



UNA PRESENTACION DEL CRISTIANISMO

PEDRO RODRIGUEZ

La elaboración teológica contemporánea se mueve en el campo de las investigaciones parciales, de las monografías, de la exégesis. No sabemos cuándo llegará el momento de poder escribir de nuevo grandes síntesis que presenten unitariamente la fe de la Iglesia a través de una teología renovada, expresión de la inteligencia de la fe de *siempre* por el hombre de *nuestra época*. El último libro de J. Ratzinger (1), sin pretender específicamente este objetivo, debe inscribirse, sin embargo, en la línea de estas visiones de conjunto. Es un tanteo, una introducción. El profesor de Dogmática de Tübinga recoge las lecciones explicadas en el semestre del verano de 1967 en aquella Universidad "para estudiantes de todas las Facultades".

En la breve y sustanciosa presentación, el autor explica el alcance que pretende tener el volumen: ser propiamente, como reza el título, una exposición del núcleo central de nuestra fe, accediendo a él desde la situación real del hombre culto de nuestro tiempo.

La medida del intento la da el mismo autor al asignarse como objetivo el replantear, "en medio de las circunstancias tan diferentes de nuestra generación, lo que Karl Adam hace casi cincuenta años había tratado de hacer en la misma Universidad de Tübinga, sobre todo por medio de su obra *Das Wesen des Katholizismus*" (p. 10). Pienso que el autor podría haber citado como precedente más próximo de su libro la obra de M. Schmaus, *Das Wesen des Christentums* (2), que recoge también las conferencias pronunciadas por el autor en la Universidad de Munich al término de la guerra mundial (curso 1945-46) para estudiantes de todas las Facultades. El antiguo rector de Munich también se consideraba en la

(1) J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München, Kösel-Verlag, 1968, 307 pp.

(2) Augsburg, Cangof Rost-Verlag, 1948. Traducción española: *La esencia del Cristianismo*, Madrid, Rialp, 1952.

línea de K. Adam (3), aunque a su vez en circunstancias bien diversas.

¿Ha logrado Ratzinger su objetivo? No es el momento de juzgarlo. Sin embargo, la comparación con el libro de Adam (4), sugerida por el autor, y esta otra, evidente, con las conferencias de Schmaus, sirven para situar y comprender el contenido de estas lecciones de cátedra.

Los títulos de los tres libros son significativos. K. Adam, con profundidad y entusiasmo a la vez, se proponía en sus conferencias del año 1923 explicar a los universitarios alemanes *la esencia del catolicismo* para hacer luz en medio de la confusión originada por libro célebre de F. Heiler (*Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, 1923) y por el primer entusiasmo interconfesional. Sólo el conocimiento de esa esencia podría servir honradamente de base al acercamiento de las diversas confesiones cristianas.

Schmaus se encuentra ante el derrumbamiento producido en el pueblo alemán por la catástrofe de la guerra, y trata de mostrar el camino de la esperanza: "Cualquiera que se enfrente con la desolación inquietante que produjo la pasada catástrofe —escribe en el prólogo del libro— palpará en sí, abierto, un interrogante desgarrador: ¿qué es lo que queda? ¿Sobrevive algo? ¿Dónde se asienta la base sobre la cual, afirmados, podamos esperar? A estas preguntas creyó el autor un deber suyo responder ante una abundosa *élite* de oyentes en la lección con que se abrió el curso universitario. Brindó por respuesta la declaración de lo que se entiende y contiene en el Cristianismo". El contraste confesional no es, pues, lo primeramente intentado. La apología de la verdad se presenta ahora a través de la figura de *Cristo viviente* en la historia hasta el último día: esa es la *esencia del Cristianismo*, que es para Schmaus igual a la esencia de la Iglesia (5). Este es el suelo firme y el camino de la esperanza.

Ratzinger se mueve en otra perspectiva. Su intención de fondo es también, como en Adam, una apología de la verdad revelada, pero en un contexto histórico e intelectual diferente, que viene insinuado en el título mismo de sus conferencias: *introducción al cristianismo*. Con ello quiere el autor poner de manifiesto, a mi parecer, la gran cuestión que hoy subyace en la vida intelectual de los cristianos y, por tanto, de la teología. No es ya la esencia de la Iglesia Católica —en cuanto confesionalmente distinta de las otras iglesias y comunidades que llevan el nombre de cristianas— lo que urge ahora esclarecer. Hay algo previo metodológica y existencialmente: es la cuestión misma de la fe en Dios y en Jesucristo la que hoy se ha hecho problemática a muchos espíritus, que no saben cómo aceptar el cristianismo en su originalidad inquebrantable. Aquí está la diferencia de contexto histórico y espiritual con el libro de Schmaus.

