JOSEPH RATZINGER

INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO

Lecciones sobre el credo apostólico

VIGESIMOPRIMERA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2026

A mis oyentes
en Freising, Bonn,
Münster y Tübingen.

Tradujo José L. Domínguez Villar
sobre el original alemán *Einführung in das Christentum*
Traducción del nuevo ensayo introductorio y revisión del libro
sobre la 11.ª edición alemana, a cargo de José M.ª Hernández Blanco

© Kösel-Verlag GmbH & Co., München 1968, [11]2000
© Ediciones Sígueme S.A.U., 1969, 2013
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1930-1
Depósito legal: S. 194-2022
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

Prólogo 11

«Yo creo… Amén»

1. La fe en el mundo de hoy 33
2. La forma eclesial de la fe 69

Dios

1. El tema de Dios. Cuestiones preliminares 87
2. La fe bíblica en Dios 97
3. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos 115
4. La profesión de fe en Dios hoy 127
5. Creo en el Dios uno y trino 137

Jesucristo

1. «Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor» 163
2. El desarrollo de la confesión cristiana de fe en los artículos de fe cristológica 227

El Espíritu y la Iglesia

1. La unidad interna de los últimos enunciados del símbolo 277
2. Dos cuestiones fundamentales del artículo de fe sobre el Espíritu y la Iglesia 283

Índices 301
Índice general 315

Creo en Dios,
Padre Todopoderoso,
Creador del cielo y de la tierra.

Creo en Jesucristo,
su único Hijo,
nuestro Señor,
que fue concebido por obra y gracia
del Espíritu Santo,
nació de santa María Virgen,
padeció bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto y sepultado,
descendió a los infiernos,
al tercer día resucitó de entre los muertos,
subió a los cielos
y está sentado a la derecha de Dios,
Padre Todopoderoso.
Desde allí ha de venir a juzgar
a vivos y muertos.

Creo en el Espíritu Santo,
la santa Iglesia católica,
la comunión de los santos,
el perdón de los pecados,
la resurrección de la carne
y la vida eterna.

Amén.

«INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO» AYER, HOY Y MAÑANA

Prólogo a la edición del año 2000

Desde que apareció esta obra han pasado ya más de treinta años, en los que la historia universal ha discurrido a un ritmo muy veloz. Al mirar ahora hacia atrás hay dos años, 1968 y 1989, que son como los señuelos distintivos de los últimos decenios del milenio pasado. En 1968 surge una nueva generación que no sólo considera escasa, repleta de injusticia, de egoísmo y de codicia la tarea de reconstrucción que siguió a la guerra, sino que juzga errado y fracasado todo el decurso histórico desde el triunfo del cristianismo. Ella quería hacer por fin las cosas mejor, implantar un mundo de libertad, de igualdad y de justicia, y estaba convencida de haber encontrado el mejor camino hacia esa meta en la gran corriente del pensamiento marxista. En 1989 se derrumban en Europa los regímenes socialistas, dejando la triste herencia de una tierra asolada y de un alma deshecha. Los que esperaban que había llegado de nuevo la hora del mensaje cristiano, se vieron decepcionados. Aunque el número de los fieles cristianos a lo largo y ancho del mundo no es pequeño, el cristianismo no logró en ese momento histórico constituirse como una clara alternativa a lo existente. Lo que realmente sucedía en el fondo era que el único mojón hacia el futuro con motivaciones éticas y conforme con la imagen científica del mundo que entonces se veía era la doctrina de salvación marxista en sus diversas e instrumentadas variantes. Por eso, tras el *shock* de 1989 no se limitó a abdicar. Pensemos solamente en lo poco que se habla

