

PAGANOS

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología
- III. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

Como es lógico, sólo se puede hablar realmente de no cristianos cuando existen ya cristianos. Sin embargo, esta denominación negativa no aparece en el NT. En éste se habla de los «paganos» en oposición a los judíos o a los cristianos. Las gentes (ἔθνη) son en el AT los no israelitas. Estos no pertenecen al único pueblo de la → alianza y forman pueblos o grupos que no conocen o no quieren conocer al único Dios verdadero. Son los ἔθνη. En este artículo nos proponemos exponer la posición de los «paganos» en el AT y en el NT. Aunque esta palabra encierra en nuestros días un matiz peyorativo y, por tanto, puede sonar ofensiva para algunos, la hemos preferido por su

mayor sencillez y para conseguir una exposición más clara. Empleamos este término en su puro significado lógico, enteramente desprovisto de cualquier referencia cualitativa.

1. *Los «paganos» o las «gentes» en el AT.* a) Forman el telón de fondo sobre el cual resaltan las palabras que → Dios (Yahvé) dirige a → Israel y las obras que realiza en favor de éste. Los paganos son espectadores y testigos de cuanto Dios hace al pueblo elegido, que fue separado «como heredad de entre todos los pueblos» (1 Re 8,53) y «bendecido sobre todos los pueblos» (Dt 7,14). Lo que Dios hace en Israel extiende su alcance más allá de las fronteras de un solo pueblo (→ sustitución). Entre los gentiles se refieren las «maravillas» (→ signo) que Dios realiza en su pueblo (Sal 96,3). El Dios de Israel alcanza «honor entre los gentiles» (Sal 46,11), para que no digan: «¿Dónde está ahora su Dios?» (Sal 115,2). El rey Ezequías pudo decir en su oración: «Para que sepan todos los reinos de la tierra que tú, Señor, eres el único Dios» (2 Re 19,15ss). Pero también entre los gentiles puede sufrir menoscabo el honor de Dios. Cuando Dios amenazó con destruir a las tribus de Israel en castigo de su rebelión en el desierto cerca de la tierra prometida, Moisés suplicó al Señor: «Pero lo sabrán los egipcios... y los habitantes de esta tierra. Saben que tú, oh Yahvé, estás en medio de tu pueblo, que te dejas ver cara a cara... Si haces perecer a este pueblo como a un solo hombre, las naciones que han oído hablar de ti dirán: Yahvé no ha podido introducir a este pueblo en la tierra que le había prometido con juramento. Por eso lo ha aniquilado en el desierto» (Nm 14, 14ss). El júbilo del pueblo libertado estalla igualmente entre los gentiles: «Por eso he de alabarte entre los pueblos» (Sal 18,50; 57,10; 108,4).

b) Los pueblos que limitaban con Israel representaban al mismo tiempo un constante peligro para el pueblo elegido y una → tentación en la cual Israel tenía que acrisolarse. Constituían esta tentación las «abominaciones» religiosas y morales (Dt 18,9), las cuales inducían al culto idolátrico en los «lugares altos» (1 Re 3,2s, etc.) y a la transgresión de los mandamientos, ya que los paganos habían quebrantado la alianza de Noé (Am 4,6ss, etc.; → religiones). Por esta razón levantaban especialmente los → profetas su voz contra semejante peligro (por ejemplo, Jr 10; Am 1; Is 13ss). La vida de los otros pueblos provocaba también la envidia de Israel. Así, pues, exigían a Samuel: «Danos un rey para que nos gobierne, como tienen todas las naciones» (1 Sm 8,5). Al compararse con los demás pueblos, no les bastaba ya que Dios fuera su único rey. Por la misma razón buscaban también mediante el pacto con grandes pueblos tener poderosos aliados, por ejemplo, Egipto, cuya alianza deseaban porque éste poseía carros de guerra y fuertes caballos (Is 31,1ss).

c) En la época profética se destacaba, sobre todo, que los pueblos son instrumentos en manos de Dios y servidores de su obra de salvación en Israel. Todos están sujetos a su imperio. Dios puede utilizarlos como «navaja» (Is 7,20) o como «hacha y sierra» (Is 10,15) para hacer entrar en razón a Israel.

Dios los llama cuando es necesario y ellos obedecen a su Creador como «moscas» y «abejas» (Is 7,18). Pero ellos se ensoberbecen y se vuelven insolentes. Entonces Dios interviene de nuevo y los castiga (Is 10,12ss). Así, pues, Dios dirige a los pueblos convenientemente para que sirvan a sus designios.

d) Durante el destierro y en la época posterior al mismo predominaba en la predicación profética un tono distinto. Yahvé puede intervenir también de una manera irresistible en el mundo pagano. Desde Sión irradia su → luz hasta las tinieblas de los pueblos gentiles (Is 42,6; 25,7; 60,2). Entonces éstos acuden en una gran romería de pueblos (Is 2,2-4; Miq 4,1ss). Ellos lo alabarán (Sal 72,17) y temerán su nombre (Sal 102,16). Porque Dios levanta, por así decirlo, su «estandarte» entre ellos (Is 5,26; 11,10-12, etc.) y ellos reciben lo «mejor» (Ag 2,7) y la → salvación (Is 25,6-8; Zac 14,16). Dios proclama desde Sión su salvación y todos los pueblos pueden escuchar su voz (Is 61,11). Son instruidos (Is 2,2ss) y reconocen al Señor (Is 45,18ss; 48, 16, etc.). Según Gn 49,10; Is 42,6 y otros pasajes, esto se realiza por medio de aquel que es llamado el «siervo de Yahvé» y la «luz de los paganos». Entonces también los paganos se adhieren al júbilo del culto divino: ellos «dan gracias» (Sal 67,4.6). Según la promesa profética de la salvación final, el porvenir no reservará ningún lugar para los enemigos de Dios y los opresores del pueblo santo. Se dice expresamente que habrá «paz» (Miq 5,4). Será también propio de la salvación que se forjen rejas con el metal de las espadas (Is 2,2ss).