(3) *q. c.*, p. 16.

(4) K. ADAM, *La esencia del Catolicismo*, Barcelona, Litúrgica española, 1955.

(5) p. 33.

El teólogo de Munich apunta a la esperanza apoyándose en la fe. Ahora es la fe misma la que se disuelve mientras el creyente ¡piensa seguir creyendo! Asistimos a lo que Ratzinger llama un “cristianismo interpretado” (*Interpretationschristentum*, p. 127), que se resiste a reconocerse como lo que es: no cristianismo. La fácil y gregaria tendencia que hoy se observa entre cristianos católicos y no católicos a borrar de un plumazo las barreras confesionales corre pareja con la disminución existencial de la fe en la “novedad cristiana”. Por eso, hoy urge pensar y exponer el cristianismo, sin más. Pero entiéndase bien, no se trata de recaer en el desacreditado proceso de reducción al común denominador de las confesiones cristianas —lo que, en otro contexto, Ratzinger denomina *Substraktionsverfahren* (p. 164)—, sino de comenzar por lo radical: la fe como actitud y la fe en Dios y en Jesucristo.

La intención del libro, según su autor, no es otra que “ayudar a entender de nuevo la fe como la única posibilidad del auténtico *ser-hombre* en nuestro mundo contemporáneo, y a explicarla sin caer en una palabrería que sólo con mucho esfuerzo consigue esconder un vacío espiritual completo” (p. 10). El libro quiere enfrentarse con algo, a mi modo de ver, indiscutible: hoy en el ambiente universitario europeo, tomado en su conjunto, se desconoce en qué consiste lo específicamente cristiano. El autor no tiene inconveniente en decirlo con estas graves palabras, con las que comienza el libro: “La cuestión acerca de qué sean el contenido y sentido específicos de la fe cristiana se encuentra hoy sumida en una niebla de incertidumbres como, tal vez, en ninguna época precedente de la historia”. Por eso se hace necesaria una *introducción al Cristianismo*.

I

Ratzinger ha elegido como método la exposición del Símbolo de los Apóstoles (6). Esta es otra diferencia con los libros de Adam y Schmaus, que tienen un método más bien “cultural”, muy de la época guardiniana. La parte introductoria, titulada con las palabras del comienzo y del final del Símbolo (*Ich glaube - Amen*), trata de explicar, a partir de la situación espiritual del hombre en nuestra época, el contenido permanente de lo que llamamos fe. Especialmente interesante el apartado en que estudia, en el plano de la historia de las ideas, los factores que hoy gravitan sobre el hombre —cristiano o no— dificultándole la actitud de fe (*Das Dilemma des Glaubens in der Welt von heute*, pp. 29-43). La búsqueda del “lugar de fe” en nuestro mundo lleva al autor a poner de manifiesto, siguiendo a la mejor teología sobre la materia (Pieper, Mouroux, Fries), el elemento personal de la fe. Ratzinger asegura en consecuencia que

(6) En él se contienen, en expresión de Santo Tomás, los *prima credibilia* (2-2 q. 2 a 5) o afirmaciones más substanciales de la fe.

todas las reflexiones de su libro giran en torno a esta "forma fundamental" de la fe: *Ich glaube an Dich, Jesus von Nazareth, als den Sinn ("Logos") der Welt und meines Lebens* (p. 53). "Yo creo en ti, Jesús de Nazaret, como sentido (Logos) del mundo y de mi vida".

