

c) Si tanto la conversión filosófica como la conversión cristiana se presentan como una tarea ardua y exigente —renuncia a uno mismo, prácticas ascéticas, ejercicio de la virtud, etc.—, la perspectiva cristiana abre un panorama de verdad y de esperanza. La teología de la Cruz ilumina la *askesis* con una claridad nueva, le otorga su verdadero sentido y la libra de las huellas de resignación o pesimismo que posee en el estoicismo.

La conversión cristiana sobrepasa y eclipsa a la conversión filosófica. Aun coincidiendo con ella en algunos aspectos, se distingue sobre todo en el hecho de su referencia esencial a Cristo: la conversión es un encuentro con Él y una respuesta a su llamamiento⁶¹. El cambio de perspectivas ha sido grande: la conversión ya no consiste en un proceso hacia una perfección que a fin de cuentas sería precaria, insegura y problemática, sino en un cambio radical en el sujeto, en un nuevo nacimiento obrado por Dios, que resuelve en su raíz la cuestión del sentido y ofrece una respuesta satisfactoria a las preguntas fundamentales de la existencia humana. Se entiende así el entusiasmo de las primeras comunidades cristianas al ver satisfechos sus anhelos más hondos, aun en medio de dificultades y persecuciones.

La actitud de los primeros cristianos ante la práctica filosófica de su tiempo no fue de simple rechazo hacia la filosofía en sí misma como búsqueda del sentido —la verdad y el arte de vivir—, sino más bien una desconfianza hacia las explicaciones de la realidad ofrecidas por la sabiduría greco-romana; no una suspicacia hacia las preguntas que planteaban los filósofos, sino hacia las soluciones que ofrecían. Cristo era el verdadero Filósofo y el auténtico Pastor que enseñaba el arte esencial: «el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir»⁶². La revelación cristiana era la «verdadera estrella» (cfr. FR 15 b) que orientaba a la razón sobre las cuestiones filosóficas fundamentales, y ofrecía una salvación creíble, capaz de llenar de esperanza las ansias del corazón humano.

Juan ALONSO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

61. Cfr. P. AUBIN, *o.c.*, 187.

62. BENEDICTO XVI, Enc. *Spes salvi*, 6.

EL DESTINO DE LOS NIÑOS QUE MUEREN SIN BAUTISMO. COMENTARIO AL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

[WHAT HAPPENS TO CHILDREN WHO DIE WITHOUT BEING BAPTISED? COMMENTARY ON THE DOCUMENT BY THE INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION]

J. JOSÉ ALVIAR

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. VISIÓN SINTÉTICA DEL DOCUMENTO. 2.1. *Primera parte*. 2.1.1. *Los datos bíblicos*. 2.1.2. *Los datos históricos, I (patrísticos y teológicos)*. 2.1.3. *Los datos históricos, II (Magisterio)*. 2.2. *Segunda parte*. 2.3. *Tercera parte*. 3. COMENTARIO AL DOCUMENTO. 3.1. *Acerca de la oportunidad del documento*. 3.2. *Comentarios de teología positiva*. 3.2.1. *Sobre los textos bíblicos*. 3.2.2. *Sobre los pronunciamientos magisteriales*. 3.3. *Comentarios de teología especulativa*. 3.3.1. *Teología en el tiempo*. 3.3.2. *Consideraciones en torno a una propuesta específica de la CTI*. 3.3.2.1. *Valoración de datos bíblicos, patrísticos y magisteriales*. 3.3.2.2. *Valoración desde la teología especulativa*. 3.4. *Consideraciones pastorales*. 4. CONCLUSIÓN.

Resumen: Tras varios años de trabajo, la Comisión Teológica Internacional publicó en abril de 2007 un documento sobre «El destino de los niños que mueren sin bautismo». En el presente artículo se hace un comentario teológico al documento, con especial detenimiento en los datos escriturísticos, patrísticos, magisteriales y teológicos que fundamentan la esperanza de salvación para los niños que fallecen sin haber sido bautizados.

Palabras clave: Bautismo, Salvación, Niños.

Abstract: On April 19, 2007, after several years of study, the International Theological Commission published a document entitled «The Hope of Salvation for Infants Who Die Without Being Baptized». The present article offers a theological commentary on the document, with special focus on the Biblical, patristic, magisterial and theological arguments in favor of the thesis of salvation of infants who die without having received the sacrament of regeneration.

Keywords: Baptism, Salvation, Infants.

1. INTRODUCCIÓN

Juan Pablo II, en su último discurso (7.X.2004) a los miembros de la Comisión Teológica Internacional (CTI), les indicó dos temas que convenía estudiar: «la cuestión del destino de los niños que mueren sin el bautismo»; y «la ley moral natural». Con respecto al primer tema —auténtico punto de encuentro de las enseñanzas cristianas sobre el pecado original, el sacramento del bautismo, el papel de la Iglesia y la mediación de Jesucristo— el Papa animaba a los componentes de la CTI a hacer «una síntesis teológica que pueda servir de ayuda para una praxis pastoral más coherente e iluminada». La importancia y la actualidad de este tema fueron de nuevo subrayadas por el sucesor de Juan Pablo II, Benedicto XVI, en su primer discurso (1.XII.2005) a la CTI. El nuevo Papa animaba a los miembros de la Comisión a proseguir su reflexión sobre «la suerte de los niños muertos sin el bautismo en el contexto de la voluntad salvífica universal de Dios, de la mediación única de Jesucristo y de la sacramentalidad de la Iglesia».

Era de esperar, pues, que la CTI, transcurrido el tiempo, publicase un estudio sobre esta cuestión¹. El 19 de enero de 2007 sacó a la luz el documento titulado *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin el bautismo*. Ofrecemos, en el presente artículo, una visión sintética del documento y, a continuación, algunos comentarios teológicos.

2. VISIÓN SINTÉTICA DEL DOCUMENTO

En la *Introducción* del documento se explican las razones que motivaban un nuevo estudio sobre el destino de los niños que mueren sin el bautismo. En tiempos recientes —se afirma— ha ido en aumento el

1. Una subcomisión fue constituida para hacer un estudio preliminar, compuesta por Dominic Veliath S.D.B. (presidente de la subcomisión), Peter Damian Akpunonu, Sara Butler, Basil Kyu-Man Cho, Adelbert Denaux, P. Gilles Emery, O.P., Ricardo Ferrara, István Ivancsó, Paul McPartlan e Ignazio Sanna. También colaboraron Luis Ladaria, S.J. y Guido Pozzo —secretario general y secretario adjunto, respectivamente, de la CTI— y otros miembros de la Comisión. La discusión general sobre la cuestión tuvo lugar en las sesiones plenarias de la CTI en diciembre de 2005 y octubre de 2006. El documento fruto de estas discusiones fue sometido al presidente de la CTI, el Cardenal William J. Levada; el cual, tras la aprobación de Benedicto XVI (19.I.2007), autorizó su publicación.

número de niños que fallecen sin ser bautizados, debido a la pertenencia de los padres a otras religiones o a la dejadez de los padres cristianos, así como a prácticas generalizadas como el aborto y la fecundación *in vitro*. Frente a este fenómeno, numerosos fieles se enfrentan con la pregunta inquietante: ¿Los muchos niños que mueren sin el sacramento de regeneración quedan todos excluidos de la bienaventuranza celestial?

La respuesta de la CTI está articulada en tres partes:

— una primera, titulada *Historia quaestionis*, en la que revisa los datos de la revelación bíblica, de la Tradición y de la historia de la doctrina católica;

— una segunda, *Inquirere Vias Domini*, donde identifica los puntos doctrinales firmes que se pueden extraer de los datos bíblicos, históricos y magisteriales.

— una vez fijados los parámetros dentro de los cuales ha de buscarse una respuesta teológica al problema, en la tercera (última) sección, *Spes orans*, la CTI enuncia algunos principios teológicos que conducen a una respuesta esperanzada; es decir, la posible —no segura— salvación de los niños que fallecen sin el bautismo.

Veamos con más detalle las tres partes del documento.

2.1. Primera parte

2.1.1. Los datos bíblicos

Según la CTI, el examen de los datos bíblicos revela dos hechos:

— por una parte, «la ausencia de una enseñanza explícita en el Nuevo Testamento sobre el destino de los niños no bautizados» (n. 9), ya que para los hagiógrafos-sagrados el tema principal era la aceptación del Evangelio y la recepción del bautismo por parte de *adultos* (sin excluir, por supuesto, que los conversos llevaran consigo a toda su casa —*oikos*— a las aguas bautismales);

— por otra, la presencia de verdades reveladas que son relevantes para el problema: 1) la voluntad salvífica universal de Dios; 2) la peca-minosidad universal de la humanidad (cada uno nace en estado de pe-

cado); 3) la necesidad de la fe y los sacramentos para la salvación; 4) la superioridad de la esperanza cristiana sobre cualquier esperanza humana; 5) la plegaria de la Iglesia por la salvación de todos.

El documento hace notar que entre la afirmación 1 y la 3 parece existir una «cierta tensión» (n. 10). El deseo divino de salvar a todos contiene un dinamismo universal, mientras que la concreción —también divina— de los medios de salvación parece tener una lógica restrictiva. Al señalar esta tensión, la CTI insinúa que cualquier intento de solución al problema debería moverse entre los dos polos.

2.1.2. *Los datos históricos, I (patrísticos y teológicos)*

El repaso que hace la CTI de la doctrina de los Padres y teólogos muestra la variabilidad de la respuesta al problema de los niños que mueren sin el bautismo. Han sido los Padres latinos, más que los griegos, quienes se han ocupado del tema. (Estos últimos opinaban —sin desarrollar por extenso su pensamiento— que los niños muertos sin el bautismo no padecen la condenación eterna pero tampoco alcanzan el mismo estado que los difuntos bautizados). Los Padres latinos, a raíz de la herejía pelagiana, tuvieron que enfrentarse *in recto* con la cuestión del tipo de necesidad del bautismo para los niños. S. Agustín, replicando a Pelagio (quien minimizaba el nefasto influjo interior de la caída de Adán sobre la raza humana), sostenía que los párvulos nacen pecadores, y en cuanto tales van al infierno si mueren sin el sacramento. Consciente de la dureza de esta sentencia, S. Agustín agregaba que tales niños experimentan la «pena más suave»². Su postura obtuvo gran ascendencia en los siglos siguientes, prevaleciendo como respuesta al problema hasta la Edad Media. A partir de Pedro Abelardo (s. XII), sin embargo, empezó a tomar cuerpo una línea de solución diferente. Los teólogos medievales, aun manteniendo (con S. Agustín) que los niños muertos sin el bautismo quedan privados de la visión beatífica, opinaban (en contra de S. Agustín) que tales criaturas no experimentan sufrimiento alguno (*poena*

2. «*Mitissima poenæ*» (*Enchiridion*, XCIII); «*damnatio omnium mitissima*» (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, XVI, 21); «*damnatio omnium levissima*» (*Contra Iulianum*, V, XI, 44).

sensus). Sto. Tomás, p. ej., pensaba que tales niños se hallan en un estado de felicidad natural, basada en una unión con Dios proporcionada a su condición³.