A la vista de la salvación futura de los pueblos, que el profeta conoce, Jeremías puede escribir a los israelitas cautivos en Babilonia que rueguen por el bien de la nación adonde han sido deportados (Jr 29,7). Especialmente en el Libro de Daniel, en la visión de los cuatro imperios (Dn 7), aparece esbozado cierto plan de Dios sobre la historia. Israel continúa siendo el pueblo de la alianza y tiene una relación especial con Yahvé, pero la obra divina culmina en el Hijo de hombre (Dn 7,13s), el cual toma el mando sobre todos los pueblos y recibe por delegación la vigilancia divina sobre ellos. La corrección de una conciencia demasiado nacionalista que se ha ido fraguando en Israel se encuentra en el libro de Jonás, el cual, por sus ideas principales, representa en muchos aspectos una transición a la predicación de Jesús.

e) Pero, junto a estas grandes ideas teológicas, no se debe pasar por alto la práctica que nos muestra la historia. En la vida diaria se procedía respecto a los gentiles de diferentes maneras. Se podía admitir a algunos, como Rahab (Jos 6), en la comunidad del pueblo. No causaba tampoco ningún escándalo que José se casara en Egipto con la hija de un sacerdote pagano (Gn 41,50). Sabemos que los gentiles podían ir al templo de Salomón para orar (→ oración) (1 Re 8,41). En el AT se encuentran incluso oraciones en favor de reyes paganos (Esd 6,8ss; 2 Mac 3,2). Pero, por otra parte, sabemos que estaban prohibidos los matrimonios con paganos (Dt 7,3; Esd 9), se negaba a determinados gentiles el formar parte de la asamblea de Yahvé (Dt 23,4-7) y se pedía el castigo de los enemigos (→ juicio; Sal 68,

22-24; 83,10-19, etc.), aun cuando permanecía la conciencia de que, al atacar ellos a Israel, atentaban contra el honor de Dios (Sal 139,21; Sof 2,8).

Los «prosélitos» y los «temerosos de Dios» que después del destierro se adherían a los judíos y a su culto divino ya no eran considerados «paganos» en sentido estricto.

2. *Los paganos en el NT.* a) También en el NT aparece la idea de que los «pueblos», los «paganos» o el «cosmos» (el cual sólo en los escritos de Juan designa también a los judíos, y a éstos especialmente por el hecho de haberse cerrado a → Jesucristo) constituyen el telón que sirve de fondo a la acción divina cuando Dios se revela a su pueblo (Lucas distingue claramente entre ἔθνη y λαός; por ejemplo, en 2,32; cf. Os 1,9, etc.). En Rom 3,6; 11,12.15, el «cosmos» (→ mundo) designa a los no judíos. En cambio, su significado es más amplio en 1 Cor 6,2; Jn 17,21.23 e incluye a todos los no cristianos. En este sentido debe entenderse principalmente el anuncio (→ evangelio) del → reino de Dios a todos los pueblos como testimonio (Mt 24,14). Pero este → testimonio puede sacar también de su actitud espectadora al «mundo» o los «paganos». Entonces pasan de su «ignorancia» (Hch [3,17] 13,27; 17,27) a la alegría común de los cristianos (Rom 15,17ss) o al odio contra el nombre y el evangelio de Jesús (Mt 24,9). Pero la vida y el mensaje del pueblo de Dios originan siempre reacciones entre los paganos. A los cristianos se les plantea entonces la cuestión de saber hasta qué punto deben respetar las manifestaciones de los paganos (→ tolerancia). Ciertamente no se debe aspirar a complacer a los hombres, sino a Dios (1 Tes 2,4; IgnRom 2,1). Pero no sólo la segunda epístola de Clemente (13,3.4) exhorta a los cristianos a mostrarse atentos con «los hombres que se encuentran fuera» —es decir, los paganos—, sino que también en el NT aparece el motivo de la consideración hacia ellos (1 Tes 4,11s; 2 Tes 3,6ss, etc.). La segunda epístola de Clemente distingue: no se debe ser complaciente con los paganos ἐν εὐσεβείᾳ, sino ἐπὶ τῇ δικαιοσύνῃ. En 1 Cor 14,33.40, Pablo funda esta actitud en el hecho de que Dios no es «un Dios del desorden, sino de la paz». Respecto a los no cristianos, hay que conducirse «sabiamente» (Col 4,5) y vivir «irreprochablemente» en medio de una «generación descarriada» (Flp 2,15). La conducta moral y las buenas obras tienen carácter de testimonio en la parénesis apostólica. Siempre ha sido evidente para los judíos (Rom 2,17ss) y para los convertidos a Cristo que su conducta podría dar ocasión a que otros ultrajaran a Dios con sus palabras, ya que los paganos observan si están de acuerdo las palabras y las obras de los creyentes (cf. Tit 2,5). Los paganos pueden hablar mal (1 Pe 2,15), pero pueden también alabar a Dios (1 Pe 2,12). La conducta irreprochable de los cristianos (cf. Rom 12,17; 2 Cor 4,2; Gál 6,10; Flp 4,5) muestra a quienes no «conocen» a Dios (1 Tes 4,9; cf. Jr 10,25; Ez 36,20.23) la excelencia de Dios.

