

Esencia del cristianismo

Karl Rahner

Sacramentum Mundi, Herder, Barcelona 1976, vol II, cols. 28-54.

I. Observaciones preliminares de orden metodológico

1. La pregunta por la esencia del cristianismo no es en definitiva una cuestión que surja por primera vez cuando se empieza a dudar del carácter singular o absoluto del mismo. Es verdad que desde la edad moderna esta pregunta se ha planteado más explícitamente y con mayor agudeza; y se ha planteado de tal forma que, olvidando cómo el cristianismo es una acción singular, concreta, histórica, personal y realizada inmediatamente por Dios mismo, dicha pregunta fue concebida como búsqueda de un método -a disposición de un individuo ajeno a la experiencia cristiana- que permita distinguir entre lo auténtico y lo históricamente contingente y, por tanto, despreciable. Pero la pregunta en sí se ha dado siempre, pertenece a la esencia del cristianismo, pues éste no se entiende a sí mismo como una cosa obvia. El cristianismo que partió de un determinado punto, a través de un proceso histórico ha ido dilatándose y alcanzando poco a poco a los hombres. Pero como siempre apela a la libre y razonable decisión creyente del individuo, no puede menos de presentarse diciendo qué es él y por qué exige la fe. La inteligencia de sí mismo es por tanto un momento de la realidad cristiana. Ahora bien, al entenderse a sí mismo, el cristianismo sabe que no hay ningún sistema de coordenadas ajenas a él mediante las cuales cupiera describirlo y enjuiciarlo críticamente.

2. Sin embargo, según la concepción católica de la fe, cabe hablar del cristianismo en una doble manera, ambas legítimas. La primera consiste en que el cristianismo se presente a sí mismo según su propia concepción genuina (proclamando la doctrina de la Iglesia católica sobre sí misma y sobre el cristianismo en general). Y la segunda consiste en mostrar lo que, por lo menos en principio, un extraño, uno que todavía no cree (pero siempre se halla necesariamente bajo la luz de la gracia de una fe posible) puede ver en el cristianismo. Cabe, pues, presentar el cristianismo bajo la perspectiva dogmática y desde el punto de vista de la teología fundamental (este segundo método incluye enunciados sobre la fenomenología de la religión, sobre la historia en general, sobre la historia de la religión, sobre la cultura y la sociología). La visión del cristianismo desarrollada en forma de teología fundamental, visión que en cierto modo lo contempla «desde fuera», según la concepción católica de la relación entre fe y saber, entre fe y posibilidad de conocer racionalmente el hecho de la revelación (motivo de la fe; teología fundamental; apologética), puede muy bien alcanzar la realidad cristiana, si bien su esencia más íntima sólo se descubre desde el mensaje creyente, con obediencia creyente y bajo la luz de la fe.

3. De acuerdo con la doctrina católica que, reconoce a determinados no católicos como cristianos (CIC, can 1325 § 2), tiene por posible que se dé gracia y justificación incluso fuera de los que pertenecen actualmente a la Iglesia (bautismo de deseo), afirma la validez de los sacramentos rectamente administrados fuera de la Iglesia, y enseña que la Escritura es «en sí misma» palabra de Dios y no sólo por su recta predicación actual; es legítimo no identificar sin más el cristianismo y la Iglesia católica. Por tanto, un enunciado sobre el cristianismo no tiene por qué identificarse con un enunciado sobre la Iglesia. Sin embargo, puesto que teológicamente hablando el cristianismo no es simplemente la suma de los cristianos externamente controlables y de sus opiniones (pues ni siquiera la perspectiva de la teología fundamental, la mirada al cristianismo desde fuera, permite una mera suma homogénea sin diferencia de niveles), sino que él es más bien la acción salvífica de Dios en Cristo, la cual en esencia se da en forma plenamente concreta dentro de la única Iglesia católica; consecuentemente, todo enunciado sobre el cristianismo tiene que consumarse en un enunciado sobre la única Iglesia concreta (pero, evidentemente, sobre una Iglesia concebida como salvación de todos y que considere realmente posible la salvación de todos, también la de aquellos que, estando fuera de ella, no obstante viven de ella).

4. Como la concepción católica del cristianismo, de un lado, tiene por posible una fundamentación racional de la fe, y, de otro, considere el cristianismo como una realidad que en último término forma parte de todas las cosas, también de todos los legítimos actos espirituales y, por tanto, incluso de la función crítica, que distingue entre lo que debería ser y la aparición fáctica; en consecuencia, a pesar del

carácter absoluto del cristianismo, una descripción crítica de la realización de la esencia de éste y de su historia es plenamente legítima e incluso necesaria a la luz de la concepción católica del cristianismo. Ahora bien, esa función compete a la Iglesia misma y no a un crítico que se halle «fuera».

5. Puesto que lo concreto e histórico tiene necesaria y esencialmente una primacía respecto a la reflexión humana (en el campo de la historia de la religión y de la teología) y la reflexión no puede abarcarlo totalmente, puesto que el cristianismo ha sido fundado por la acción salvadora de Dios y se apoya en la persona concreta de Jesús, y puesto que se considera a sí mismo como la integración total de toda realidad (Dios - salvación - mundo - historia) en su propia realidad (aun cuando de manera graduada); no puede de antemano esperarse que haya una «fórmula», una definición abstracta que exprese de tal manera la esencia del cristianismo, que de ella se pueda deducir todo lo esencial, o que cuanto no pueda deducirse de ella, haya de afirmarse como algo que históricamente es accidental al cristianismo.

6. Este intento de expresar en una forma relativamente breve la esencia del cristianismo tiene también su importancia para la predicación. Estas breves síntesis son necesarias para predicar el cristianismo a los no cristianos y han existido siempre (empezando por el símbolo apostólico de la fe); las que nos ha transmitido la tradición no son fácilmente asimilables en la actual situación cultural. Si aquí se hace el ensayo, casi arriesgado, de formular una breve síntesis de ese estilo, naturalmente sólo puede dirigirse al mundo cultural de occidente (Europa y América). Para otras culturas habría que tomar otro punto de mira; y no hay un punto común a todas, porque la unidad universal de la cultura racional y técnica no ha logrado aún la unidad de la autocomprensión del hombre en un grado tal que ésta se preste ya a ser la posible base general y el destinatario de la buscada definición del cristianismo.

II. Historia de las definiciones del cristianismo

1. La historia de las definiciones del cristianismo coincide con la historia del cristianismo y de su dogmática (cf. I, 1). Sin embargo, bajo cierto aspecto sólo puede hablarse de tal historia desde el momento en que el hombre, guiado en la evolución de sus ideas por el cristianismo, dirige la atención hacia sí mismo en su radical subjetividad (es decir, desde la «edad moderna») y, por tanto, ya no puede concebir el cristianismo como la suma del mundo religioso que de hecho lo circunda y le impone sus exigencias, sino que debe preguntar por la esencia unitaria del mismo cristianismo con miras a su propia subjetividad. Esta cuestión, que no se planteó o se pudo plantear explícita y reflejamente hasta la época moderna, al parecer no ha sido vista, y menos elaborada, con suficiente claridad dentro del cristianismo ortodoxo (antropología teológica). La dogmática católica no se plantea esa cuestión. Puesto que «tiene» que haber «herejías» (en aquel «tener-que» bíblico, según el cual, en la historia efectiva de la salvación, lo que no debe ser se convierte, por encima de los planes del hombre, en medio positivo de los designios de Dios), puesto que las herejías (que no viven de pura negación) pueden tener también mucho de cristiano (que en el cristianismo católico está latente en una forma más inarticulada y menos consciente aún de sí), y en cuanto, por proceder del cristianismo mismo, pertenecen a la propia imagen fenomenológica de éste; hay que incluir también en la historia de las definiciones del cristianismo aquellas interpretaciones con que ella comenzó. Esas interpretaciones, con tendencia a una valoración positiva, buscaban una definición adecuada y normativa, partiendo de una base que, fundamentalmente, está fuera de la fe cristiana (como audición incondicional y voluntaria de la revelación histórica de la palabra), pero sin querer por eso rechazar simplemente el cristianismo.

