santos paganos» de la Biblia, personas como Job, Noé y Henoc. Y pregunta: «Si estas dos cosas [la fe y el amor] fueron suficientes para la salvación de algunas personas antes de la venida de la Ley, y todavía ahora lo son, ¿por qué fue necesario añadir el yugo de la Ley y, al multiplicar los preceptos, aumentar las ocasiones para transgredirlos?» (*Diálogo*, 44)<sup>54</sup>. Como portavoz de Abelardo, el filósofo refuta de este modo, basándose en el razonamiento natural, el fundamento del manido axioma eclesiástico: «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

52. *Epistolae* III, 21; PL 148, cols. 450-452.

53. P. ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* (trad. it. de G. Dotto) Nardini, Firenze 1991.

54. *Ibid.*, p. 108.

En el diálogo con el cristiano, el filósofo argumenta que la intención de los filósofos de vivir justamente no difiere de la de los cristianos. Lo que Epicuro llama placer es llamado por Cristo reino de los cielos:

«Lo que de verdad importa es que, cualquiera que sea el nombre que reciba [la felicidad], el objeto siga siendo el mismo. Para los filósofos no se trata de una felicidad diferente de la de los cristianos, ni es antepuesta por ellos una intención diferente de la de vivir en justicia; en efecto, tanto nosotros como vosotros nos esforzamos por vivir según la justicia en este mundo, para ser glorificados en el otro y, aquí, combatimos contra los vicios, con el fin de ser coronados en el más allá por el mérito de nuestras virtudes, obteniendo el sumo bien como recompensa» (*Diálogo*, 97)<sup>55</sup>.

En este punto el cristiano de Abelardo se permite expresar su desacuerdo, afirmando que no sólo los méritos, sino también las intenciones del filósofo y del cristiano «son muy diferentes». «Y hasta en el sumo bien nuestras respectivas opiniones se diferencian mucho» (*Diálogo*, 97)<sup>56</sup>. El cristiano expone a continuación en detalle la superioridad de las creencias cristianas. A pesar de ello, el mensaje principal del *Diálogo* es que el filósofo, el judío y el cristiano, si bien de maneras diversas y en diferente medida, buscan el mismo bien y reconocen al mismo Dios, el Absoluto.

En el contexto de una Iglesia atormentada por el terror del mundo islámico, san Francisco de Asís (1182-1226) se entregó desde el principio a una aproximación pacífica hacia sus miembros. Deseó estrechar lazos de amistad con los musulmanes y demostrar que no los consideraba enemigos, sino amigos. Parece que esta actitud se remonta al tiempo de la conversión, y que estuvo muy presente en la mente de Francisco antes del concilio IV de Letrán (1215). Por primera vez en la historia de la Iglesia se formulaba así con claridad un método de aproximación al mundo musulmán plenamente inspirado en el espíritu evangélico: hasta entonces la apologética antimusulmana no había adoptado nunca una actitud similar. Por primera vez se incluía en la «Regla» de un orden religioso un capítulo especial dedicado a la evangelización de los musulmanes y al modo de acercarse a ellos. La voz de Francisco fue auténticamente profética al hacer un llamamiento a la comprensión mutua y la

55. *Ibid.*, p. 162.

56. *Ibid.*, pp. 162-163.

reconciliación entre los cristianos y sus «hermanos musulmanes», que daría fruto después, y de forma destacada en el concilio Vaticano II (NA 3). El capítulo XVI de la «Primera regla» (*Regula non bullata*, «Regla no bulada») (1221) –que los críticos consideran escrita antes del concilio<sup>57</sup>– reza:

«Capítulo XVI: Los que van entre sarracenos y otros infieles.