de los horrores de los *gulags* comunistas, hasta qué punto la voz de Soljenitsin ha caído en el olvido: de todo esto no se habla absolutamente nada. Lo impide una especie de vergüenza; incluso el régimen asesino de Pol Pot sólo se menciona ocasionalmente y de pasada. Pero dos cosas siguen ahí en pie: por un lado, la decepción y, por otro, el desconcierto. Ya nadie confía en grandes promesas morales, y en el marxismo se había visto una de ellas. De lo que se trata es de que haya justicia para todos, de que haya paz, de que desaparezcan todas las relaciones injustas de dominio y así sucesivamente. Se creyó que, para conseguir todo esto, había que prescindir de los fundamentos éticos y que se podía echar mano del terror como medio para el bien. Tras haber visto, al menos por un instante, los campos de ruinas de la humanidad que siguieron a este planteamiento, se prefiere volver a lo pragmático o decantarse abiertamente por el desprecio de lo ético. Un ejemplo bien trágico lo tenemos en Colombia, donde con visos marxistas primero se inició una guerra para liberar a los pequeños campesinos, que luego fue asumida por los grandes capitales advenedizos. En vez de eso, lo que hoy tenemos es pura y simplemente una república de rebeldes desligada del poder del Estado que vive claramente del negocio de la droga y que se justifica alegando que satisface la demanda de los países ricos y que da pan a unos hombres que, de otro modo, nada tendrían que buscar en el ordenamiento económico actual. ¿Acaso el cristianismo, en una situación de desconcierto como ésta, no ha de intentar, con toda la seriedad posible, recuperar su voz para «introducir» al nuevo milenio en su mensaje, para que la gente vea en él un indicador común hacia el futuro?

¿Dónde estaba de verdad la voz de la fe cristiana en este tiempo? En 1967, cuando apareció el libro, seguían en plena efervescencia los impulsos del reciente postconcilio. El concilio Vaticano II quería justamente eso: dar de nuevo al cristianismo una fuerza capaz de configurar la historia. En el siglo XIX se había ido formando la opinión de que la religión pertenece al ámbito de lo subjetivo y de lo privado, y de que ahí debe te-

ner su sitio. Pero justamente por estar adscrita a lo subjetivo, no podía tener ningún poder determinante en el gran decurso de la historia ni en las decisiones que han de tomarse en ella. Ahora, con motivo del Concilio, se volvería a constatar que la fe de los cristianos abarca la vida entera, que está en medio de la historia y del tiempo y que es extraordinariamente importante por encima del círculo de las representaciones subjetivas. Al menos desde la perspectiva de la Iglesia católica, el cristianismo intentó una vez más salir del gueto al que se le había relegado desde el siglo XIX e insertarse de nuevo plenamente en el mundo. Sobre las disputas y fricciones que se dieron en la Iglesia a la hora de interpretar y apropiarse del Concilio, no precisamos hablar aquí. Para determinar el lugar del cristianismo en el tiempo influyó sobre todo el pensamiento de una nueva relación entre la Iglesia y el mundo. Cuando en los años treinta Romano Guardini acuñó el concepto –tan necesario– de «lo diferencial cristiano», parecía que lo realmente importante ahora no era ya la diferencia, sino la superación de las diferencias, acercarse al mundo, insertarse en él. Ya en las barricadas parisienses de 1968 se vio bien claro lo rápidos que salieron estos pensamientos de las conversaciones de las academias de la Iglesia y lo prácticos que podían resultar: se celebró una eucaristía revolucionaria y con ello se produjo una amalgama Iglesia-mundo como signo de la revolución que debería significar la irrupción de un tiempo mejor. La participación activa de comunidades estudiantiles católicas y evangélicas en los cambios revolucionarios en las universidades europeas y extraeuropeas confirma esta dirección.

Pero ha sido justamente ese rayo el que ha encendido esta nueva transformación de ideas en praxis, esta nueva mezcla de impulso cristiano y acción política mundana en América Latina. Durante más de un decenio pareció que la teología de la liberación ofrecía una nueva orientación que permitiría a la fe configurar de nuevo al mundo, porque volvía a unirse a los conocimientos y directrices del mundo de hoy. Que en Latinoamérica había opresión, dominio injusto, concentración de po-