El capítulo sobre la concreta estructura "eclesiástica" de la fe cristiana (pp. 54-69) muestra cómo el Símbolo en la primitiva Iglesia era entendido no sólo como una afirmación de "nociones" reveladas, sino como una confesión bautismal por la que el hombre daba el "giro" radical a la propia vida —"Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis"— incorporándose a la fe de la Iglesia: *Glaube est gerade nicht eine Rezitation von Lehren, er bedeutet eine Bewegung der ganze menschlichen Existenz* (p. 59). Es la existencia humana la que queda redimida por la realidad confesada en el Símbolo. *Bekenntrnis und Dogma*, entrega y doctrina, no pueden ni deben separarse: esta es la enseñanza de la Iglesia de los orígenes que no siempre ha sido cuidadosamente atendida por la teología. Tener fe no es sólo aceptar privadamente unas verdades, sino "entregar" el Símbolo a la Iglesia, entrar en la comunión instituida por Cristo. La fe es un acontecimiento eclesial: no hay fe sino *in Ecclesia*.

Después de esta introducción, el libro se divide en tres grandes apartados, correspondientes a los tres artículos trinitarios del Símbolo: (I) Dios, (II) Jesucristo y (III) el Espíritu y la Iglesia. ¿Cuáles son los rasgos característicos de ese desarrollo? 1.º Un serio conocimiento de la problemática contemporánea en torno a las dos cuestiones fundamentales: Dios y Jesucristo (el artículo sobre la Iglesia, rico en sugerencias, es tratado, sin embargo, de una forma muy leve). 2.º Un diálogo honrado con las diversas corrientes de pensamiento, tratando de tener en cuenta cuanto en ellas puede contribuir a la captación de la verdad contenida en el símbolo de la fe. 3.º Una firmeza notable para señalar las manifestaciones incompatibles con la fe en las actitudes intelectuales que están de "moda" en la teología del momento.

II

La preocupación de fondo del autor al hacer su presentación del Cristianismo es mostrar la profunda significación que tiene el dogma para la comprensión de la existencia cristiana, para vivir como "fiel" de Cristo. La vieja censura del Card. Mercier al clero de su época: "Predicáis la moral, pero no predicáis el Dogma", está en los antípodas de esta *Introducción*. La búsqueda que hace nuestra generación de la relación interna entre dogma y Moral ha llevado a una profundización en el concepto bíblico de fe y a un planteamiento del ser cristiano como *vida* de fe. Esto se traduce en la necesidad de renovar los diversos tratados de la Dogmática de forma que puedan fundamentar una verdadera antropología cris-

tiana: una concepción integral del modo cristiano de ser hombre, con una coherencia entre la fe y la vida de fe. De ahí, que Ratzinger trate por todos los medios de mostrar como el artículo “teo-lógico” del Símbolo, con su afirmación trinitaria, es de la máxima trascendencia no sólo para “conocer” unas verdades acerca del misterio de Dios, sino que Dios, al revelar en Cristo la sustancialidad y la relatividad de su ser, está a la vez revelándonos el sentido último de la existencia humana. La doctrina cristiana sobre la Trinidad es lo más lejano de una especulación conceptual sobre Dios, porque, al introducirnos en el asombroso misterio de la vida íntima divina, nos explica el definitivo sentido del ser hombre a los ojos de Dios. Esto, por otra parte, lo ha intentado con mayor o menor fortuna, la teología cristiana de todos los tiempos. Es una exigencia tradicional de la fe, que se apoya, como en su substrato natural, en la necesidad que el hombre tiene de buscar una visión coherente de Dios, del hombre y del mundo. El riesgo permanente de esta exigencia es el desequilibrio de los distintos aspectos de la realidad y hoy asistimos, espectacularmente en algunos casos, a una disolución de Dios en el hombre, a una teología que ya es sólo antropología inmanentista con lenguaje teológico, al tópicó, repetido por todas partes, de que hablar de Dios, en última instancia, es sólo un modo de hablar sobre el hombre, porque el hombre no puede dar el salto a la trascendencia: en todo vuelo de la inteligencia humana el término es siempre el hombre mismo.

