

HISTORIA DE LA ECLESIOLÓGÍA MODERNA (s.XIX-XX)

I N D I C E

I. INTRODUCCIÓN ¿QUÉ SE PRETENDE EN ESTAS SESIONES?

- ➔ ¿Cómo se ha llegado a los desarrollos del Vaticano II?
[Conocer la prehistoria de la *Lumen gentium*]

I. FERMENTOS DE RENOVACIÓN TEOLÓGICA EN EL SIGLO XIX

1. Introducción. Contexto histórico
2. Proyección en la Eclesiología
3. Portada teológica del Concilio Vaticano I (1869). Doctrinas eclesiológicas
4. La Escuela de Tubinga. J.A Möhler (1796-1838)
5. El Movimiento de Oxford. J.H. Newman (1801-1890)
6. La Escuela Romana jesuítica. La Teología Neoescolástica.

II. TEOLOGÍA Y ECLESIOLÓGÍA EN EL SIGLO XX. EL VATICANO II

1. La teología hasta el Vaticano II. Introducción al período
2. Marco histórico del período
3. La crisis Modernista y A. Loisy
4. El período «entre guerras». Nuevos fermentos teológicos.
5. Las discusiones en torno a la «Nouvelle Theologie»
6. Preparación y desarrollo del Concilio Vaticano II.

III. LOS GRANDES MAESTROS DE LA TEOLOGÍA CONTEMPONEA

1. Yves Marie Congar, OP.
2. Henri de Lubac, SJ.
3. Joseph Ratzinger
4. Karl Rahner, SJ.
5. Hans Urs von Balthasar

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA ECLESIOLÓGÍA

- ➔ EL OBJETIVO: ¿Qué se pretende con estas sesiones?
- ➔ PUNTO DE LLEGADA: NOVEDAD DEL VATICANO II (1962)

I. EL VATICANO II y sus logros eclesiológicos.

La cima de la CD *Lumen gentium*.

→ Alcanza una comprensión del misterio de la Iglesia muy profunda.

Se tardará siglos en superar (o ampliar) esos logros

1) ¿Cuáles son los enfoques novedosos de la LG?

- ★ Acudir a los orígenes de la Iglesia
- ★ Elementos espirituales y vitales (no jurídicos y estructurales)
- ★ Actitud de servicio (no de dominio)
- ★ Elementos comunitarios (no jerárquicos)
- ★ Visión orgánica de conjunto (no fraccionada de las realidades)

2) ¿Cuáles son las ideas principales del la LG?

- ★ Misterio trinitario y cristológico (el centro)
- ★ Comprensión sacramental
- ★ La categoría de «misterio» (realidad sobrenatural)
- ★ Iglesia como «comunión», con Dios y entre los hombres
- ★ Pueblo de Dios (miembros de una misma realidad)
- ★ Colegialidad episcopal: obispos-Papa; obispos entre sí

→ PUNTO DE PARTIDA: ECLESIOLÓGÍA TRADICIONAL DEL VATICANO I

II. VATICANO I (1869), sus doctrinas y documentos

- Proyecto inicial: esquema general de toda la Iglesia
- Se redujo al Episcopado
- Se redujo al Obispo de Roma (al Papa)
- Se redujo a su potestad de jurisdicción y a su magisterio infalible

III. ¿QUÉ HA SUCEDIDO PARA DAR ESE CAMBIO (DESARROLLO)?

[ESTUDIAR CÓMO Y PORQUÉ SE HA PRODUCIDO]

- ➔ Conocer la historia de las ideas y doctrinas eclesiológicas:
este es el objetivo de estas clases
- ➔ Nos ayudará a comprender mejor la doctrina actual del Vaticano II (la CD *Lumen gentium*)
- ➔ ¿Qué ha sucedido para que se haya producido ese cambio?
- ➔ Tres aspectos:

1) DESEQUILIBRIO de perspectivas y proporciones.