b) En un solo pasaje de los evangelios, en Mt 6, se encuentran dos advertencias para que los cristianos no adopten algunas malas costumbres de los «paganos». Los discípulos de Jesús no deben «parlotear» como los

paganos. Su oración no debe limitarse a decir «muchas palabras». El que aspira al reino de Dios tampoco debe «preocuparse» como los paganos pensando qué va a comer y beber o con qué ha de vestirse. La advertencia contra las «abominaciones» paganas se esconde quizá en la execración del mundo por parte de Jesús: «¡Ay del mundo por los escándalos!» (Mt 18,7). En cambio, son frecuentes en la parénesis apostólica las exhortaciones a no admitir las creencias y las costumbres paganas. También se encuentran en ella expresas advertencias contra la reincidencia. Los que se han convertido, están avisados. El Apóstol les hace comprender dónde están ahora y qué son ahora en Cristo. Solamente les recuerda que ellos estaban «en otro tiempo alejados» de Cristo (Ef 2), daban culto a los elementos (Col) y se hallaban esclavizados en todos los aspectos (1 Cor 6,12ss). Ahora que han sido «rescatados» pueden reconocerlo. Como «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19), ellos tienen el «Espíritu» (Rom 8; Ef 2,18, etc.) y no pueden hacer ya «las obras de la carne» (con esta expresión indica Pablo las obras de los infieles) (Gál 5,19ss, etc.). También se han desprendido del «espíritu del mundo», la → sabiduría del hombre natural, cuya decadencia e ignorancia se revelan en el hecho de que consideran una locura la cruz de Cristo (1 Cor 1,18-2,16). El «sentido de Cristo» ha sido concedido lo mismo a los paganos que creen en Cristo que a los judíos convertidos (→ gracia). Sólo ahora conocen claramente que tanto ellos «sin la → ley» como los judíos «con la ley» estaban perdidos y eran hombres que desdeñaban la verdad de Dios escrita en su → corazón o revelada, y la cambiaban por la mentira (Rom 1; 2; → revelación). También en el esbozo de la predicación apostólica a los paganos que Lucas nos ofrece en los Hechos de los Apóstoles aparece claramente que en ella se expone principalmente lo que Dios ha hecho en Jesucristo y con Jesucristo, y que en él se ha cumplido todo lo anteriormente revelado. Sólo después de referir estos hechos viene el llamamiento a la penitencia y la exhortación a la → conversión. Se mantiene siempre la misma ilación: el mundo ha cambiado, ¡cambiad vosotros también!

c) También el NT considera a los pueblos instrumentos de Dios, de los cuales él dispone para la realización de sus planes y, sobre todo, para castigar a su Israel. También la dominación de los romanos había sido querida por Dios. Así pudo decir Jesús a Pilato: «No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado desde arriba» (Jn 19,11; cf. Rom 13,1s; Hch 4,28). Será una ignominia para el pueblo infiel de los judíos que «Jerusalén sea pisoteada por los paganos» (Lc 21,24), porque Jesús fue entregado a los paganos (Mt 20,19). Por otra parte, saben también Jesús y los apóstoles que entre los pueblos y los no cristianos habrá rebelión contra Dios y que ésta se manifestará con toda su terribilidad en el «último tiempo». Entonces se levantará un pueblo contra otro (Mt 24,7). Entonces se manifestará entre ellos la actuación de → Satán con todo su poder de seducción (2 Tes 2,7ss). Entonces surgirán del mar la bestia con sus profetas de la mentira (Ap 13) y la gran ramera «Babilonia», que está ebria con la sangre de los santos y la sangre de los mártires de Jesús (Ap 17,6). Y «Satán saldrá a engañar a los pueblos» (Ap 20,7ss). Pero también está escrito que «se les concede» obrar

así entonces. Así, pues, tampoco esta rebelión y seducción ocurren misteriosamente sin la voluntad de Dios (cf., por ejemplo, Ap 13,7.15). Como en el mensaje del AT, también en el NT se castiga la soberbia de los poderes y los pueblos que se oponen a Dios (Ap 18,19; 20,11ss). El Hijo de hombre tiene el poder de juzgar (→ juicio) a todos los hombres, tanto a los miembros del pueblo de Dios como a quienes no le han conocido (Mt 25,31ss; 24,29ss) y, con mayor razón todavía, a los que han causado sufrimientos a la comunidad (→ Iglesia).

d) Según el testimonio de los evangelios sinópticos, Jesús mantiene el esquema escatológico del AT. Esto aparece claramente, sobre todo en el mensaje de salvación dirigido a los paganos. Jesús conserva la imagen de la incorporación al pueblo de Dios: los paganos acudirán a él. El actual pueblo de Dios ya no es solamente el pueblo de la antigua alianza, sino que vendrán hombres de todas partes para sentarse a la mesa de Abrahán (Mt 8,11) o para estar a la luz de Sión, siendo evidente que «Sión» ya no es un monte, sino una persona: Jesús es el foco que irradia la luz hasta las tinieblas de los gentiles y los atrae (cf. Lc 2,32; Jn 1,9s; 9,5s). Jesús recibe a los paganos como representante de la salvación. Pero él sabe que sólo ha sido enviado, como testigo activo de la salvación que ha irrumpido con él y su evangelio, a «las ovejas perdidas de la casa de Israel», a las cuales envía también a sus discípulos (Mt 15,24; 10,6). De la incorporación al pueblo de Dios hablan también Ef 3,6 y Rom 11,25s. El Apocalipsis conserva la imagen de Is 60ss: las naciones paganas ofrecerán a Jerusalén su gloria, sus tesoros y riquezas (Ap 21,26). Cuando los paganos acuden a Jesús, reciben la curación: el centurión para su siervo (Mt 8,5ss) y la cananea para su hija (Mt 15,21ss). Los paganos no sólo encuentran su curación en Jesús, sino que también pueden alcanzar su medicina en la nueva Jerusalén escatológica (Ap 22,2). Si los invitados no acuden al banquete real, vendrán aquellos que están «fuera», a quienes se les rogará que pasen a tomar parte. El dueño de la viña, defraudado y ofendido por los malos viñadores, la confiará a otros (Mt 21,43).