De esta manera cobró fuerza la noción de un estado escatológico «intermedio», distinto tanto de la bienaventuranza celestial como del tormento infernal. La idea cristalizó en el término *limbo* (más precisamente: *limbus puerorum*), que significa «franja» o «borde». Gradualmente, esta solución se impuso a la teoría agustiniana (aunque a partir del siglo XVII los jansenistas intentarían resucitar la teoría de S. Agustín). La tesis del limbo perduró como *sententia communis* en la teología católica hasta el siglo XX. En ese momento —particularmente en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II— se elevaron voces urgiendo a un nuevo examen del tema. Diferentes autores propusieron soluciones que iban en la línea de la entrada en la vida eterna de los niños muertos sin bautizar.

2.1.3. *Los datos históricos, II (Magisterio)*

Después del repaso patrístico-teológico, la CTI hace una lectura cuidadosa de los asertos que el magisterio eclesial ha ido haciendo a lo largo de los siglos, en relación con los niños que mueren sin el bautismo. En esta parte se advierte el esfuerzo por hacer una lectura «contextualizada»: la Comisión no se limita a estudiar las palabras de las fórmulas magisteriales, sino que intenta además situar las fórmulas en su contexto histórico. Este acercamiento histórico-crítico, análogo al empleado por los exégetas de la Biblia, permite precisar mejor el alcance de los pronunciamientos magisteriales.

La CTI hace la siguiente hermenéutica de las afirmaciones de algunos concilios y papas:

— La condena que hace el Sínodo de Cartago (s. V) de la propuesta pelagiana de «algún “lugar intermedio” donde viven bienaventurados los niños que salieron de esta vida sin el bautismo» (canon 3)⁴, no significa que el Concilio aceptara «explícitamente todos los aspectos de

3. Cfr. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 33, q. 2, a. 2; *De malo*, q. 5, a. 3.

4. DH 224.

la severa opinión de Agustín acerca del destino de los niños que mueren sin Bautismo» (n. 19). Según la CTI, el Sínodo tenía como preocupación primordial defender, frente a Pelagio, 1) la gravedad de la situación del recién nacido (un estado privado de gracia) y 2) la importancia del bautismo como medio para salir de tal estado.

— La afirmación que figura en la *Profesión de fe* del II Concilio de Lyon (s. XIII), según la cual «las almas de aquellos que mueren en pecado mortal o con sólo el original, descienden inmediatamente al infierno, para ser castigadas, aunque con penas desiguales»⁵, buscaba responder a la cuestión principal de si el juicio y la retribución ocurren justo después (*max*) de la muerte o si quedan aplazados para el último día (como sostenían algunos Orientales). De la frase conciliar, sin embargo, no puede concluirse «que estos niños mueren necesariamente con el pecado original, de tal manera que no haya para ellos ninguna vía de salvación» (n. 38).

— La frase del *Decreto para los jacobitas* del Concilio de Florencia (s. XV), afirmando que «no hay otro modo de socorrer a los niños que con el bautismo, por el cual son sacados del poder del demonio y adoptados como hijos de Dios»⁶, pretendía defender sobre todo la economía sacramental instituida por Cristo. En efecto, «la Iglesia no conoce ningún otro medio que pueda asegurar a los niños el acceso a la vida eterna» (n. 29). Ello no excluye, sin embargo, la *posibilidad* de caminos salvíficos aparte del bautismo.

— La declaración por parte de Pío VI en su Bula *Auctorem Fidei* (s. XVIII), calificando de «falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas» la postura jansenista que tacha de «fábula pelagiana» la doctrina del limbo (proposición 26)⁷, no es —según la CTI— «una definición dogmática de la existencia del limbo» (n. 38). El Papa no condena sin más el rechazo del limbo, sino la *acusación* de que los defensores del limbo son culpables de la *herejía* pelagiana. Al defender la libertad de las escuelas católicas para proponer la teoría del limbo, el Papa defendía como legítima la enseñanza entonces predominante, sin por ello erigirla en dogma de fe.

5. DH 858.

6. DH 1349.

7. DH 2626.

— Las palabras de Pío XII, en su *Alocución a comadronas italianas* (1951), de que «para un adulto, un acto de amor puede ser suficiente para adquirir la gracia santificante y suplir la ausencia del bautismo, pero para los no nacidos o para los recién nacidos esta vía no está abierta»; y de que, aparte del bautismo, «no hay otro medio de comunicar vida (sobrenatural) al niño que todavía no tiene uso de razón»⁸, pretendían más que nada recordar la obligación moral de administrar el bautismo a los niños, especialmente los que están en peligro de muerte. Al defender el sacramento como único camino conocido para abrir las puertas del cielo a los recién nacidos, la declaración no quería excluir otras posibles vías arcanas de salvación⁹.

En síntesis, la CTI no halla ningún pronunciamiento definitivo por parte del Magisterio sobre la cuestión del destino de los párvulos que mueren sin el bautismo.

2.2. Segunda parte

Una vez constatada la falta de una respuesta explícita en la revelación bíblica, la tradición y el magisterio eclesial, la CTI prosigue la búsqueda de una solución, e identifica algunos principios generales que pueden servir como pilares de una respuesta. Los puntos pueden reducirse a cuatro:

— una afirmación sobre Dios: su voluntad universal salvífica, realizada en la historia a través de la mediación de Jesucristo en el Espíritu Santo;

— una afirmación sobre la humanidad: la universalidad del misterio del pecado y (por consiguiente) la necesidad universal de salvación;

— una afirmación sobre el «cómo de la salvación»: son necesarios la Iglesia y los sacramentos (especialmente el bautismo) como medios para acceder personalmente a la salvación ofrecida por Cristo;

— una afirmación sobre la vivencia de la Iglesia, que haorado siempre por la salvación de todos (mostrando así su actitud fundamental de esperanza).

8. *AAS*, 43 (1951), 841.

9. Cfr. los nn. 29 y 39 del documento de la CTI.

Estos puntos, según la CTI, sirven como coordenadas para cualquier reflexión teológica acerca del problema de los niños muertos sin bautizar.

2.3. Tercera parte

A partir de los grandes principios enunciados en la Segunda Parte, la CTI elabora su propuesta particular. Esta propuesta incorpora algunas aportaciones de la reflexión eclesial moderna. En resumidas cuentas, el argumento de la CTI es como sigue:

1) A partir del principio teológico de la «filantropía» de Dios, cabe preguntarse: ¿dejaría Dios que los niños —seres que no se oponen *consientemente* a la oferta de salvación— mueran sin gracia, y por tanto queden excluidos para siempre de la íntima comunión con Él? ¿No estaría Dios —con su misericordia y su gracia absolutamente gratuita— dispuesto a abrir una vía alternativa de salvación para tales criaturas? Es cierto que Él quiere la salvación de todos y el bautismo como medio ordinario para conseguirlo; pero ¿insistiría Dios en esta condición cuando resulta imposible de cumplir¹⁰? Es al menos imaginable que Dios pudiera operar la justificación de esos niños sin el sacramento del bautismo.

2) A partir de un principio de antropología (sobrenatural) —la solidaridad de Cristo con cada ser humano¹¹— puede pensarse que, gracias al misterio de la Encarnación, ningún hombre resulta totalmente ajeno al misterio del Verbo hecho carne. Por un decreto gratuito de la Trinidad, en la economía real se ha establecido un vínculo entre la Segunda Persona y los seres con quienes comparte la naturaleza humana. Así, cabe plantearse: en el caso de párvulos, incapaces de ejercer la libertad (y por tanto de poner óbice voluntariamente a su propia salvación), ¿cuál valdría más a los ojos de Dios: la solidaridad de esas criaturas con Adán pecador, o su solidaridad con Cristo redentor? Parece más verosímil —sostiene la CTI— la segunda posibilidad.

10. Como ya afirmaba Sto. Tomás de Aquino, el poder salvador divino, que ordinariamente pasa a través de los sacramentos, no está restringido a éstos: cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 64, art. 7; III, q. 64, art. 3; III, q. 66, art. 6; III, q. 68, art. 2.

11. «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22).

3) A partir de un principio eclesial —corolario del anterior—, se puede hablar del carácter corporativo de la salvación. Es decir: si cada hombre vive algún tipo de relación con Cristo, y si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, entonces cada ser humano también está de algún modo relacionado con la Iglesia. Si es así, cualquier párvulo —incluso uno sin bautizar— está comunicado de alguna manera con la Iglesia; y la oración que ésta eleva por la salvación de todos podría valer ante Dios como una oración de intercesión que logra eficazmente la salvación del niño (una especie de *votum baptismi* valedero, hecho por la Iglesia en nombre del niño).

3. COMENTARIO AL DOCUMENTO

3.1. *Acerca de la oportunidad del documento*

Una mirada a algunas estadísticas recientes revela que, en efecto, existen motivos para retomar el estudio del problema de los niños muertos sin el bautismo. Aparte de que sigue existiendo la mortandad de natos y neonatos por causas naturales¹², las estadísticas recientes muestran que en el mundo se practican unos 42 millones de abortos al año¹³ (lo que significa la muerte anual —en principio, sin bautismo— de un número de seres humanos equivalente a la población total de España). Por añadidura, la difusión de la técnica de FIVET produce anualmente, según otras estimaciones, en torno a 200.000 nacimientos en el mundo¹⁴; teniendo en cuenta que actualmente un número medio de 3 embriones son implantados en este procedimiento por cada nacimiento exitoso¹⁵, el procedimiento significa la pérdida y muerte de unos 400.000 embriones

12. Se calcula que el 10-20% de los embarazos desembocan en abortos espontáneos (cfr: MAYO CLINIC, *Miscarriage*, <http://www.mayoclinic.com/health/miscarriage/DS01105>); y que en 2004 un total mundial de un millón y medio de neonatos murieron (cfr. UNICEF, *The State of the World's Children*, 2009, 3).