Se reclama un planteamiento más comprehensivo de la realidad de la Iglesia (denuncia profética)

2) Aportación positiva de muchos MOVIMIENTOS RENOVADORES:

- * Recuperación de la Sda. Escritura (mov. bíblico)
- * Atención a la tradición patrística
- * Movimiento litúrgico
- * El diálogo y la relación con los cristianos separados (movimiento ecuménico)
- * Acción Católica
- * Sensibilidad social y de solidaridad con el mundo del trabajo

3) El encuentro entre el retorno a las FUENTES CRISTIANAS (los orígenes) y la CULTURA MODERNA (tecnificada y positivista), dio lugar a la LG, y su profunda novedad.

- * Surge una figura de la Iglesia novedosa
- * Sacramento de salvación para el mundo y los hombres
- * Se centra en Cristo y su obra salvadora.
- * Lo demás son consecuencia; medios para ese fin salvador

HISTORIA DE LA ECLESIOLÓGÍA MODERNA (s.XIX-XX)

I. FERMENTOS DE RENOVACIÓN TEOLÓGICA EN EL SIGLO XIX

1. Introducción. Contexto histórico

↳ (La Teología en el s. XIX y su proyección en la Eclesiología)

→ **Punto de partida:** situación de decadencia de la Teología Escolástica tradicional

→ Ambiente ilustrado-racionalista (desde el s. XVIII): crítica a la Fe católica (misterios, jerarquía...) y a la Teología Escolástica decadente

→ Iglesia a la defensiva. La Teología se encierra en sus centros de estudio (Seminarios). Teología repetitiva y no creadora. Manualística. Ausencia de cabezas pensantes.

→ Ausencia de diálogo con la cultura moderna. Punto álgido: el *Sylabus* de Pío IX

La Teología Escolástica hemos visto que desde mediados del siglo XVII en adelante se hallaba en recesión y en franca decadencia. El siglo del Filosofismo, con su tiranía racionalista, deja fuera de combate la sana Teología heredera de la Gran Escolástica Medieval.

Ahora, la Teología de cuño escolástico sigue en una situación desplorable, en general. La Teología Escolástica agoniza, se refugia en los Seminarios y se limita a transmitir conocimientos ya manidos a los jóvenes candidatos al sacerdocio; por lo demás, intenta defenderse una y otra vez de las acusaciones que contra ella vierten los intelectuales ilustrados y liberales.

La Teología se «enroca», se encierra en la fortaleza que ella misma construye y desde ahí se defiende como puede, frente a una

cultura y un espíritu de la época que hace tiempo le ha sobrepasado ampliamente.

→ Comienza un movimiento de renovación teológica.

- ★ Ayuda de corriente cultural del Romanticismo (opuesto al Racionalismo)
- ★ Línea bíblica e histórica: Túbinga y Oxford
- ★ Línea tomista: Escuela romana de SJ

Conviene fijarse, sin embargo, en el nervio ideológico que comienza a aparecer muy pronto en el siglo XIX. Después de más de un siglo de **Racionalismo puro**, frío y rígido, los espíritus manifiestan su cansancio y buscan nuevas orientaciones. Así surge el movimiento cultural del **Romanticismo**.

Frente a la fría **Razón**, el calor del **Sentimiento**; frente a lo abstracto e intemporal, la temporalidad y la Historia (el fluir de la vida). A partir de ahora este será el rasgo más destacado en los nuevos derroteros culturales que aparecen.

En estos primeros años del siglo XIX se produce un auténtico «boom» en el desarrollo de las **disciplinas históricas** (Ranke, Savigny, Guizot, Burckhardt). Parece como si el «Historiador» se pusiese de moda y sustituyese al «Filósofo» como guía cultural. A la idea de la Historia se añadió la de Evolución y Progreso, constituyendo unas categorías que presidirán todos los juicios y valoraciones acerca de la Historia. Y así, el siglo XIX se complace en estudiar y analizar el carácter histórico de todos los fenómenos, en una especie de esfuerzo titánico por reducir todo a Historia.