e) Así, pues, son muchas las conexiones que pueden señalarse entre el AT y el NT. Sin embargo, en el NT aparece un nuevo elemento con la → resurrección y la ascensión de Jesús: un nuevo saber que Dios ha concedido también «penitencia» a los paganos (Hch 11,18), les ha abierto «la puerta de la → fe» (Hch 14,27) y se debe «anunciar» activamente a Cristo entre ellos (Gál 1,16; 2,2.9), porque la «salvación de Dios» ha sido enviada a los paganos (Hch 28,28). Pero los discípulos sólo alcanzan este saber mediante su encuentro con Jesús resucitado. En este encuentro logran un nuevo entendimiento de las → promesas, como la contenida en Is 11,1.10 (a ella se refiere Rom 15,7ss) o la promesa hecha a Abrahán (a la que se refiere Gál 3,6-9). Ellos comprenden entonces que se debe predicar a todos los pueblos en el nombre de Jesús la penitencia para el → perdón de los → pecados, empezando por Jerusalén (Lc 24,45ss; Hch 1,8). Como consecuencia surge el gran movimiento de mensajeros del evangelio que denominamos → «misión». El anuncio de Is 2 acerca del monte de Dios como acontecimiento escatológico, la instrucción de los pueblos paganos, constituye ahora

un hecho (cf. Mt 28,19s) en todo el mundo, especialmente por obra del apóstol → Pablo. Dondequiera que se predica en el nombre de Jesús brilla la Sión profética, aparece el lugar de la verdadera adoración (Jn 4,19.23s) y allí está «Jerusalén» (Gál 4,26). En la esperanza de la próxima venida de Jesús, Pablo se esfuerza por «introducir» a los paganos en el reino de Dios. Con esto se relacionaba su esperanza de que los judíos, entonces obstinados (Hch 28,26s), ingresarían igualmente en el reino de Dios cuando hubiera entrado ya «el conjunto de los paganos» (Rom 11,25-36; cf. Ap 7,9).

G. Bertram-K. L. Schmidt, *ἔθνος: ThW II (1935) 362-370; B. Sundkler, *Jésus et les païens*, Upsala 1937; T. W. Manson, *Jesus and the Non-Jews*, Londres 1955; R. M. Achard, *Israel et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte II*, Tubinga 1956, 177-185; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, Munich 1956, 165ss; Th. H. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen/Moers 1956; E. Neunhäuser, *Exegese und Mission: ZMR 42 (1958) 56-63*; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo 1959; H. Koch, *Die Weltreiche im Danielbuch: ThLZ 85 (1960) 850-852*; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, Munich 1960, 126ss, 194s, 307ss, etc.; A. Vogel, *Heiden: LThK V (1960) 67-68*; H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie: EvTh 20 (1960) 218-235*; H. Haag, *Gentiles: Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 748-753*.

H. RUSCHE

II. *Historia de la teología*

Advertencia general. El concepto de «no cristiano» es ciertamente (como el de no creyente y el de no bautizado) un concepto negativo y sustitutivo, pero tiene la ventaja de que ya en su forma idiomática pone de manifiesto que el fenómeno de lo no cristiano sólo puede comprenderse adecuadamente de una manera negativa. La distinción entre *creyente* y *no creyente* es legítima y teológicamente necesaria, pero poco provechosa en la práctica, ya que no pueden hacerse afirmaciones terminantes sobre la realidad concreta de la → fe o la falta de ella. Por otra parte, la distinción entre *bautizado* y *no bautizado* se funda exclusivamente en un hecho externo, la recepción del → bautismo, la cual no garantiza definitivamente la → salvación, como tampoco la falta del bautismo lleva consigo necesariamente la pérdida de la salvación. Lo mismo ocurre con el hecho de pertenecer externamente a la Iglesia. Así, pues, en relación con el problema sobre la posibilidad individual de salvación del hombre resulta más adecuada la distinción entre cristianos y no cristianos (= paganos). Si se prescinde de la forma vulgar de expresarse y de la usada en la enseñanza del catecismo («¿eres cristiano?»), normalmente se considera cristiano al bautizado que cree concretamente en la revelación verbal divina que comienza en Abraham y culmina en Cristo, mientras que por no cristiano se designa al no bautizado que no conoce, por cualquier razón, la revelación verbal de Dios en Cristo: el «no evangelizado». Aquí nos proponemos examinar, en el sentido de Mt 19,25b, la condición

teológica de los no cristianos en el significado expuesto (de los cuales hay que exceptuar a los judíos y quizá también a los mahometanos), como individuos necesitados de la salvación. Por otra parte, el problema de la posibilidad individual de salvación de los paganos no evangelizados se enlaza con la cuestión sobre la relación que tienen los no cristianos potencialmente creyentes con la Iglesia en cuanto necesaria para la salvación.

