

ne, en el siglo XVII, hasta en los catecismos: así es como M. Effen, *Parvis Parvulorum*, Colonia 1668, responde a la cuestión que versa sobre la suerte eterna de los que no pertenecen a la Iglesia, por la distinción entre ignorancia culpable o inculpa- ble (Ramsauer, 1951). Los manuales de instrucción religiosa actuales siguen con frecuencia la misma línea: P. Dëmann, *Paris-1952*.

Las tendencias aspiritualistas moralizantes culminan fácilmente en la idea de una Iglesia invisible, que comprendería a todos los circunspectos o los virtuosos. Puede hallarse ya esto en Filón y en el judaísmo alejandrino, M. F. Dahl, Oslo-1941. Ello se encuentra en las corrientes espiritualistas posteriores a la Reforma e influí- das más o menos por ella, en Sebastián Franck, Schwenkfeld, Weigel, Böhme, luego de las corrientes pietistas, en Spencer, etc.

Las ideas liberales del Siglo de las Lucas, centradas siempre sobre el - hombre, no podían menos de repudiar el exclusivismo del Extra Ecclesiam: "Quienquiera que se atreva a afirmar: "Fuera de la Iglesia no hay salvación", debe ser expulsado del Estado". (Rousseau, *Contrat social*, IV, 8). Estas ideas liberales penetran en los mismos católicos, máxime en las regiones infectadas por las ideas josefistas. - Puede comprobarse entonces cómo se esfuma el tema Extra Ecclesiam, y aun en ciertos catecismos cómo se difuminan también las fórmulas de indiferentismo: "El mejor cristiano es el más virtuoso" (J. F. Bataz, 1799); "Todas las religiones tienen un fin santo". (J. C. Zehring); cfr. Ramsauer. Este indiferentismo halla a su favor por una parte las corrientes filosóficas que no hacen sino fomentarlo (Lessing, *Mathan le Sage*; moralismo pietista de Kant: religión de la conciencia), y por otra parte el liberalismo de los grandes historiadores protestantes de Tubinga, D. Straus y Chr. Baus (a los cuales se refiere el concilio Vaticano I: véase sus textos en Gansi.)

Estas distintas corrientes nos permiten comprender mejor los enunciados del Magisterio, que se multiplican en el siglo XIX y se caracterizan por dos rasgos nuevos: 1) una fuerte reacción contra el indiferentismo; 2) la asunción expresa de la cláusula de ignorancia invencible en la formulación de la doctrina Extra Ecclesiam:

(1) La condenación del indiferentismo: Gregorio XVI, encíclica *Mirari vos*, 15 de agosto de 1832, Densinger, 1613 ss.; concilios de Colonia, 1850, tit. I, c. 4- (Gansi, XLVIII, col 77 B), de Viena, 1858, tit. I, c. 10 (Gansi, t. XLVIII, col 774- A); Pío IX, alocución de 9 de diciembre de 1854, Densinger, 1646 ss.; encíclicas - *Quanto conficiamur moerore*, 10 de agosto de 1863, Densinger, 1677; *Syllabus*, pro- 15 y 17, Densinger, 1716-1717, con la indicación de los documentos así resumidos. Para los catecismos del siglo XIX, cfr. Ramsauer, loc. cit. p. 335 ss.

(2) - Es sobradamente notable que en el mismo momento (y a menudo en los mismos textos) en que el papado reacciona contra el indiferentismo y reafirma con fuerza el principio de Extra Ecclesiam, el mismo papado da lugar a la consideración de la buena fe, que, reflejada a través del prisma de la naturaleza, de la razón y del liberalismo filosófico del siglo XVIII, alimentaba en forma falaz este mismo indiferentismo. Pío IX parece ser el primer papa que introdujo así la consideración de la ignorancia invencible o del error de buena fe en la construcción de la doctrina Extra-Ecclesiam (comparar Newman, *A Letter ad. to His Grace the Duke of Norfolk...*, 1875, p. 122). Los pontífices que le suceden siguen la misma trayectoria: Pío IX, alocución *Singulari quadam*, de 9 de diciembre de 1854, Densinger, 1646-47, texto citado infra; encíclica *Singulari quidem*, del 17 de marzo de 1856 (*Acta Pii noni*, II, 1 Roma, 1870, pp. 515-517); encíclica *Quanto conficimur moerore*, 10 de agosto de 1863, Densinger, 1677; León XIII, encíclica *Satis cognitum*, 29 de junio de 1896, - *Acta S. Sedis*, 28, 1895-96, p. 708; Pío X, encíclica *Supremi*, 4 de Octubre de 1903, *A. S. Coelis*, 36 (1903-1904), p. 136; carta a los obispos de Canadá, 10 de Junio de 1911, *A. A. S.*, 3 (1911) p. 564; Pío XII, radiomensaje de 5 de septiembre de 1948 a los católicos alemanes (*A. A. S.*, 40 (1948), p. 419). Citemos únicamente el primero de estos textos:

Fuera de la Iglesia no hay salvación

- Yves G. Congar -

La mejor manera de conocer a fondo la cuestión será sin duda considerar el sesgo que tuvo esta fórmula célebre.

Aparecía ya, bajo esta forma, en San Cipriano. Mas los exégetas reconocen que su equivalente se encuentra ya en el N. T.: así, para no citar sino autores no católicos, H. Windisch, la encuentra en San Mateo, y lo sería difícil citar también al final de San Marcos; A. Friedrichsen la halla en san Pablo; T. Spörri y E. J. Selwyn la ven en la 1 Pe. con su idea de que negarse a venir al bautismo es quedarse en la condenación (compárese H. Schmidt).

En los Padres antoninianos, la idea, y luego la fórmula en sí misma, aparecen de golpe como significando: fuera de la pertenencia a esta institución de salvación que es la Iglesia católica y apostólica, no existe ni vida eterna, ni salvación posible. Y para ellos "pertenencia" es lo mismo que bautismo. Véase san Ireneo; Harvey; Rouet de Journel; san Cipriano. Hacia el mismo tiempo, Orígenes, que tiende no obstante a espiritualizar la noción de Iglesia y no adopta una actitud tan tajante como Cipriano sobre la remisión de los pecados por el ejercicio del poder jerárquico de las llaves, ofrece fórmulas parecidas: Rouet de Journel.

Desde este momento la idea tiene dos aspectos: se entiende por una parte que la Iglesia católica es la única institución de salvación; siendo la única esposa de Cristo, sólo ella ejerce la maternidad espiritual, sólo su bautismo confiere la remisión de los pecados (comp. las fórmulas bautismales antiguas: Densingher y Martin, Paris-1947); por otra parte, se excluye de la salvación a personas determinadas, a saber, a los individuos que no están incorporados a la Iglesia católica por el bautismo.

Compárese todavía en el siglo IV, el IV Concilio de Cartago (398?), en Mansi, luego en una aclaración en el sentido de la necesaria comunión con la Sede Romana, debida a san Jerónimo, al cual escribe al papa Dámaso hacia 374-379; Rouet Journel.

San Agustín reanuda la tesis de san Cipriano, pero con una corrección muy importante que concierne a la validez del bautismo y de los sacramentos celebrados fuera de la Católica, lo cual le obliga a hacer una acotación nueva: los sacramentos de la Iglesia están desprovistos, para los herejes y cismáticos, de todo fruto de salud, porque la caridad y el Espíritu Santo sólo se dan en la unitas eclesial. Véase Rouet de Journel. También aquí sorprendemos los dos aspectos susodichos: el de la institución, única eficaz para la salvación (pero en san Agustín, no es ya la Iglesia como tal, como para san Cipriano, sino que es la unitas; es ella la que ejerce también la maternidad espiritual), y el de los individuos.

Ciertamente, san Agustín admite la existencia de hombres salvados fuera de la pertenencia expresa a la Iglesia o al pueblo de Dios (aunque siempre sobre la base de una fe -al menos parcialmente explícita-, en lo esencial de la Revelación), pero también afirma con frecuencia que los judíos (después de Cristo), los paganos, los herejes y los cismáticos serán condenados; cfr. F. Hofmann, Munich, 1933.