1. Dice el Señor: “He aquí que os envío como ovejas en medio de lobos”. 2. Sed, pues, “prudentes como serpientes y sencillos como palomas” [Mt 10,16]. 3. Así, pues, cualquier hermano que quiera ir entre sarracenos y otros infieles, vaya con la licencia de su ministro y siervo. 4. Y el ministro deles licencia y no se la niegue, si los ve idóneos para ser enviados; pues tendrá que dar cuenta al Señor [cf. Lc 16,2] si en esto o en otras cosas procede sin discernimiento. 5. Y los hermanos que van, pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. 6. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que “se sometan a toda humana criatura por Dios” [1 P 2,13] y confiesen que son cristianos. 7. Otro, que, cuando les parezca que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente, Padre, e Hijo, y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos, porque, “a menos que uno renazca del agua y el Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios” [cf. Jn 3,5]. [...] 10. Y todos los hermanos, dondequiera que estén, recuerden que se dieron y abandonaron sus cuerpos al Señor Jesucristo. 11. Y por su amor deben exponerse a los enemigos tanto visibles como invisibles; porque dice el Señor: “Quien pierda su alma por mi causa, la salvará” [cf. Lc 9,24] “para la vida eterna” [Mt 25,46]»<sup>58</sup>.

El texto muestra claramente cuál era la postura de Francisco: los musulmanes y los otros «infieles» no deben ser considerados como «enemigos de la cruz de Cristo», sino como hermanos y amigos. En el capítulo XXII –añadido después del concilio–, Francisco añade:

«1. Prestemos atención todos los hermanos a lo que dice el Señor: “Amad a vuestros enemigos y haced el bien a los que os odian” [cf. Mt 26,50]. 2. Pues nuestro Señor Jesucristo, cuyas huellas debemos seguir [cf. 1 P 2,21], llamó amigo al que lo entregaba [cf. Mt 26,50]

57. Cf. G.B. SANI, *L'islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 92-110.

58. FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid 1985<sup>3</sup>, pp. 91-110, aquí: pp. 101-102.

y se ofreció espontáneamente a los que lo crucificaron. 3. Son, pues, amigos nuestros todos los que injustamente nos causan tribulaciones y angustias, sonrojos e injurias, dolores y tormentos, martirio y muerte. 4. Y los debemos amar mucho, ya que por lo que nos hacen obtenemos la vida eterna. [...]

41. Atengámonos, pues, a las palabras, vida y doctrina y al santo Evangelio de quien se dignó rogar por nosotros a su Padre y manifestarnos su nombre»<sup>59</sup>.

Parece que el espíritu evangélico de Francisco en la aproximación a los sarracenos fue una gran novedad: para sus contemporáneos, los musulmanes eran lobos que despedazaban el rebaño de Cristo. Esto explica cómo el citado texto de la «Primera regla» fue cambiado sustancialmente en la «Segunda regla» (*Regula bullata*, «Regla bulada»), compuesta bajo la dirección del cardenal Ugolini y aprobada por Honorio III (1223)<sup>60</sup>. Francisco sintió una gran decepción al comprobar que en el nuevo texto se había eliminado completamente el programa pacifista ideado por él para tratar a los sarracenos. El autor del nuevo texto no compartía las ideas del santo acerca de la evangelización de los musulmanes, que a su juicio eran una utopía, y decidió prescindir de ellas<sup>61</sup>.

Hay que mencionar también la obra apologética y polémica más importante de Ramón Llull (1232-1316). Llull escribió otros trabajos para defender los artículos de la fe contra los judíos, musulmanes y herejes cristianos, pero ésta es la única obra en la que las tres grandes religiones –judía, cristiana y musulmana– son objeto de una presentación conjunta y son tratadas en detalle. El libro es una conversación entre un gentil y tres sabios, cada uno de los cuales representa a una de las tres religiones monoteístas. El gentil –un agnóstico– pregunta a cada uno de ellos qué argumentos puede proponer para defender sus creencias. Una sorprendente característica de la obra es la humanidad de los cuatro interlocutores y su exquisita cortesía mutua. Se ha propuesto la hipótesis de que Llull deseó ofrecer un modelo para la moderación de tales diálogos. Es probable que también esperara, a través del recurso literario de las preguntas del gentil, que sus convicciones cristianas resultaran más aceptables para sus interlocutores musulmán y judío. En cualquier caso, los argumentos propuestos por los tres

59. *Ibid.*, p. 105 y 107.