2. Así, pues, de esa historia sometida, según decíamos, a influjos heréticos puede hablarse aproximadamente a partir de la ilustración (si bien su problemática se anunciaba ya en la teología escolástica posterior al Tridentino, especialmente en el *analysis fidei* y en temas parecidos). La norma y el punto de partida ajenos al cristianismo, desde donde debe determinarse normativamente la esencia de éste (y dictaminar crítica y selectivamente sobre su aparición histórica), ha sido desde ese tiempo hasta ahora o bien la -> naturaleza del hombre (como universalmente válida o existencialmente única), o bien el fenómeno de lo religioso en general (lo cual a la postre puede también reducirse a lo primero). Así se llegó en primer lugar, bajo las más variadas formas, a los intentos que se hicieron por interpretar la esencia del cristianismo como la expresión acabada de la «religión natural» o de la religión en general. A este respecto no tiene importancia decisiva en el terreno de los principios el que, con la ilustración, se creyera que es posible diseñar esa religión natural en forma puramente racional (independientemente de verdades de hecho y del encuentro con el cristianismo), como el patrimonio universal que, habiendo sido ya alcanzado

racionalmente, puede hallarse luego en todas las religiones, aunque en diferentes grados de pureza (racionalismo, ilustración, etc.), o que más bien, con el romanticismo y el idealismo alemán, se mirara preferentemente al fenómeno histórico del cristianismo, considerado como una forma histórica y contingente de transmitir al individuo una esencia universal (del hombre, de la religión, de la relación a lo absoluto), la cual con el mismo derecho puede servirse de otros medios de transmitirse (J.G. Herder, idealismo alemán, F. Schleiermacher, escuela protestante de Tubinga); o que, finalmente, el problema se enfocara desde todo el material representativo de la historia de las religiones y de la psicología, quedando el cristianismo enmarcado en medio de esa historia (W. Dilthey, E. Troeltsch, G. Mensching, etc.).

A la postre es también indiferente el que, en esta «esencia» alcanzada autónomamente, la forma histórica del cristianismo (la teología y dogmática, así como la eclesiástica y sociológica) sea valorada positivamente, como la cáscara accidental pero inevitable del núcleo auténtico (buscado generalmente en la interioridad individual); o, por el contrario, se intente separar la «esencia pura» de todas las formas en que hasta ahora se ha concretado (p. ej., modernismo, catolicismo reformador). Según la manera como se entienda el hombre y la esencia de lo religioso universal (que siempre se busca independientemente del hecho histórico de una revelación libre de Dios), la esencia del cristianismo es concebida también en forma distinta: como interioridad piadosa (pietismo); como libertad moral de la conciencia ante Dios; como intuición del «todo» (matizada según el enfoque del acto religioso, o bien en cuanto «sentimiento», o bien en cuanto «visión intelectual»); como sentimiento de absoluta dependencia; como percepción del valor misterioso de lo santo, etcristianismo

Pero si la esencia del hombre está constituida como lo absolutamente único e incomparable en su radical soledad, libertad y responsabilidad, entonces su religión sólo puede consistir en la aceptación obediente y, por ende, liberadora, de la existencia, y el cristianismo ha de ser la religión donde, frente a la meta apariencia de los enunciados mitológicos, que presentan lo divino como un objeto, el hombre es invitado a tener el valor de aceptar su existencia; pero este punto de partida pasa a su vez a ser el criterio, que sólo puede manejar el individuo, para saber qué es lo que propiamente se entiende por CRISTIANISMO, o sea, qué concepto debe tener éste de sí mismo. Si en alguna de estas formas se abandona el terreno de la teología de la revelación propiamente dicha, entonces no tiene ya gran importancia desde un punto de vista cristiano o teológico, cuáles son las filosóficas fundamentales que sirven de presupuesto para la cuestión sobre la esencia del cristianismo; p. ej., qué relación mutua tienen en principio lo universal y lo histórico; si puede haber en principio semejante esencia normativa y siempre válida; y si ella es cognoscible o, por el contrario, hay que negar a priori; todo eso en nombre de un escepticismo historicista y relativista y admitir solamente un conocimiento de fenómenos históricos, cuyos presupuestos subjetivos permanecen absolutamente cerrados a una fundamentación racional.

3. Desde un punto de vista realmente cristiano, tales análisis resultan problemáticos por dos motivos contrarios entre sí. Primeramente, porque la religión concreta y sin embargo total (por haber sido fundada por! Dios) sólo puede ser conocida y juzgada por sí misma, y no hay, por ende, para ese juicio ningún punto «externo» de apoyo, aunque sí hay una posibilidad de acceso a lo cristiano, la cual no se opone el hecho de que la fe no puede deducirse de una idea. Pero, en segundo lugar, es posible que en esta interpretación del cristianismo intentada desde fuera, el intérprete esté juzgando, de una forma inconsciente pero operante, desde un punto de vista que no se halla fuera del cristianismo. La subjetividad de que parte esta interpretación normativa está marcada también por la gracia, por la luz de la fe, dada subjetivamente, y por una concepción cristiana de la existencia, percibida de una forma no refleja. De ahí que ese intérprete pueda captar en el cristianismo más rasgos objetivos de los que podría sospecharse por el punto de partida explícitamente establecido y, a su vez, el cristianismo con su propia concepción auténtica puede descubrir en esta interpretación objetivamente no cristiana del cristianismo más rasgos genuinos de los que podría sospecharse mirando el punto de partida, que en sí es inexacto o demasiado estrecho.

III. El cristianismo visto «desde fuera» en su relación con otras religiones

Lo que efectivamente hay que poner aquí de relieve son las características que se puedan señalar desde fuera y permitan comparar el cristianismo con otras religiones. Los elementos comunes que se perciben en esta comparación externa demuestran sólo que el cristianismo puede ser la religión universal, sin que haya de perder su momento histórico y concreto. Pero precisamente esta comparación nos muestra u-

nas diferencias fundamentales entre el cristianismo y todas las demás religiones: la síntesis afortunada de los elementos que en las demás religiones son divergentes; la convergencia efectiva, en una auténtica unidad, de unas tendencias que fueron primero históricamente independientes; la presentación pura de la esencia de la religión frente a las otras religiones, depravadas siempre en una u otra forma, las cuales no pueden tomar una postura absolutamente crítica contra su propia depravación mediante una autoridad oficial (y no sólo mediante ciertos miembros reformadores); y el hecho de ser la mejor religión concreta, al menos relativamente. Esta afirmación puede hacerse, no sólo mediante una base apriorística, sino también por criterios objetivos, sacados en parte de la historia y de la fenomenología comparadas de la religión. Con lo cual se ofrece una posibilidad (que implica incluso obligación) de afirmar absolutamente el cristianismo tan pronto como se ve, por una parte, que en el terreno religioso concreto es imprescindible una afirmación absoluta y, por otra, que entre las religiones sólo el cristianismo tiene seriamente el valor de exigir absolutamente la adhesión a él (exigencia que no es legitimada simplemente por la presencia de lo universal en el cristianismo).