13. Cfr. G. SEDGH, S. HENSHAW, S. SINGH, E. ÅHMAN y I.H. SHAH, «Induced Abortion: Estimated Rates and Trends Worldwide», en *Lancet*, 370 (2007), 1338-1345.

14. Cfr. G.D. ADAMSON, J. DE MOUZON, P. LANCASTER, K.G. NYGREN, E. SULLIVAN y F. ZEGERS-HOCHSCHILD (International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology), «World collaborative report on *in vitro* fertilization (2000)», en *Fertility and Sterility*, 85 (2006), 1586-1622.

15. Cfr. M.A. REYNOLDS y L.A. SCHIEVE, «Trends in embryo transfer practices and multiple gestation for IVF procedures in the USA, 1996-2002», en *Human Reproduction*, 21 (2006), 694-700.

humanos al año (sin contar otros embriones producidos pero no implantados, criogénicamente conservados y destruidos al cabo del tiempo).

Por otra parte, según otros datos recientes¹⁶, los cristianos —unos dos mil millones— constituyen actualmente un tercio de la población mundial. Dicho de otra manera, dos tercios de los habitantes actuales de la tierra nacen, viven y mueren fuera del ámbito de la Iglesia visible y sus sacramentos (así, mueren cada año unos 37 millones de personas no bautizadas¹⁷).

Ante tal panorama, la inquietud a que se refiere la CTI (no sólo por parte de padres cristianos acerca de la suerte de hijos suyos muertos sin el bautismo, sino por parte de los cristianos en general, por la salvación de gran parte de la humanidad), se torna una pregunta acuciante. ¿Realmente les queda vedada la felicidad del cielo a tantos millones de seres humanos? Podemos afirmar que la CTI tiene razón cuando aduce la existencia de motivos para considerar la cuestión del destino de los niños muertos sin el bautismo.

3.2. *Comentarios de teología positiva*

3.2.1. *Sobre los textos bíblicos*

Como ya hemos señalado arriba, tras un examen de los datos bíblicos la CTI concluye que no hay ninguna enseñanza directa explícita en la Sagrada Escritura respecto a la suerte de los niños fallecidos sin el bautismo. ¿Es así realmente?

Consideremos el lugar bíblico más citado por documentos magisteriales¹⁸ y tratados preconcienciales¹⁹ que tratan de la importancia del bautismo de los párvulos: Jn 3,5 («Si uno no nace del agua y del espíritu, no

16. *Annuario Statisticum Ecclesiae*, Città del Vaticano 2008.

17. 2/3 multiplicado por 55.368.000 muertes anuales en el mundo (estimación para el año 2007: cfr. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Mortality* [2007], http://www.un.org/esa/population/publications/worldmortality/WMR2007_wallchart.pdf).

18. Cfr. SÍNODO DE CARTAGO, can. 3 (DH 224); INOCENCIO III, Carta *Maiores Ecclesiae causas* (DH 780); CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre el pecado original*, canon 4 (DH 1514); CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Pastoralis Actio* (1980), n. 12 (DH 4670).

19. Como ejemplos representativos, cfr. F. SOLA, *Sacrae Theologiae Summa*, IV, 4ª ed., Madrid 1962, 143; L. OTT, *Manual de teología dogmática*, 2ª ed., Barcelona 1960, 191-192.

puede entrar en el reino de los cielos»). ¿Esta cita sirve de firme apoyo a la tesis de no-bienaventuranza de los niños muertos sin bautismo? ¿Qué dice sobre el versículo la exégesis moderna?

Aparte de la discusión exegética sobre aspectos particulares del pasaje (e.g. si *hydatos kai* debe considerarse un añadido posterior²⁰; o si el versículo contiene una referencia explícita al rito sacramental cristiano²¹), hay bastante consenso entre los exegetas sobre un punto: que la primera enseñanza de esta frase es *la necesidad de la gratuita acción proveniente del ámbito superior/celestial/divino* (desde arriba = *anóthen*), *para que el hombre pueda empezar una nueva* (o renovada) *existencia* (= nacer de nuevo)²². En otras palabras, el hombre por sí solo es incapaz de lograr su propio renacimiento; la gratuita acción divina es condición indispensable para que el hombre pueda acceder al Reino. Cabe expresar literariamente la trascendente acción divina de diferentes maneras: con términos evocadores del acto creacional, como «agua» y «espíritu» (*hydor y pneuma*, Jn 3,5), o como un nacimiento nuevo/desde arriba (*anóthen*, Jn 3,3); pero el mensaje es sustancialmente el mismo: la necesidad de un gracioso otorgamiento por parte de Dios a la criatura.

Así las cosas, debemos relativizar el aserto de que Jn 3,5 señala apodícticamente al bautismo como único medio de salvación, con necesidad absoluta e insoslayable²³. Como máximo, se puede decir que, en el conjunto de la revelación bíblica, *no consta ningún otro camino seguro* para la salvación aparte del bautismo. Pero no cabe propugnar Jn 3,5 como una cita bíblica que apoya formalmente la tesis de no-bienaventuranza de los niños muertos sin el bautismo²⁴.

20. Cfr. U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, 3ª ed., Leipzig 2004, 80-82; C.K. BARRETT, *El Evangelio según San Juan*, Madrid 2003, 133-134, 313-315; A. GARCÍA-MORENO, *El Cuarto Evangelio*, Pamplona 1996, 367-369; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Word Biblical Commentary*, XXXVI: *John*, 2ª ed., Nashville 1999, 47-49.

21. Cfr. S.S. SMALLEY, *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter 1998, 166; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 250-254; Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, Bologna 1997, 252-253; J. ASHTON, *Comprendere il quarto vangelo*, Città del Vaticano 2000, 355.

22. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, I, Barcelona 1980, 419-422; R. FABRIS, *o.c.*, 253-254; S.S. SMALLEY, *o.c.*, 166; C.K. BARRETT, *o.c.*, 313-315; Y. SIMOENS, *o.c.*, 253; J. ASHTON, *o.c.*, 355.

23. Históricamente, la misma Iglesia ha reconocido vías equiparables al bautismo sacramental: el martirio (*baptismus sanguinis*) y el deseo (*baptismus flaminis*).

24. Utilizar en este sentido la frase equivaldría a un uso demasiado literalista de la Escritura, contra el cual advierte la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, I, F.

Encontramos en la Sagrada Escritura otros textos que *guardan relación* con nuestro tema. Si bien tales citas no hablan *in recto* del problema de los niños fallecidos sin el bautismo, sus enseñanzas —de carácter más amplio— son relevantes. Los enseñanzas principales pueden resumirse así: 1) la voluntad universal salvífica de Dios, llevada a cabo en la historia por Jesucristo²⁵; 2) la solidaridad humana con el pecado de los orígenes²⁶; 3) la necesidad para la salvación de la fe²⁷, del Bautismo²⁸, y de la Eucaristía²⁹; 4) la actitud esperanzada de los creyentes respecto al proyecto divino de salvación³⁰, que mueve a la Iglesia a orar por la salvación de todos³¹.

Estas afirmaciones no constituyen una respuesta bíblica directa al problema que nos ocupa, pero sirven como parámetros dentro de los cuales ha de moverse cualquier intento de solución.

3.2.2. *Sobre los pronunciamientos magisteriales*

¿En algún momento el magisterio de la Iglesia se ha pronunciado definitivamente sobre la suerte de los párvulos que mueren sin el sacramento bautismal? Para responder a esta pregunta, conviene repasar —de modo análogo a como lo hace la CTI— las circunstancias históricas que rodearon la elaboración de ciertos documentos magisteriales³².

El Sínodo de Cartago rechazó la propuesta pelagiana de un «lugar intermedio» para los niños muertos sin bautismo: una especie de felicidad con Dios (que los pelagianos denominaban «vida eterna»), inferior

25. Cfr. Gn 3,15; 22,18; 1 Tm 2,3-6; Ef 1,20-22; Flp 2,7-11; Rm 14,9; 1 Cor 15,20-28.

26. Cfr. Gn 6,5-6; 8,21; 1 Re 8,46; Sal 130,3; Sal 51,7; Sir 25,24; Rm 5,12; 1 Cor 15,22.

27. Cfr. Rm 1,16.

28. Cfr. Mc 16,16; Mt 28,19; Hch 2,40-41; 16,30-33.

29. Cfr. Jn 6,53.

30. Cfr. Rm 4,18-21; 1 Tm 4,10; 1 Ts 5,9-11; Rm 8,2-5.23.25; 1 Pe 3,15.

31. Cfr. 1 Tm 2,1-8; Jb 42,2; Mc 10,27; 12,24.27; Lc 1,37; Rm 8,22-27.

32. Los textos magisteriales que vamos a considerar aquí llevan tiempo siendo objeto de exégesis por parte de dogmáticos, y no siempre han recibido la misma interpretación. El estudio quizá más exhaustivo hasta la fecha, la monografía de J.M. SCHWARZ, *Zwischen Limbus und Gottesschau*, Kisslegg 2006, 237-295, muestra la amplia gama de lecturas posibles de los textos magisteriales referentes al destino de los párvulos muertos sin el bautismo.

a la que gozan los santos (que los pelagianos llamaban «Reino de los cielos»), y distinto del estado de sufrimiento en el infierno³³. Ahora bien, ¿hasta qué punto se puede considerar que esta toma de postura por parte del Sínodo zanja la cuestión de los niños muertos sin el bautismo?