Esto es una herejía de viejo abolengo y, sin embargo, tras ella se encuentra una aspiración indeclinable, que se ha desviado por caminos aberrantes: y es que la doctrina sobre Dios (teología) no puede ser algo que está ahí *junto a* una doctrina sobre el hombre y la conducta humana, sino que la revelación de Dios es a la vez revelación del hombre, de lo que es ser hombre. La más alta afirmación de la fe cristiana —la Unidad y Trinidad de Dios— tiene que ser decisiva para la afirmación cristiana acerca del hombre: Teo-logía, Cristología, Antropología forman una única secuencia en la unidad de la Revelación. Si el hombre es imagen y semejanza de Dios y Cristo es Dios y hombre, la revelación del misterio de Dios en Cristo es de la máxima significación antropológica. Por eso sólo se comprende a sí mismo el hombre que adora a la Trinidad Santísima. A esto van encaminadas las páginas de esta *Einführung* dedicadas al artículo simbólico sobre Dios, especialmente el capítulo *Glaube an den dreinigen Gott* (pp. 125-152). La doctrina de la unidad y de la *relatividad divina* nos descubre, en Cristo, el sentido de la vida humana. Copio una glosa de Ratzinger al Evangelio de Juan: “Paralela a la fórmula *No puede el Hijo hacer nada por Sí mismo* (ἀφ’ ἑαυτοῦ) (Ioh 5, 19.30) —que plantea la Cristología como doctrina relacional (*Relativitätslehre*) a partir del concepto de Hijo—, se dice de los seguidores de Cristo, de los discípulos: *Sin mí no podéis hacer nada* (Ioh 15, 5). De este modo la existencia cristiana con Cristo viene presentada bajo la categoría de relación. Y en paralelo a la consecuencia que Cristo saca: *El Padre y yo so-*

mos uno (Ioh 10, 30), surge aquí la plegaria: *que sean uno, como nosotros somos uno* (Ioh 17, 11. 22). La diferencia significativa con la Cristología se manifiesta en que el *ser-uno* del cristiano viene expresado no en indicativo, sino bajo la forma de una plegaria” (p. 146). La unidad relacional del Hijo con el Padre está en el origen mismo de su ser, es desde el principio —“en el principio era la Palabra”—, mientras que la unidad existencial del hombre con Dios es algo que acontece en Cristo y por Cristo y es un don escatológico: sólo al final Dios será todo en todos (cfr. 1 Cor 15, 28).

III

En los artículos cristológicos, el esfuerzo de síntesis de Ratzinger apunta a la superación de las viejas dicotomías, que de nuevo surgen en la teología moderna: metafísica teológica o teología de la historia (p. 276), Cristología o doctrina de la redención (p. 186), teología de la Encarnación o teología de la Cruz (p. 184), etc. Su afirmación fundamental es ésta: en Cristo, radicalmente se identifican la persona y la obra, el ser y la función. *Das “Sein” Christi (Inkarnationstheologie!) ist actualitas, Überschrift von sich weg. Umgekehrt: Dies Tun ist nicht bloss Tun, sondern Sein* (p. 186). “El ser de Cristo (Teología de la Encarnación!) es actualitas, “exceso de ser”. Y viceversa: este hacer no es mero hacer, sino ser”. Desde esta perspectiva puede mostrar el autor, por ejemplo, cuanto más “actualista” es la ontología cristológica de Calcedonia —y en última instancia la del cuarto Evangelio— que todo lo que hoy se presenta bajo la etiqueta del actualismo bultmaniano. Quienes acusan al dogma de Calcedonia de Cristología mítica y ontológica tan sólo consiguen demostrar “que ni siquiera sospechan lo que dice Calcedonia, ni la significación real de la ontología, ni lo que es una expresión mítica” (p. 182). He aquí la conclusión: “Si esto se ha entendido, se entenderá también por qué la fenomenología y la analítica existencial, por mucha ayuda que puedan prestar, son insuficientes para la Cristología. No alcanzan la necesaria profundidad, ya que dejan inédito el verdadero campo del Ser” (p. 184).

Esa superación de las dicotomías cristológicas, como consecuencia de una penetración contemplativa en el misterio de las relaciones divinas, se ha dado siempre en la gran teología y en los místicos cristianos. Ratzinger podría haberse servido de una de las mejores fórmulas que conozco de la unidad de ser y obrar en el Cristo procedente y enviado del Padre. Es de San Juan de la Cruz: “en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra— todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar...” (7).