1. *Qué posibilidad de salvación tienen los no cristianos.* La Sagrada Escritura juzga con extremado rigor el endurecimiento en la incredulidad positiva, pero no ve en la falta de fe en el → evangelio un motivo de condenación, en el supuesto de que «se tema a Dios y se practique la justicia» (Hch 10,35). Aquí aparece ya un desplazamiento del problema de la salvación desde los grupos creyentes (pueblo de Dios-pueblos paganos) al individuo creyente (cristiano-no cristiano). La → teología occidental verá en adelante el problema de la salvación desde este acentuado aspecto individual.

Constituyó una excepción en la Edad Media la idea de un cerrado orden de paz del Occidente cristiano («paz entre los cristianos, guerra contra los infieles»), en el cual se observa una conducta distinta respecto a los herejes (desde fines del siglo IV los herejes [→ herejía] sufren las penas de exilio, infamia, muerte, etc.; sobre su fundamentación teológica, cf. Agustín, *Contr. Ep. Parm.*, 3,2,13: PL 43,92; *Ep.*, 185,11: PL 33,797; 185,24,33,804; Crisóstomo, *Hom. Mt.*, 46,2: PG 58,477; Jerónimo, *In Gal.*, 3,5: PL 26,403; Bernardo de Claraval, *Serm. in Cant.*, 66,12: PL 183,1100; Tomás de Aquino, *In Sent.* IV, d. 13, q. 2, a. 3; *S. Th.* II-II, 11,3; 11,4).

La actitud misionera de la Antigüedad y la Edad Media cristianas respecto a los no cristianos va desde el *compelle intrare* agustiniano (cf. Agustín, *Ep.*, 93: PL 33,321-347; *Ep.* 185,24: PL 33,804; la misión de los sajones), pasando por el «aniquilamiento o conversión» (idea de las Cruzadas) de Bernardo de Claraval, hasta el requerimiento de los conquistadores españoles de México y Sudamérica, por una parte, y por otra, la → libertad de conversión defendida por Tomás de Aquino (*S. Th.* II-II, 10,8 ad 3: «Accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis»; cf. el intento de la *Summa contra gentiles*). El juicio teológico sobre la situación de los no cristianos respecto de la salvación depende en gran parte del desarrollo de la doctrina de la gracia (→ gracia, → predestinación, voluntad general de salvación). El gran número de opiniones negativas se dirige en su mayor parte contra los herejes. Los autores antiguos y medievales muestran respecto a la suerte del hombre que está fuera del mundo cristiano una sorprendente indiferencia teológica, la cual se funda en parte en su limitado horizonte geográfico y en la convicción de que el evangelio de Cristo había llegado hasta los confines de la tierra (así piensan Ireneo, el Pseudo-Cipriano, Comodiano, Cirilo de Alejandría y Melitón de Sardes; este convencimiento continúa en la Edad Media; cf. el ejemplo del *puer nutritus in silvis* propuesto por la escolástica para el examen teórico del problema de la salvación en la Antigüedad (Justino, Taciano, Clemente, Orígenes e Ireneo) y en la Edad

Media (Hincmaro de Reims, Abelardo, Alberto, Alejandro de Hales, Guillermo de Auvernia y Tomás de Aquino), en los cuales influyó notablemente la opinión de que incluso los paganos no evangelizados conocían y conocen las verdades y las profecías referentes a Cristo (bien por medio de la revelación «natural» —opinión que se relaciona con Rom 1,20—, bien en virtud de una dependencia literaria [libros sibilinos, cartas de Séneca a Pablo, égloga cuarta de Virgilio], bien por directa inspiración de Dios). Así, pues, la filosofía fue considerada en gran medida como el «Testamento» para uso de los griegos.

El humanismo y el Renacimiento (Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo y Tomás Moro) dieron a esta cuestión respuestas generosas, pero no suficientemente fundadas desde el punto de vista teológico. El gran número de descubrimientos históricos y geográficos actualizó la cuestión de la salvación de los no cristianos. Sin embargo, pasó todavía mucho tiempo hasta que la mayor parte de los teólogos católicos —aún más tardaron los teólogos protestantes— abandonó su argumentación sobre el justo juicio de Dios y dirigió su atención a las inagotables riquezas de Cristo. Distanciados igualmente del rigorismo de sello agustiniano (Bayo, Jansenio, Arnauld, Lutero, Calvino) y del indiferentismo de las corrientes intelectuales deístas que llegan hasta el *Emilio* de J. J. Rousseau, aparecen en Suárez, Vega, Soto, Medina, Lessio y Sfondrate los primeros principios de una solución moderna. En la teología actual han sido superadas no sólo la «teología» de la *massa damnata*, sino también la conmoción provocada por la ciencia de las religiones comparadas, con sus tendencias a una → tolerancia marcadamente sentimental. Se dibujan ya los perfiles de una solución teológicamente ponderada y universal: la necesidad absoluta de la fe sobrenatural para la salvación junto con la posibilidad fundamental de esta fe para los paganos a quienes no se ha predicado el evangelio.