Antes de responder a esta pregunta, conviene afrontar una previa: ¿A qué cuestión primordial pretendían responder los padres reunidos en Cartago en 418? En realidad, el problema de la salvación de los niños muertos sin bautizar *no* fue el tema principal del Sínodo. Los padres sinodales se enfrentaban más que nada a una antropología radicalmente optimista y autosuficiente, que llevaba a menospreciar la gracia. Pelagio, con talante voluntarista y enérgico, pretendía mostrar al ser humano con más capacidad de la que poseía realmente, y ciertamente más de lo que la revelación le atribuía. Y esto era lo realmente grave: un planteamiento que minaba el núcleo mismo de la religión cristiana en cuanto articulación de radical dependencia entre el hombre-pecador y Dios-gracioso.

En este contexto, el rechazo por parte de los padres sinodales de la teoría pelagiana de un «lugar intermedio» debe ser valorado dentro de sus justos límites. Ellos rechazan la propuesta del tal «lugar», en tanto en cuanto deriva de una vasta y errónea concepción antropológica. Condenando la teoría de los pelagianos, los padres reunidos en Cartago destierran la idea de una humanidad «indemne» tras la caída (y por concomitancia, la tesis del carácter superfluo del bautismo de párvulos)³⁴. Sin embargo, el Sínodo no pretendía dar una respuesta completa a la pregunta por el destino de niños que mueren sin el bautismo, ni mucho menos erigir la solución de S. Agustín en doctrina oficial.

Consideremos ahora las fórmulas empleadas por dos concilios medievales —el II de Lyon y el de Florencia—, que hablan de «suertes desiguales» en «el infierno» para quienes mueren «con pecados actuales» o «con tan sólo el pecado original». De nuevo, ¿tales afirmaciones deben entenderse como definitorias de la suerte de los niños muertos sin el bau-

33. Canon 3' (DH 224). Este canon está presente en algunos manuscritos, pero no en todos. No está recogido en el *Indiculus* (DH 238-249).

34. En realidad, los pelagianos no negaban *absolute* la utilidad del bautismo de niños: le reconocían un valor parcial, como portal a lo que ellos denominaban «vida eterna»; o como rito purificador de pecados actuales (!) cometidos por el niño (capaz, según ellos, de pecar nada más nacer): cfr. J. FERGUSON, *Pelagius*, Cambridge 1956, 177-179; B.R. REES, *Pelagius*, Woodbridge 1988, 77-81.

tismo? Para responder a la pregunta, una vez más tenemos que preguntarnos, ¿Cuál fue la intención principal de estos concilios? Y la respuesta es: ciertamente, *no* la de solventar la cuestión del destino de los párvulos; sino la de dirimir asuntos que afectaban la reunificación de Oriente y Occidente: concretos puntos prácticos y doctrinales que habían sido motivo de fuertes divergencias entre occidentales y orientales en el pasado.

Concretamente, en el II de Lyon (1274) se quería llegar a un acuerdo sobre: la conducción de las cruzadas; determinadas reformas eclesiales; y ciertos puntos dogmáticos, litúrgicos y disciplinares. En cuanto a los puntos doctrinales, ya antes —en 1267— el Papa Clemente IV había enviado al emperador griego Miguel Paleólogo una fórmula de profesión de fe para que el emperador la suscribiera (cosa que efectivamente hizo). La fórmula contenía varios puntos: la procesión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo; la retribución *mox post mortem* de los difuntos; la legitimidad del uso del pan ácimo en la liturgia eucarística oriental; la licitud de segundas o terceras nupcias; el primado romano. Siete años después, en la cuarta sesión del II Concilio de Lyon, sencillamente se leyó y se aprobó esta profesión de fe.

La sección escatológica de esta profesión contiene dos asertos fundamentales: 1) el carácter inmediato del juicio y de la retribución del difunto (frente a la teoría de algunos orientales de una dilación del juicio definitivo hasta el día de la resurrección y del Juicio Final) y 2) la doctrina de un estado de purificación postmortal (frente al rechazo oriental de cualquier doctrina sobre un fuego purificador). Cuando, en el primer punto, se afirma la retribución inmediata (*mox post mortem*) del individuo, se enumeran las posibles suertes escatológicas de aquellos sujetos que mueren con algún tipo de «pecado»: «los con pecado mortal y los con sólo el pecado original», reza el texto, «descienden inmediatamente al infierno, si bien “con penas distintas”»³⁵.

Puede observarse aquí que la fórmula refleja las posturas de S. Agustín y Cartago; pero lo hace como de pasada, ya que su objetivo primordial es defender la *inmediatez* de la retribución del difunto. No estaba entonces en discusión la suerte de los niños muertos sin bautizar. II de Lyon no pretendía dilucidar esta cuestión, sino otra más grande que sí era fuen-

35. DH 858.

te de división entre algunos orientales y los occidentales: la de si el juicio de Dios tenía lugar tras la muerte o si se retrasaba hasta la resurrección.

Algo parecido cabe decirse del decreto *Laetentur coeli* del Concilio de Florencia (1439), otro concilio que buscaba la reunificación entre Occidente y Oriente. La sección doctrinal de este decreto contiene fórmulas acordadas tras arduas negociaciones entre los representantes orientales y occidentales: en gran parte, coincidentes con los puntos tratados en el II de Lyon: el papel del Hijo en la procesión del Espíritu Santo; el uso de pan ázimo / pan fermentado en la Eucaristía; la existencia del purgatorio; la retribución *mox post mortem* de los difuntos; el primado romano. En el párrafo que afirma la retribución tras la muerte, no hay gran novedad: el decreto de Florencia repite casi textualmente los asertos de II Lyon sobre el cielo, el purgatorio y el infierno, incluida la afirmación de que las almas de quienes mueren con pecado (sea mortal, sea original) descienden *mox* al infierno, «con penas desiguales»³⁶. De nuevo, aquí conviene establecer una distinción entre el aserto principal del documento (retribución *mox post mortem*) y afirmaciones anejas que no estaban siendo en ese momento objeto ni de discusión ni de definición³⁷.

Pasemos a examinar la constitución *Auctorem fidei* de Pío VI, citado en ocasiones como respaldo magisterial —de mayor o menor peso— a la teoría del limbo. Como es sabido, el documento fue publicado por Pío VI para advertir contra los errores del Sínodo de Pistoia, realizado bajo influjo jansenista. Los asistentes a Pistoia, haciendo una interpretación singular de S. Agustín, habían declarado que: 1) el pecado original es un pecado grave; 2) tras la muerte no hay más que dos estados fundamentales posibles, el cielo y el infierno; y 3) por tanto, debía rechazarse como «fábula pelagiana» la idea de un «tercer lugar» donde acabarían los niños que mueren con tan sólo el pecado original³⁸. Pío VI condena esta última afirmación de Pistoia en los siguientes términos: «La doctrina que

36. DH 1306.

37. Como dice la CTI (n. 37), «el objeto de estos pronunciamientos de la Iglesia (medieval) no era la privación de la salvación para los niños no bautizados, sino la inmediatez del juicio particular después de la muerte y la asignación de las almas al cielo o al infierno». Así, se puede concluir que «estas declaraciones magisteriales no nos obligan a pensar que estos niños mueren necesariamente con el pecado original, de tal manera que no haya para ellos ninguna vía de salvación».

38. Cfr. J. CARREYRE, «Pistoie (Synode de)», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII/2, Paris 1935, cols. 2134-2230, esp. 2150 y 2210.

reprueba como fábula pelagiana el lugar de los infiernos (al que corrientemente designan los fieles con el nombre de limbo de los párvulos), en que las almas de los que mueren con sola la culpa original son castigadas con pena de daño sin la pena de fuego —como si los que suprimen en él la pena del fuego, por este mero hecho introdujeran aquel lugar y estado carente de culpa y pena, como intermedio entre el reino de Dios y la condenación eterna, como lo imaginaban los pelagianos—, es falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas»³⁹.

Aquí, de nuevo, es preciso determinar qué pretendía principalmente el documento eclesial. La respuesta más verosímil es: sobre todo, defender a los pensadores católicos (entonces mayoritariamente a favor del limbo) de una tergiversación por parte de los jansenistas, que los acusaban de resucitar una vieja herejía: el «limbo» sería —a decir de los jansenistas— nada más que la idea pelagiana del «lugar intermedio», rehabilitada. Así, puede decirse que el objeto de condena por parte de Pío VI fue la *acusación injuriosa de herejía* por parte de los jansenistas a los defensores del limbo. El Papa quiso defender a las «escuelas católicas» de tal acusación. Pero su defensa no debe interpretarse necesariamente como sanción definitiva de la sentencia teológica del limbo⁴⁰.

Consideremos ahora la alocución pronunciada por Pío XII en 1951 a las comadronas, donde dice: «El estado de gracia en el momento de la muerte es absolutamente necesario para la salvación; sin él no es posible llegar a la felicidad sobrenatural, a la visión beatífica de Dios. Un acto de amor puede bastar al adulto para conseguir la gracia santificante y suplir la falta del Bautismo; al que todavía no ha nacido o al niño acabado de nacer no está abierto ese camino»⁴¹. Aquí, el Papa defiende en primer lugar —en continuidad con la tradición secular de la Iglesia— la importancia del bautismo de párvulos. Y aduce una razón doble: 1) a tales criaturas les falta la gracia santificante, condición imprescindible para acceder a la visión beatífica; 2) a diferencia de los adultos —capa-

39. DH 2626.

40. La CTI estima (n. 38) que «no es una definición dogmática de la existencia del limbo», sino una afirmación de alcance más modesto: «al sostener la libertad por parte de las escuelas católicas de proponer soluciones diversas al problema del destino de los niños no bautizados, la Santa Sede defendía la enseñanza común como una opción aceptable y legítima, sin hacerla propia».

41. AAS, 43 (1951), 841.

ces de hacer un acto de amor que supla el bautismo de agua—, los párvulos no gozan de tal vía «alternativa» de salvación. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿se deduce de todo esto que el niño que fallece sin bautismo *muere irremediabilmente con pecado original*? En otras palabras, ¿el hecho empírico y comprobable de que un niño ha fallecido sin recibir el sacramento, da derecho a concluir *con toda seguridad* que a ese niño *le ha sido vedada cualquier otra solución al pecado original*, quedando así cerradas las puertas de la vida eterna? ¿Es correcto el siguiente silogismo?:

— todo ser humano es concebido con pecado original;

— el único modo seguro que conoce la Iglesia para quitar el pecado original es el bautismo (de agua, de fuego, de sangre...);

— *ergo*, el bebé que muere sin bautizar, muere, con toda seguridad, con pecado original (y por tanto queda excluido de la visión beatífica).