60. Cf. el texto en *ibid.*, pp. 110-116.

61. Cf. G.B. SANI, *L'islam e Francesco d'Assisi*, op. cit., pp. 208-209.

sabios convencen al pagano de la existencia y la bondad infinita de Dios, por lo cual les da las gracias profusamente. Pero, antes de que pueda declarar en qué religión quiere entrar y trabajar durante el resto de su vida, los tres sabios se van juntos, dejándolo para que elija. Ellos, por su parte, se comprometen a continuar su diálogo y discusión.

Una característica notable de la obra es, además de la cortesía y el espíritu pacifista de los participantes, el deseo, expresado por los tres sabios, de que entre ellos no debe existir más que una sola y común religión y fe en Dios. La idea es subrayada especialmente en la última sección cuando, después de despedirse del gentil, continúan durante un cierto tiempo conversando entre ellos. Uno de los tres hombres se expresa con estas palabras:

«Si el gentil, que ha estado tanto tiempo en el error, ha conseguido concebir una devoción y un fervor tan grandes en la alabanza a Dios que ahora asegura que no dudará en soportar ningún sufrimiento, privación o muerte, por tremendos que puedan ser, por alabarlo, entonces, cuánto mayores deberían ser nuestra devoción y nuestro fervor en la alabanza del nombre de Dios, considerando que hace mucho tiempo que llegamos al conocimiento del Señor, y sobre todo considerando la gran cantidad de bienes y de honores que él nos ha ofrecido y que nos ofrece todos los días. Así pues, tendremos que dialogar para ver quién de nosotros está en la verdad y quién está en el error. Pues así como tenemos un solo Dios, que es Creador y Señor, así también deberíamos tener una sola fe, una sola religión, una misma manera de amar a Dios y de honrarlo, y deberíamos amarnos y ayudarnos unos a otros, y hacer que entre nosotros no hubiera diferencias y oposiciones en la fe y las costumbres. Porque esa diferencia y oposición hace que seamos enemigos y estemos en guerra, nos matemos y nos hagamos prisioneros unos a otros. Ahora bien, la guerra, la muerte y la servidumbre nos impiden dar a Dios la alabanza, la reverencia y el honor que deberíamos darle todos los días de nuestra vida»<sup>62</sup>.

Como se ha observado, ésta es «una de las más claras formulaciones del ideal llulliano de unidad por la paz, de una unidad humana que reflejaría la unidad divina, eliminando toda “diferencia y oposición” y dejando sólo la “concordia”»<sup>63</sup>. Este aspecto de la en-

62. Cf. R. LLULL, *Il libro del gentile e dei tre savi* (trad. ital. de M. Candellero), Gribaudo, Torino 1986, p. 253.

63. BONNER (ed.), *Selected Works of Ramon Llull*, vol. I, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1985, p. 302, nota 5.

señanza de Llull será desarrollado posteriormente por Nicolás de Cusa.

Al despedirse, uno de los sabios pregunta a los otros:

«¿Acaso no vamos a poder conversar un poco, todos los días, [...] respetando [...] siempre las normas que nos ha enseñado la Señora Inteligencia? ¿Acaso no vamos a poder conversar así hasta que los tres tengamos una misma fe y una misma religión, y hasta que encontremos alguna forma de honrarnos y servirnos mutuamente, de forma que podamos llegar a un acuerdo? En efecto, son la guerra, el sufrimiento, la mala voluntad y los daños y deshonras infligidos lo que impide a los hombres unirse en una misma fe»<sup>64</sup>.

Y el autor concluye el libro con estas palabras:

«Los otros dos sabios se alegraron mucho con aquella propuesta. Y establecieron [los tres juntos] el lugar y la hora de sus conversaciones, y también cómo podrían honrarse y servirse mutuamente, y cómo deberían conversar. Además, decidieron que, cuando finalmente se hubieran puesto de acuerdo en la elección de una misma fe, irían juntos por el mundo para alabar y dar gloria al nombre de Dios nuestro Señor. Cada uno de los tres sabios se retiró a su morada, y fue en adelante fiel a su promesa»<sup>65</sup>.