Merece que nos detengamos un momento en el artículo “concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen”. Todo él está pensado para salir al paso de dos “grupos de presión teológica” que

(7) *Subida al Monte Carmelo* II, 22, 3 (Edición de la BAC, p. 522).

destruyen la fe: los que afirman —fuera del campo católico— que el nacimiento virginal de Cristo está en la línea del mito de la unión carnal de un Dios y una mujer; y, por otra parte, el “Cristianismo de interpretación” que se va imponiendo incluso entre ciertos católicos obsesionados por la “desmitificación”. Frente a los primeros se afirma tajantemente: “*Die Empfängnis Jesus ist Neuschöpfung nicht Zeugung durch Gott*” (p. 225). Lo cual lleva consigo, para explicar profundamente la fe de la Iglesia, poner de manifiesto y eliminar los equívocos de una cierta teología que pasa por “segura” y que no ha sabido desprenderse en la necesaria medida del helenismo (el calificativo de “física” aplicado a la filiación divina de Jesús; cfr. pp. 225-226) para que aparezca claro que Dios no se subroga en la intervención “biológica” del varón en una concepción normal (8). La filiación divina de Jesús viene expresada por Ratzinger con la siguiente expresión: “Dios es *siempre* Padre, Hijo y Espíritu Santo; la concepción de Jesús no significa que se origine un nuevo Dios-Hijo, sino que Dios en cuanto Hijo asume en el hombre Jesús la criatura hombre, de modo que El mismo es hombre” (p. 225). El “sentido” de la concepción virginal no es, pues, *primariamente*, darnos a conocer la filiación divina de Jesús, como explican algunos teólogos católicos influidos por Bultman —en el fondo, aceptan el mito, que pretenden desmitologizar—, sino expresar la radical gratuidad de la salvación que es el mismo Cristo, cosa que aparece evidente en la teología lucánica (9). La filiación divina nos es revelada fundamentalmente en otros lugares del Nuevo Testamento (10). En cualquier caso, todo esto —hablar del “sentido”—

(8) Santo Tomás de Aquino niega de la forma más explícita cualquier tipo de subrogación en el artículo de la *Summa* titulado: “Utrum Spiritus Sanctus debeat dici Pater Christi secundum humanitatem: “Christus est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et iustificatus, *non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis*; sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est Filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus Sancti: nec etiam totius Trinitatis” (3 q. 32 a 3) “Non potest in Christo esse aliqua filiatio nisi quae sit in hipostasi aeterna (3 q. 35 a 5).

(9) Cfr. M. SCHMAUS, *Theologia Dogmatica*, III (Madrid, Rialp, 1959) 194-196. donde se exponen los argumentos “de conveniencia” en favor de la concepción virginal de Cristo. Después de afirmar que “es un misterio la razón por la que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana de modo virginal” (p. 194), Schmaus afirma que Dios podría haber elegido un padre humano para la encarnación del Hijo. “En realidad, Dios no escogió ese modo de encarnarse. Podemos presumir las siguientes razones: 1) La concepción virginal era un signo de la exclusiva gratuidad de la Redención. 2) La concepción virginal era, además, signo del carácter único del así concebido y alumbrado, en cuanto que pertenecía del todo a Dios y era el Mesías prometido” (p. 195).

(10) “Del hecho de que la concepción virginal de María sólo se testifique en San Mateo y San Lucas, y no en los otros Evangelios ni en San Pablo, no puede deducirse que sea un texto ajeno al Nuevo Testamento. pues los contenidos más importantes del testimonio neotestamentario de Cristo —filiación divina, dignidad mesiánica, muerte redentora— *no están indisolublemente unidos al nacimiento virginal* ni dependen necesariamente de él; por eso no hay que extrañarse de que no hablen de ello todos los testigos del NT” (M. SCHMAUS, o. c. 189). Sin embargo, no estamos de acuerdo con Ratzinger en que la ex-

“sólo tiene valor si se admite *que ha tenido lugar realmente el suceso (concepción virginal) cuyo sentido se esfuerza uno por iluminar*. Se trata de penetrar en el mensaje de un acontecimiento (*Ereignis*); si princindimos de él, todo se transforma en un vano parloteo, que no puede calificarse no ya de serio, sino de honrado” (p. 228). Es fundamental esta conclusión por elemental que pueda parecer. No se puede seguir tolerando impasiblemente que en nombre de “una fe cristiana del siglo xx”, se llegue pura y simplemente a la disolución de la fe.