1. El cristianismo se considera a sí mismo (cosa que no hace toda religión ni toda comunidad religiosa y que, por ende, no es de suyo obvia) como *religión del mundo y de la humanidad*; aunque procede de un determinado punto histórico (a partir del cual se considera a sí mismo como existente, a pesar de su prehistoria que él admite y se apropia como suya) y no existió siempre, se atribuye a sí mismo, desde el principio, una misión universal; no se tiene a sí mismo por una forma externa, relativa y particular de lo religioso, junto a otras formas concretas de religión (que difieren sólo gradualmente, desde un punto de vista regional, cultural, étnico o de cualquier otro tipo), sino como la única relación justificada del hombre con Dios (por haber sido establecida por Dios mismo para todos los hombres).

Frente a esto, las otras religiones han de considerarse: como estadios previos producidos por la acción histórica del Dios revelador, pero superados ya desde el punto de vista de la historia de la salvación; como anteproyectos a manera de «adviento» -o por iniciativa humana- de la verdadera religión (pero vacíos por sí solos); como desviación de la posibilidad de relación con Dios que él mismo quiere y ofrece en su acción salvadora; como efectos, que no han llegado a pleno desarrollo o se han quedado en mutilaciones humanas, de la voluntad salvífica de Dios, la cual (por razón de Cristo) obra en todas partes y en todos los hombres, y los va empujando hacia una revelación comprensible. De ahí que el cristianismo considere a todo hombre, de cualquier raza o cultura que sea, como sujeto llamado a recibir su mensaje, sus dones y promesas, como «posible cristiano», por más que sabe cómo (aun sin culpa) la actualización de esta posibilidad requiere su tiempo y unas condiciones previas que no se dan por igual en todas partes (*anima naturaliter christiana*). El cristianismo de hecho nunca ha pertenecido a un único ámbito cultural homogéneo y cerrado en sí mismo (lo cual parece providencial a los cristianos), sino que apareció en la frontera entre «oriente» y «occidente», de forma que sus propias raíces se alimentan directamente de casi todas las grandes culturas anteriores. En el curso de la historia se convirtió de hecho en la religión universal, lo cual en él se ve con más claridad que en todas las otras religiones, que apenas han salido de sus originarias órbitas culturales (el budismo de oriente, debido en parte al ateísmo de su ética y en parte a la radical diferencia de sus configuraciones religiosas, no se puede comparar con el cristianismo). Y, además, ese paso a religión universal se fue realizando precisamente en la marcha de aquella historia europea gracias a la cual se ha logrado, en la edad moderna, la unidad planetaria de la humanidad en una única historia. Como ese poder unificante no creció sin el cristianismo y luego éste misionó también activamente con sus fuerzas religiosas de modo que no se difundió masivamente por la mera expansión cultural; en consecuencia podemos decir que el cristianismo es la única religión que realmente se ha convertido a sí misma en religión universal de hecho. Él posee universalidad temporal y espacial.

2. El cristianismo es una *religión cultural*. Por más que el mismo cristianismo haga remontar sus antecedentes históricos y su prehistoria, en cuanto historia de la salvación operada por Dios, hasta los comienzos de la humanidad (revelación primitiva, gracia de Cristo, que actúa siempre y en todas partes, Antiguo Testamento); por más que en el culto, sobre todo, y en la práctica de la vida religiosa, mantenga conscientemente elementos «arcaicos» y primitivos; él es, sin embargo, una religión cultural en cuanto que su propia esencia abarca también otras cosas que sólo son posibles en un grado superior de cultura. Comprende, pues, toda la gama interna de posibilidades humanas, en cuanto que son materia de la encarnación de lo religioso. Tiene también una perspectiva universal hacia el futuro, y por tanto está fuera

del peligro de que un día quede condenada al olvido por haberse ligado a una determinada etapa cultural ya superada.

3. El cristianismo es una *religión histórica y revelada*. Aunque es verdad que el cristianismo emite unos juicios sobre la esencia de Dios, del mundo y del hombre que tienen una validez eterna y, de suyo y en principio, están al alcance de la razón en cualquier momento de la historia, sin embargo el cristianismo se concibe a sí mismo esencialmente como religión histórica y revelada. Ciertamente que comparte tal pretensión con el judaísmo y el islam, de suerte que ésta constituye un fenómeno relativamente universal, pero esas afirmaciones de las tres religiones están mutuamente relacionadas entre sí; se trata, por tanto, únicamente de saber cuál de las tres religiones tiene razón al pretender ser dueña de la única revelación, en toda su amplitud y pureza.

El hecho de que el cristianismo es una religión históricamente revelada significa: la realidad que él trae, la verdad que él anuncia, están en el mundo, pues la acción reveladora del Dios vivo, distinto del mundo, se produjo libre y gratuitamente en puntos totalmente determinados y señalados del espacio y del tiempo (a saber, en los profetas y en Cristo). Dicha acción se produjo «dentro» del mundo (no simplemente a través de él), y por eso el hombre cuya existencia es necesariamente histórica y no abstracta, está referido por la Iglesia y la tradición, por la memoria y la sucesión a esos puntos destacados del espacio y del tiempo. Esa vinculación al pasado se requiere para la realización plena de la unión con Dios, pero a la vez corresponde a la esencia del hombre, que en lo decisivo siempre ha de existir históricamente, pues siempre tendrá su cuna en tiempos pretéritos (historia e historicidad).

La pretensión del cristianismo de ser esa religión revelada es incompatible con una explicación sincretista del origen del mismo, explicación que de hecho fracasa por lo menos en la imposibilidad de explicar la persona de Jesús y su conciencia de sí mismo por algo distinto de él. Ya se ha indicado la importancia positiva que reviste en el plano de la teología fundamental la pretensión que Jesús tiene de ser el portador de la revelación histórica de Dios, de la revelación absoluta y escatológica. Puesto que el hecho de la revelación, como acontecimiento fáctico, no sólo es objeto sino también motivo de la fe, el cual se muestra como creíble al conocimiento del dispuesto a creer, él pertenece también a las características del cristianismo que se pueden comprobar desde fuera. Sin embargo, en cuanto que, según la doctrina católica, lo más íntimo y fundamental de este acontecer de la revelación (a pesar de su realización histórica en un punto del tiempo y del espacio) puede llegar a todos los hombres a través de la gracia y de la fe (debido a la voluntad salvífica universal de Dios); y en cuanto que, por otra parte, lo históricamente concreto del cristianismo puede y debe convertirse, a través de los sacramentos y de la palabra (ambos entendidos en el recto sentido cristiano) en el acontecimiento más inmediato y actual del encuentro real entre Dios y el hombre en la existencia del individuo; en consecuencia la historicidad de la religión revelada no implica la idea de un Dios antropomórfico, pues él actúa en todas partes y en todo, sino que significa el carácter concreto de esta actuación que, por ser universal y afectar por tanto a todas las dimensiones del hombre, puede y quiere abarcar también la historicidad concreta de éste. Pero hemos de guardarnos aquí de caer en un antropomorfismo, atribuyéndole a Dios una única relación frente a una posibilidad particular del hombre (por ejemplo, a su espíritu abstracto, a su «interioridad», etcristianismo), como si ella fuera «absoluta» y excluyera todas las demás posibilidades.