2. *La necesidad de la Iglesia para la salvación en relación con los no cristianos.* Estrechamente enlazada con la cuestión sobre la salvación individual de los no cristianos apareció en la historia de la teología la afirmación de la necesidad absoluta y exclusiva de la Iglesia para la salvación. Esta afirmación, que fue formulada por los Santos Padres y confirmada por el magisterio eclesiástico, sufrió modificaciones esenciales. Al ser aplicada ante todo a los herejes y cismáticos, la exclusión de la Iglesia (→ excomunión) se identificó con la exclusión del → reino de Dios (Ireneo, *Adv. Haer.*, 4, 26,2: PG 7,1053; Tertuliano, *De Praescript. Haer.*, 37: PL 2,51; Clemente, *Strom.*, 7,16: PG 9,532; Hilario de Poitiers, *Tract. Ps.*, 118,15,5: PL 9, 607; Cipriano, *Eccl. Unit.*, 6,14,17: PL 4,503; 510s; 513). El axioma *extra ecclesiam nulla salus*, entendido en sentido vulgar, tenía que presentar como irremediablemente desesperada la suerte de los paganos, ya que el concepto de Iglesia (*Ecclesia Romana; Ecclesia Catholica; Ecclesia Christi; Ecclesia ab Abel*) sólo autorizaba la aplicación exclusiva de este axioma a un solo campo. Resulta significativo en esta materia el concepto de Iglesia que Tomás de Aquino obtiene por inducción. Este concepto muestra la necesidad

de la Iglesia para la salvación partiendo del fenómeno de la \rightarrow fe: «Unitas autem ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem. Nam ecclesia nihil est aliud quam aggregatio fidelium; et quia sine fide impossibile est placere Deo, ideo extra ecclesiam nulli patet locus salutis» (*Exp. primae decretalis ad Archidiaconum Tudertinum*). Sólo en los tiempos modernos se han investigado sistemáticamente los requisitos para la incorporación a la Iglesia (Belarmino, Suárez, Melchor Cano, Báñez), al ser rechazada cada vez más la distinción de Tournely († 1729) entre el cuerpo y el alma de la Iglesia. En vez de esta distinción, la teología utiliza el concepto de implicación (*votum, desiderium, propositum*), el cual puede aplicarse a la incorporación real, aunque latente, de los paganos a la Iglesia.

3. *El magisterio eclesiástico* no adoptó una posición en el problema sobre la salvación de los paganos hasta una fecha relativamente tardía. Algunas decisiones preparatorias afirmaron la necesidad de la gracia para el comienzo, aun el más pequeño, de la salvación (DS 373-379, 1551), rechazaron la predestinación al infierno (DS 192), establecieron la universalidad de la voluntad salvífica de Dios y de la muerte redentora de Cristo contra Godescalco (DS 623s) y consideraron a todos los hombres iguales a efectos de la salvación (DS 1521s). También los paganos, los judíos y los herejes reciben un *influxus Christi* (DS 2305), y no todas sus obras son \rightarrow pecado (DS 1925, 2308). Clemente XI condenó, el año 1713, las siguientes proposiciones de Quesnel: *Nullae dantur gratiae nisi per fidem* (DS 2426). *Fides est prima gratia et fons omnium aliarum* (DS 2427). *Extra ecclesiam nulla conceditur gratia* (DS 2429).

Sobre la confirmación por parte del magisterio eclesiástico del axioma que afirma la necesidad absoluta de la Iglesia para la salvación, cf. el *Symbolum Athanasianum* (DS 75), el formulario del papa Hormisdas (DS 363), la formulación del Lateranense IV (DS 802), la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (DS 870) y, además, DS 792, 854, 1351. Posteriormente, Pío IV (en el año 1564, DS 1869), Benedicto XIV (en 1743, DS 2540) y especialmente Pío IX (en 1854) hicieron otras declaraciones, en las cuales no recogen las distinciones teológicas elaboradas entre tanto, pero tampoco niegan que los paganos tengan oportunidad de salvarse. Según Pío IX, para salvarse es necesario pertenecer *in re* a la Iglesia. Sin embargo, hay casos en que basta la incorporación a la Iglesia *ex desiderio*. El *Affaire Feeney* dio ocasión a las declaraciones decisivas del Breve del Santo Oficio, de 8 de agosto de 1949, publicado en 1952 (cf. texto original latino en *The American Ecclesiastical Review* 77 [1952] 307-311; cf. NR 3989). P. Feeney fue excomulgado en 1953 por su afirmación de que están excluidos de la salvación todos los que se encuentran fuera de la Iglesia. Así, pues, las decisiones del magisterio eclesiástico sobre la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, la eficacia general de la gracia y la incorporación latente a la Iglesia encierran fundamentalmente un juicio favorable sobre la posibilidad de salvación para los paganos.

III. *Elaboración sistemática*

1. *El problema del camino y de la mediación de la salvación.* En la existencia histórica de Cristo se manifiesta ciertamente la voluntad y la obra salvíficas de Dios de una manera definitiva e insuperable, pero la → encarnación es, como tal, la parte de la → historia de la salvación que comprende el principio y el fin de los tiempos y, por tanto, todas las realizaciones salvíficas de Dios. Su único → mediador es → Jesucristo: predestinado a su función mediadora ya antes de la creación (Jn 17,24), Jesucristo no sólo es el mediador de la salvación, sino también el mediador en el acto de la creación (Jn 1,3; 1 Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,2). De la unidad que existe entre la creación y la → redención se deduce que las revelaciones de Dios realizadas fuera de la línea del judaísmo (Rom 1,18-32; 2,14-16; Hch 17,22-23) también se fundan en Cristo y se relacionan con su salvación. Sin Cristo y fuera de Cristo no hay salvación.

Con esta afirmación de la exclusividad de la salvación y de la mediación salvífica se enlaza, según la Escritura y la tradición, la doctrina sobre la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. La obra de salvación alcanza al universo entero (cf. Col 1,19-20). Así, pues, en el concepto del universalismo de la salvación cristiana se enlaza con la afirmación de la *exclusividad* —que liga también inseparablemente la salvación de los paganos al único camino de salvación en Cristo— la gozosa nueva de la *universalidad* de esta salvación, la cual no sólo se destina a los no cristianos de una manera externa y como una «oportunidad» contingente que depende de los esfuerzos y los resultados misioneros, sino que ha sido realizada de una vez para siempre por aquel que se entregó como rescate por todos. Modelo histórico-salvífico para la situación de los paganos respecto a la salvación es la → alianza de Dios con Noé, la cual se realizó mediante el signo del arco iris circundante, así como la existencia de los «santos paganos» del AT y NT.

