

CARDENAL JOSEPH RATZINGER

TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS TEOLÓGICOS

Materiales para una teología fundamental

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1985

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS de la obra del
Cardenal JOSEPH RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*,
Erich Wewel Verlag, Munich 1982

IMPRIMASE: Barcelona 4 de junio de 1985
RAMÓN DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

© 1982 Erich Wewel Verlag, München
© 1985 Editorial Herder S.A., Barcelona

ISBN 84-254-1511-X rústica
ISBN 84-254-1512-8 tela

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 31.911-1985

PRINTED IN SPAIN

Quality *Impres*
.....

Tel. 93 449 87 60

ÍNDICE

Prólogo	9
---------------	---

PARTE PRIMERA PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO LA PERSPECTIVA CATÓLICA

<i>Capítulo 1. Relación entre estructura y contenido en la fe cristiana..</i>	15
Sección 1. La estructura «nosotros» de la fe como clave de su contenido	15
1.1.1.1. ¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?	15
1.1.1.2. Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia. La unidad de estructura y contenido	29
1.1.1.3. La Iglesia como sacramento de la salvación	49
Sección 2. Estructuras, contenidos y actitudes.....	63
1.1.2.1. La fe como conversión. <i>Metanoia</i>	63
1.1.2.2. La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo cristiano.....	77
1.1.2.3. La fe como confianza y alegría: evangelio	87
<i>Capítulo 2. Principios formales del catolicismo</i>	98
Sección 1. Escritura y tradición	98
1.2.1.1. Fundamento antropológico del concepto de tradición.	98
1.2.1.2. El bautismo y la formulación de la fe. Formación de la tradición y liturgia	119
1.2.1.3. El Credo de Nicea y de Constantinopla: Historia, estructura y contenido.....	131
1.2.1.4. ¿Fórmulas breves de fe? Sobre las relaciones entre fórmula e interpretación.....	143
Apéndice: Lo mutable y lo inmutable en la Iglesia	153

Índice

1.2.1.5.	La significación de los santos padres en la estructuración de la fe	157
Sección 2.	Fe e historia	181
1.2.2.1.	Salvación e historia	181
1.2.2.2.	Historia de la salvación, metafísica y escatología.....	204

PARTE SEGUNDA LOS PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO EN LA CONTROVERSA ECUMÉNICA

<i>Capítulo 1.</i>	<i>Orientación general sobre la controversia ecuménica en torno a los principios formales de la fe</i>	<i>231</i>
2.1.1.	La situación ecuménica: Ortodoxia, catolicismo y reforma.....	231
2.1.2.	Roma y las Iglesias de oriente tras el levantamiento de las excomuniones del año 1054	244
2.1.3.	Aclaraciones sobre el tema de un «reconocimiento» de la <i>Confessio Augustana</i> por la Iglesia católica.....	263
2.1.4.	¿El ecumenismo en un callejón sin salida? Notas a la declaración « <i>Mysterium Ecclesiae</i> ».....	276
<i>Capítulo 2.</i>	<i>La cuestión nuclear en la controversia católico-reformista: tradición y sucesión apostólica</i>	<i>287</i>
2.2.1.	El sacramento del orden como expresión sacramental del principio de tradición.....	287
2.2.2.	Sacrificio, sacramento y sacerdocio en la evolución de la Iglesia.....	301
2.2.3.	El sacerdote como mediador y servidor de Cristo a la luz del mensaje neotestamentario	322
<i>Capítulo 3.</i>	<i>La catolicidad como estructura formal del cristianismo ..</i>	<i>344</i>
2.3.1.	¿Derecho de la comunidad a la eucaristía? La «comunidad» y la catolicidad de la Iglesia.....	344
2.3.2.	Ecumenismo a nivel local.....	361

PARTE TERCERA LOS PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO Y EL CAMINO DE LA TEOLOGÍA

<i>Capítulo 1.</i>	<i>Los problemas de la estructura de la teología</i>	<i>379</i>
3.1.1.	¿Qué es teología?.....	379

Índice

3.1.2. La Iglesia y la teología científica.....	388
<i>Capítulo 2. El campo de referencia antropológico de la teología</i>	<i>400</i>
3.2.1. Fe y formación.....	400
3.2.2. Fe y experiencia.....	412
3.2.3. El don de la sabiduría	427