4. El cristianismo se considera a sí mismo como una *religión dogmática*. Aunque la realidad que trae al cristianismo es la acción de Dios sobre el hombre, acción que trasciende toda comprensión universal y exhaustiva, pues es la comunicación que Dios hace de sí mismo a lo que no es Dios; sin embargo, esta misma incomprendibilidad queda enunciada en palabras (y es enunciable, pues todo comprender del hombre se funda precisamente en su trascendencia hacia el misterio santo de Dios). Aunque este enunciado se realice en términos humanos que tienen ya una larga historia; por tanto aunque solamente se realice en analogía y de una forma imperfecta y provisional respecto a la visión inmediata de Dios; sin embargo contiene una verdad absoluta en cuanto que lo expresado es verdadera y no falsa, está garantizada en su verdad por el Dios que la expresa, y, por encima del enunciado conceptualmente analógico, transmite al creyente la realidad de lo significado: la comunicación gratuita del Dios que perdona y diviniza a la criatura. Esta verdad ha permanecido idéntica dentro del auténtico cristianismo de la Iglesia a pesar y a través del cambio histórico (hecho empíricamente comprobable e importante para el fundamento de la fe). La evolución dogmática delata, por encima de la dirección y los planes del hombre, una estructura interna y una convergencia de las líneas y tendencias particulares de dicha evolución, conver-

gencia que pone de manifiesto la acción de un poder trascendente. El cristianismo posee, consiguientemente, una «doctrina» formulada (junto con una autoridad doctrinal en el gobierno jerárquico de la Iglesia), y se distingue así tanto de las religiones que renuncian de antemano a ir más allá de la producción ritual de una experiencia misteriosa, como de las religiones y de las interpretaciones filosóficas de la existencia (y de las sectas cristianas) que piensan falsamente, con resignación escéptica, que lo absoluto sigue existencialmente presente y dispone concretamente sobre la realidad entera del hombre, aun cuando sólo sea «venerado» en forma anónima, y que de este modo reducen la religión del hombre total a la religión de un «allende» que se volatiliza.

5. El cristianismo se concibe a sí mismo como *religión escatológica*, es decir, toma muy en serio la historia e historicidad del hombre y la suya propia y, sin embargo, se considera a sí mismo como una realidad absoluta. Esto encierra un triple significado: a) Sin perjuicio de su propio origen histórico, el cristianismo no es una fase de un proceso abierto hacia un futuro inmanente de la historia de la religión, sino que el futuro legítimo de la religión constituye su propio futuro, pues la fe cristiana es la última, insuperable y definitiva religión de este eón, ya que en principio el cristianismo tiene espacio en sí mismo para toda productividad auténticamente religiosa y para toda operación de la gracia divina que pueda darse fuera de él; y en realidad sólo está a su propia altura cuando por la acomodación íntegra en su esencia permanente la experiencia espiritual y religiosa de la humanidad.

b) El cristianismo se sabe provisional y condicionado, en cuanto él mismo, como Iglesia «peregrinante», está dinámicamente orientado hacia aquel término en que la manifestación de la gloria de Dios será el final definitivo del tiempo y de la historia y, por ende, de la Iglesia.

c) En este sentido, el cristianismo tiene que conceder necesariamente una importancia relativa a todo lo que le rodea, es decir, al mundo, a la historia, a la cultura y al progreso, en cuanto que, «como aguijón permanente en la carne del mundo», se opone a la concesión de un carácter absoluto a cualquier poder de este siglo percedero; pero al mismo tiempo reconoce un valor real en todas estas cosas (y no se limita a tolerarlas), pues todas ellas pertenecen al mundo creado por Dios. El cristianismo mismo es la eternidad de Dios en el tiempo, y precisamente por eso no está llamado a afirmar o negar el mundo de una forma absoluta, sino que debe «guardar» y «esperar» hasta que Dios se manifieste y así recoja la cosecha definitiva de este mundo percedero. Precisamente como religión revelada, escatológica y sobrenatural, el cristianismo deja que las realidades terrenas subsistan en su relativa autonomía y no se encuentra de suyo ante el dilema (propio de toda otra religión) de administrar y gobernar por sí mismo todo lo que existe o de abdicar como religión. El proceso histórico de la emancipación progresiva de una autónoma cultura profana es, por ende, fundamentalmente un resultado del cristianismo mismo, no el comienzo de su muerte, por más que la realización humana de esta independencia perjudicó, sin razón, muchas veces a la permanente presencia histórica del cristianismo en el mundo.

6. El cristianismo es *religión integral* (no integrista). El cristianismo, en cuanto instituido por el creador de toda realidad terrena, tiene una doctrina y un llamamiento que afectan a todos los ámbitos de la existencia, sin pretender ahorrar al hombre la historicidad y la propia responsabilidad frente a un desconocido futuro intramundano; se dirige por igual a la persona y a la comunidad, afectando a la mutua dependencia de ambas magnitudes. Como el cristianismo es salvación del individuo ante Dios por la gracia y la decisión personal, no puede ser nunca una mera institución cultural de la vida pública de la sociedad. Pero como Dios se dirige a todos en su palabra de una forma históricamente comprensible, el cristianismo, según la voluntad de su fundador, sólo se da enteramente en la Iglesia una y visible, que, en su constitución social, en su jerarquía de oficios y funciones y en su continuidad histórica nunca interrumpida, propaga a todos los tiempos y lugares la acción salvífica de Dios sobre el hombre en los sacramentos y en la predicación, y constituye así la plena evidencia histórica de la acción salvadora de Dios en Cristo para todos los tiempos y pueblos. En cuanto que comprende todas las dimensiones del hombre, el cristianismo es también una religión racional, o sea, nunca puede afirmarse a sí mismo excluyendo de antemano del acto puramente religioso la reflexión racional y crítica sobre sí mismo, a fin de hacerse inaccesible a la razón (fideísmo, modernismo).

IV. El cristianismo tal como él se presenta dogmáticamente «desde dentro»

El cristianismo es (con la reserva indicada en I, 5) el evento de la libre comunicación de sí mismo que Dios hace a lo que por su condición creada se distingue y está distanciado de él. Esa comunicación se

revela a sí misma en el acto de producirse y desarrolla su eficacia mediante su aceptación por parte del hombre. El fundamento último, la realización suprema y la insuperable revelación histórica de dicha comunicación está en Jesucristo. Visto desde el hombre, el cristianismo es el acto por el que la criatura humana, creyendo en Cristo, acepta el misterio sagrado al que llamamos Dios. En ese acto, el Dios que desde la perspectiva humana es el *juez lejano*, el fundamento del ser y del estar en sí mismo que penetra la existencia del hombre, se presenta a éste colmado de benevolencia y como una realidad absolutamente cercana.

1. En el cristianismo como religión históricamente revelada, el Dios infinito, personal y santo obra en el hombre y con el hombre. Este Dios es unívocamente distinto del mundo y del hombre, pues, como su creador, de tal modo comunica una realidad distinta de él a lo que libremente ha sacado de la nada, que lo creado, por un lado, está *a priori* referido a Dios como el misterio infinito y, por otro, no puede determinar por sí mismo su relación concreta a él, sino que debe permanecer abierto para la disposición divina.