En esta cadena de afirmaciones cabe advertir una laguna gnoseológica. Reconocer el bautismo como *único medio seguro* no permite concluir apodícticamente que no hay otras soluciones divinas para casos extremos. Si bien es *de fide* que el bautismo es el único camino seguro conocido para sacar a una criatura del estado de pecado original, tal dato no es óbice para postular la *posible* existencia de otros caminos salvíficos que sólo Dios conoce⁴².

Para completar la panorámica del magisterio eclesial, toca considerar ahora afirmaciones en documentos eclesiales más recientes⁴³. En el *Ritual de exequias* (1969) publicado a raíz de la reforma postconciliar, está incluido un rito de exequias para niños que fallecen antes de poder ser llevados por sus padres al lavacro bautismal⁴⁴. Entre las oraciones de ese ritual, figuran: «*Scrutator cordium, Deus, et piissime consolator, qui horum parentum fidem novisti, praesta, ut infantem suum, quem plorant hac vita defuncta tuae sentiant divinae miserationi commissum*»; y también: «*Fide-*

42. Como observa la CTI (n. 29), las palabras de Pío XII de hecho propiciaron una búsqueda por parte de teólogos de otras posibles vías de salvación para los párvulos: «dieron lugar a una nueva reflexión por parte de los teólogos acerca de las disposiciones de los niños respecto a la recepción de la gracia divina, sobre la posibilidad de una configuración extrasacramental con Cristo y sobre la mediación materna de la Iglesia».

43. Para mayor unidad, los examinamos aquí juntos, aunque el documento de la CTI hace alusión a ellos en momentos diferentes («Introducción», n. 5; Sección 3.5).

44. Cfr. *Ordo exequiarum*, nn. 80-82.

*lium tuorum, Domine, suscipe vota, ut, quos permittis infantis sibi erepti desiderio deprimi, eosdem concedas in tuae spem miserationis fidenter attonlli»⁴⁵. Como se puede ver, en estas plegarias la suerte del niño difunto es confiada a Dios misericordioso. Estas referencias a la *miser cordia divina* y a la *esperanza* serán, a partir de este momento, la falsilla para ulteriores documentos eclesiales referidos a los niños muertos sin bautizar.*

Así, en la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe (CDF) sobre el bautismo de los párvulos, *Pastoralis actio* (1980), se dice: «Respecto a los niños muertos sin haber recibido el bautismo, la Iglesia no puede hacer más que confiarlos a la misericordia de Dios, como hace en el rito fúnebre que ha dispuesto para ellos»⁴⁶. De modo parecido, el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) declara:

En cuanto a los niños muertos sin Bautismo, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cfr. 1 Tm 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: «Dejad que los niños se acerquen a mí, no se lo impidáis» (Mc 10,14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin Bautismo. Por esto es más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por el don del santo bautismo⁴⁷.

Con el mismo tenor pero más brevemente, afirma el *Compendio* (2005): «En cuanto a los niños que mueren sin el Bautismo, la Iglesia en su liturgia los confía a la misericordia de Dios»⁴⁸. Por su parte, Juan Pablo II, en la encíclica *Evangelium vitae* (1995), ofrece consuelo a las mujeres que han abortado, en los siguientes términos: «Podéis confiar con esperanza a vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia»⁴⁹. Como se puede ver, en estos documentos litúrgicos o magisteriales recientes late una actitud, cauta y esperanzada a la vez, basada en la fe en Dios misericordioso.

45. *Ibid.*, nn. 235-236.

46. N. 13.

47. N. 1261.

48. N. 262.

49. N. 99. Es notable que en las primeras versiones la Encíclica decía: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor». En cambio, en la versión latina definitiva (cfr. AAS, 87 [1995], 515) la frase fue sustituida por otra más prudente y restrictiva: «*Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere*».

Cerremos el repaso de textos magisteriales con dos conclusiones:

— la CTI tiene razón al decir que no ha habido hasta el momento intento por parte del Magisterio de zanjar la cuestión sobre la suerte de los niños muertos sin el bautismo. (Lo que sí ha hecho el Magisterio a lo largo de los siglos es dejar asentado un conjunto de afirmaciones básicas de fe, relevantes para la resolución del problema);

— cabe hablar de una «continuidad» en la enseñanza magisterial sobre determinados puntos fundamentales —p. ej., la realidad y gravedad del pecado original, así como la necesidad del bautismo—; y, a la vez, cierta «evolución» a la hora de enfocar el problema de los párvulos que mueren sin el bautismo: empezando desde una posición (de inspiración agustiniana) que tiende a afirmar la «no-bienaventuranza» de esas criaturas, pasando por una proposición más suave (el limbo), hasta llegar a una posición más abierta o esperanzada, en la época contemporánea⁵⁰.

Para la teología dogmática, este aspecto —de «variabilidad», digamos— reviste especial interés. No debe ser leído superficialmente, como una búsqueda errabunda de respuestas por parte la Iglesia; más bien ha de ser valorado como señal, en primer lugar, de la ausencia de una revelación directa sobre la cuestión⁵¹; y en segundo lugar de cierta maduración de la reflexión eclesial en todo lo relativo a la economía salvífica⁵².

50. J.M. SCHWARZ, *o.c.*, llega a una conclusión algo diferente a la que hemos formulado: según él, es posible apreciar en los textos del magisterio ordinario a lo largo de los siglos una continuidad de doctrina («*Kontinuität der Lehre*», 325), en el sentido de la *no-bienaventuranza* de párvulos sin bautizar. Los argumentos de Schwarz merecen consideración; nos parece, sin embargo, que los textos recientes del magisterio ordinario —que constituyen un cuerpo doctrinal cada vez más consistente— apuntan a una línea de solución diversa de la tesis de no-bienaventuranza. En cualquier caso, estamos de acuerdo con Schwarz en que hace falta un estudio histórico-dogmático más exhaustivo de los pronunciamientos magisteriales.

51. La abstención por parte del Magisterio de una firme toma de postura en esta cuestión es valorada positivamente por la CTI (n. 70): «el Magisterio de la Iglesia (...) en momentos clave de la historia de esta doctrina ha optado (...) tal vez providencialmente (...) por mantener la cuestión abierta».

52. Tal vez la interpretación de estos textos pueda ser guiada por principios análogos a los que rigen la exégesis bíblica (cfr. B. SESBOUÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, Bilbao 2006, 371-386):

1) el principio de *analogía* bíblica, que lleva a percibir la unidad de fondo y el carácter complementario de textos diversos. De modo parecido, la lectura de los documentos magisteriales que hablan diversamente de la suerte de los niños muertos sin el bautismo podría fijarse, no tanto en la falta de concordia entre esos textos, como en el *equilibrio resultante* de todo el conjunto. Más en concreto, el carácter *esperanzado* de los

3.3. Comentarios de teología especulativa

3.3.1. Teología en el tiempo

Como acabamos de ver, la reflexión sobre el destino de los párvulos muertos sin bautizar ha ido evolucionando a lo largo del tiempo. Esta evolución guarda correspondencia con los avances históricos en la percepción de los «lindes» del ámbito de salvación. Podemos resumir los hitos de la siguiente manera⁵³:

— en los primeros tres siglos —época de persecuciones— los cristianos llegaron a la convicción de que, incluso sin el *baptismus aquae* un catecúmeno podía, con el martirio (= *baptismus sanguinis*), obtener la purificación de los pecados y alcanzar la vida eterna;

— los cristianos llegaron también pronto a la convicción de que fuera del bautismo de agua o de sangre, es posible la justificación por vía del deseo (= *baptismus flaminis*)⁵⁴;

— en el siglo V (y posiblemente antes) comenzó a difundirse la conmemoración de los Santos Inocentes: señal del convencimiento cada vez más generalizado de que los niños ejecutados por Herodes están en la gloria celestial, pese a no haber recibido el *baptismus aquae* ni tampoco haber hecho *ninguna opción consciente* por el Salvador;

textos eclesiales más recientes sirve para relativizar las posturas más duras de los documentos antiguos, mientras que el tono más *restrictivo* de los textos antiguos sirve de advertencia contra cualquier ligereza ingenua ante el problema grave de un niño que nace con pecado original y fallece sin el bautismo sacramental;

2) el principio de *progreso* en la revelación, que ayuda a los biblistas a apreciar el carácter gradual del desvelamiento de la verdad por parte de Dios. De modo análogo, el examen de textos magisteriales de diferentes épocas podría percibir el proceso de maduración en la reflexión eclesial sobre cuestiones no directamente reveladas. Concretamente, las fórmulas más abiertas de los documentos eclesiales recientes pueden ser apreciadas como un paso adelante, acorde con la moderna revalorización del misterio de Dios misericordioso.

53. Para más detalles, cfr. B. SESBOÛÉ, *o.c.*, 40-270; J.M. SCHWARZ, *o.c.*, 14-295.

54. P. ej., decía S. Ambrosio de Milán del emperador Valentiniano II, quien había muerto siendo catecúmeno aún: «Os lamentáis que él no recibió el sacramento del bautismo. (...) Él tenía ese deseo (del bautismo) (...), y no hace mucho expresó su deseo de recibir el bautismo de mis manos. ¿No recibiría la gracia que deseaba? (...) Ciertamente lo recibió, porque lo deseó» (*De obitu Valentiniani consolatio*, 51). Por su parte, S. Agustín aseguraba: «No es sólo el martirio por el nombre de Cristo lo que puede suplir la falta del bautismo; también pueden hacerlo la fe y la conversión de corazón, si por la urgencia del tiempo no se puede acudir a la celebración del misterio bautismal» (*De baptismo, contra donatistas*, IV, XXII, 29).

— en los siguientes siglos avanzó paulatinamente la teología de la salvación de *adultos ignorantes del Evangelio*⁵⁵. Esta línea de pensamiento cobró mayor ímpetu a partir del s. XVI, cuando las exploraciones geográficas revelaron enormes porciones de la humanidad hasta entonces intocadas por la religión cristiana⁵⁶. Se fue operando un giro copernicano en el modo de pensar: ¿si había más humanos fuera que dentro de Europa; más no-cristianos que cristianos! Ergo, ¡muchos más hombres y mujeres vivían (y morían) fuera del alcance de la Iglesia visible y sus sacramentos, que dentro! Resultó necesario corregir el planteamiento hasta entonces vigente, que estimaba que prácticamente todo el mundo había tenido la oportunidad de conocer el Evangelio, y que por tanto casi no había lugar para la ignorancia inculpable⁵⁷.