EPÍLOGO EL LUGAR DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGÍA EN EL MOMENTO ACTUAL

4.1. Balance postconciliar. Fracasos, tareas, esperanzas	439
4.2. Iglesia y mundo: Sobre el problema de la aceptación del concilio Vaticano II	453
Fuentes de los artículos recogidos en este volumen	473

PRÓLOGO

Una de las consecuencias esenciales que del concilio Vaticano II se le han derivado a la teología es que, a partir de entonces, el pensamiento y el lenguaje teológicos se hallan constantemente referidos a la dimensión ecuménica. Es muy cierto que el teólogo debe acudir siempre, en primer término, al interior de la tradición eclesial. Pero no es menos cierto que no puede ignorar el hecho de que existen otras maneras de desarrollar la herencia cristiana, unas maneras que se le plantean como problema. Esta situación de la teología implica que, aunque es cada vez mayor la pluralidad de sus temas, reaparecen siempre e inevitablemente en el primer plano las cuestiones estructurales, las preguntas acerca de los principios sobre los que se construye el todo.

En esta hora de la historia del pensamiento surge ante todo, y de una manera muy generalizada, el problema de cómo convertir la historia en presente, de cómo es posible que acontecimientos y palabras de un tiempo remoto sean realidades y ofrezcan caminos para el momento actual. En una teología de talante ecuménico todo esto se condensa en la pregunta de las relaciones mutuas entre Escritura y tradición o también —cuando se produce el encuentro entre diferentes tradiciones— en la pregunta de qué es, propiamente hablando, tradición. Trasladado a un terreno enteramente práctico, todo esto equivale a preguntarse cuál es la interpretación genuina y auténtica de la herencia bíblica o, dicho de otra forma, de dónde —dentro de la gran masa de tan múltiples y variadas posibilidades de interpretación— extrae la fe aquella certeza con la que se puede vivir y por la que se puede padecer y morir. Para esto no basta con la seguridad de la mejor hipótesis: cuando lo que está en juego es la vida, que no es una

hipótesis, sino algo único e irrepetible, se exige otro tipo de certeza. De ahí que en la problemática de Escritura y tradición se halle ya implícita la pregunta de una instancia de interpretación vinculante.

De aquí surge ya también, espontáneamente, un segundo centro de interés para la discusión ecuménica en torno a los principios de la teología: el problema objetivo de Biblia y tradición tiene un aspecto personal en la temática de la sucesión apostólica. Se trata aquí no de un mecanismo formalista e ininterrumpidas imposiciones de manos, sino de la temática de la responsabilidad personal por el testimonio dado, de su vinculación retrospectiva con la comunidad que protege y garantiza el todo y, una vez más, también de su vinculación retrospectiva con el sacramento como expresión de la impotencia del propio poder, de la referencia y dependencia de toda fe respecto de la oración y, al mismo tiempo, como presencia actual de los signos que garantizan a la Iglesia tanto la unidad de su historia como la cercanía del acontecimiento ya ocurrido de la exaltación. La «sucesión apostólica» es, pues, sencillamente el aspecto personal y sacramental del problema de la tradición, de la interpretación y de la actualización del mensaje que ha sido dado de una vez para siempre. En este sentido, es de hecho un problema fundamental en la búsqueda del plano de construcción de lo cristiano, un problema que, no por azar, se convierte una y otra vez en el duro núcleo y la verdadera prueba de toque del diálogo ecuménico.

Con esto se toca ya también el tercer centro de interés del interrogante que en estos últimos años se está perfilando con creciente claridad como estrechamente relacionado con la problemática de la sucesión. Nos referimos al problema de la catolicidad como forma estructural de la fe. El mundo actual se encuentra cada vez más marcado por macroorganizaciones anónimas, que surgen necesariamente de la normativa por la que se rigen las macroestructuras técnicas y que arrojan sobre el mundo una especie de fantasmal noosfera que ya nada tiene que ver con el optimismo teilhardiano. A medida que va aumentando la dependencia del hombre respecto de las cosas más elementales y cotidianas —la luz, el agua, los alimentos, la calefacción— aumenta también la desazón. El creciente clamor por la anarquía es la reacción ante el opresor sentimiento de la dependencia total, que podría crear una especie de nueva forma de esclavitud absoluta en el seno mismo de las libertades civiles.