Esta exclusividad y universalidad han encontrado su expresión legítima, aunque tal vez equívoca, en el axioma *extra ecclesiam nulla salus*. En su aplicación a la situación de los paganos no debe entenderse como principio personal, sino como principio objetivo, según el cual todo hombre, siempre que alcanza la salvación, la recibe por → mediación de la *Una Sancta Catholica Ecclesia*, esto es, en la Iglesia o en relación con ella. Esta afirmación se basa externamente en el hecho de que Jesucristo ha promulgado una ley y ha fundado una comunidad, y halla su fundamentación especulativa en la esencia de la → redención, en cuanto que ésta no es un acto único, sino un proceso histórico y escatológico progresivo (→ historicidad), y en la esencia de la Iglesia como cuerpo de Cristo que continúa viviendo en la tierra. El mencionado axioma se refiere al camino de la salvación, pero no al ámbito de la salvación.

La vinculación a la Iglesia por parte de los paganos potencialmente creyentes que alcanzan la salvación es real, aunque no se funda en los títulos jurídicos externos del → bautismo y de la participación en el → culto. No han tenido éxito las diversas tentativas realizadas para determinar la modali-

dad de esta incorporación a la Iglesia por medio de las distinciones en el concepto de Iglesia (cuerpo y alma de la Iglesia; parte espiritual e institucional). De esto se deduce que los grados de la incorporación a la Iglesia se derivan del modo de incorporación de cada uno y que tanto la incorporación visible como la invisible se refieren a la misma realidad de la Iglesia, cuya dimensión es mayor que la externamente comprobable.

2. *El problema de la apropiación subjetiva de la salvación.* En el caso especial de los paganos, este problema crea dificultades a la teología, ya que la fe cristiana sobrenatural es absolutamente necesaria para la salvación, y esta fe no sólo supone la comunicación de la gracia, sino también la aceptación de la palabra de la \rightarrow verdad (cf. DS 1528, 2123, 3012). Es cierto que la fe representa una realidad análoga y capaz de crecimiento intensivo y extensivo, pero no se puede prescindir de su contenido esencial objetivo. Según Heb 11,6, la expresión fundamental de todas las formas de fe de todos los tiempos consiste en la fe en la existencia de un \rightarrow Dios que gobierna y juzga al mundo. Esta forma de fe es absolutamente indispensable para la salvación y, en principio, es posible para todo hombre. La cuestión que se plantea la teología en este respecto es la siguiente: ¿cómo puede brotar esta fe fuera del campo de la \rightarrow predicación cristiana?

Mientras la teología patrística resuelve parcialmente esta cuestión al admitir una revelación de Dios «filosófica», no cristiana, la \rightarrow escolástica se inclina a suponer una comunicación milagrosa del contenido de la fe por medio de un anuncio de la misma realizado instantáneamente, y en caso de necesidad, por medio de una inmediata iluminación particular. La teología actual se esfuerza por hallar una solución que sea universal y sistemática, y, al mismo tiempo, no se base en la suposición de intervenciones milagrosas, en la cual aparezca que la fe —como movimiento primero, fundamental y omnímodo de la libertad del hombre hacia Dios— es posible y realizable incluso para los paganos. La teología actual trata la cuestión del origen y la comunicación del contenido objetivo necesario de la fe dentro del ámbito más amplio de la relación, nuevamente examinada a fondo, entre la \rightarrow naturaleza y la gracia y en el marco de una antropología metafísica (\rightarrow hombre) que describe esencialmente al hombre como «oyente de la palabra». Los puntos de partida para esto se encuentran en la metafísica del espíritu, de Tomás de Aquino, según la cual el ejercicio de la libertad en el hombre implica necesariamente una toma personal de posición (\rightarrow decisión) respecto a la cuestión del sentido de la vida, de modo que *todo el que orienta su vida a los valores últimos* no obra sin la gracia en la determinación concreta de la naturaleza humana y, por tanto, actúa —positivamente— en el ámbito de la salvación. Así se llega al concepto de una «creencia trascendental en Cristo» (K. Rahner) sugerido por los análisis de Maréchal y Blondel. Este concepto puede esclarecer luminosamente el enlace de la universalidad de la salvación con la necesidad de la fe.

En cambio, no ha logrado imponerse la tentativa de colocar la apropiación subjetiva de la salvación en el cumplimiento de la ley moral natural.

Tampoco ha sido acogido favorablemente el concepto de una fe «general», en la cual se prescindiría de la revelación en sentido propio. Ni el saber natural ni la moral natural (→ moralidad) pueden suplir el acto salvífico de la fe sobrenatural. Sin embargo, en el estado concreto del hombre, el cual no existe como *natura pura*, sino como llamado dentro del ámbito de acción de la gracia, puede pensarse en una creencia subjetiva latente e ignorada para el mismo sujeto, la cual recoge los vestigios mínimos, pero suficientes, de una → revelación auténtica, aunque no bíblica. Esta revelación puede concebirse como una «revelación primitiva», como una «revelación general» o como una «iluminación» que resulta de la → palabra interior de Dios, y puede apoyarse con razones fundadas en la tradición o la antropología. Tal revelación puede hallarse oculta en las manifestaciones expresadas de las religiones no cristianas o puede no alcanzar en absoluto el grado del conocimiento expresable y consciente. Pero, en virtud de su fragmentario contenido cognoscitivo y su testimonio de un conocimiento sobrenatural, puede hacer posible la fe embrionaria indispensable.