Las categorías y explicaciones agustinianas se hallan de nuevo, por ejemplo, en san Fulgencio, tan a menudo citado en la Edad Media; Rouet de Journel; Densingher.

Citamos el último texto de Fulgencio porque da la fórmula más clara -incluso la más brutal-, que encierra una manera de entender el principio Extra Ecclesiam, que equivale a pronunciar la condenación de las "personas" situadas no sólo espiritualmente, sino canónicamente- aun simplemente de facto-, fuera de la Iglesia católica: "Sostén con firmeza y no dudas, que no sólo todos los paganos, si no también todos los judíos y los herejes y cismáticos, que acaban su vida fuera de la Iglesia, irán al fuego eterno, que ha sido preparado para el demonio y sus ángeles".

El mismo san Agustín temperaba sus afirmaciones con la consideración de la actitud "moral". El hereje o el cismático no saca provecho alguno de sus sacramentos en cuanto afirma la perversidad de los heréticos y cismáticos. Mas también- si alguien está en la Iglesia católica únicamente con el cuerpo y no con el alma, los sacramentos no le aprovechan. En este sentido afirma san Agustín: "Algunos parecen estar dentro cuando en realidad están fuera, en tanto que otros parecen estar fuera, cuando en realidad están dentro".

Sería vano empeño tejer aquí una historia del Extra Ecclesiam a través de la Edad Media. La tradición estaba fijada. Pongamos solamente de relieve algunos- enunciados del Magisterio hasta la época moderna: Inocencio III, profesión de fe impuesta a los valdenses, 18 de Diciembre de 1208; Denzinger, en que precisa que es ta unan Ecclesiam... extra quam neminem salvari credimus es la Sanctam Romanam; la nota de romanidad y la obediencia tienen a añadirse a la fórmula. Bonifacio VIII, bula Unam Sanctam, 18 de Noviembre de 1302, Denzinger, 458-459; Clemente VI, - Super quibusdam ad Catholicos de los armenios, 29 de Septiembre de 1351, Denz., - 570 b; Decreto para los jacobitas, 4 de Enero de 1442, Denz., 714, en que se adoptan los términos de Fulgencio; profesión de fe de Pío II, Denz., 1000, cuya fórmula se toma de nuevo para los maronitas, 16 de marzo de 1743, Denz., 1473; san Pío V, en la bula Regnans in excelsis, excomulgando y deponiendo a la reina Isabel de Inglaterra, 25 de febrero de 1570; Pío VIII breve Litteris altero abhinc, sobre los matrimonios mixtos, 25 de marzo de 1830; Gregorio XVI, encíclica Summo iugiter studio, 27 de mayo de 1832, sobre los matrimonios mixtos en Baviera; de la cual no tenemos aun aquí esta fórmula tan tajante, en que no aparecen todavía los matices - que Pío IX introdujo después: "No faltan quienes tratan de persuadirse asimismo- y a otros que no sólo los hombres se salvan en la religión católica sino que también- pueden poseer la vida eterna los herejes que mueren en herejía". Se está todavía - muy cerca de Fulgencio. Véase aún otras referencias a documentos del Magisterio - en las ediciones con notas del Codex.

La fórmula Extra Ecclesiam estaba muy bien acuñada y, por tanto, era de demasiado impresionante para que dejara de transmitirse como había sido concebida. Pero ciertas consideraciones la hicieron objeto de una atención nueva y se han precisado algunos puntos de interés, de modo que finalmente, en la época contemporánea, la fórmula de san Cipriano no se mantuvo ya exactamente -y es que era imposible que se mantuviera- en el sentido en que la entendió aquel que la lanzó. Los factores a que se debió esto, nos parecen ser los siguientes:

Desde los grandes descubrimientos del siglo XV, se dilataron los horizontes, no sólo los geográficos, sino también los antropológicos: se descubren otras -humanidades; algunas, notablemente cultivadas y buenas. Si hacían sospechar la existencia de pueblos paganos que vivían más allá de las fronteras de la cristiandad, los Padres y los hombres de la Edad Media no se inquietaban demasiado por ello; al menos no se inquietaban intelectual o teológicamente: el hecho concreto de la Iglesia les llenaba todo el campo de su evidencia: cfr. P. Derumaux, Saint Bernard et les infidèles, en Études saint Bernard, Dijon 1954. Los nuevos conocimientos antropológicos plantean los problemas de un modo un poco distintos. Se ha notado - con agudeza que la diferencia entre los jesuitas y los jansenistas se estableció, por una parte, entre hombres informados de otros mundos, gracias a las misiones lejanas, y hombres ligados al texto de san Agustín. Recojamos en todo caso las reaccio

nes del Magisterio romano . contra la estrechez de miras jansenistas: condenación de 7 de Diciembre de 1590, Denz., 1295 que es casi diametralmente opuesta al texto de Fulgencio, sacado de nuevo a colación en el Decreto a los jacobitas; condenación de los errores de Quesnel, por Clemente XI, 8 de septiembre de 1713, Denz., 1379: - Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia. Se comienza a comprender mejor que el principio Extra Ecclesiam no tiene la intención de negar la salvación posible a "las personas" que se encuentran fuera de la Iglesia.

En los textos patrísticos, Ecclesia significaba a la vez lo que nosotros llamamos hoy la comunidad cristiana, es decir, el cuerpo de los fieles, y la institución de salvación fundada por Cristo: Sponsa Christi, Mater fidelium. En la época moderna, en conjunción con todo un desenvolvimiento de la exlesiólogía, que no podemos evidentemente trazar aquí, la palabra "Iglesia" se toma cada vez con más frecuencia en el sentido de institución de salvación: tanto es así que ciertos textos distinguen, oponiendo casi "Iglesia" a los hombres o los fieles. Sólo un ejemplo en el catecismo nacional alemán de 1925: "¿Por qué fundó Jesucristo la Iglesia? - Jesucristo fundó la Iglesia para que conduzca a los hombres a la vida eterna. - ¿Qué debe hacer la Iglesia por los hombres? - La Iglesia debe enseñar, santificar y dirigir a los hombres" (citado por G. Ramsauer, en Zeitch.f. kath. Theol., 1951, que cita el mismo catecismo, aprobado en 1894 por el episcopado de Austria). En la medida en que Ecclesia se toma más bien por institución de salvación que por el conjunto de los fieles, la fórmula Extra Eccl. es también una afirmación que se refiere no tanto a la salvación de tal o cual categoría de personas, como a la legitimidad y necesidad de la institución eclesial apostólica, como única divinamente ordenada para la salud de los hombres. Es netamente el sentido que toma, verbi-gracia, en estos textos de Pío XI: "Cuando se trata de esta vida y de la salvación, se puede y se debe afirmar de la Iglesia lo que san Pedro dice del mismo Jesucristo: non est in aliquo alio salus (Gc. 4, 12): porque es a la Iglesia, y a ningún otro, a quien Jesucristo confió el mandato y legó los medios (de gracia)... " (carta quirógrafa al cardenal Schuster, 26 de mayo de 1931:); compárese con la encíclica Non Abbiamo bisogno, 29 de junio de 1931.

No deja de tener aquí interés especial una observación; y es que, paralelamente -en las cuestiones comprendidas bajo el nombre de "problema de la tolerancia"-, el Magisterio católico se adhería sobre todo a los derechos "objetivos" de la verdad, único bien legítimo de los espíritus. Podría aún bucearse más en el paralelismo entre ambas cuestiones.