En este contexto, asoma también entre los cristianos la tentación

Prólogo

de entender a las macroiglesias al modo de esas superorganizaciones que no pueden suprimirse, pero que tampoco pueden ser espacio de salvación, sino que despiertan el sentimiento de algo calamitoso. Y como cabalmente de la fe en las desdichas y calamidades del «mundo» se espera una especie de contramundo en el que se abra paso lo sano y saludable, se generaliza cada vez más la huida a la «comunidad». Se cree que sólo en ella puede acontecer lo auténticamente cristiano, un mundo de cercanía y de humanidad.

Pero si esto es así, entonces la comunidad debe tener en sí misma, en grado suficiente, aquello que necesita: la palabra y el sacramento. La gran Iglesia puede entonces proporcionar, como organización-soporte, las ayudas deseadas para el funcionamiento de su propia voluntad, pero el cristianismo en cuanto tal no puede depender de esto. En consecuencia, la temática de la sucesión apostólica como síntesis del principio católico (y del apostólico) queda vaciada de contenido y el problema de la recta interpretación pasa de la Iglesia como un todo a cada comunidad concreta. Pero entonces, ¿sigue siendo esta comunidad garantía más allá de la muerte? Y si no lo es, ¿puede ser realmente garantía de *esta* vida? En este punto se advierte que el problema de la catolicidad no es una simple estructura adicional respecto del principio comunitario —el único, en realidad, que se bastaría por sí mismo— sino que afecta al acto mismo fundamental de la fe y se cuenta, por ende, entre los principios formales del cristianismo.

Cuando, en el otoño pasado, acometí la tarea de revisar los trabajos que he venido escribiendo durante el último decenio, se hizo patente que todos ellos, por encima de la diversidad de las circunstancias externas y de su tema concreto, se hallaban cohesionados por la trabazón problemática que brota de nuestra situación, que pueden ordenarse y clasificarse desde esta textura y pueden, por tanto, convertirse en materiales para la construcción de una teología fundamental cuya tarea consiste en analizar los principios teológicos. Pero son sólo materiales, no ya el edificio acabado. Por tanto, poner como único título de este volumen *Teoría de los principios teológicos* hubiera resultado demasiado pretencioso. Debe entenderse, pues, que el subtítulo es parte constitutiva del título general.

Lo que esta recopilación de trabajos puede ofrecer son sólo esbozos, esquemas, puntos de arranque para un gran tema, que debe ser descrito desde diversos puntos. Nada más. Soy plenamente consciente del carácter fragmentario e inacabado de estos esfuerzos. Con-

Prólogo

fío en que, con toda su insuficiencia, estos «materiales» puedan servir de ayuda para la búsqueda de una teología fundamental ecuménica, de la que tan necesitados estamos.

Roma, sábado santo de 1982

Joseph Ratzinger

PARTE PRIMERA

**PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO
LA PERSPECTIVA CATÓLICA**

CAPÍTULO 1

RELACIÓN ENTRE ESTRUCTURA Y CONTENIDO EN LA FE CRISTIANA

Sección 1

La estructura «nosotros» de la fe como clave de su contenido

1.1.1.1. ¿QUÉ ES HOY LO CONSTITUTIVO PARA LA FE CRISTIANA?

Planteamiento del problema

La pregunta de qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana no es una invención del autor; se la encontró ya dada, porque está presente por doquier y sale una y otra vez a nuestro encuentro¹. A la luz de una reflexión más atenta, se diría que es una pregunta mal planteada, porque constitutivo únicamente puede ser lo que no es sólo «de hoy». Hablando con mayor rigor y exactitud, debería haberse preguntado qué es lo que, al desaparecer el ayer, *también* hoy sigue siendo constitutivo.