Lo trágico de esta disolución es que lleva a oponerse no ya a antiguos “mitos”, sino a las más auténticas adquisiciones de la antropología moderna. “En un momento en que hemos descubierto que la corporeidad del hombre penetra hasta los entresijos de la entera existencia y que su “espíritu” sólo puede entenderse como “espíritu encarnado”, como *Leib- Sein*, no ya como *Leib-Haben*, se intenta ahora “defender” la fe quitándonos el cuerpo, haciéndonos huir a una región del mero “sentido”, de una pura y autosuficiente interpretación, que sólo sabría sustraerse a los ataques de la crítica vaciándose de toda realidad” (p. 229).

Afirmar sin “interpretación” la concepción virginal de Jesucristo, la acción creadora de Dios en la Virgen María, es hoy, más que nunca, tomarse en serio a Dios y al *hombre*. El tema tiene en estos momentos tal carácter de “test” para la fe, que da lugar a la única página polémica del autor con un escritor católico. Ratzinger sale al paso de los escritos del P. Schoonenberg en que se justifica la “reducción que el Catecismo Holandés hace de la concepción virginal. Para Schoonenberg no se trata de un dogma de fe, ya que no ha sido definida —como la Inmaculada Concepción o la Asunción— por ningún acto formal del magisterio. Ratzinger pone de manifiesto que el pastoralista holandés tiene un concepto de dogma que lleva hasta

presión de Lucas “será llamado Santo, Hijo de Dios” (1, 35) no sea revelación de la filiación divina de Cristo, sino que pertenezca a la “*Erwählungs- und Hoffnungstheologie*” del Antiguo Testamento (p. 227). La exégesis y teología de Lc 1, 35 es cuestión disputada. Me parece claro que la *concepción virginal* está teológicamente en la línea que Ratzinger —y antes Schmaus— señala. Pero ello no es obstáculo a que, *además*, en el relato se revele la divinidad del Hijo. Ciertamente que la exégesis liberal ha conectado ambos hechos en la línea del mito: la concepción virginal sería la figura literaria para apuntar al origen trascendente de Jesús. Pero esto no se sigue en absoluto del texto. Por eso, no veo necesario que, para negar el mito, haya que optar, como Ratzinger, por la interpretación minimalista del texto. No la veo necesaria teológicamente, ni viene impuesta por la exégesis. Cfr. para la no existencia de mito en el relato de la anunciación, S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*, en “Estudios bíblicos” 16 (1957) 5-36. Véanse los argumentos a favor de la filiación divina en Lc 1, 35 en R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957), 73-79: “un ensemble de convergences nous conduit à comprendre l’obombration en fonction de la Shekinah et les titres donnés au Messie (saint, Fils de Dieu) dans de sens d’un nouveau mode d’habitation divina en Marie” (p. 78); y, sobre todo, en L. LEGRAND, *L’arrière-plan neo-testamentaire de Luc 1, 35*, en “Revue Biblique” 70 (1963) 461-492, que demuestra que sólo en el sentido de la filiación divina el texto es coherente con el plan y la teología del tercer Evangelio.

el colmo “la estrecha perspectiva de la Dogmática jesuítica de finales del siglo XIX” (p. 229, nota 52), en la que se ignora que la definición del Papa “ex cathedra” es la forma más reciente de expresión del dogma y que la forma primitiva en que la Iglesia expresaba autoritariamente su fe era el Símbolo. Por otra parte, “todo intento de arrinconar el Símbolo en una interpretación *espiritual* sería desde el punto de vista histórico-dogmático, una cortina de humo” (p. 230).

IV

Una palabra sobre el artículo eclesiológico. Ratzinger dice con razón que la confesión de fe en la Iglesia pertenece al tercer artículo de la fe, es decir, se enlaza, dentro de la estructura trinitaria del Símbolo, con la confesión de fe en el Espíritu Santo. Esta es una afirmación tradicional (11). Sin embargo esta estructura de la fe no ha sido explotada suficientemente desde el punto de vista teológico: la Pneumatología y la Eclesiolología han recorrido caminos muy diferentes con notable perjuicio para ambas. Aparte de las consideraciones clásicas en el *De Trinitate*, el estudio del Espíritu Santo, desde el punto de vista económico-salvífico, ha quedado casi reducido en la teología *ad usum* al tratado de “Ascétitca y Mística”. La eclesiolología, por su parte, o se trataba al nivel de la Teología Fundamental o se ponía en inmediata relación con la Cristología a través de la q. 8 de la III Pars y de la doctrina del Cuerpo Místico, cuando se hacía un tratamiento dogmático. No podemos menos de estar de acuerdo con el autor cuando afirma que “la doctrina sobre la Iglesia debe encontrar su punto de partida en la doctrina sobre el Espíritu Santo y sus dones” (p. 277). Sabemos la trascendencia que esto tiene para el diálogo con la Iglesia Ortodoxa (12) y cómo viene exigido por los desarrollos eclesiológicos —todavía insuficientes— del Concilio Vaticano II (13). Sin embargo, hay que en-