La idea de error de buena fe conocida en la época patrística: - san Agustín la admitía, así como también la idea de los que llamamos hoy "herejes materiales". Salviano de Marsella, hacia el 440, extendía el beneficio de esta idea a los godos arrianos en su conjunto. No obstante, el problema de la conciencia errónea no se consideró a fondo realmente antes de los comienzos de la escolástica. El mérito le corresponde aquí a Abelardo, teórico de una moral de la intención (cfr. - Lecler, Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma, Paris, 1955). A partir de santo Tomás, la cuestión de la conciencia errónea se planteó en términos de ignorancia voluntaria o involuntaria. Pero la consideración de la buena fe no entró entonces en la problemática del Extra Ecclesia. A lo sumo se tiende a afirmar que Dios no abandonará hasta el fin, en la ignorancia de la verdad, a un alma que sea perfectamente leal. No se tiene idea de que la buena fe pueda hallar posibilidades por el peso, casi irresistible, de las presiones sociales o psicológicas, y se sostiene, por ejemplo, que un musulmán, prisionero de los cristianos - en presencia de la verdad, por tanto- sería inexcusable si no se abrazara a ella. (cfr. Capéran; O. Lottin, 1936. En el siglo XVI, sin embargo, comienza a admitir que la ignorancia de la fe podría ser involuntaria (Lecler). Ciertamente, los reformadores protestantes se quedaron en una pura consideración de los derechos de la verdad en sí misma. Con todo, las guerras de religión levantaron un tal sentimiento de horror y de aversión, que no se puede ya mantener uno en el solo punto de vista, puramente-objetivo, de la verdad en sí misma. Jurieu encuentra nuestra máxima "cruel y absurda". Si san Pedro Canisio no planteaba aún la cuestión de la conciencia invenciblemente errónea dentro del problema del Extra Ecclesia (Ramsauer), la idea se impo-

"Demostrad a los pueblos que han sido confiados a vuestros cuidados, que los dogmas de la Iglesia católica no son en modo alguno contrarios a la misericordia y a la justicia de Dios (Densa, n. 1645). Es preciso, en efecto, admitir como de fe que fuera de la Iglesia apostólica romana, nadie puede salvarse, que es la única arca de salvación, que el que no entre en ella perecerá con el diluvio. Sin embargo, es necesario también reconocer con certeza que los que están, con respecto a la verdadera religión, en una ignorancia invencible, no son culpables a los ojos de Dios. Ahora, ¿quién osará, en su presunción, fijar límites de esta ignorancia, según el carácter y la diversidad de pueblos, de países, de espíritus, y tantas otras cosas?"

El concilio Vaticano había preparado, en su Schema de Ecclesia, una proclamación de Extra Ecclesia, como dogma fidei, calificación empleada ya por los papas Pío VIII (loc. supra cit.) y Gregorio XVI; brevó a los obispos de Baviera sobre los matrimonios mixtos, 27 de mayo de 1832, e instrucción a los mismos, 12 de septiembre de 1834, citados en Mansi, t. LI, col. 570). El concilio quería proclamar (c. 6: Mansi, t. LI, col. 541) que la Iglesia, cuerpo y esposa única de Jesucristo, no es una sociedad que se libre de conocer o de ignorar: es necesario ser uno miembro de ella para forjar su salvación, y esta necesidad es una necesidad ínsita en la naturaleza misma de las cosas (necessitas medii). No existe solamente en un precepto positivo (necessitas praeccepti). No existe salvación sino in Ecclesia et per Ecclesiam; fórmula en que se adivina que está la dualidad de aspectos que hemos puesto de relieve: la Iglesia es la sociedad de los fieles, y es la institución o conjunto de los medios de salvación divinamente instituidos. Es interesante notar que el Código de Derecho Canónico, de 1917, colocándose en el punto de vista de la obligación legal, no mira sino el aspecto de precepto (divino), can. 1322, 2. Pero por otro lado, adopta, para el bautismo, la distinción clásica en teología, in re vel saltim in voto (c. 731, 1), que los Padres del concilio adoptaron (Mansi, t. XLIX, col. 683-85, 700; t. LI, col. 570 C). Notemos aquí de rechazo que la famosa distinción, patrocinada por san Roberto Belarmino (De Eccl. militante, III, c. 3) y con frecuencia propuesta en el siglo XIX, entre "cuerpo" y "alma" de la Iglesia, recobraba precisamente en el pensamiento de este Doctor, la distinción entre la pertenencia a la Iglesia re o voto solamente. En el c. 7 del Schema de Eccl., el concilio, exactamente como Pío IX, expresa el otro aspecto de la doctrina: la ignorancia invencible excusa de no pertenencia a la Iglesia, delante de Dios que quiere la salvación de todos los hombres y no niega su gracia a los que hacen todo lo posible de su parte. Esta doctrina, se agraga, no favorece en nada el indiferentismo, que se condena de nuevo: Mansi, LI, col. 541-42.