A pesar de ello, no es simple fruto de la casualidad que la pregunta esté formulada precisamente de esta manera. Justamente así, bajo esta forma interrogativa, adquiere una alta significación heurística. Tras ella se percibe claramente la conciencia de lo incomparablemente nuevo de la situación actual, de un cambio del mundo y del hombre que no puede ya medirse con los habituales baremos de los cambios históricos que siempre ha habido. Y no puede hacerse porque ahora asistimos a un cambio súbito y trascendente, sin posibles compara-

1. La exposición que sigue fue pensada inicialmente para una ponencia en la reunión celebrada en Schwerte, los días 8 y 9 de abril de 1973, por el círculo de diálogo ecuménico fundado por el cardenal Jaeger y el obispo Stählin. El tema había sido fijado con antelación y, por parte evangélica, lo desarrolló el profesor E. Schlink de Heidelberg.

ciones. Esta idea de que en la situación de una autodisposición científica y técnica que se hace más y más total acontece ante el hombre y el mundo algo absolutamente nuevo, es el fundamento de una crisis de la tradición que está siempre dispuesta a retornar a los esquemas de comportamiento científicamente acreditados de los mamíferos superiores, pero que ya no puede divisar en lo propio y peculiar de la historia humana ningún vínculo obligatorio y que, por consiguiente, plantea de una manera radicalmente nueva el problema de lo válido y vigente incluso en aquellas corrientes de tradición que, como las de la Iglesia católica, parecen caracterizarse por unas normas claramente definidas².

Esta conciencia de lo nuevo, que es la que constituye la auténtica fuerza propulsora de nuestra pregunta, es, en parte, simple reflejo de experiencias anteriores, pero en parte, está también determinada por movimientos filosóficos que han asumido aquellas experiencias y las han insertado en los esquemas de la realidad total. Aflora hoy de nuevo el viejo problema de ser y tiempo de los eleatas, también presente en Platón y Aristóteles, y resuelto casi exclusivamente en favor del ser. Tal vez la cesura decisiva esté en Hegel; a partir de él, ser y tiempo se imbrican e interpenetran cada vez más en el pensamiento filosófico. El ser es ahora tiempo; el logos llega a ser sí mismo en la historia. No puede, pues, asentarse en un punto concreto de la historia, ni se le puede contemplar como suprahistórico, como siendo-existiendo en sí mismo. Todas sus objetivaciones históricas son sólo instantes en la totalidad de sí mismo.

De aquí se derivan dos posiciones contrapuestas. Por un lado, surge la filosofía de la historia de las ideas, que hace posible una reconciliación general: todo lo pensado hasta ahora tiene sentido en cuanto instante de la totalidad; puede ser entendido e insertado como un momento en la autoconstrucción del logos. En esta perspectiva, tanto la interpretación católica como la protestante de lo cristiano tienen —cada una en su puesto— su importancia, son verdaderas en

2. Para el problema de la cesura de la tradición y la continuidad, cf. en este mismo volumen la sección 1.2.1.1: Fundamento antropológico del concepto de tradición. Respecto del intento de conseguir, a partir del ámbito de lo instintivo, nuevas pautas, cf. K. Lorenz, *Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit*, en A. Paus, *Freiheit des Menschen*, Graz 1974, págs. 147-185; también el conocido libro de K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Munich 1973; versión castellana: *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Plaza & Janés, Barcelona 1973.

Planteamiento del problema

su hora histórica, pero sólo lo siguen siendo cuando, llegado el punto final de su hora, se las abandona y se las inserta en el todo, que está en trance de nueva formación. La verdad es función del tiempo. Lo verdadero no es simplemente verdadero, porque tampoco la verdad es simplemente. Es verdadero en y por un tiempo, porque pertenece al devenir de la verdad, que es en cuanto que deviene. Esto significa también, obviamente, que se difuminan los contornos entre lo verdadero y lo no verdadero. Pero significa, sobre todo, que debe modificarse la actitud básica del hombre respecto de la verdad y respecto de sí mismo. Bajo este punto de vista, la fidelidad a la verdad de ayer consiste en abandonarla, en «superarla», elevándola a la verdad de hoy. Superar es la forma de conservar. Lo constitutivo de ayer sólo permanece hoy en cuanto superado.