Los pensadores cristianos se encontraron con la grave cuestión: ¿los planes de Dios podían permitir la perdición de un número tan ingente de seres humanos? Como respuesta, desarrollaron decididamente la teología de la salvación del «buen salvaje», quien sin conocimiento del Evangelio, vive —no sin ayuda divina— de acuerdo con una conciencia recta. En el siglo XIX esta línea de pensamiento quedaría incorporada a la enseñanza ordinaria de la Iglesia bajo la formulación típica de «ignorancia invencible»⁵⁸.

55. Sto. Tomás de Aquino, p.ej., concedía la posibilidad de salvación de gentiles por la vía de «fe implícita»: cfr. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 2, a. 7, ad 3; q. 10, a. 4, ad 3.

56. Un examen de los datos históricos —forzosamente aproximados— da una idea de la magnitud del problema que comenzó a preocupar los pensadores cristianos a partir del s. XVI. Se calcula que entonces vivían en Europa unos 84 millones de personas. Ahora bien, el descubrimiento de América puso en conocimiento de los europeos la existencia de otras poblaciones ingentes: se calcula que en 1500 la americana rondaba los 42 millones. Habría que sumar a esto la presencia de otras dos grandes masas de humanidad —cuya magnitud los europeos sólo estaban vislumbrando paulatinamente— en las vecinas regiones de Asia y África: según los cálculos, las personas que vivían en Asia en 1500 superaban con mucho los 200 millones, mientras que los humanos que vivían en África eran un poco más que los europeos: 87 millones (cfr. C. MCEVEDY y R. JONES, *Atlas of World Population History*, Harmondsworth 1978, 18, 122, 206, 270, 320, 329; M. LIVI-BACCI, *A Concise History of World Population*, Oxford 1992, 31).

57. Como ejemplo representativo tenemos esta sentencia de S. Bernardo (s. XII): «Actualmente la voz de los predicadores llega a toda la tierra, y hasta los límites del orbe su lenguaje. Y el que ya no puede negar que lo ha escuchado no tiene excusa al rechazarlo» (*De baptismo* I, 2). La misma convicción llevó a Sto. Tomás (s. XIII) a considerar contadas vías de salvación extraeclesial, muy extraordinarias: una revelación divina hecha directamente al individuo, o el envío por parte de Dios de un predicador (cfr. *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1um; *Scriptum super Sententiis*, III, d. 25, q. 2, a. 1, s. 1, ad 1um).

58. Cfr. Pío IX, Encíclica *Quanto conficiamur* (1863), DH 2866; Alocución *Singulari quadam* (1854), Dz 1647.

Podemos afirmar que en el tiempo transcurrido desde el medioevo hasta el siglo XX el pensamiento cristiano ha ido progresando en la percepción de caminos extrabautismales y extraeclesiales de salvación *para el caso de adultos con uso de razón*. En este mismo tiempo, sin embargo, *no ha habido semejante ampliación de visión para el caso de los párvulos*: la mayoría de los teólogos, razonando a partir de Jn 3,5, mantenían que tales criaturas no podían alcanzar la visión beatífica, sino tan sólo el estado de felicidad natural del limbo.

Por tanto podemos resumir así el progresivo reconocimiento por parte de la Iglesia de los caminos de salvación:

— *para adultos*: bautismo de agua + bautismo de sangre + bautismo de deseo (inicialmente aplicado al caso del catecúmeno fallecido antes de ser bautizado; más tarde, ampliado al caso del «buen pagano»);

— *para niños*: bautismo de agua + (caso singular de los Santos Inocentes) muerte de algún modo «a causa de Cristo».

Así, hasta bien entrado el siglo XX, la cuestión de la suerte de *párvulos* muertos sin bautizar obtenía respuesta en la teología católica con la tesis del limbo⁵⁹. A partir del siglo XX, sin embargo, esta solución empezó a ser cuestionada⁶⁰ a raíz de algunos desarrollos teológicos:

— el debate en torno a lo natural/sobrenatural condujo —una vez superada la fase de enconamiento— a una visión más *unitaria* de la vocación (sobrenatural) del hombre: «la única vocación del hombre, que es gozar de la comunión con la Trinidad»⁶¹. Este modo de comprender el *telos* humano, tal como está determinado por la economía divina real, deja ver los inconvenientes inherentes al concepto de una felicidad «puramente natural»;

— continuó desarrollándose la teología de caminos extraeclesiales y extrasacramentales de salvación, gracias al diálogo ecuménico e interreligioso, y a la recuperación de la idea bíblico-patristica de la orientación teleológica de la humanidad/el cosmos a Cristo;

59. Era prácticamente *sententia communis* (cfr. J.M. SCHWARZ, *o.c.*, 104-112), e incluso figuraba en catecismos populares como los de G. Astete (en la versión ampliada por G. Menéndez de Luarca) y J. Ripalda.

60. Cfr. J.M. SCHWARZ, *o.c.*, 112-114.

61. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.

— en la vida eclesial, empezó a crecer notablemente la devoción a Dios misericordioso, gracias al influjo de personajes carismáticos como Benigna Consolata Ferrero (Italia, 1885-1916), Josefa María Menéndez (España, 1890-1923), Faustina Kowalska (Polonia, 1905-1938), Marie Thérèse Desandais (Francia, 1876-1943), Esperanza de Jesús Alhama (España, 1893-1983) y Teresa de los Andes (Chile, 1900-1920). Más tarde, el Papa Juan Pablo II reflejaría esta creciente devoción al amor misericordioso de Dios en la encíclica *Dives in Misericordia* (1980). En cierto sentido, llevaría el proceso a su culminación con la institución del Domingo de la Misericordia Divina (efectivo a partir del segundo domingo de Pascua de 2001) para toda la Iglesia.

Estas circunstancias históricas llevaron paulatinamente a la teología católica a enfocar con una visión más esperanzada la cuestión de la salvación de párvulos muertos sin bautizar.

3.3.2. *Consideraciones en torno a una propuesta específica de la CTI*

El problema de los niños muertos sin el bautismo se encuadra dentro de la teología de los *ámbitos y caminos de salvación*; y la propuesta concreta de la CTI, en el interior de la reflexión sobre los *medios extraeclesiales y extrasacramentales de salvación*. La CTI pretende ampliar en una dirección concreta —al universo de sujetos humanos que no han llegado al uso de la razón— el alcance de la fuerza salvadora que mana de Cristo. Para ello enuncia, en sustancia, *dos* principios teológicos: 1) la *filantropía* divina, que busca por todos los medios salvar a los hombres; 2) la *solidaridad con cada hombre* del Verbo encarnado y su Iglesia.

El primer principio es más claro y abundantemente atestiguado por la Biblia y la Tradición. El segundo principio, en cambio, suscita algunos interrogantes y requiere un examen detenido. ¿Qué tipo de eficacia soteriológica exactamente se desea atribuir a la Encarnación del Verbo? ¿Se quiere afirmar que el hecho de que el Verbo se encarnó y «*cum omni homine quodammodo Se univit*» es ya de por sí salvífico, hasta tal punto que supla la purificación bautismal del párvulo? ¿No estaríamos con esto regresando a la teoría de cristianos implícitos o anónimos, bas-

tante sometida ya a crítica y revisión⁶²? ¿Cuánto fundamento tiene esta noción en la Escritura y en la patrística?

Hagamos primero un repaso de los datos positivos.

3.3.2.1. *Valoración de datos bíblicos, patrísticos y magisteriales*

La noción de una conexión misteriosa del Verbo encarnado con cada ser humano (no sólo con los cristianos) encuentra cierto apoyo en categorías bíblicas como la *anakephalaisis* (recapitulación) y los «dos Adanes» (el primero, pecador; el segundo, salvador) en los escritos de S. Pablo⁶³. Según tales categorías, el divino Hijo hecho hombre se erige ante el linaje humano como nueva Cabeza, invitando a todos a unirse a Sí mismo y formar parte de su Cuerpo. Es a través de su ascensión de la «carne» (*sarx*) y su subsiguiente actividad terrenal y obra pascual, como el Hijo recupera a la raza humana rebelde⁶⁴. Salva, podría decirse, por «asimilación», asociando a su Persona y Pascua a los componentes de la humanidad⁶⁵.

Este principio cristológico es una pieza clave del concepto cristiano de salvación. Desde esta perspectiva, Cristo aparece como el camino y la meta de salvación. No hay otro nombre bajo el cielo por el que nos pueda llegar la salud⁶⁶; la salvación está para siempre cristológicamente definida. A su vez, la justificación que ofrece la Iglesia en los sacramentos aparece como realización en la historia, para hombres concretos, de la conexión salvífica con Cristo; actualización en sujetos humanos de la virtualidad de comulgar con el Padre, en el Hijo, por el Espíritu.

Este misterio de salvación-por-asimilación crística es realizado con incomparable fuerza y elocuencia en el sacramento del bautismo, aunque

62. Cfr. especialmente M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt am Main 1976, 186-189; H. Urs VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, 4ª ed., Trier 1987, 85-96; 110-112; 124-126. En esta última obra aparece una sentencia mordaz en boca de un imaginario comisario, que habla con un proponente del «cristianismo anónimo»: «Os habéis liquidado a vosotros mismos y nos habéis ahorrado el tener que perseguiros».

63. Cfr. Ef 1,10; Col 1,15-20; Rm 5,12-21; 1 Cor 15,21-22.45.

64. «El Verbo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios» (S. ATANASIO, *De Incarnatione verbi*, LIV, 3).

65. «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado» (SAN GREGORIO NACIANCENO, *Epistula 101*, 32).

66. Cfr. Hch 4,12.

también ocurre —de forma más discreta— en la vida del adulto no-cristiano que se adhiere a Dios y ajusta su conducta adecuadamente. Sin embargo, en el caso del *párvulo* sin uso de razón, hay un problema. ¿Cómo puede operarse en tal criatura una conexión personal y salvífica con Cristo? ¿Sería válido sostener que cada ser humano goza de una conexión «nativa» con el Verbo hecho carne, hasta el punto de que esa ligazón permita una «justificación-sin-colaboración» del sujeto en casos extremos?