der y propiedad en pocas manos, así como explotación de los pobres, todo ello en proporciones imponentes, era algo indiscutible, tan indiscutible que era necesario actuar. Y como esto sucedía en países mayoritariamente católicos, no podía caber ninguna duda de que también la Iglesia era responsable y que la fe tenía que acreditarse como fuerza generadora de justicia. Pero ¿cómo? Parecía entonces que Marx era la verdadera referencia. Asumió ahora el papel que en el siglo XIII se le había dado a Aristóteles, cuya filosofía precristiana (es decir, «pagana») se bautizó para establecer una relación correcta entre la fe y la razón. Pero quien acepta a Marx (aunque sea en cualquiera de las variantes neomarxistas) como representante de la razón universal, no sólo asume una filosofía, una visión sobre el origen y el sentido de la existencia, sino sobre todo una praxis. Porque esta «filosofía» es esencialmente una praxis que «hace» la verdad, no la presupone. Quien convierte a Marx en filósofo de la teología, lo que hace es admitir la primacía de lo político y de la economía, que ahora son las auténticas fuerzas de prosperidad (y de calamidad cuando se las utiliza mal): en este planteamiento la redención del hombre se realiza a través de la política y de la economía, que son las que determinarán la configuración del futuro. Esta primacía de la praxis y de la política significaba, ante todo, que a Dios hay que considerarlo como algo nada «práctico». La «realidad», de la que había ahora que ocuparse, era exclusivamente la realidad material de los hechos históricos, a la cual había que analizar y transformar hacia las metas correctas con los medios adecuados para ello, entre los que ineludiblemente estaba la violencia. Desde esta perspectiva, el discurso sobre Dios no pertenecía ni a la esfera de lo práctico ni al ámbito de la realidad. En todo caso, había que posponerlo hasta que se hubiera hecho lo más importante. Quedaba la figura de Jesús, que ahora no se presentaba ciertamente como el Cristo, sino como la encarnación de todos los que sufren y de todos los oprimidos, y también como su voz, que llama a la transformación, al cambio radical. Pero lo más novedoso de todo era que el programa para la transformación del mundo, que en

Marx se concibió no sólo desde una perspectiva atea, sino también antirreligiosa, se llenó ahora de pasión religiosa y se asentó sobre fundamentos religiosos: una Biblia (sobre todo el Antiguo Testamento) leída de modo nuevo y una liturgia que se celebraba como anticipación simbólica del triunfo total de la revolución y como preparación para ella.

Hay que añadir que, con esta extraña síntesis, el cristianismo volvió a recuperar su dimensión pública en el mundo y se convirtió en un mensaje «para hoy». Nada que extrañar, pues, si los estados socialistas miraron con simpatía este movimiento. Pero aún es más digno de resaltar que también en los países «capitalistas» la teología de la liberación se convirtió en la niña bonita de la opinión pública, a la que nadie podía oponerse sin que se le acusara de atentar contra el humanismo y la humanidad, aunque naturalmente tampoco se querían ver sus repercusiones prácticas en el propio círculo, porque ya se había llegado a un ordenamiento social justo. Ahora es indiscutible que en las distintas teologías de la liberación hubo muchos análisis realmente dignos de consideración. Pero todos estos proyectos como configuración actual de una síntesis de lo cristiano con el mundo tuvieron que retirarse en el momento en que quebró la fe en la política como poder de salvación.

Como dice Aristóteles, el hombre es ciertamente un «animal político», pero de ningún modo cabe reducirlo ni a la política ni a la economía. El verdadero y más profundo problema de las teologías de la liberación radica, a mi juicio, en el derrumbamiento real de la idea de Dios, que naturalmente ha cambiado también (como ya hemos dicho) de un modo radical la figura de Cristo. No es que se negara a Dios, no, nada de eso. Lo que se hizo fue no utilizarlo para la «realidad» que se tenía que orientar hacia él. Se quedaba sin trabajo. Al llegar a este punto, uno se pregunta súbitamente consternado: ¿es que esto es obra exclusiva de la teología de la liberación? ¿O es que ha llegado sencillamente a considerar la cuestión de Dios como algo que a la hora de transformar el mundo –algo que hay que realizar– no sirve prácticamente para nada porque el cristianismo pen-