En el ámbito del pensamiento marxista, esta que podríamos calificar de ideología de la reconciliación pasa a ser una ideología de la revolución: superar es transformar. La idea de la continuidad del ser mientras el tiempo pasa es contemplada ahora como superestructura ideológica condicionada por unos intereses que son favorecidos por lo establecido. Esta idea es, por tanto, reaccionaria, porque se opone a la lógica de la historia, una lógica que pide progreso y que prohíbe aferrarse a la situación dada. La idea de la verdad queda, pues, reducida a ser expresión de los intereses de dominio. Su puesto es ocupado por la idea del progreso. Es verdadero lo que sirve al progreso, es decir, a la lógica de la historia. El concepto de verdad es heredado de un lado por el interés y del otro por el progreso. Lo «verdadero», es decir, lo acomodado a la lógica de la historia, debe ser sometido a nueva interrogación en cada nuevo progreso histórico, porque lo que se establece como verdadero para siempre está justamente en contradicción con la lógica de la historia, es un permanente interés de dominio³.

Aunque raras veces aparecen estos dos puntos de vista con toda la pureza esquemática que se acaba de trazar, lo cierto es que se ha impuesto ampliamente el cambio fundamental que ambos expresan respecto de las relaciones de ser y tiempo. La diferencia esencial, por

3. La clasificación en el proceso histórico como medida del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, aparece expuesta, de forma penetrante, en la novela de A. Soljenitsin, *El primer círculo del infierno*, sobre todo en los diálogos con Lew Rubin, que cruzan toda la obra, especialmente el capítulo 33.

lo que hace a nuestra pregunta, no se encuentra en la discusión material sobre los contenidos cristianos concretos, sino en este ámbito de sus presupuestos filosóficos. Las discusiones sobre los contenidos son combates en retirada, sin importancia, mientras no se aborde la cuestión capital: ¿Existe, en el cambio de los tiempos históricos, una identidad reconocible del hombre consigo mismo? ¿Existe una «naturaleza» humana? ¿Existe la verdad que, a pesar de mediar históricamente en toda historia, *permanece* verdadera, porque *es* verdadera? La pregunta sobre la hermenéutica es, en definitiva, la pregunta ontológica que se interroga sobre la unidad de la verdad en la diversidad de sus manifestaciones históricas⁴.

La expresión de lo constitutivamente cristiano en la Iglesia primitiva

Interrumpamos aquí, por el momento, las anteriores reflexiones, que sólo cumplían una función de delimitación del problema y definición de su lugar exacto, y preguntémonos ahora —para decirlo de forma ingenua— qué es lo que en los *orígenes* del cristianismo se consideraba como constitutivamente cristiano. La Iglesia naciente expresó este centro de la fe mediante formulaciones confesionales. H. Schlier ha llamado la atención sobre el hecho de que existen, desde el principio, dos tipos de confesiones, lingüísticamente diferentes, aunque estrechamente unidas en cuanto al contenido: la confesión nominal y la confesión verbal⁵. Se las encuentra, clásicamente yuxtapuestas, en Rom 10,9ss: «Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia y con la boca se confiesa para conseguir la salvación.»

Aparecen aquí juntos la *confesión* de que Jesús es el Señor y el contenido de la *fe*, expresado en la frase: Dios le ha resucitado de

4. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Friburgo 1969; versión castellana: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

5. H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Friburgo 1970, págs. 13ss. Para la cuestión de la formación del credo, cf. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo 1968, especialmente págs. 27-67; H. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, en ZNW 63 (1972) 210-253.

entre los muertos. La confesión aparece bajo la forma de aclamación que, en cuanto inspirada por el *pneuma*, en cuanto aclamación jurídicamente vinculante, representaba un género lingüístico de la época⁶: «Jesús es el Señor», la aclamación nominal, que dice qué y quién es Jesús, junto con la afirmación verbal de fe, que formula lo que Dios ha *hecho* en y por Jesús, constituye la «palabra de la fe», el Evangelio.

En ambos tipos puede observarse —hasta su mezcla en las posteriores fórmulas de credo— una importante evolución. En el tipo nominal ocurren dos cosas: la fórmula «Kyrios» (Señor), como aclamación jurídicamente válida dirigida al Señor en el Espíritu Santo, se convierte al mismo tiempo en fórmula decisoria frente a los que «reciben el nombre de señores» (1Cor 8,5), los poderes del mundo en su conjunto, que se llaman «señores» y se hacen venerar como tales. Al mismo tiempo se amplía —siguiendo una antigua fórmula de aclamación— en la confesión: εἰς κύριος («un solo Señor»), para expresar que no hay otro señorío sino el de Jesús. Se aproxima así a la confesión fundamental de Israel: εἰς θεός («un solo Dios»). Más tarde, ambas se unen para confluir en una afirmación única: un solo Dios y un solo Señor (1Cor 8,6). La unicidad de Jesús no se contrapone a la unicidad de Dios, sino que se entiende desde ella, es su expresión, su forma y su realización concreta. La confesión «Kyrios» forma un todo con la confesión israelita del único Dios. Se convierte en expresión de la fidelidad de la Iglesia a la decisión central de la fe de la Antigua Alianza⁷.