Estos planteamientos culturales del momento llegan con fuerza a la Teología. En el **campo bíblico**, por ejemplo, los descubrimientos de la civilización egipcia (el nacimiento de la egiptología, con la expedición de

Napoleón a Egipto), babilónica o hitita, pusieron al texto sagrado en relación con múltiples documentos profanos que arrojaban muchas luces en el trabajo filológico y exegético. La Biblia, a partir de este momento, deja de ser interpretada solo desde ella misma. Algo parecido sucede con el Dogma; el trabajo de la Historia de los Dogmas parecía que les restaba algo de ese carácter de verdad absoluta e inmutable que le es esencial.

De este modo, la misma realidad lleva a la idea del **desarrollo histórico**. Una idea o una institución nace en un tiempo y en una época determinados y crece y se desarrolla de acuerdo con un cierto código interno. La idea de «Evolución» es aceptada por filósofos y teólogos e integrada en sus respectivos sistemas y estudios (Hegel, Strauss, Renan, Compte, Newman).

Es evidente que la aplicación de estas pautas históricas a la Teología reclamaba una cierta clarificación para no ver comprometidos aspectos esenciales de la Fe cristiana (no todos, sin embargo, cuidaron de esas cautelas).

Se requerían nuevos planteamientos que armonizasen «**inmutabilidad**» e «**historicidad**». Este es el tema más importante y delicado de la Teología Católica del siglo XIX. Se podría decir: Si cambias, no eres verdad; si no cambias, eres un objeto muerto.

Ante este problema se dieron tres soluciones:

1) **La solución historicista**, racionalista y relativista (o heterodoxa), heredera de la Ilustración pura y dura; para ellos el Cristianismo es un hecho histórico como cualquier otro, que -en su opinión- ha cerrado su ciclo de nacimiento, desarrollo y muerte.

2) **La solución tradicional**, por así decir, que afirma la inmutabilidad de la verdad revelada desde el principio, que es penetrada y conocida especulativamente por la Razón. ¿Cómo se compagina eso con el dinamismo histórico presente en toda realidad mundana? La cuestión no se aborda todavía directamente.

3) En tercer lugar la teoría del **Desarrollo dogmático**. Estos afirman que la verdad revelada, contenida en los Dogmas, es sin duda la misma desde el principio, sin embargo los Dogmas se van desarrollando en el tiempo, al compás de vicisitudes diversas que ayudan a ello; de manera que suponen un conocimiento cada vez más extenso y profundo de esa verdad revelada a la Iglesia desde el principio.

Esta es la postura que defiende la teoría del «desarrollo dogmático» tal como, por ejemplo, se la planteó **Newmann**: habla de una semilla en desarrollo; el Reino de los Cielos es semejante a un grano de trigo depositado en la tierra, cuyo desarrollo evoluciona según reglas constantes, de acuerdo con la Tradición; Newman analiza esas leyes del desarrollo dogmático y trata de presentar una especie de có-digo que las exprese (la ley de la conservación del tipo; la ley de la continuidad de principios; etc). Estudia el modo de armonizar «historicidad» e «inmutabilidad», cuestión que coleará todavía durante todo el siglo XIX y después en la crisis

2. Proyección en la Eclesiología

→ **Punto de partida:** Eclesiología jerarcológica (institución-autoridad)

- Teología sobre la Iglesia todavía por hacer. Parcial: fundación por Xto./ estructura jerárquica (Papa-Obispos). Desde Trento
- Defensa ante Protestantismo (Iglesia invisible) y ante el Racionalismo ilustrado (negación de autoridad magisterial...)
- La Iglesia como sociedad perfecta: fines y medios visibles. Estructura jerárquica (autoridad y gobierno visible). Poderes autónomos e independientes del Estado
- Subraya elemento visible-externo: fines visibles; culto visible; miembros visibles y contables.
- Ausencia del aspecto misterioso y espiritual
- Aspecto jerárquico destacado. Papa: primado e infalibilidad. Obispos; y Concilio