Es cierto que, como ya hemos dicho, hay expresiones bíblicas que expresan la solidaridad del Verbo encarnado con el linaje humano. Existen, además, otras citas bíblicas afines⁶⁷, como p. ej.: 1) los lugares que hablan en términos generales de la relación de Cristo con la humanidad entera⁶⁸; y 2) otros lugares que afirman la primacía de la gracia sobre el pecado (y, por implicación, la mayor eficacia de la solidaridad cristológica comparada con la adánica)⁶⁹. Es importante notar, sin embargo, que en todos estos casos las citas bíblicas se refieren a *adultos, que se adhieren libre y conscientemente a Cristo y su Cuerpo por la fe, la obediencia o el bautismo* (es decir, que acogen *activamente* la oferta de comunicación de vida divina)⁷⁰. De modo que tales citas no sirven sino como apoyo *remoto* e *indirecto* de la tesis del «valor salvífico» de «la misma encarnación», invocada por la CTI para el caso del párvulo⁷¹. Como máximo, esos lugares bíblicos son el punto de partida de una *extrapolación teológica*: «¿no sería posible que, en casos extremos, la solidaridad fundamental con el Verbo Encarnado resulte, no ya sólo imprescindible, sino *suficiente* y *eficaz* para justificar al niño sin bautizar y abrirle las puertas del cielo?»

¿Qué dicen sobre esto los Padres? Ciertamente, ellos hablan del papel central de la Encarnación en la economía salvífica; y algunos —S. Ireneo en especial— desarrollan vigorosamente la idea de *anakephalaiosis*

67. Aducidas por la CTI en los nn. 90-92 del documento.

68. Como afirma la CTI, «las Escrituras relacionan toda la humanidad a Cristo»: cfr. Flp 2,10-11; Rm 14,9-11; Jn 5,22-23; Ap 5,13; Col 1,15-18; Ef 1,10.

69. Cfr. Rm 5,15.18.20; 1 Cor 15,22.

70. Sobre este punto hay prácticamente un consenso entre exégetas modernos: cfr., p. ej., J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids/Cambridge 1996, 336-337; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, I. Rm 1-5, 2004, 477-478; S. LÉGASSE, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Brescia 2004, 288; P. STUHLMACHER, *La lettera ai Romani*, Brescia 2002, 113; F.J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, 3ª ed., Genève 1995, 86; J. FITZMYER, *Paul and His Theology*, New Jersey 1989, 84; S. JOUBERT, «Charis in Paul», en J. VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament*, Leiden/Boston 2005, 200.

71. Nota 120.

formulada por San Pablo⁷². Sin embargo, los Padres en conjunto no ofrecen un testimonio *unívoco* sobre *el tipo o grado de eficacia soteriológica* que ejerce en cada hombre el hecho encarnacional en sí:

Es significativo que la misma CTI aduzca, en un primer momento, numerosas citas de Padres que hablan *genéricamente* de la importancia soteriológica de la «asunción» de la naturaleza humana por parte del Verbo⁷³: sobre este punto básico, en efecto, cabe hablar de un consenso patristico. Pero cuando la CTI pasa a exponer lo que llama la «comprensión salvífica de la misma encarnación» («salvific understanding of the Incarnation itself»⁷⁴) (= la idea de que el mismo hecho de la encarnación puede contener *in nuce* un poder justificador), se limita a citar un solo ejemplo: S. Cirilo de Alejandría⁷⁵. Y es que —como ya demostró en su momento J. P. Jossua en una monografía⁷⁶— nunca hubo unanimidad entre los Padres a la hora de precisar el tipo de eficacia salvífica que pudiera tener la Encarnación del Verbo. Todos compartían la tesis básica del papel crucial de la Encarnación en el proyecto redentor, pero muchos se limitaban a pensar en la Encarnación como *precondición* para que, ulteriormente, el Hijo pudiera realizar su obra pascual: padeciendo, muriendo y resucitando auténticamente. Los Padres latinos en particular estaban bien lejos de mentar cualquier automatismo salvífico implicado en la Encarnación del Verbo; tanto fue así, que en teología esta teoría llegó a denominarse la «teoría griega», ya que hubo más Padres griegos —tampoco todos— que esbozaban la idea de una forma u otra. Hablando con objetividad, es preciso afirmar que, a diferencia de otras doctrinas sólidamente asentadas en la Tradición —como la universalidad del pecado o la importancia del bautismo— la noción de que la Encarnación en sí pueda poseer una eficacia salvífica (al margen del bautismo o de la libre colaboración del sujeto), no goza de un claro consenso patristico⁷⁷.

72. Cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 19, 3; 21, 9-10; 23, 1; IV, 6, 2; 38, 1; 40, 3; V, 1, 2; 20, 2; *Epidexis*, 33; S. HILARIO DE POITIERS, *Commentarii in Matthaeum*, IV, 12; S. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium*, III, 51-52; S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarii in Ioannem*, I, 9; Jn 1, 14.

73. Cfr. nota 119.

74. Nota 120. La versión inglesa del documento de la CTI fue la primera en publicarse.

75. Cfr. *Commentarius in Ioannis Evangelium*, V, II.

76. *Le salut: incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.

77. Y tampoco en la teología: Sto. Tomás, p.ej., considera que la gracia de Cristo se comunica a los hombres de modo distinto a como el pecado se propaga («*mediante natura humana*») a partir de Adán (cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 5, ad 1um). W. KAS-

La idea general de la solidaridad del Verbo encarnado con los hombres está felizmente formulada por el Concilio Vaticano II en el n. 22 de la *Gaudium et spes*, donde se dice que «*Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit*» («El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»). Esta frase ha hecho fortuna en la teología y ha sido glosada extensamente por Juan Pablo II en su magisterio⁷⁸, particularmente en la encíclica *Redemptor hominis*⁷⁹. Y es citada varias veces por la CTI en apoyo de su tesis de la eficacia soteriológica del hecho encarnacional⁸⁰. Desde el punto de vista de la historia redaccional, esta expresión de *Gaudium et spes* fue sencillamente el fruto del deseo de los redactores y Padres conciliares de mejorar la formulación del esquema III (comúnmente conocido como Esquema de Ariccia o *Schema receptum*), que contaba originalmente con una declaración menos expresiva del carácter cristológico-corporativo de la redención: «(*Verbum*) *incarnatione sua Se cum omni homine quodammodo coaluit*». La frase fue modificada a «*Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit*», y así consta a partir del llamado *Textus recognitus*⁸¹. Pero no parece que la intención de los padres conciliares y redactores fuese más allá, ni que tuvieran la pretensión de cargar la frase con un significado muy concreto⁸². Simplemente, buscaban ex-

PER, «Jesucristo, el hombre para los otros y la solidaridad en la salvación», en *Jesús el Cristo*, Salamanca 1984, 265-280, enfoca la solidaridad encarnacional de Cristo en función de su obrar posterior de «sustitución vicaria» de la humanidad pecaminosa. Por su parte, J. AUER, al tratar la Encarnación en su obra *Jesucristo, salvador del mundo*, Barcelona 1990, afirma que «(...) la Encarnación (...) constituye la base para entender (la) obra redentora de Cristo, así como el acto redentor propiamente dicho en la *cruz y resurrección*, que desde el comienzo han constituido preferentemente el fundamento de la soteriología de la Iglesia oriental» (238). En coherencia con esta concepción de la Encarnación, presenta el misterio como precondition de la «obra redentora» de Jesús: «La obra redentora de Jesús: su posibilidad (= "nacido de María virgen"); iniciación (= bautismo en el Jordán); (...)» (cfr. 243 ss., esp. 243).

78. Cfr. *Audiencias generales* de 25.III.1981 y 17.II.1988; *Discurso al mundo de la cultura* (México, 12.V.1990); Carta encíclica *Redemptoris missio* (7.XII.1990), esp. nn. 4 y 6; Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10.XI.1994), n. 4; *Mensaje con motivo del centenario de la consagración del género humano al Sagrado Corazón* (Varsovia, 11.VI.1999); *Homilía en el Jubileo de los emigrantes e itinerantes* (2.VI.2000).

79. Cfr. especialmente los nn. 13-14.

80. Cfr. nn. 6, 41, 88, 91 (nota 124), 93, 96.

81. Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Città del Vaticano 1995, 154-157.

82. Cfr. J. HAYUMA-MARTIN, «*De Christo novo homine*». *A hermeneutical study on the Christological doctrine of Gaudium et spes 22 within the context of Vatican II and its im-*

presar de manera genérica pero sugerente la misteriosa conexión del Verbo encarnado con cada miembro del linaje humano.

Sería legítimo, como hace la CTI, interpretar esta expresión de *Gaudium et spes* 22 en una dirección más específica, favorable a la salvación de los párvulos muertos sin bautizar; pero sabiendo que se está realizando *una interpretación de una interpretación*; es decir, haciendo una concreta (y por tanto discutible) hermenéutica de una escueta fórmula de un documento conciliar⁸³.

3.3.2.2. Valoración desde la teología especulativa

Una perspectiva profundamente relacional subyace a la propuesta de la CTI. (En esto, la Comisión es deudora no sólo de la renovación bíblico-patristica del siglo XX, sino también del avance de la teología personalista. Aunque la persona había sido descrita ya como realidad relacional por pensadores de antaño [como Sto. Tomás de Aquino, quien definía a las personas divinas como relaciones subsistentes], en el siglo XX la concepción relacional de la persona experimentó un desarrollo muy notable. Así, el misterio trinitario fue revalorizado como un *misterio de comunión*, entre el Padre y el Hijo que se aman en el Espíritu; y la persona humana, como un *ser llamado a la comunión* con la Trinidad y los demás hombres.)

En esta concepción, queda muy subrayada la «apertura» (digamos constitutiva u ontológica) del ser personal a la relación interpersonal o comunión. Es ésta una luz sumamente valiosa para comprender el misterio salvífico. La «estructura relacional» de la persona es la base para establecer el misterio salvífico de comunión teándrica: *mysterium commu-*

plication in the receptional phase (Extract of the doctoral thesis, Salesian Pontifical University), Rome 1994, 42-43.