6. H. Schlier, op. cit., 14; Th. Klauser, *Akklation*, en RAC I 216-233.

7. Además de 1Cor 8,6, cf. también Ef 4,5 (εἰς κύριος... εἰς θεός); 1Tim 2,5 (εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης); también 1Cor 12,4ss (...τὸ δὲ αὐτὸ... πνεῦμα... ὁ αὐτὸς κύριος... ὁ δὲ αὐτὸς θεός). La fórmula εἰς-θεός sola (es decir, sin referencia directa a Cristo), aparece, además de en Rom 3,30, también en Gál 3,20. No es, pues, correcta la afirmación de Campenhausen cuando dice: «Puede parecer sorprendente que en el primitivo cristianismo no se encuentre, hasta ya pasado el umbral del primer siglo, una «confesión» expresa de Dios único y que, por cuanto sabemos, nunca haya sido exigida como tal» (op. cit., pág. 215). No me parece libre de toda sospecha que en este trabajo, por lo demás tan instructivo, se prescindiera por entero de Mt 28,19 a la hora de trazar la historia de la formación del símbolo, aunque es preciso confesar que apenas si es posible ver, dentro de la primitiva Iglesia, una conexión entre este texto y el proceso de gestación del credo. Son, a mi entender, dignas de nota, en este contexto, las indicaciones de I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Friburgo 1971 (resumidas en págs. 211s), según las cuales para Ireneo «el objetivo auténtico de la predicación de Jesús y de los apóstoles» habría sido el anuncio del Dios uno y verdadero. Ireneo se habría esforzado por demostrar «que el anuncio del Dios uno y verdadero constituye el núcleo

Pero hay algo más: hay un proceso de estratificación y concentración. La multitud de predicados que se aplicaron a Jesús, al principio bajo la fórmula aclamatoria, muy pronto quedó reducida a tres: Cristo (Mesías) - Señor - Hijo de Dios (Χριστός - κύριος - υἱὸς τοῦ θεοῦ). Cada uno de estos títulos tiene su propio contenido y significado. «Cristo» se usa de ordinario en las sentencias que tratan de la muerte de Jesús y, al final, es simple alusión al destino humano de Jesús, por lo que se convierte cada vez más en nombre propio, tras el que se halla precisamente este destino⁸. Pero esto significa, a la vez, que el título no encierra ninguna otra posibilidad de desarrollo teológico y que, por tanto, desaparece como *título*, al convertirse en nombre.

«Kyrios» designa a Jesús como el Señor del universo, como el Señor de todo, que reúne a su Iglesia. Alude también, por tanto, a su epifanía cúlrica y escatológica. Pero aún no se ha dado respuesta a la pregunta decisiva: cómo unir y armonizar los dos predicados «εἶς» («un Dios») - «un Señor»). Aquí fue donde la palabra «Hijo de Dios» pasó a ser, casi espontáneamente, el auténtico eje de la formación de la confesión, mientras que los otros dos acabaron por desaparecer. Este segundo movimiento se funde y confunde aquí con el mencionado en primer lugar: la conexión con el credo de Israel, con el teocentrismo israelita y, a la vez, la clarificación de la amplia pretensión de la fe en Cristo. Al mismo tiempo, este título mostraba la capacidad de asimilar el contenido fundamental de la confesión verbal: Jesús es el Hijo de Dios. Ahora bien, el significado exacto de esta afirmación sólo se alcanza cuando se advierte lo que ha hecho por nosotros, cuando se advierte su historia.