2. Este Dios, por libre gracia, ha admitido al mundo libremente creado por él, y sobre todo a la criatura espiritual, en la participación de su propia vida divina, de suerte que Dios no es sólo la causa eficiente del mundo, la causa que crea lo que es distinto de ella, sino también aquel que por libre gracia se comunica en su propio ser, y así descubre y revela su propia gloria y su vida más íntima (en su trinidad de personas) como la meta gratuita de la criatura espiritual (ángeles y hombres). Con ello el sentido y fin último del hombre concreto queda trasladado al misterio infinito, al misterio absoluto y a la vez sumamente cercano. Por esto mismo todo desarrollo (o evolución) intramundano del hombre queda ya superado y a la vez abierto a su consumación infinita. Puesto que se trata de una comunicación real de Dios al mundo, es evidente que la estructura de la relación de Dios con este su mundo creado, fundada en dicha comunicación sobrenatural de Dios, es la realidad interna de Dios mismo. El que se comunica sin principio alguno (Padre), el «Verbo» pronunciado, que tiene permanentemente la plenitud del principio (Hijo), y la amorosa afirmación de la unidad entre el origen primero y la Palabra hablada en la presencia permanente de la plenitud divina llegada a la meta, que es el principio (Espíritu Santo), forman la real Trinidad de personas del Dios uno en sí mismo.

3. Esta orientación del hombre a la comunicación de Dios mismo (existencial sobrenatural), libre y gratuitamente concedida por él, pero que determina siempre y en todas partes la esencia del hombre (y con ella la del mundo), es la razón trascendental y la dinámica permanente de la historia individual y colectiva de la salvación y de la revelación. Así como la esencia del hombre, a pesar de ser la razón antecedente y permanente de la historia, se realiza, sin embargo, *en* la historia misma (de modo que ésta no es sólo un «accidente» que deje intacta la esencia en sí) y *en ella* se le da y abre al hombre; así acontece también con el existencial sobrenatural de dicha esencia. Este existencial le es concedido al hombre solamente en una forma históricamente concreta (que cambia y crece continuamente), y esa forma concreta (del culto, de la palabra humana, del milagro, etcristianismo) constituye la historia de la salvación y de la revelación solamente en cuanto es realizada y entendida (explícita o implícitamente) a partir de dicho existencial apriorístico y sobrenatural.

4. La historia de la comunicación de Dios aceptada o rechazada por la libertad del hombre, acontece en toda vida humana que consigue realizarse a sí misma espiritual y libremente, y es posible en todo tiempo debido a que la situación histórica del hombre está cambiando constantemente. Cuando esta historia de la gracia se convierte, según la voluntad de Dios y con ayuda de su testimonio, en una realidad consciente con una forma social tangible, en una doctrina acreditada y una encarnación institucional, que se convierten a su vez en factores dentro de la situación de la historia general de la gracia; entonces tenemos historia de la revelación y de la salvación en sentido propio. Estas objetivaciones históricas (en la doctrina, el culto y las instituciones religiosas) del existencial sobrenatural podemos encontrarlas bajo forma no temática e implícita en todos los acontecimientos individuales y colectivos de la historia (particularmente en los de tipo moral) y expresamente en todas las religiones. Pero estas objetivaciones están inseparablemente unidas a lo meramente natural del hombre, a una concepción falsa que éste tiene de sí mismo y a una realización de sí mismo que es reprobable. Sin embargo, por razón de la universal voluntad salvífica de Dios, la situación histórica del hombre permite en cualquier momento realizar por la fe el existencial sobrenatural, con tal de que el hombre no se cierre culpablemente a la «trascendental comunicación de Dios».

5. Una separación diacrítica entre la historia de la salvación y la del pecado (o de la perdición), entre la historia de la revelación y la de la depravación religiosa en definitiva sólo es posible partiendo de Cristo. Desde esta perspectiva, la breve e inmediata prehistoria religiosa que Jesús y los apóstoles reconocieron como propia y legítima en el «Antiguo Testamento», recibe para nosotros en una medida especial el carácter de historia de la revelación y de la salvación; y lo es objetivamente en cuanto que es monoteísmo, en cuanto que interpreta la propia historia como historia de la salvación y del pecado en sociedad viva con Dios, orientándola hacia la venida de la aparición histórica de la salvación *universal* en el Mesías, y en cuanto que de hecho preparó la venida del Verbo de Dios hecho carne. Esta prehistoria puede ser juzgada diacríticamente con ayuda del libro del cristianismo, a condición de que ese libro sea leído a la luz de Cristo.

6. a) La comunicación de Dios, que por sí mismo, y no meramente a través de algo creado, quiere ser la perfección del hombre, se llama gracia, en cuanto que es ofrecida; como aceptada, se llama justificación (y la misma aceptación existencial consiste en la fe, esperanza y caridad). Ella muestra al hombre como *capax infiniti*, como la absoluta apertura (ontológica y existencial) al misterio santo, que siendo el fundamento de todo es a la vez incomprensible en sí, al misterio que llamamos Dios. En consecuencia éste no sólo es el agreste horizonte y el fundamento incomprensible del conocimiento y de la libertad en lo relativo a los objetos sometidos a las categorías, sino que él mismo se entrega a la criatura espiritual.

b) Esta capacidad receptiva frente a una verdadera comunicación de Dios tiene su culminación absoluta en lo que llamamos unión hipostática, lo cual no quiere decir que, aun supuesta la posibilidad de la gracia, podamos conocer con certeza por nosotros mismos la posibilidad de esta forma de autocomunicación divina con anterioridad a su realización. Con todo la unión hipostática se halla por lo menos en la «prolongación» de la esencia de la gracia: como actualización de la potencia creada por el mismo acto increado, como condición de la posibilidad de la posesión de Dios y de la aceptación de Dios por él mismo. Si esta gracia es un interno existencial sobrenatural, con él se da un principio inmanente para la inteligencia de la → encarnación. Ésta se presenta así como el cualitativamente singular punto cumbre de la comunicación de Dios. En ella, la oferta que Dios hace de sí mismo y su aceptación por parte del hombre en virtud de la oferta misma, coinciden absolutamente, se realizan en la forma más radical y adquieren fisonomía histórica. En ella se da, por tanto, el punto culminante de la autodonación de Dios al mundo; punto culminante que sustenta toda la comunicación divina y su aparición histórica, así como el fin es la causa del movimiento hacia la meta misma.

c) El cristianismo reconoce que esta perfección única de la autocomunicación divina a la criatura se ha realizado en Jesucristo. Y reconoce que se ha cumplido en él: porque el hombre por la gracia está abierto y orientado a la expectación de esta culminación; porque Jesús da testimonio fidedigno de sí mismo (por lo menos en cuanto que se considera a sí mismo portador absoluto e insuperable de la salvación eterna, y este concepto que tiene de sí mismo implica también la idea de encarnación) y en su resurrección se muestra como el principio de la salvación definitiva; porque Cristo ha encontrado fe en su realidad y misión con efectivo poder histórico, de forma que esta fe no puede ser ya rechazada como ilusoria por un hombre que se decida con rectitud histórica (es decir, sin ensayar un racionalismo ajeno a toda historia).

d) Este Dios-hombre, por su ser, por la aceptación humana de este ser en la muerte (de cruz) y por la consumadora aceptación divina de dicha aceptación humana (resurrección), es el garante, el fin, la aparición histórica y la revelación de la voluntad salvífica de Dios, que diviniza y perdona, con relación al mundo, es el mediador absoluto. El hombre, en cuanto que por la fe reconoce en Jesús explícita o implícitamente (al aceptar en ella su propia existencia como procedente de la libre disposición de Dios, que está orientada hacia Cristo) a aquel hombre cuyo ser es el existir de Dios con nosotros, y en cuya vida, muerte y victoria sobre la muerte Dios mismo tomó parte en nuestra existencia, aceptándola y dándole consistencia; se siente descubierto, interpretado y definitivamente confirmado en su propia realidad.