En esta explicación queda patente al mismo tiempo la función que las → religiones no cristianas desempeñan para la salvación en favor de los paganos individualmente considerados, ya que la salvación, para la que pueden servir de puente, no se halla en absoluto aislada de Jesucristo, sino que fomentan en el acto religioso el sentido de la trascendencia y esbozan y permiten vislumbrar fuera de la Sagrada Escritura al Dios desconocido, aunque sea objetivamente falsa o desfigurada la imagen del mismo que ofrecen. Estos vestigios del verdadero Dios transmitidos por las religiones paganas pueden posibilitar y promover subjetivamente la realización de la fe fundamental en la existencia y la providencia de Dios. Como los paganos pertenecen ordinariamente a un organismo religioso, la consecución subjetiva de su salvación puede quedar ligada externamente a tal organismo, aunque ellos son realmente miembros de la verdadera comunidad de Cristo.

M. Larivé, *La providence de Dieu et le salut des infidèles*: RThom 28 (1923) 43-73; Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zur Natur und Übernatur nach Thomas von Aquin*, Münster 1927; F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Roma 1929; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934; H. de Lubac, *Catholicisme*, París 1938; J. Beumer, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils*: ThGl 38 (1947-48) 76-86; J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, París 1948; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949; A. Hoffmann, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums*: Die Neue Ordnung 7 (1953) 90-99; J. Daniélou, *Les saints pains de l'AT*, París 1955; J. Ratzinger, *Die Neuen Heiden und die Kirche*: Hochland 51 (1958-59) 1-11; Y. Congar, *Hors de l'église...*: Catholicisme 5 (1959) 948-956; H. R. Schlette, *Die «alten Heiden» und die Theologie*: Hochland 52 (1959-60) 401-414; M. Seckler, *Das Heil der Nichtevangelierten in thomistischer Sicht*: ThQ 140 (1960) 38-69; A. Santos Hernández, *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles*, Santander 1960; L. Capéran, *L'appel des non-chrétiens au salut*, París 1961; K. Rahner, *La incorporación a la Iglesia según la doctrina de la encíclica «Mystici Corporis Christi»*: Escritos de Teología II (Madrid 1961) 9-94; K. Rahner, *El cristiano y sus parientes descreídos*: Escritos de Teología III (Madrid 1961) 395-413; C. García Extremeño, *La necesidad*

de la Iglesia para salvarse: Studium 2 (1962); 3 (1963); M. Schmaus, Teología dogmática. IV: La Iglesia, Madrid 1962; H. U. v. Balthasar, Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963; O. Kuss, Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2, 14-16): Auslegung und Verkündigung I (Ratisbona 1963) 213-245; R. Panikkar, Die vielen Götter und der eine Herr, Weilheim 1963; K. Rahner, El cristianismo y las religiones no cristianas: Escritos de Teología V (1964) 135-156; H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, Friburgo 1964; M. Seckler, Das Heil in der Geschichte, Munich 1964; N. Brox, Juden und Heiden bei Irenäus: MThZ 16 (1965) 89-106; E. Cornélis, Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes, París 1965; O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tubinga 1965; L. Elders, Die Taufe der Weltreligionen: ThGl 55 (1965) 24-131; J. Finsterhölzl, Zur Theologie der Religionen: Kairos 7 (1965) 308-318; H. Fries-G. Lanczkowski-H. R. Schlette-R. Paret, Das Christentum und die Weltreligionen, Wurzburg 1965; A. Holl, Das Religionsgespräch der Gegenwart. Voraussetzungen und Prinzipien, Graz 1965; R. Panikkar, Religión y religiones, Madrid 1965; H. R. Schlette, Colloquium salutis. Christen und Nichtchristen heute, Colonia 1965; A. Bea, Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen: StdZ 177 (1966) 1-11; W. Becker, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Catholica 20 (1966) 108-135; L'Église et les religions: Studia Missionalia 15 (1966); H. Fries, Wir und die andern, Stuttgart 1966; E. Gössmann, Absolutheit oder Ausschliesslichkeit?: StdZ 177 (1966) 11-24; J. Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Friburgo 1966; A. M. Henry (ed.), Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, París 1966; H. Nys, Le salut sans l'Évangile, París 1966; G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes, Lovaina 1966; B. E. Benktson, Christus und die Religion, Stuttgart 1967; W. Böld-H. W. Gensichen-J. Ratzinger-H. Waldenfels, Kirche in der ausserchristlichen Welt, Ratisbona 1967; H. de Lubac, Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen: Geheimnis, aus dem wir leben (Einsiedeln 1967) 131-154; H. Maurier, Theologie des Heidentums, Colonia 1967; J. M. Oesterreicher-C. B. Papali-H. Dumoulin-G. C. Anawati, Kommentare zum «Dekret über die Nichtchristlichen Religionen»: LThK Vat II (1967) 405-487; K. Rahner, Kirche, Kirchen und Religionen: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 355-373; J. Türk, Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?, Maguncia 1967; E. Hillman, The Wider Ecumenism, Londres 1968; K. Rahner, Sobre el diálogo en la sociedad pluralista: Escritos de Teología VI (Madrid 1969) 45-57; H. Küng, Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia, Barcelona 1970; A. Darlap, Teología de la religión: SM V (1974) 966-975; id., Teología fundamental de la historia de la salvación: Mysterium Salutis I (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 49-202; B. Stoeckle, La humanidad extrabíblica: Mysterium Salutis II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 807-823; H. Küng, Ser cristiano, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, 105-141.

M. SECKLER