Volvamos ahora de la confesión nominal, que nos dice qué y quién es Jesús, a la verbal, a la historicosalvífica, diríamos hoy. Ya hemos visto que se trata de una confesión de resurrección: en cuanto Resucitado, Jesús es Señor. Y es Señor porque ha resucitado. Pero en la confesión de la resurrección entra forzosamente la confesión de la cruz. Por ambos lados se dan —con interna necesidad— desarrollos. Cuando se confiesa la resurrección, se está confesando ante todo

auténticamente esencial de las Santas Escrituras del Antiguo y también del Nuevo Testamento... El Dios único y el servicio verdadero ante él son, pues, la meta definitivamente determinante de la cristología y de la eclesiología que prevalecen en la formación del canon...»

8. H. Schlier, op. cit.; para «Kyrios», págs. 38ss; para «Hijo», págs. 40ss.

y esencialmente algo que ha acontecido. Pero este acontecimiento es digno de mención porque ha abierto lo que es válido aquí y ahora: Él es el Resucitado, la presencia del poder de Dios en un hombre. O, en fórmula de Orígenes: «Ahora permanece el día de la reconciliación, hasta que el mundo llegue a su fin»⁹. Esto significa también que, en adelante, el mundo se halla bajo el poder de la reconciliación, que —otra vez con palabras de Orígenes— se nos concede no como sangre corpórea, sino como «la sangre de la palabra» (αἷμα τοῦ Λόγου), el poder reconciliador y unificador del Espíritu de Dios que procede de la muerte de Jesús. La confesión de la resurrección es, en su misma raíz, confesión del enaltecimiento y confesión del Pneuma, del poder unificador de Dios que procede del Señor, un poder que es Dios mismo.

Y a la inversa: donde se confiesa la cruz, se confiesa al Jesús terreno. Hay aquí una conexión directa entre la evolución de la confesión verbal y la de la nominal. En la medida en que para la confesión nominal es determinante el título de Hijo de Dios, pasa también al primer plano el conocimiento de la preexistencia de Jesús que, como Hijo, siempre está junto al Padre. Y, en esta misma medida, se reconoce que la encarnación es acontecimiento salvífico de Dios, tal como interpreta formalmente Heb 10,5-10, acontecimiento de la palabra, acontecimiento de la oración entre el Padre y el Hijo, que queda así incluido en la teología de la cruz: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo» (Heb 10,5). La encarnación es la aceptación verbal del cuerpo de cruz en diálogo en el Pneuma entre el Padre y el Hijo. Se dan, pues, la mano y se funden entre sí la ampliación de la confesión verbal, historicosalvífica, que alcanza, tras la cruz, hasta la vida de Jesús, y la ampliación de la confesión nominal, substantiva, que desemboca en la afirmación de la filiación.

Se da así respuesta a la pregunta que se intercambiaron P. Benoit y O. Cullmann sobre la estructura fundamental del símbolo y sobre el punto de partida básico del cristianismo en sí mismo¹⁰. Cullmann

9. *Hom. in Lev.* 9,5: PG 12, 515; cf. *ibid.* (9,10) 523. Campenhausen (op. cit., págs. 243-253) expone con singular acierto, a propósito de Ignacio de Antioquía, el proceso a través del cual la confesión se fue llenando de contenido historicosalvífico. Con todo, el material recopilado y publicado por Schlier, op. cit., págs. 21-33, indica que los primeros indicios de este proceso se remontan a una época muy anterior.

10. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich, 1943;

ve la bifurcación decisiva de la historia del credo en la contraposición entre el símbolo cristológico-historicosalvífico y el trinitario. Este último encarna, para Cullmann, un tipo metafísico que no consuma ya la fe como entrada en la historia que procede de Jesucristo, sino como orientación hacia el Dios trino, en un proceso esencialmente ahistórico. Cullmann considera que el paso al credo trinitario es un desplazamiento del centro de la estructura cristiana, frente al cual la única expresión legítima de lo cristiano estaría, según Cullmann, en los símbolos cristológicos de la historia salvífica.