83. Es significativo que, en este punto del documento, la CTI *vuelva a hacer teología positiva*, aportando citas bíblicas y patristicas que apoyan su hipótesis de «efecto soteriológico, en cada hombre, de la Encarnación». Con razón, la Comisión no incluyó tales citas en la parte primera —la propiamente positiva— del documento, donde se señalaban lugares bíblicos y patristicos que dan pie a asertos *firmes* de la fe cristiana. Las citas aducidas en este segundo momento más tardío claramente no están al mismo nivel dogmático, no poseen la misma fuerza fundante que las citas de la primera parte. A nuestro parecer, el hecho de la inserción de la «segunda parte» positiva, distanciada de la «auténtica» parte positiva del documento, es indicativo de la conciencia que tenía la CTI sobre el carácter más discutible de su tesis de «eficacia soteriológica del hecho encarnacional en sí».

*nionis hominum cum Deo et inter se, per Christum in Spiritu Sancto*⁸⁴. En el caso del adulto con uso de razón y libertad, esta capacidad para la comunión permite corresponder activamente al amor que brinda la Trinidad (a través de Cristo y la Iglesia). Para el caso del párvulo, la misma noción de virtualidad relacional lleva a la CTI a sugerir una posible vía de salvación. En este caso el sujeto no es capaz ni de abrirse ni de cerrarse libremente a la salvación. Al no poder decir el sujeto ni «Sí» ni «No» a la oferta divina, ¿tal vez —propone la CTI— su estructura «abierta» como persona —reforzada en la economía real por la «conexión» con el Verbo encarnado y su Cuerpo/Iglesia— sirva de base para recibir, por mecanismos arcanos, la energía purificadora y regeneradora del Salvador?

Según se afirme en mayor o menor grado la realidad y eficacia salvífica de la conexión con el Verbo encarnado y la Iglesia, se llega a postular una mayor o menor probabilidad de salvación de los niños que mueren sin el bautismo. Una postura teológica que afirme en sentido «fuerte» la conexión de todo hombre con el Salvador vislumbrará una mayor posibilidad de salvación para los párvulos que mueren sin recibir el bautismo. Por el contrario, una postura que considere que la conexión de cada hombre con el Verbo encarnado no es condición suficiente para recibir la justificación (es decir, que nunca llegará a tener una eficacia comparable con la del *baptismus fluminis / fluminis / sanguinis*), se inclinará por responder en términos menos optimistas a la pregunta por el destino eterno de estas criaturas.

A nuestro parecer, la cuestión no está del todo zanjada. Quedan pendientes estos dos retos teológicos: 1) determinar mejor la naturaleza de la solidaridad con Cristo de *cualquier ser humano*; y 2) determinar el grado de *eficacia soteriológica* de tal conexión.

3.4. *Consideraciones pastorales*

Por último, cabe señalar un elemento que ha permanecido inmutable, por encima de los debates teológicos sobre el destino de los niños muertos sin el bautismo: la praxis de bautizar a los párvulos⁸⁵. Es con-

84. Expresión referida al misterio eclesial, en la *Relatio finalis* del Sínodo de los Obispos de 1985, II. A. 2-3.

85. Fuera del ámbito católico, algunas comunidades cristianas —como los baptistas, anabaptistas y adventistas— no reconocen esta praxis.

vicción perenne de la Iglesia que el sacramento del bautismo obra *in remissionem peccatorum* y que por consiguiente es provechoso tanto para adultos como para niños. Estamos ante un punto firme de fe, que debe ser respetado por cualquier intento de responder al problema de los niños muertos sin el bautismo.

Con agudeza teológica, en 1985 el entonces Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, Cardenal Ratzinger, comentaba que la teoría del limbo era «una tesis secundaria al servicio de una verdad que es absolutamente primaria para la fe: la importancia del bautismo. (...) Puede abandonarse el concepto del “limbo” si parece necesario (...); pero que no se renuncie a la preocupación subyacente. El bautismo nunca ha sido para la fe algo meramente accesorio, y ni ahora ni nunca podrá ser considerado como tal»⁸⁶. En otras palabras, el bautismo es crucial; cualquier respuesta al problema de los niños muertos sin bautizar tendrá validez en tanto en cuanto respete la intuición primordial de la Iglesia sobre la importancia del sacramento. (La doctrina del limbo, a pesar de sus carencias, tenía el mérito de animar a los padres a bautizar a sus niños. Por supuesto, la severa tesis agustiniana lograba lo mismo: si no con razonamientos teológicos acertados, al menos con una fortísima nota de urgencia). Podemos preguntarnos ahora: ¿Tendría la misma fuerza una solución que abogara por la «salvación del niño por medios arcanos»?

Hay que reconocer que una propuesta de este tipo tiene cierto potencial de rebajar la urgencia del bautismo de párvulos («Total, si sin el bautismo ellos se salvarán de todos modos...»). En este sentido —puramente pragmático— la teoría que propugna la CTI podría encerrar un riesgo pastoral. Sin embargo, si se explicara equilibradamente a los fieles —sin dejar de recordar que el bautismo es el único cauce salvífico seguro conocido—, no tendría por qué llevar al relajamiento en la praxis bautismal de los niños. (Es importante, además, que la praxis esté fundamentada certeramente en la revelación y la tradición, y no en «dogmas» que la Iglesia no ha proclamado). Finalmente, cabe agregar que la idea de la posible salvación de los niños sin bautizar tiene su propio valor pastoral: en momentos de la historia en que el pesimismo y la desesperación acechan a la humanidad, la idea podría fomentar una actitud de mayor esperanza en Dios, rico en misericordia.

86. J. RATZINGER y V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, 6ª ed., Madrid 1985, 163.

4. CONCLUSIÓN

a) El documento de la CTI revisa una antigua cuestión. Al llevar a cabo esta revisión, la Comisión realiza tres cosas: 1) identifica las verdades de fe relevantes para el problema; 2) delimita el alcance de esos datos de fe; y 3) ofrece una moderna solución teológica (no definitiva ni dogmática) al problema.

Las verdades reveladas que determinan los lindes dentro de los cuales ha de moverse cualquier solución son: la realidad y la gravedad del estado de privación de gracia heredado de los primeros padres; la imposibilidad de que un sujeto con pecado original acceda, tras la muerte, a la visión beatífica; el papel primordial de los sacramentos instituidos por Cristo como medios de salvación.

Estas verdades de fe han servido de base para propuestas variadas a lo largo de los siglos, como p. ej., la agustiniana (= perdición eterna de los niños muertos sin el bautismo) o la del limbo (= estado de felicidad natural). Ante la ausencia de un dogma definido, son concebibles todavía otras soluciones.

Precisamente, lo que señala la CTI es la posibilidad de que exista un camino arcano, por el cual Dios misericordioso conduce al niño muerto sin bautizar a la morada celestial. Se trata de una extensión de la teología de caminos extrasacramentales de salvación. La Comisión juzga que tal solución, que permite esperar en la bienaventuranza celestial de esas criaturas, está en mejor sintonía con los recientes avances de la reflexión eclesial acerca de la economía salvífica.

La CTI no sostiene que existe con seguridad tal camino extraordinario —y por tanto no quiere rebajar la praxis del bautismo de los niños ni descalificar las soluciones teológicas de antaño—; simplemente enuncia una solución posible y apunta a una dirección que la investigación teológica puede seguir.

b) Una aportación particularmente valiosa de la CTI se encuentra en la parte positiva del documento. Allí, al analizar con un método moderno los datos bíblicos, patrísticos, históricos y magisteriales, la CTI deja claros dos puntos:

— hasta ahora, la Iglesia no ha sentado dogma acerca del destino de los niños muertos sin el bautismo. (Este primer punto, aunque pa-

rezca negativo, tiene valor, porque permite seguir indagando en la cuestión con libertad);

— hay verdades reveladas que son relevantes para la búsqueda de una solución: algunas ya fueron valoradas en la antigüedad, como p. ej., la realidad del pecado original o la importancia del sacramento bautismal; otras, en cambio, han recibido un mayor reconocimiento en tiempos recientes, como p. ej., la misericordia y la voluntad salvífica universal de Dios; la absoluta gratuidad de la salvación; la conexión misteriosa de Cristo y la Iglesia con todos los hombres.

Al señalar estas verdades, la CTI ofrece un buen marco dentro del cual puede proseguir la búsqueda de una respuesta al problema de los niños muertos sin el bautismo.

c) En la parte *especulativa* del documento, la CTI hace la tentativa de razonar un poco más su visión esperanzada. La mayoría de los principios teológicos que aquí enuncia —filantropía de Dios; actitud esperanzada de la Iglesia; etc.— no ofrecen especial dificultad, por estar firmemente enraizados en la Revelación y la Tradición. Sin embargo, la CTI esboza un principio que merece ser objeto de mayor estudio y discusión: a saber, el influjo soteriológico en cada hombre que en sí puede ejercer la Encarnación del Verbo. Al proponer este principio, la CTI da un paso más allá del *Catecismo de la Iglesia católica* y los modernos textos litúrgicos: indica, con sentido pionero, una posible línea de avance teológico. Pero en la medida en que el principio que enuncia goza tan sólo de apoyos parciales o indirectos en la Escritura y en la Tradición, aparece como el eslabón más endeble en todo el entramado del documento de la CTI.

Al menos, este hecho sirve para demostrar que a la teología todavía le queda mucho quehacer en este campo. Harán falta más estudios exegéticos, históricos, y teológicos, antes de alcanzar una respuesta plenamente convincente. Algo en este sentido insinuó Benedicto XVI en su discurso de 5.X.2007 a la reunión plenaria de la CTI:

Los trabajos de este séptimo «quinquenio» de la Comisión teológica internacional (...) ya han dado un fruto concreto con la publicación del documento *La esperanza de la salvación para los niños que mueren sin bautismo (...)*. Confío en que este documento constituya un punto de referencia útil para los pastores de la Iglesia y para los teólogos, y también

una ayuda y una fuente de consuelo para los fieles que han sufrido en sus familias la muerte inesperada de un niño antes de que recibiera el baño de regeneración.

Vuestras reflexiones podrán ser también una oportunidad para profundizar e investigar ulteriormente ese tema (...).

J. José ALVIAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.