saba en buena parte algo así o porque anteriormente ha vivido algo parecido sin reflexionar sobre ello ni advertirlo? ¿Acaso no se ha conformado en buena parte la conciencia cristiana –sin percatarse de ello– con que la fe en Dios sea algo subjetivo, que pertenece a la esfera de lo privado y no a las actividades comunes de la vida pública, en las que es necesario implicarse de una vez para poder colaborar «etsi Deus non daretur» (en el caso de que Dios no existiera)? ¿No habría que buscar un camino que valiera también en el caso de que Dios no existiera? Era, pues, totalmente lógico que al salir la fe del ámbito interno de la Iglesia a lo público y general, no se le pudiera encomendar a Dios ninguna función y se le dejara donde estaba, es decir, en lo privado, en la esfera íntima, que a nadie más le importa. Por eso no había necesidad de ninguna postergación especial ni de ninguna negación consciente, con tal de que Dios quedara como Dios sin función alguna, sobre todo porque ya se había abusado con bastante frecuencia de su nombre. Pero la fe sólo saldría realmente del gueto si llevara consigo lo que tiene de propio a la esfera pública, el Dios que juzga y sufre, el Dios que nos pone los límites y los baremos, el Dios del que venimos y al que vamos. Sin embargo, de aquel modo se quedó de hecho más que nunca en el gueto de la falta de función.

Pero Dios es «práctico» y no sólo la conclusión teórica de la imagen del mundo, con la que uno se consuela, a la que uno se agarra o de la que pasa alegremente. Lo constatamos en todos los sitios donde se ha sido consecuente con su negación y donde su ausencia no se ha templado con ninguna otra cosa. Pues al principio parece que, donde se prescinde de Dios, todo sigue como antes. Las decisiones fundamentales y maduras, las formas básicas de la vida siguen ahí, aunque ya no tengan dónde fundarse. Pero en el momento en que, como muestra Nietzsche, llega de verdad al hombre la noticia de que Dios ha muerto y penetra en su corazón, entonces las cosas cambian radicalmente. Esto se puede ver hoy en lo que se hace con la vida, donde el hombre se convierte cada vez más en un objeto técnico y donde cada vez desaparece más como hombre. Si se «crían» técnica-

mente embriones para disponer de «material de investigación» y para conseguir *stocks* de órganos que puedan servir para otros hombres, entonces apenas si se puede evitar un grito de horror. El progreso reclama todo esto y los fines son ciertamente nobles: mejorar la calidad de vida de los hombres, al menos de los que pueden permitirse acceder a estas prestaciones. Pero cuando el hombre, tanto en su origen como en sus raíces, se reduce a un simple objeto, cuando «es producido» y, en esa producción, es seleccionado según el criterio del deseo y de la utilidad, ¿qué es lo que en realidad debe pensar aún del hombre? ¿Cómo se relacionará con él? ¿Cómo va a relacionarse el hombre con el hombre, si ya no puede hallar en el otro nada del misterio divino, sino solamente su propio poder-hacer? Lo que aquí aparece en las «altas» zonas de la ciencia, tiene su reflejo en todos los sitios donde se ha logrado arrancar por completo a Dios de los corazones de los hombres. Hoy existen zonas libres de comercio humano, de abuso cínico del hombre, frente a las que la sociedad nada puede hacer. Por ejemplo, hay sindicatos de criminales que desde Albania se dedican a llevar disimuladamente cada vez más mujeres a los países vecinos para ejercer de prostitutas, y como en éstos hay suficiente gente cínica que espera esa «mercancía», las organizaciones criminales son cada día más fuertes, viéndose las fuerzas policiales obligadas a reconocer que a la hidra del mal le salen continuamente más cabezas de las que se le pueden cortar. Pero ¿es que no vemos por todas partes a nuestro alrededor, en este entorno nuestro aparentemente tan organizado, cómo crece la violencia, una violencia que cada vez parece más natural y sin escrúpulos? No quiero ensanchar aún más el escenario del horror. Pero nos debería hacer pensar si acaso no es Dios la auténtica realidad, la condición fundamental de un «realismo» de este tipo, hasta el punto de que sin él no hay salvación posible.