Contra esta opinión, Benoit (y luego, siguiéndole, también H. de Lubac)¹¹ ha defendido con energía el símbolo trinitario, tal como se desprende de Mt 28,19. Para ambos autores, este símbolo es el punto de maduración final de la evolución neotestamentaria. En él se lleva a cabo, a la vez, la unidad de los Testamentos. La confesión de la cristiandad es, como la de Israel, la confesión de un Dios único, sólo que ahora se concreta más, en virtud del encuentro con el hecho-hombre y con el Espíritu Santo por él enviado. Este encuentro llega a su profundidad total en el conocimiento de que se trata de un encuentro con Dios mismo. Lubac destaca que la estructura trinitaria confiere al Credo la excepcional concentración de un único y simple acto del *credere in* (creer en...), de la entrega de la propia existencia al Dios trino. Si se olvida esta estructura trinitaria, el Credo se desmorona en un «catálogo» de contenidos de fe, tal como se formulaba en la edad media¹². Y cuando la confesión se convierte en enumeración de contenidos de fe obligatorios y la fe asume aspectos cuantitativos, se plantea inevitablemente el problema de la reducción. Pero si no se pierde de vista la estructura trinitaria, entonces surge el acto bajo una forma distinta: «Ya se trate del objeto de la fe o de la totalidad de los sujetos creyentes, la fe es una, como es el Dios trino. Y si el dogma evoluciona y se actualiza, si el misterio se espesa o se profundiza, acontece siempre en el círculo pleno y perfecto del credo. La fórmula clásica de la fe “creo en...” es uno de los “barbarismos”

P. Benoit, *Les origines du symbole des apôtres dans le Nouveau Testament*, en «Lumière et vie» 2 (1952) 39-55.

11. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, París 1970, págs. 61-98; versión castellana: *La fe cristiana*, Fax, Madrid 1970.

12. Op. cit., pág. 62. Lubac alude especialmente a las formulaciones de Roberto de Melun, en las que al símbolo se le llama *compendiosa collectio, singulorum brevis comprehensio*.

cristianos que se hicieron necesarios para situarse espontáneamente, con anterioridad a toda explicación refleja, y para expresar lo nuevo del cristianismo»¹³. Este «creer en» que crea la unidad interna de la fe no sólo no anula la historia de la salvación, sino que precisamente la lleva a la plenitud de su significación, como puede comprenderse fácilmente a la luz de las anteriores reflexiones.

A mi entender, el contexto bautismal y, por ende, catecumenal del credo trinitario permite añadir una nueva afirmación: pronunciar la fe de Israel significa «aceptar el yugo del reino de Dios»¹⁴. Llama la atención la estrecha y directa conexión que se da en el Antiguo Testamento entre el predicado divino «Yo soy el Señor» y las obligaciones éticas¹⁵. La revelación del nombre de Dios se inserta en el contexto que culmina en la exclamación: «¡Conozco vuestros sufrimientos!» (Éx 6,5). Está, pues, inseparablemente unida al hecho de que Dios ha oído las lamentaciones de Israel esclavizado; es expresión de esta escucha. La confesión de un solo Dios es la confesión del Dios que ampara el derecho de las viudas, los huérfanos y los extranjeros. Es confesar a aquel que es la fuerza del derecho también y precisamente allí donde, en la tierra, la fuerza y el derecho marchan por caminos separados o incluso enfrentados. Cuando Pablo consumó la separación entre la fe judía en Dios y la ley y las tradiciones nacionales de Israel, no abandonaba esta reclamación fundamental de justicia inserta en la idea de Dios, sino que, al contrario, acentuaba enérgicamente esta cohesión, que había quedado oscurecida en virtud de la particularización del derecho divino judío. No se trata, por supuesto, de reducir el cristianismo a ortopraxis, pero menos tolerable aún es la afirmación de que el cristianismo no tiene en sí mismo formulaciones morales, sino que las extrae de las circunstancias concretas de cada situación: la santidad del Dios de Israel, del Dios de Jesucristo, incluye un *ethos* muy preciso que, en la concesión o negación de la administración del bautismo, estaba —y con razón— estrechamente vinculado al diálogo de fe y —lo que es aún más importante— se había convertido en condición previa de aquella administración.

13. Lubac, op. cit., pág. 22.

14. A. Goldberg, *Schema*, en H. Haag, *Bibellexikon*, Einsiedeln ²1968, págs. 1536s.

15. Llama la atención expresamente sobre este contexto Th. Schneider, *Plädoyer für eine wirkliche Kirche*, Stuttgart 1972, págs. 24-31.