3. Portada teológica del Concilio Vaticano I (1869). Doctrinas eclesiológicas

- Doctrinas eclesiológicas en ciernes. Esquemas preparatorios ambiciosos
- Desarrollo de la actividad conciliar interrumpida bruscamente: movimiento de unidad italiana (Risorgimento). Invasión de Roma por Garibaldi
- Plan original de trabajos es abortado
- El plan B consistía en reducir los debates a las cuestiones más urgentes
- ¿Cuáles eran? CD *Dei Filius* sobre el valor de la Razón para conocer a Dios y el carácter racional de la Fe y los misterios. CD *Pastor Aeternus* sobre el Primado y la infalibilidad del Papa
- Cuestiones atacadas por el Racionalismo y en parte por el Tradicionalismo
- Quedan en el tintero los temas relacionados con el Episcopado, los fieles cristianos en general y los aspectos invisibles y místicos

Durante el largo pontificado de Pío IX (1846-1878) existió en el ámbito eclesiástico (y teológico en consecuencia) una conciencia clara de cambios importantes en el mundo científico e intelectual, algunos de los cuales representaban riesgos serios para la Fe Cristiana; este temor se fue agudizando a lo largo del siglo XIX.

La certeza de estar viviendo tiempos muy difíciles para la Iglesia hizo que finalmente Pío IX se decidiese a tomar medidas extraordinarias: el 19 de junio de 1968 se publicó la bula de convocatoria del Concilio Vaticano I, cuyos trabajos comenzaron al año siguiente.

Quizá simplificando algo la cuestión se podría decir que este Concilio quería salir al paso, al fin, a los retos y los problemas que había planteado, ya desde hacía años, la Ilustración racionalista y sus epígonos (filosofía

liberal, espíritu histórico-crítico en la ciencia y en el estudio de la realidad intraterrena, etc).

Alguien probablemente debió pensar que se llegaba algo tarde en ese digno empeño, pero se llegó al punto de la clarificación solemne de cuestiones vitales por parte de la Iglesia.

El Vaticano I se llevó a cabo, además, con ciertas prisas, dadas las graves circunstancias políticas de Italia (movimiento patriótico en efervescencia del *Risorgimento*); por ello no se pudo preparar con detenimiento y al final hubo de ser interrumpido bruscamente por la entrada de las tropas de Garibaldi en Roma.

Con esa urgencia el Concilio se centró en los dos grandes capítulos más urgentes y necesitados de clarificación: Las relaciones Fe-Razón (Const. Dog. *Dei Filius*) y la autoridad magisterial del Romano Pontífice en la Iglesia, como sucesor de San Pedro (Const. Dog. *Pastor Aeternus*).

Sobre todo la primera temática era del todo básica en tales circunstancias; los planteamientos racionalistas habían negado la existencia de misterios sobrenaturales, como algo absurdo y sin sentido para la Razón adulta ilustrada. El Vaticano I aborda las cuestiones de fondo: Dios es creador del Mundo, lo trasciende, pero se relaciona con él, se comunica con el hombre; Dios revela verdades sobrenaturales que trascienden a su vez la inteligencia humana (contienen verdaderos misterios), pero su valor de verdad puede ser captado de algún modo por la inteligencia humana, aunque no sea posible abarcar y demostrar dichas verdades.

La razón humana puede alcanzar con sus fuerzas naturales a Dios, su existencia, algunos de sus atributos, por eso el hombre es religioso por naturaleza, no solo el hombre bautizado. Distingue claramente dos órdenes de conocimiento: el de la razón natural (ámbito de la ciencia) y el de la Fe sobrenatural (ámbito de la Fe), que también alcanza un valor cognoscitivo propio (DzS 3015). Entre la Fe y la Razón se da distinción, pero no oposición, sino que existe una armonía entre ambos ámbitos de conocimiento, pues Dios es su origen y no puede contradecirse a sí mismo.