Así fue como se fijó la doctrina firmemente en sus principios. Se echa de ver que, después de aceptar, la consideración de la buena fe (ignorancia moralmente invencible), la fórmula Extra Eccl. equivale esencialmente a afirmar que Dios fundó una Iglesia, sólo una, como medio positivo de salvación. Equivale, en suma, a decir: Fuera del designio de salvación de Dios, no hay salvación. Mas este designio o propósito de Dios ha tomado cuerpo en un orden positivo o histórico de realidades, Jesucristo y su cuerpo, la Iglesia. No obstante, bajo una forma estereotipada que procede, como tal, de san Cipriano, la doctrina se mantiene en adelante al margen del juicio formulado sobre la salvación efectiva de tales o cuales hombres, incluso tomada desde el ángulo de la categoría a la cual esos hombres pertenecen canónicamente: herejes, etc. Este hecho, cuya importancia puede medirse fácilmente, y que debería bastar para calmar la angustia o el escándalo que muchos sienten aún ante lo que creen ser una abominable intolerancia, se ha esclarecido con una luz meridiana; y al mismo tiempo ciertas explicaciones teológicas han recibido una especie de consagración oficial, después de lo que se ha llamado el "asunto Feeney".

En abril de 1949, tras profesores laicos del Boston College, institución dirigida por los Padres Jesuitas, fueron despedidos por el padre W.L. Kelcher, rector del mismo: sostenían, en efecto, que todos los que no pertenecían expresamente a la unidad visible de la Iglesia católica estaban condenados; y además, a

los que esto negaban se les tachaba de herejía. El P. Leonardo Feeney, S. J., director, desde 1942, del Centro San Benito de Cambridge, hogar de estudiantes católicos de la Universidad de Harvard, se afilió públicamente al partido de los profesores excluidos y profesó la misma doctrina en el periódico *From the Housetops*, publicado sin Imprimatur. El arzobispo de Boston, Mons. R. J. Cushing, puso entonces en entredicho al P. Feeney, condenó las actividades del Centro de San Benito e hizo públicas sanciones canónicas que se habían adoptado ya hacía varios meses contra el P. Feeney. Este, lejos de someterse, habiendo formado el grupo de sus partidarios, un centenar de personas, con el apelativo de "Esclavos del Corazón Inmaculado de María", siguió divulgando su doctrina. Hasta que el Santo Oficio pidió al arzobispo de Boston hacer pública una carta que le había dirigido el 8 de agosto de 1949 y en que, exponiendo los motivos de su reprobación de las tesis del P. Feeney, daba una enseñanza positiva y autorizada sobre la doctrina al respecto (verano de 1952). Añadimos que el P. Feeney fue excomulgado en 13 de Febrero de 1953 (A. F. S., 45 (1953), p. 100): extraña actitud la de un hombre que se hace excluir de la Iglesia para poder afirmar que aquellos precisamente que no pertenecen a ella explícitamente, son condenados. He aquí algunos pasajes importantes del documento romano:

"Entre las cosas que la Iglesia predicó siempre y jamás dejará de enseñar, figura esta declaración infalible en que se afirma que no hay salvación fuera de la Iglesia.

"No obstante, este dogma debe entenderse en el sentido que le atribuye la misma Iglesia... Ahora bien, en primer lugar, la Iglesia enseña que en esta materia existe un mandato más estricto de Jesucristo, puesto que El encargó expresamente a los Apóstoles que enseñaran a todas las naciones observar todos sus mandamientos (Mt. 28, 19-20). No es el menor de éstos el que nos manda incorporarnos por el bautismo al Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, y permanecer unidos con El y con su Vicario, por quien El mismo gobierna aquí abajo a su Iglesia de modo visible. Por lo mismo, nadie se salvará sí, sabiendo que la Iglesia es de institución divina - por Cristo, se niega a pasar de esto a someterse a ella o se separa de la obediencia del Pontífice romano, Vicario de Cristo sobre la tierra.

"No solamente ordenó nuestro Salvador que todos los pueblos entraran en la Iglesia, sino que estableció también que éste era un medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino de la gloria.