Volvamos de nuevo al curso de la evolución histórica desde 1967. Decía yo que el año 1989 no sólo no trajo ninguna respuesta, sino que aumentó la perplejidad y el escepticismo ante los grandes ideales. Pero algo sí que sucedió. La religión vol-

vió a ser moderna. Ya no se espera su desaparición, sino que prolifera en nuevas y distintas formas. En la plomiza soledad de un mundo huérfano de Dios, en su aburrimiento interior ha resurgido la búsqueda de la mística, de algún contacto con lo divino. En todas partes se habla de visiones y mensajes del otro mundo, y si en algún sitio se oye la palabra mágica «aparición», miles de personas se ponen en camino, quizás para descubrir alguna rendija en el mundo que les permita ver el cielo y les proporcione algún consuelo. Se lamenta que, en esta nueva búsqueda de religión, la gente pasa ampliamente de las iglesias cristianas tradicionales. La institución molesta y el dogma también. Se busca la vivencia, la experiencia del totalmente Otro. Quisiera no asentir sin más ni más a esta acusación. En las grandes jornadas de la juventud, como últimamente en París, la fe se hace experiencia y da la alegría de la comunidad. Se participa de algo así como de un éxtasis, en el buen sentido. El éxtasis sombrío y asolador de la droga, de los ritmos asfixiantes, del ruido y de la embriaguez se encuentra con el éxtasis diáfano de la luz y del encuentro amigable en el sol de Dios. No se diga que es sólo cuestión de un instante. A veces sí lo es, no cabe duda. Pero también puede ser un instante que se convierte en salida y pone en camino. Algo parecido a lo que pasa en los movimientos que han ido surgiendo sin cesar en los últimos decenios. También aquí la fe se convierte en una forma real de vida, en alegría de ponerse en camino y de participar en el misterio de la levadura, que todo lo penetra por dentro y todo lo renueva. Finalmente, si hay un núcleo suficientemente sano, los lugares de apariciones pueden ser también motivos para empezar a buscar a Dios de una forma nueva y sencilla. Quien esperara que el cristianismo iba a ser ahora un movimiento de masas, se ha llevado una buena decepción. Pero los movimientos de masas no son portadores de la promesa del futuro. El futuro se construye donde los hombres se encuentran mutuamente con convicciones capaces de configurar la vida. Y el buen futuro crece donde estas convicciones vienen de la verdad y a ella llevan.

Pero el redescubrimiento de la religión tiene también otra cara. Ya hemos visto que este redescubrimiento busca la religión como vivencia, que la parte «mística» de la religión es importante para él, la religión como contacto con el totalmente Otro que se abre ante mí. En nuestra situación histórica, esto significa que las religiones místicas de Asia (partes del hinduismo y del budismo), con su renuncia a la dogmática y su escasa institucionalización, parecen hallarse más en sintonía con la humanidad ilustrada que un cristianismo de contenido dogmático e institucionalmente organizado. Pero está surgiendo por todas partes una relativización de todas y cada una de las religiones, cuyas diferencias e incluso contradicciones tan sólo pueden versar, en definitiva y bajo distintas configuraciones, sobre la cara interior de todas las formas distintas, sobre el contacto con el Innombrable, con el misterio escondido. Y se está plenamente de acuerdo en que este misterio no se manifiesta del todo en ninguna forma de revelación, que siempre y sólo se vislumbra y busca esparcido y fragmentado, y sin embargo el mismo y uno. Que no podemos conocer a Dios por nuestras propias fuerzas, que todo lo expresado y mostrado sólo puede ser un símbolo, constituye justamente un saber fundamental del hombre moderno que de cualquier modo comprende como su humildad ante lo infinito. Con esta relativización tiene que ver la idea de la gran paz de las religiones que se reconocen mutuamente como reflejos del único Eterno y que deben dejar libre al hombre para que tantee el camino hacia el que las une a todas ellas. Un proceso relativizador de esta naturaleza hará que la fe cristiana experimente un cambio decisivo sobre todo en los dos lugares claves de su esencia:

1. La *figura de Cristo* será reinterpretada de una manera completamente nueva no sólo respecto al dogma, sino también respecto a los Evangelios. Con todo esto desaparece la fe en que Cristo *es* el Hijo único del Padre, en que en él Dios está realmente como hombre entre nosotros y en que el hombre Jesús está eternamente en Dios mismo, que él mismo es Dios,

ÍNDICE GENERAL

Prólogo a la nueva edición del año 2000 11
Prólogo a la primera edición (1968) 27
Prólogo a la décima edición (1969) 29

INTRODUCCIÓN
«YO CREO… AMÉN»