Para la **Teología** todas estas clarificaciones resultarán básicas; especialmente el Concilio afirma que cuando la razón humana, iluminada por la Fe, busca comprender la realidad creída, alcanza por don de Dios una cierta inteligencia de los misterios, a través de una doble vía: a) por analogía con lo que naturalmente conoce; b) por la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre. Así, la Teología resulta reforzada como un saber posible y verdadero; he ahí, en resumidas cuentas, la importante aportación del Vaticano I en relación al quehacer teológico.

Sobre esta base la Teología es alentada a recuperarse de su postración y levantar de nuevo el vuelo, a pesar de las dificultades planteadas por la mentalidad racionalista moderna. No solucionaba los problemas concretos del método teológico, pero si que ponía los fundamentos doctrinales en los que esos problemas debían plantearse y resolverse. El influjo de esta doctrina conciliar fue inmediato y muy positivo.

Aspectos eclesiológicos: la CD Pastor Aeternus

4. La Escuela de Tübingen. J.A Möhler (1796-1838)

En 1817 comienza la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tübingen, promovida por J.S. Drey.

Su programa se orientaba a la búsqueda de una teología renovada, viva, que sintonizara con el ambiente cultural de la época. Tuvo el mérito de haber armonizado el elemento racional (la especulación) con el método histórico; así como haber mantenido con firmeza, frente al racionalismo de los ilustrados superficiales, el principio de la Tradición y el valor de las obras de los Santos Padres,

Para los teólogos de Tubinga la Historia, y la investigación histórica era una ayuda decisiva en orden a renovar la Teología decadente del tiempo.

La figura más importante de esta Escuela de Tubinga es, sin duda, **Johann Adam Möhler** (1796-1838). Fue profesor de *Historia de la Iglesia* de la Facultad de Tubinga (1822-1835). Situado en ese contexto de la reacción romántica frente al Racionalismo de la Ilustración, Möhler tuvo siempre una fuerte inclinación hacia los estudios históricos.

Su obra, no obstante, une de manera admirable historia y reflexión especulativa. Por otro lado el objeto central de su trabajo teológico fue el misterio de la Iglesia. Para él el Cristianismo no es ni mera doctrina, ni mera experiencia religiosa individual, sino *vida concreta* nacida de Jesucristo que se comunica y se transmite en la Iglesia a lo largo de la historia.

Su pensamiento fue madurando como en **dos etapas**:

1) En su primera obra importante *Die Einheit der Kirche (La unidad de la Iglesia)* de 1825, frente a planteamientos eclesiológicos que colocan en primer plano los elementos jurídico-estructurales (o sociológicos), Möhler afirma concisamente que la Iglesia en ante todo vida, vida divina presente en la Historia (en su famosa frase: *la encarnación permanente del Verbo*). El enfoque es preferentemente pneumatológico: el Espíritu Santo es quien hace que el organismo vivo «*Iglesia*» crezca, se desarrolle en la Historia; el Espíritu Santo está omnipresente en la vida y actividad de ese organismo de vida divina en el mundo.

Dentro de estos enfoques no quedaban suficientemente resaltados los aspectos estructurales y jurídicos de la Iglesia, lo cual provocó algunas críticas.

2) En su segunda y más importante obra *Symbolik (Simbólica o Exposición de las antítesis dogmáticas entre católicos y protestantes)* Möhler completó su teología haciendo una fundamentación de la Iglesia a la vez cristológica y pneumatológica. La Iglesia es un organismo vivo, pero no algo que se configura a sí mismo a través del acontecer histórico, sino un

organismo que recibe su estructura de la acción fundacional de Cristo, de acuerdo con la cual crece y se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo.

Aquí se subraya la unión de lo divino y humano en la Iglesia, como en el ser de Cristo; de ahí la afirmación de que la Iglesia es como la prolongación o continuación en el tiempo de la Encarnación.

Pese a su corta actividad académica, murió muy joven en una epidemia, Möhler ha dejado una huella fundamental en el avance y maduración de la Teología moderna; dentro de ese proceso de renovación en marcha, ocupa un lugar destacado.