"En su infinita misericordia, Dios quiso que, puesto que se trataba de los medios de salvación ordenados al fin último del hombre, no por necesidad intrínseca, sino únicamente por institución divina, sus efectos saludables pudieran igualmente obtenerse en ciertas circunstancias, cuando estos medios son solamente objeto de "deseo" o de "aspiración". Este punto se estableció claramente en el concilio de Trento, tanto a propósito del sacramento del bautismo como del de la penitencia (Denz., 797, 807).

"Es necesario decir lo mismo, en su campo, de la Iglesia en tanto que medio general de salvación. Por esto, para que una persona obtenga su salvación eterna, no se ha requerido siempre que estuviera "de hecho" incorporada a la Iglesia a título de miembro, sino que es necesario que le esté unida al menos por "deseo" o por "aspiración". Sin embargo, no es siempre necesario que esta "aspiración" sea explícita como en el caso de los catecúmenos. Cuando se está en una ignorancia invencible, Dios acepta un "deseo implícito", así llamado porque está incluido en la buena disposición del alma por la cual desea conformar su voluntad con la de Dios...

"Con todo, no hay que creer que cualquier deseo de entrar en la Iglesia es suficiente para la salvación. El deseo por el cual uno se adhiera a la Iglesia debe estar animado por la caridad perfecta. Un deseo implícito no puede producir su efecto sino se posee la fe sobrenatural, "porque el que se acerca a Dios debe creer que Dios existe y que remunerará a los que le buscan..." (Hebr. 11, p.)."

Se echará de ver aquí una aclaración nueva, con respecto al concilio Vaticano I: la *necessitas medii*, que afecta a los sacramentos y a la misma Iglesia como sacramento o medio de salvación, proviene de una institución positiva de Dios. Ahora bien, en tanto que es un medio necesario por su misma naturaleza, debe usarse "realmente" (tal es el caso de la disposición interior de fe y de amor de Dios, reales al menos en la disposición de obedecer a este Dios, en cuanto que se le conoce); en cambio, un medio necesario que lo es por institución positiva puede ponerse en práctica re vel saltem voto.

De esta encuesta histórica, que nos ha hecho asistir al desarrollo de la doctrina, podemos concluir:

1.- Se excluye una posición latitudinaria, despreciando o haciendo poco caso de la institución positiva en la que se traduce y quiere efectuarse la voluntad divina de salvación universal: como si todas las religiones fuesen válidas y no hubiera razón para inquietarse en buscar la verdad.

Notemos a este respecto que el indiferentismo es el enemigo de la buena fe. En verdad, la destruye. La buena fe sólo existe, en efecto, en el caso de la ignorancia invencible, es decir, si se ha sentido inquietud, según sus posibilidades, por la búsqueda de la verdad. Profesar en principio que una búsqueda de tal naturaleza carece de importancia, es minar la buena fe en su misma raíz.

2.- Se excluye también, una posición estrecha, de tipo Faeney, que no tiene en cuenta la ignorancia de la buena fe, y exige, para la salvación, la pertenencia explícita a la unidad visible de la Iglesia. Esta posición viene así a explicar el *Extra Ecclesiam nulla salus* a las "personas" como tales, y a determinar, por un criterio exterior, "quién" puede y "quién" no pueda salvarse. Ahora bien, la Iglesia juzga de los principios y de las cosas, no juzga de la salvación eterna de las "personas" (véase el bello comentario de W. Vischer sobre el Juicio de Salomón).

3.- Por lo demás, el desenvolvimiento de las doctrinas se ha hecho en el sentido de un alejamiento de este punto de vista y de una afirmación de la unicidad o de la legitimidad exclusiva de la institución dispuesta por Dios, para la salvación de los hombres. En razón de la voluntad de salvación universal en Dios, esta afirmación debe implicar una insistencia no menos fuerte a la catolicidad de la Iglesia de Cristo y de su acción en medio de los hombres. Véase las consideraciones interesantes en este sentido, a propósito de la realidad misionera o apostólica de la Iglesia, en L. Lochet, *Fils de l'Eglise*, París, 1954, c. 2 y 3; compárese J. C'Connell, *The Salvation of Non-Catholics*, en *The Downside Rev.* núm 72, julio 1954, pp. 256-253.