Probablemente el más importante, pero también el más controvertido, de los trabajos aquí considerados sea *De pace fidei* [«La paz de la fe»], de Nicolás de Cusa (1401-1461), que fue publicado en 1454, es decir, sólo doce años después de la publicación por el concilio de Florencia del Decreto para los coptos (jacobitas) (1442), en el cual, como ya se ha observado, se había vuelto a proponer en su forma más rígida el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

El tratado fue publicado un año después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos, acontecimiento que sobrecogió a todo el mundo occidental, y de forma especial a Nicolás de Cusa, obispo de Bressanone y cardenal de la Iglesia romana, que en 1437 había sido enviado a Constantinopla por el papa Nicolás v para invitar a los orientales al concilio de unión de Ferrara-Florencia. En contraste con el espíritu de las cruzadas, la reacción de Nicolás consistió en escribir un tratado en el que defendió la paz entre las diferentes fes<sup>66</sup>.

64. R. LLULL, *Il libro del gentile e dei tre savi*, op. cit., p. 255.

65. *Ibid.*

66. Cf. P. GAIA, «L'ecumenismo religioso di Nicolò Cusano nel "De pace fidei"»,

El breve diálogo<sup>67</sup> tiene la forma de un sueño (*visio*). El soñador (el propio Nicolás de Cusa) está convencido de que las diferencias religiosas que son causa de los odios mutuos sólo pueden ser eliminadas convocando una conferencia en la que algunos expertos busquen un acuerdo entre las religiones y de esta forma aseguren la paz. Él se imagina que ha sido llevado al cielo, donde los ángeles imploran a Dios a fin de que quienes en la tierra lo invocan bajo diversos nombres y con diferentes ritos puedan encontrar reconciliación en una única religión universal con una multiplicidad de ritos: *Una religio in rituum varietate*. Cristo, la Palabra de Dios hecha carne, interviene para sugerir un diálogo destinado a superar los errores y establecer una única fe verdadera (*una fides orthodoxa*). Los representantes de las diferentes religiones son convocados para debatir sobre sus diferencias en presencia de Cristo, y de Pedro y Pablo.

Cada uno de los participantes representa una religión diferente o un punto doctrinal en el que no hay acuerdo. Al término del diálogo, san Pablo comunica la decisión de que a los diversos pueblos se les permite conservar «sus propias devociones y ceremonias, con tal que se preserven la fe y la paz». En la conclusión del diálogo Dios exhorta a los representantes de las diversas naciones a retornar a la tierra y a conducir a sus pueblos al verdadero culto divino, después de lo cual se encontrarán de nuevo en Jerusalén para profesar formalmente la única fe y construir sobre su base una paz duradera.

No es necesario adentrarse en los detalles de la argumentación; lo que importa es poner de manifiesto los presupuestos esenciales en los que debe basarse la religión universal. Ésta debe ser mono-teísta, trinitaria y cristológica<sup>68</sup>. Sobre estos presupuestos, como trata de demostrar Nicolás, hay un acuerdo de todos, si no explícito, al menos implícito. Si las creencias difieren unas de otras, la

---

en (R. Penna [ed.]) *Vangelo, religioni e cultura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 233-261; también G. CASTELLANELLI, «Il cristianesimo e le altre religioni nel "De pace fidei" di Nicolò Cusano e nel "De Christiana religione" di Marsilio Ficino», en *Cristianesimo e religioni in dialogo* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 1994, pp. 50-60; G. SANTINELLO, *Introduzione a Nicolò Cusano*, Laterza, Bari 1987.