5. El Movimiento de Oxford. J.H. Newman (1801-1890)

Una de las figuras teológicas más importantes de la época moderna es, sin duda, J.H. Newman; su vigor intelectual, su sensibilidad espiritual así como su enorme erudición (sobre todo del mundo antiguo pagano y cristiano), le hace aparecer como un *gigante* teológico.

Converso del Anglicanismo en 1845, como fruto de un largo proceso de reflexión espiritual e intelectual, se inserta en la crisis sufrida por la Iglesia Anglicana en los años treinta; había indicios alarmantes de pérdida de vigor espiritual y práctica de la buena piedad cristiana; se corría el riesgo de que quedase reducida a un componente más de la sociedad británica, muy tradicional, por lo demás.

Surge así el llamado **Movimiento de Oxford** entre jóvenes profesores y estudiantes de la famosa Universidad; Newman ocupó desde el principio un puesto destacado en dicho movimiento. Se pretendía renovar y vitalizar el Anglicanismo al uso, muy descuidado y vetusto en todo; y además demasiado formalista. Pero nadie dudaba en este movimiento de la legitimidad cristiana de la Iglesia de Inglaterra. Es más, veían en ella la justa «*Via media*» entre las corrupciones o desviaciones romanas, y el *criticismo* radicalizado de los protestantes.

El estudio detenido al que se aplicó Newman para clarificar si las «novedades» o «corrupciones» en materia doctrinal y litúrgica que la tradición anglicana y la protestante achacaban a la Iglesia Romana eran realmente tales o no; o si más bien se trataba de desarrollos legítimos de la Fe apostólica; todo ello dio como fruto *An Essay on development of Christian Doctrine* (1845) (***Ensayo sobre el desarrollo de la Doctrina Cristiana***). Había llegado a una conclusión decisiva: la verdadera continuadora de la Iglesia Apostólica era la odiada Iglesia Romana. La incorporación a la Iglesia Católica vino a continuación, no sin muchas contradicciones.

El ***Essay*** constituía una profunda reflexión teológica sobre el **valor y alcance de la Tradición**. «*Tradición*» no implica inmovilidad, sino al contrario, crecimiento, desarrollo; la capacidad que posee la Verdad revelada para, permaneciendo fiel a sí misma, afrontar e iluminar las nuevas cuestiones planteadas al presente, expresando así cada vez mejor la enorme riqueza de su contenido, que siempre cabe conocerlo mejor y con mayor hondura, así como expresarlo con nuevas fórmulas más precisas que expresan esa profundización alcanzada.

Vemos, por lo tanto, como Newman afronta desde su óptica particular el problema de fondo de toda esta época: la relación entre *Historia (historicidad)* y *Verdad Revelada* (inmutabilidad). De nuevo la «*Historia*»: el tema de fondo del siglo XIX, según veíamos.

A partir de este núcleo, Newman aborda la tarea de dilucidar los criterios que permiten discernir los desarrollos legítimos de los ilegítimos; pero además establece **la realidad y la legitimidad del desarrollo dogmático** cristiano, junto con la importancia que en ese aspecto tiene el magisterio eclesiástico dotado de infalibilidad, cuando sea preciso, como garantía de la autenticidad de esos desarrollos.

En el fondo, lo que hizo posible toda esta original concepción fue su idea de **la Iglesia como comunidad viva**, animada y sostenida por el Espíritu Santo, lo cual hace posible que la Fe genuina en Cristo se mantenga fielmente en ella. Como vemos no son pocos los puntos comunes de fondo entre Newman y Möhler.

El resultado de todo ello es una vigorosa concepción de la Teología como un saber religioso y a la vez científico, que se nutre del buen conocimiento de las fuentes de la Revelación y de la lectura de los Santos Padres.

El influjo dejado por Newman (junto con Möhler) ha sido decisivo para la renovación de la Teología contemporánea.

6. La Escuela Romana jesuítica. La Teología Neoescolástica.

(G. Perrone, 1794-1876. J.B. Franzelin, 1816-1886. Mathias J. Scheeben, 1835-1888)

Se podría hablar, pues, de un cierto **movimiento neoescolástico**, en el mejor sentido de la palabra.