7. La historia de la gracia y de la salvación significan no sólo la comunicación de Dios al mundo y a su criatura espiritual, y el progresivo esclarecimiento de esa comunicación, sino también la experiencia cada vez más radical de lo que es el sujeto receptor de dicha donación divina, a saber: no sólo el receptor de la libre comunicación que Dios hace de sí mismo (gracia como don sobrenatural), sino también el receptor que positivamente, con su propio pecado, se ha hecho indigno de este don; el pecador que por

sí mismo se aleja de Dios -lejanía que significa condenación- y acepta esta lejanía como algo definitivo (infierno), y en esta actitud desea la muerte como la manifestación terrena de su pecado. Dios, en su voluntad absolutamente radical de salvación, ha permitido, en orden a Cristo, el misterio del pecado como el «no» de la criatura, negación que por parte de la criatura misma no tiene ninguna salida, y al mismo tiempo lo ha introducido y lo ha superado en su misericordia en Cristo. El hombre, por sí mismo, estaría perdido, si Dios, a través de la participación del mediador sin pecado en el destino mortal de los pecadores y por la obediencia de este mediador hasta la muerte en la cruz, no le ofreciera su gracia, de una forma absoluta e irrevocable, como perdón de la culpa, y al mismo tiempo no le concediera la libre aceptación de este ofrecimiento.

8. La comunidad visible de los redimidos en Cristo que participan de la vida divina y que públicamente se reconocen como tales, es la Iglesia, la cual ha sido estructurada socialmente por voluntad del mismo Cristo, su fundador. La Iglesia, estructurada orgánicamente y dirigida por la jerarquía, conserva (por ser la definitiva manifestación escatológica de la proclamación gracia irrevocable de Dios) la verdad de Cristo en la proclamación infalible de la fe, transmite eficazmente su gracia de una forma histórica y tangible en los sacramentos y continúa el culto de su fundador en el sacrificio de la misa, en la que él está presente en santa anamnesis con la virtud de su acción redentora, creando la unidad de la Iglesia y anticipando la consumación futura. La Iglesia, por medio de sus mandamientos e instrucciones y a través de los carismas que le ha concedido el Espíritu, dirige a sus miembros por el camino de la salvación. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo.

9. El cristianismo ve en cada una de las personas un espíritu corpóreo de dignidad absoluta, que, con un conocimiento intelectual y una libre decisión, en su vida terrena -única y situada dentro de los dominios de Cristo- se decide de una manera irrevocable por Dios (ya explícitamente, ya en forma anónima: ateísmo), o contra él, lo que significa decidirse por su salvación o por su condenación definitiva. El contenido de esta acción vital se encuentra, como norma de la acción humana, en las tres virtudes divinas de la fe, de la esperanza y de la caridad (amor), virtudes que comprenden también el cumplimiento de la ley natural y de las leyes positivas de Dios referentes a la fundación de la Iglesia y a la autoridad y a los sacramentos de ésta.

10. La Iglesia (y con ella el mundo y su historia) va peregrinando, en cada persona individual y en cuanto unidad, hacia la revelación definitiva de Dios, en la que se pondrá de manifiesto la autocomunicación de Dios, que es la razón oculta de la creación y de la historia, y él -de una forma directa y prescindiendo de signos humanos que oculten su visión- se manifestará a la criatura cara a cara y sin velos y, siendo el mismo todo en todas las cosas, tendrá junto a sí en la bienaventuranza lo creado, lo que es distinto de él: el espíritu y el mundo.

V. Sobre la historia del cristianismo

1. *Principios.* a) Como religión históricamente revelada, el cristianismo no sólo es histórico, sino que conoce su propia historia e historicidad, y este saber en la anamnesis de su principio y en la expectación providente del fin (como manifestación consumada del principio: el retorno de Cristo) pertenece a su propia historia y recibe en la historia de la Iglesia su propio pasado como fondo que sostiene la actualidad, y al que permanece siempre obligado.

b) Consiguientemente, los aspectos fundamentales de su propia inteligencia histórica son también datos de la revelación. La palabra histórica de Dios trae consigo las perspectivas concretas para interpretar la historia de su audición, y la producción de su propia inteligencia es a su vez un proceso histórico. La historia de la revelación así sabida y la historia de la Iglesia no son, por tanto, miembros homogéneos de una historia universal de la religión, sino una disciplina teológica que es indispensable para la inteligencia actual que el cristianismo tiene de sí mismo. Puesto que la Iglesia en cuanto cristianismo total existe históricamente, permanece siempre peregrina en la fe, y, en medio de la concreta tensión histórica entre aquello que debería ser (en virtud de la acción de Dios) y lo que de hecho es (por la culpa del hombre), constituye un enigma en constante mutación; consecuentemente, a pesar de su mirada anticipada a la consumación final, precisamente a causa de su historicidad ella puede en principio disponer de pronósticos seguros sobre el propio futuro sacados de la inteligencia histórica que tiene de sí misma. Más bien, la interpretación con fe y esperanza de su respectiva situación bajo la luz de la victoria de Dios, que no podría preverse por la situación misma, es un factor esencial en la Iglesia y en su circunstan-

cia concreta. La Iglesia domina su situación histórica por el hecho de creer que sólo Dios es el Señor de toda historia.

c) A los aspectos fundamentales de la historia del cristianismo pertenecen los factores siguientes: ésta es, en último término, la propia historia de la palabra de Dios, que se crea -ella misma- de antemano y posteriormente su «medio» o circunstancia correspondiente en la naturaleza y en la historia universal para su propio desarrollo histórico; ya ahora ha comenzado, con el advenimiento de Cristo, la fase escatológica de toda esta historia (cf. III 5). En esa historia Dios se impone una y otra vez como el que permanece presente en ella y confiere su gracia, y esto a pesar de la contradicción y claudicación del hombre. La única realidad eclesial es simultáneamente, incluso en su concreta fisonomía histórica, por un lado, la Iglesia invencible como signo de la victoria de la gracia de Dios sobre la rebeldía del hombre, y, por otro, la Iglesia de los pecadores, en cuya aparición también entran siempre los errores de planificación y la claudicación; la Iglesia está necesariamente en tribulación. Cuando no lo está, no es corno debe ser; pero de suyo la Iglesia siempre ostenta ese rasgo (a pesar y por encima de su condición pecadora), ya que participa de la vida del Logos en la vida de Jesús, cuya existencia se prolonga en ella. Aunque la Iglesia, en el conjunto de su historia, claramente remite a la acción salvífica de Dios en ella (Dz 1794), cosa evidente para quien la mira en libre «sí» con la gracia de la fe, sin embargo, el sujeto particular y su acción, tomados en sí solos, permanecen equívocos en medio del acontecer histórico, y sólo la posterior historia de la Iglesia descubre de algún modo, y el «día de Cristo» lo descubrirá inequívocamente, si la actuación individual fue un factor positivo en esta historia general gobernada por Dios o un factor de la resistencia del hombre, por encima de la cual Dios sale triunfante.