67. Texto en N. CUSANO, *Opere religiose* (P. Gaia [ed.]), UTET, Torino 1971, pp. 617-673.

68. Cf. P. GAIA, «L'ecumenismo religioso di Nicolò Cusano», op. cit., pp. 237-246.

razón última es que Dios sigue siendo en sí mismo desconocido e inefable. Todas las religiones históricas, incluido el cristianismo, reflejan sólo de un modo imperfecto la realidad trascendente; ninguna posee la verdad absoluta, aunque el cristianismo es la que, con su fe explícitamente trinitaria y cristológica, se acerca más a ella. De la única fe común Nicolás distingue la multiplicidad de los ritos (*varietas rituum*), que pueden ser conservados por cada grupo en espíritu de tolerancia, siempre que se salvaguarde la unidad de la fe y la paz. El diálogo termina con la reafirmación de que «todas las divergencias afectan más a los ritos que al culto del único Dios», presupuesto y venerado bajo formas culturales diferentes por todas las religiones. Sobre el fundamento de esta única fe los sabios se encontrarán en Jerusalén y tendrán que basar la paz permanente (*pax perpetua*) para gloria del Creador<sup>69</sup>.

Como era de suponer, el tratado de Nicolás suscitó muchas controversias y ha sido objeto también en tiempos recientes de interpretaciones y valoraciones diferentes. Algunos han admirado la tolerancia de todas las religiones; otros, como É. Gilson, sostienen que el cristianismo paga todas las consecuencias del intento de reconciliación entre las diversas religiones realizado por Nicolás de Cusa<sup>70</sup>. Otros piensan que Nicolás como intentó persuadir a sus interlocutores de las pretensiones absolutas del cristianismo. H. de Lubac piensa que el autor de *De pace fidei* es un utopista y un soñador temerario, carente de un verdadero programa de acción<sup>71</sup>. H.U. von Balthasar ve en su trabajo un «intento en realidad tan aventurado [*ein abenteuerliches Wagnis*] que sólo nos puede sorprender que no fuera incluido en el Índice»<sup>72</sup>.

G. Castellanelli sostiene que «El *De pace fidei* tuvo el mérito de afrontar, quizá por primera vez, las otras religiones no cristianas con una visión positiva, de estima mutua, si bien tuvo que compartir, como todas las obras de vanguardia, la temeridad, el coraje y las inevitables imperfecciones»<sup>73</sup>. P. Gaia, por su parte, piensa que los

69. Cf. P. GAIA, «L'ecumenismo religioso di Nicolò Cusano», op. cit., pp. 672-673.

70. É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1952, pp. 154-181.

71. H. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier-Montaigne. Paris 1974, pp. 299-302.

72. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, p. 87.

73. G. CASTELLANELLI, «Il cristianesimo e le altre religioni», op. cit., pp. 59-60.

juicios negativos sobre la obra de Nicolás de Cusa están basados en la opinión teológica común preconiliar (ejemplificada por J. Daniélou), según la cual la revelación cristiana hace que las otras religiones queden obsoletas, aunque hayan podido servir como preparación para el evangelio. Gaia añade: «La apertura del Vaticano II y los estudios de teología de las religiones, en los que éstas son vistas como caminos trazados por Dios en la historia del mundo para ofrecer la salvación mediante su práctica fiel, han permitido hacer una nueva hermenéutica de la *fides orthodoxa*»<sup>74</sup>. Gaia explica después que es posible encontrar una «finalidad intrínseca» que conduce de las múltiples religiones a la Verdad trascendente que se refleja en ellas de una forma más o menos plena, y que las resume a todas. Nicolás había superado la teología del «cumplimiento», según la cual las religiones históricas encuentran su plenitud en el cristianismo: el cumplimiento tenía para él carácter escatológico<sup>75</sup>.

Con todo, esta cuestión debe permanecer abierta de momento, para ser retomada más adelante en el curso de nuestro estudio. Entonces tendremos que preguntarnos qué tipo de complementariedad puede existir entre las religiones del mundo y el cristianismo —qué tipo de confluencia, si histórica o escatológica—. Si, tal como fue formulada, la posición teológica de Nicolás parece indefendible, no obstante se puede pensar que abrió el camino a la formulación de cuestiones parecidas en circunstancias adversas. Quizá su visión teológica fue un intento incompleto de proponer, en el momento menos oportuno, una confluencia universal de las religiones en Cristo, el punto omega.

74. Cf. P. GAIA, «L'ecumenismo religioso di Nicolò Cusano», *op. cit.*, pp. 253-254.

75. *Ibid.*