(11) Según Santo Tomás, por ejemplo, nuestra fe en la Iglesia ha de entenderse “secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam*” (2-2 q. 1 a 10 ad 5), ya antes había escrito Alberto Magno: “Como todo artículo de la fe tiene su fundamento en la verdad divina y eterna, este artículo se funda en la obra del Espíritu Santo mismo; es decir, las palabras *credo et in Spiritum Sanctum* se refieren no sólo al Espíritu Santo, sino a su propia obra, que consiste en santificar a la Iglesia” (*De Sacrificio Missae*. II, 9, a 9).

(12) Sobre todo con la línea representada en el s. XIX por A. Khomiakov en su obra “La Iglesia es una” (versión francesa publicada como apéndice en A. GRATEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution* [Paris, Cerf, 1963] 215-242). Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965), especialmente pp. 144-148. Es muy significativo que el documento de la sección I de la IV Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias lleve por título “El Espíritu Santo y la catolicidad de la Iglesia” (texto en *Rapport d'Upsal 1968* [Genève, WCC, 1969] 3-19).

(13) Cfr. H. MÜHLEN, *Una mystica Persona*. Die Kirche als das mysterium der heilgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. München, Verlag Schönigh, 1967.

tender bien aquella afirmación, pues, de lo contrario, podríamos caer en una nueva e ilegítima polarización. El Espíritu es Espíritu de Cristo: por tanto, la Iglesia debe estructurarse a partir del Espíritu y a partir de Cristo, es decir, a partir de las dos personas trinitarias enviadas, que proceden del Padre, con sus apropiadas acciones salvadoras (14). El futuro de la eclesiología, a mi modo de ver, se encuentra en una profundización sintetizadora de ambos principios cristológico y pneumatológico en la historia de la salvación (15).

* * *

Einführung in das Christentum es una valiosa panorámica de las principales cuestiones teológicas del momento actual, —que en el fondo son las clásicas, apuntando soluciones y caminos interesantes. A diferencia del libro de Karl Adam, no es fácil de leer para los no versados en los problemas teológicos; en ese sentido no me parece una lograda introducción al Cristianismo para estudiantes de todas las Facultades, según el propósito del autor (p. 10). Sí, en cambio, me parece de un gran interés para teólogos y para los que se han planteado a fondo, en el terreno intelectual, la cuestión de la fe en Dios y en Jesucristo.

(14) “Esto quiere decir que el tercer artículo de la fe, en el que se expresa la fe en el Espíritu Santo y en su actividad configuradora dentro de la Iglesia, no puede separarse del segundo artículo de la fe” (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, IV [Madrid, Rialp, 1960] 376).

(15) Esta síntesis es la que busca también, por su parte, la teología de la Iglesia Ortodoxa. No es otro el sentido de la obra del P. G. Florowsky: cfr., sobre todo. *Le corp du Christ vivant*, en “La Sainte Eglise Universelle” (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948) 9-57, y *Christ and his Church, Suggestions and Comments*, en “1054-1954, L’Eglise et les Eglises” (Paris, 1954) 164 ss. Posteriormente se ha escrito por un ortodoxo: “Podría creerse que es superfluo insistir sobre la obligación de respetar el vínculo indisoluble entre *cristología* y *pneumatología*, si uno de los aspectos más delicados en eclesiología no fuese precisamente el evitar su escisión” (A. SCRIMA, *Reflexiones de un ortodoxo sobre la Constitución “Lumen Gentium”*, en G. Baraúna, “La Iglesia del Vaticano II [Barcelona, Flors, 1966] 1225).