2. *Aspectos y división de esta historia.* No se trata aquí naturalmente de exponer esa misma historia, sino sólo de dar algunas indicaciones sobre el contenido y la división de sus fases, en cuanto éstas pueden esclarecerse teológicamente.

a) Este curso histórico es también historia de lo «subjetivo» y de lo permanente. El cristianismo no es simplemente fenómeno histórico y cultural, de suerte que la exposición de la génesis y del ser de sus subjetivaciones en el tiempo, en el espacio y en las cosas fuera ya el juicio sobre el cristianismo en sí mismo. El cristianismo es en su esencia la subjetividad del hombre en gracia, mirado desde Dios y para Dios, en cuanto esta subjetividad se exterioriza diáfananamente en el tiempo y el espacio legitimando la fe ante los ojos del creyente (y, por ende, la historia teológica de la Iglesia). De ahí, p. ej., que a esta historia pertenezca la historia del dogma, como historia de la fe interpretada con fe, y, por ende, como llamamiento y norma obligatoria de la propia existencia creyente. Lo mismo hay que decir acerca de la historia de lo santo y de los santos, acerca de los carismas y milagros en la Iglesia. Aquí están en su lugar: la «historia de las almas», de la salvación acabada de los hombres cristianos, singular en cada caso, en cuanto es posible por la fe de la Iglesia (canonización, etcristianismo); la historia, eternamente idéntica de la conversión (*metanoia*), del martirio, de los consejos evangélicos, del servicio a los pobres, de la firmeza en resistir a toda divinización del mundo, etc. Esta historia tiene objetivamente la primacía sobre el desarrollo, que, naturalmente, también ha de exponerse, de la constitución social y de las aportaciones culturales de la Iglesia o de sus relaciones con el Estado, la cultura y la comunidad de pueblos. Por muy poco que interesen, para dicho aspecto primordial la genética y la historia evolutiva; sin embargo, la consideración siempre nueva de cada período en el sentido de que Dios ha estado presente en él, es en el sentido más eminente historiografía cristiana, pues lo que aparentemente es siempre lo mismo, constituye la única y libre acción histórica del Dios que obra en la Iglesia sin cambiar nunca sus designios.

b) El cristianismo, como religión histórica y, sin embargo, universal de todos los pueblos, sólo es él mismo en acto cuando se convierte de hecho en historia universal, o sea, cuando tiene actualidad tangible, con poderío histórico, entre todos los pueblos y culturas. Por partir de un punto histórico en el tiempo y el espacio, la fase entera de la génesis de esta actualidad es su primer gran período. El segundo período (imprevisible aún en su forma concreta) del cristianismo global en una historia única de toda la humanidad unificada (lo cual no significa «reconciliada») está todavía en sus comienzos.

Con motivos legítimos (incluso teológicos) se acostumbra a dividir el *primer período* en estas fases: 1ª. la fundación de la Iglesia (tiempo de la generación apostólica); 2ª. asimilación del medio cultural y político de esta Iglesia, medio que es también el antecedente del occidente posterior (o sea, la fase de la Iglesia de la cultura grecorromana, en el primer encuentro polémico -hasta Constantino- y en la relación posi-

tiva: Iglesia imperial; era de Constantino; 3ª. formación de la potencia históricamente activa de una misión global de la Iglesia, que forjó el occidente como causa de la unidad actualmente lograda de la historia de la humanidad (Iglesia de la edad media); 4ª., transición de la Iglesia regional de occidente a Iglesia universal (desde el comienzo de la «edad moderna» hasta la actualidad). Pero esta apropiación del ambiente, en el que y para el que el cristianismo debe desarrollar su auténtica misión, es a la vez un período de creciente delimitación, en el cual el cristianismo asume cada vez más clara y reflejamente su «diferencia ontológica» (siempre conocida de algún modo) con relación a su mundo circundante (en cierto modo se apea de su trono y presupone un contorno plenamente desarrollado, en lugar de suplantarlo a base de un mundo crecido en su propio seno). En este movimiento inverso (después de un primer encuentro polémico hasta Constantino), quizá deban distinguirse hasta ahora dos estadios de gran estilo: 1º., la «Iglesia del imperio», que -así vista teológicamente- dura por lo menos hasta la contienda de las investiduras: el tiempo en que la Iglesia, vista externamente (si bien como esencia independiente) vive en cierto modo en el seno de la sociedad estatal (aunque cristiana); 2º., la fase de la contraposición polar entre el *imperium* conscientemente cristiano y el *sacerdotium*, fuertemente comprometido inmediatamente con lo profano (en medio de la estrechez del espacio vital); un estadio que, en lo esencial, acaba con la revolución francesa, pero que repercute aún hasta nuestros días (tanto en la Iglesia católica como entre los protestantes). Qué cariz haya de presentar el nuevo período cuya aparición sospechamos, es difícil de decir.

Todo este primer período, en el ámbito de la consciente reflexión subjetiva sobre la esencia del cristianismo (cf. II, 1-2; antropología III), se divide igualmente en dos fases: 1ª., la fase del desarrollo objetivo y de la articulación de la realidad objetiva de la fe (teología y piedad patristica y medieval); 2ª. la fase de la reflexión subjetiva desde el humanismo moderno y la reforma protestante (abandono de la apologética racional; formación de una inteligencia histórica y crítica de sí mismo en la crítica bíblica Biblia A, y en la historia de los dogmas; el análisis de la fe; descubrimiento de lo cristiano fuera del cristianismo socialmente organizado; cuestión sobre la esencia del cristianismo, etcristianismo). Esa segunda fase parece tener ante sí temas todavía no asimilados.

Puesto que el ritmo de la historia no tiene por qué discurrir sincrónicamente en cada una de sus dimensiones, no debe extrañarnos la desigualdad de estas divisiones. Pero no es difícil coordinarlas entre sí. Como esta historia del cristianismo que empieza muy tarde (al cabo de una historia de la humanidad inmensamente larga, casi estancada, tal vez un millón de años), tiene que ser, sin embargo, la toma de conciencia de la historia de la salvación de toda la humanidad (pues también esto pertenece a la esencia de la religión universal, aunque histórica); consecuentemente su prehistoria debe abarcar toda la historia hasta sus orígenes primeros (aun cuando esto, por razones técnicas, se omita en la efectiva historiografía de la Iglesia). En cuanto la historia del cristianismo es la historia dialogística entre Dios y el hombre, ella tiene de una parte su centro y su verdadero comienzo (frente a la prehistoria) en la absoluta y permanente cercanía dialogística de Dios respecto de la humanidad en Jesucristo, en quien coinciden la palabra inicial y la respuesta de este diálogo; y, por otra parte (como diálogo que, por ser humano, se realiza en forma de «sí» y de «no»), tiene siempre al antagonista de fuera (de la humanidad llamada por Dios) y el no de dentro (de los cristianos mismos). Y es de observar que la autocomprensión histórica, auténticamente teológica, de la Iglesia, como sociedad que ha de entenderse a sí misma desde el futuro prometido, debe desarrollarse desde este futuro. La historia teológica de la Iglesia debe mirar a ese futuro, para poder ver rectamente el pasado. En otro caso, se torna infaliblemente un fragmento de la historia universal y de la historia de las religiones.