4.- Únicamente la pertenencia efectiva a la unidad visible de la Iglesia católica, garantiza la plenitud de los medios de salvación y de santificación. Los que sufren de una ignorancia moralmente invencible con respecto a esa unidad, pueden pertenecer a ella voto. No es necesario que este "voto" sea explícito o que represente una realidad psicológica consciente.

El mínimum de adhesión objetiva requerida es el que formula la epístola a los Hebreos (11,6): creer en Dios remunerador. Para que esta fe sea saludable, debe ir acompañada de la caridad. El padre R. Lombardi ha demostrado que este mínimum es accesible a todo hombre (puesto que por una parte es necesario de necesidad de medio, y por otra, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad: 1 Tim. 2,4); este objeto mínimo de la fe lo proponen, "de hecho", fuera de las fronteras de la Iglesia católica, las otras comuniones cristianas, el judaísmo, el islamismo, y aún muchas religiones falsas, en las cuales hay tal vez un reflejo de la "Revelación primitiva".

¿Puede creerse posible la existencia de un ateísmo de buena fe: sea un a-

teísmo positivo (negación de Dios), sea al menos un ateísmo negativo (ignorancia)? Si se contesta a esta pregunta afirmativamente, se nos induce a admitir una posibilidad de salvación sobre la base de una fe implícita: implícita en "la intención de la fe", contenida en la rectitud moral con relación al fin tal como uno se la representa. Este fin es, de hecho, sobrenatural. Ignorado de buena fe, puede ser realmente perseguido en ciertas sustituciones de Dios, tales como la dedicación a una gran causa que adquiere valor de absoluto: Justicia, Verdad, Fraternidad, Paz... Creo, por mi parte, que la teología, y aún la Sagrada Escritura, ofrecen posibilidades en este sentido.

5.- La distinción de una pertenencia a la Iglesia, voto o ra, es clásica en teología católica, al menos a partir del siglo XII (tal distinción se formuló entonces a propósito de los sacramentos). La encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943, la adoptó de nuevo al precisar la aplicación eclesiológica: *In Ecclesiae membris iisoli adnumerantur sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos misera separaverunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt* (A. F. S., 35 (1943), p. 202). Pero el Santo Padre habla a continuación de aquellos que ad aspectabilem nom pertinent Catholicae Ecclesiae compagem, sino que, eventualmente, in scio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur (pp. 242-243). Según la enseñanza pontificia, el Cuerpo Místico de Cristo "es" la Iglesia católica romana: sólo es miembro de aquél quien es miembro de ésta. La encíclica no sería muy favorable a la idea de "pertenencia" invisible a la Iglesia visible, o también a la pertenencia voto; pues, según ella, lo que el voto realiza, es simplemente "un orden" al Cuerpo místico.

La teología católica ha hecho cada vez más hincapié en el carácter esencialmente "visible" de la Iglesia. Los no-católicos de buena fe, en quienes existen las realidades de gracia, pertenecen al Cuerpo místico, diríamos en cuanto a su res: están comprendidos en lo que será salvado (escatológicamente). Pero terminando el desenvolvimiento seguido por la teología, después del siglo XVI sobre todo, la encíclica insiste sobre el hecho de que sólo se puede hablar de "Cuerpo" de Cristo donde la res de gracia está unida a su sacramentum positivamente instituido y visible. Razón por la cual, los no-católicos de buena fe no son para ella "miembros" del Cuerpo místico. No obstante, habiendo en ellos cosas que se derivan de su res, tienen una relación con él; la encíclica expresa esta relación por la palabra ordinari. Equivale a decir que las realidades de gracia que se encuentran en ellos, tienen de suyo a incorporarse al Cuerpo visible de Jesucristo, todo a la vez res y sacramentum de salvación. Así, la salvación, eventualmente asegurada a estos no-católicos, no se ha dado extra Ecclesiam. La Iglesia católica es la única institución (sacramentum) divinamente instituida y ordenada de salvación, y lo que existe de gracia en el mundo está relacionado con ella por la finalidad y también por la eficiencia.

(Sacado de "Santa Iglesia" p. 357 ss.)