1. LA FE EN EL MUNDO DE HOY 33
   1. Duda y fe. Situación del hombre ante la cuestión de Dios 33
   2. El salto de la fe. Determinación preliminar del contenido de la fe 40
   3. El dilema de la fe en el mundo de hoy 44
   4. Los límites de la comprensión moderna de la realidad y el lugar de la fe 49
      a) Primer estadio: nacimiento del historicismo 50
      b) Segundo estadio: el paso al pensar técnico 54
      c) El problema del lugar de la fe 56
   5. La fe como permanecer y comprender 58
   6. La razón de la fe 63
   7. «Creo en ti» 66

2. LA FORMA ECLESIAL DE LA FE 69
   1. Notas sobre la historia y la estructura de la confesión apostólica de fe 69
   2. Límites y significado del texto 71
   3. Confesión de fe y dogma 73

4. El símbolo como expresión de la estructura de la fe .. 75
a) Fe y palabra 75
b) La fe como símbolo 80

I
DIOS

1. El tema de Dios. Cuestiones preliminares 87
1. Amplitud de la cuestión 87
2. La confesión del Dios único 93

2. La fe bíblica en Dios 97
1. La cuestión de la historia de la zarza ardiente 97
2. El presupuesto íntimo de la fe en Yahvé: el Dios de los padres 102
3. Yahvé, el Dios de los padres y el Dios de Jesucristo .. 105
4. La idea del nombre 111
5. Los dos aspectos del concepto bíblico de Dios 113

3. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos 115
1. La opción de la primitiva Iglesia a favor de la filosofía 115
2. La transformación del Dios de los filósofos 120
3. El problema reflejado en el texto del credo 124

4. La profesión de fe en Dios hoy 127
1. El primado del *Logos* 127
2. El Dios personal 133

5. Creo en el Dios uno y trino 137
1. Enfoque de la comprensión 137
a) El punto de partida de la fe en el Dios uno y trino 137
b) Los motivos conductores 140
c) Soluciones sin salida 141
d) La doctrina sobre la Trinidad como doctrina negativa 144
2. Sentido positivo 150
a) El dogma como regulación terminológica 152

b) El concepto de persona 153
c) La relación retrospectiva con lo bíblico y el problema de la existencia cristiana 155

II
JESUCRISTO

1. «Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor» 163
1. El problema de confesar a Jesús hoy 163
2. Jesús, el Cristo. Forma fundamental de la confesión de fe cristológica 166
a) El dilema de la teología moderna: ¿Jesús o Cristo? 166
b) La imagen de Cristo en la confesión de fe 170
c) La cruz, punto de partida de la confesión de fe 173
d) Jesús, el Cristo 174
3. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre 176
a) El problema 176
b) El cliché moderno del «Jesús histórico» 178
c) Legitimidad del dogma cristológico 181
4. Los caminos de la cristología 191
a) Las teologías de la encarnación y de la cruz 191
b) Cristología y doctrina de la redención 193
c) Cristo, «el último hombre» 195
Excurso: Estructuras de lo cristiano 203
1. El individuo y el todo 204
2. El principio «para» 210
3. La ley de lo incógnito 212
4. La ley de la sobreabundancia 214
5. Lo definitivo y la esperanza 218
6. Primado de la recepción y la positividad cristiana 221
7. Síntesis: la «esencia del cristianismo» 224

2. El desarrollo de la confesión cristiana de fe en los artículos de fe cristológica 227
1. «Fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de santa María Virgen» 227

2. «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado» 235
a) Justificación y gracia 235
b) La cruz como adoración y sacrificio 237
c) La esencia del culto cristiano 240
3. «Descendió a los infiernos» 245
4. «Resucitó de entre los muertos» 252
5. «Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre Todopoderoso» 259
6. «Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos» ... 266

III
EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA

1. La unidad interna de los últimos enunciados del símbolo 277

2. Dos cuestiones fundamentales del artículo de fe sobre el Espíritu y la Iglesia 283
1. «La santa Iglesia católica» 283
2. «La resurrección de la carne» 290
a) Contenido de la esperanza en la resurrección según el Nuevo Testamento 290
b) La inmortalidad esencial del hombre 295
c) El problema de la resurrección del cuerpo 297

Índice de referencias bíblicas 303
Índice de autores 307
Índice de materias 311