BIBLIOGRAFIA: CATÓLICA: *H. Schell*, Apologie des Ch., 2 vols., I (Pa 1901), 11 (1908); *G. Esser - J. Mausbach*, Religion, Ch., Kirche, 3 vols. (Mn 1923); *K. Priimm*, Ch. als Neuheitserlebnis (Fr 1933); *J. Huby*, Christus. Manuel d'Histoire des Religions (p 1934), tr. cast.: Christus, manual de historia de las religiones (Poblet BA); *K. Adam*, Jesus Christus und der Geist unserer Zeit (Au 1935); *J. Pinski*, Die Kirche Christi als Kirche der Völker (Pa 1935); *R. Guardini*, Das Wesen des Ch. (1938, Wü 1958); trad. cast.: La esencia del cristianismo (Guad Ma); *L. de Grandmaison*, Jesucristo (EL Esp Ba 1932); *H. de Lubac*, Katholizismus als Gemeinschaft (Ei 1943); *P. Tacchi Venturi*, Historia de las religiones (Gili Ba) *N. Turchi*, Le Religioni del Mondo (R 1946); *Th. Haecker*, Ch. und Kultur (Mn 1946) 17-66; *Th. Ohm*, Asiens Kritik am abendländischen Ch. (Mn 1948), tr. cast.: Crítica de Asia sobre el cristianismo en

occidente (Poblet BA); *M. Schmaus*, Vom Wesen des Ch. (Westheim b. Augsburg 1949); *O. Karrer*, Das Religiöse in der Menschheit und das Ch. (F⁴1949); *R. Guardini*, Das Ende der Neuzeit (Bas 1950), tr. cast.: El fin de los tiempos modernos (Sur BA); *G. Söhngen*, Vom Wesen des Ch.: Die Einheit in der Theologie (Mn 1952) 288-304. La unidad en teología (Guad Ma); *J. Mouroux*, L'expérience chrétienne (P 1952); *H. U. v. Balthasar*, Schleifung der Bastionen (Ei 1952); *König H III* 735-776; *H. de Lubac*, Sur les chemins de Dieu (P 1956, al. Fr 1958), tr. cast.: Por los caminos de Dios (CLOhlé BA); *K. Adam*, Das Wesen des Katholizismus (D¹³1957), tr. cast.: La esencia del catolicismo (EL Esp Ba); *J. Hasenfuß*, Gottes Reich auf Erden. Religion, Ch., Kirche (Mn 1960); *J. Pépin*, Les deux approches du christianisme (P 1961); *H. Bouillard*, Blondel et le Christianisme (P 1961); *R. Guardini*, Unterscheidung des Christlichen (1935, MZ²1963); *A. Röper*, Die anonymen Christen (Mz 1963); *K. Rahner*, Gegenwart des Ch. (Fr 1963); *Rahner I-VI*; *Rahner GW*; *Th. Sartory*, Fragen an die Kirche (Mn 1965); *H. de Lubac*, El misterio del sobrenatural (Estela Ba); Interpretation der Welt (Festschr. R. Guardini) (Wü 1965); *B. Welte*, Auf der Spur des Ewigen (Fr 1965); *idem*, Heilsverständnis (Fr 1966); *R. Paniker*, El cristianismo no es un humanismo: Arbor, 1951, 165-186; *A. Carmona*, El cristianismo (Ba 1965); *E. Bravo*, La esencia del cristianismo: RET 21 (1961), 53-71; *J. M. González Ruiz*, Cristianismo y desmitización: Rev Oc, 3 (1965), 141-169; *M. A. Ferrando*, Cristianismo y poder civil (Ma 1965).

PROTESTANTE: *F. D. E. Schleiermacher*, Der christliche Glaube (B 1821); *S. Kierkegaard*, Ejercitación del cristianismo (Guad Ma 1961); *J. Kaftan*, Das Wesen der christlichen Religion (BaS²1888); *E. Troeltsch*, Die Absolutheit des Ch. und die Religionsgeschichte (T 1902); *G. Pfannmüller*, Jesus im Urteil der Jahrhunderte (L-B 1908); *E. Troeltsch*, Was heißt «Wesen des Ch.»?: Gesammelte Schriften II (T 1913, ²1922) 386-451; *G. Wobbermin*, Wesen und Wahrheit des Ch. (L²1926); *R. Bultmann*, Jesus (T 1926); *G. Mensching*, Das Ch. im Kreise der Weltreligionen (Gie 1928); *K. Heim*, Das Wesen des evangelischen Ch. (L⁵1929); *E. Brunner*, Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen (St-Ba 1931); *G. Kittel*, Die Religionsgeschichte und das Ch. (Gü 1932); *H. Frick*, Das Evangelium und die Religionen (Bas 1933); *E. Brunner*, Die Absolutheit Jesu (B 1934); *K. Barth*, Die Kirche Jesu Christi (Theologische Existenz heute) (Mn 1934); *R. Otto*, Reich Gottes und Menschensohn (Mn 1934); *W. Nigg*, Die Kirchengeschichtsschreibung (Mn 1934); *E. Brunner*, Die Christusbotschaft und die Religionen (Gö 1936); *K. S. Latourette*, A Study of the Expansion of Christianity, 7 vols. (NY 1937-45), ed. alemana compendiada por R. M. Honig (Gö 1956); *K. L. Schmidt*, Le problème du Christianisme primitif: RHPPhR 18 (1938) 1-53; *F. Heiler*, Die Frage der «Absolutheit» des Ch. im Lichte der Religionsgeschichte: Eine heilige Kirche, H. 11/2 (Mn 1938); *E. Hirsch*, Das Wesen des Ch. (Wr 1939); *A. CRISTIANISMO Bouquet*, Comparative Religion (Lo 1941); *L. O. J. N. Söderblom*, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (Mn 1942); *St. Gook*, The Rebirth of Christianity (Lo 1942); *M. Dibelius*, Jesus (B 1947); *J. Leipoldt*, Das Ch. als Weltreligion im Kreise der Weltreligionen (B 1948); *R. Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Z 1949, ²1954); *A. v. Harnack*, Das Wesen des Ch. (B¹⁵1950); *W. Kamlah*, Ch. und Geschichtlichkeit (St 1951); *F. Gogarten*, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (1953, St²1958); *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (St²1954); *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth (St 1956); *F. Gogarten*, Was ist Ch.? (Gö 1956); *P. Tillich*, Biblische Religionen und die Frage nach dem Sein (St 1956); *A. J. Toynbee*, Christianity among the Religions of the World (NY-Toronto 1957), trad. cast.: El cristianismo entre las religiones del mundo (Emecé BA); *H. Braun - E. Wolf - A. Lehmann - K. E. Logstrup - H. H. Schrey - CRISTIANISMO H. Ratschow*: RGG³ J 1685-1729; *H. Asmussen*, Das Ch. eine Einheit. Biblisch, reformatorisch, ökumenisch (Wie 1958); *G. Ebeling*, Das Wesen des christlichen Glaubens (T 1959 y reed.); *H. Lilje*, Atheismus, Humanismus, Ch. (H 1962); *A. Schütz*, Zugang zum Ch. (St 1964); Einwände gegen das Ch. (4 Cambridger Diskussionsvorträge) (Mn 1964); Abschied vom Ch. (Festgabe H. Lilje) (H 1964); Zoit und Geschichte (Dankesgabe R. Bultmann) (T 1964); *E. Rosenstock-Huessy*, Des, Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne (Mn-H 1965); *H. Gollwitzer - W. Weischedel*, Denken und Glauben (St 1965); *H. Gollwitzer*, Ausichten des Ch. (Mn 1965).