Un núcleo especialmente importante para el futuro de la Teología Escolástica lo constituirán por estos años el grupo de profesores de la **Universidad Gregoriana de Roma**. En torno a 1827 le fue devuelto a la Compañía de Jesús el famoso Colegio Romano, que fundara San Ignacio de Loyola en el siglo XVI. En ese contexto es donde van a desarrollar su actividad los teólogos jesuitas de la **Escuela Romana**.

Este grupo de teólogos pretenden **recuperar la Gran Tradición Escolástica**, sobre todo el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Comparten con el Papado dos preocupaciones fundamentales:

1) Poner una barrera a los errores de la modernidad y a la descristianización de la sociedad

2) Contribuir a la preparación cultural e intelectual del clero y a la formación religiosa del pueblo cristiano.

El comienzo propiamente dicho de la Neoescolástica se suele fijar con la aparición de la **Encíclica Aeterni Patris del Papa León XIII (1879)**. Pero los estudiosos se muestran conformes en afirmar que hubo una laboriosa preparación de ese impulso decisivo por parte del Papa. La **Escuela Romana** jugó aquí un papel de primer rango.

Uno de los primeros maestros de la Universidad Gregoriana, recién relanzada, fue **G. Perrone** (1794-1876), que estuvo en este centro de 1823 hasta su muerte. Se orientó principalmente hacia la controversia antiprotestante. Fue consejero de Gregorio XVI sobre el caso del teólogo alemán G. Hermes; asimismo con Pío IX sobre la posibilidad de definir el dogma de la Inmaculada.

Si bien no fue un teólogo creativo o demasiado original, sin embargo tuvo una amplia erudición y con él se formaron multitud de alumnos en el citado centro académico. Contribuyó a crear un estilo de teologizar y transmitió una cierta personalidad a la Escuela Romana: escolástico-deductiva en cuanto al método; positiva por lo cuidado de la información histórica.

Sus obras teológicas tuvieron una gran difusión; la más importante fue las famosas *Praelectiones theologicae*, en 9 vols., publicado entre 1835 y 1842.

Discípulos de Perrone fueron dos figuras importantes del momento: **Joseph Kleutgen** (1811-1893) y sobre todo **J.B. Franzelin** (1816-1886).

Franzelin se formó en el propio Colegio Romano. Jugó un papel de relieve particular en el mundo eclesiástico y teológico de la Roma de mediados-finales del siglo XIX, sobre todo por su participación en la preparación y desarrollo del Concilio Vaticano I (1869). Además, fue nombrado Cardenal en 1876.

Entre sus obras debemos citar sobre todo el *Tractatus de divina traditione et Scriptura* (1870) y *Theses de Ecclesia Christi* (postumas, 1887).

Sin embargo el teólogo de mayor relieve en la Teología Escolástica renovada fue **Mathias Joseph Scheeben** (1835-1888), que se formó en parte también en la Escuela Romana de los Jesuitas,

recibiendo una orientación hacia la teología positiva y especulativa a un tiempo.

Fue profesor del Seminario de Colonia hasta su muerte. Tuvo un gran aprecio por Santo Tomás de Aquino, pero además recibió influencias de la Escuela de Tubinga, lo que le encaminó al estudio de los Santo Padres.

Situado en un ambiente radicalizado entre el Racionalismo y el Fideísmo, y después frente al Idealismo alemán, debía abordar la clasificación de las relaciones Fe-Razón, y también la dialéctica entre *Inmanencia* y *Trascendencia*.

Por todo ello Scheeben centró su trabajo teológico en la relación-distinción entre naturaleza y gracia, escribiendo su libro *Naturaleza y gracia* cuando solo tenía 26 años, y a este tema volvió constantemente.

Su gran obra fue *Los misterios del Cristianismo* (1865), o su *Manual de dogmática Católica* (1874-1887), del que solo llegó a publicar tres volúmenes, de los cuatro planeados. Su idea principal fue definir el estatuto de la *sobrenaturaleza* (como él la llama), del orden de la gracia, entendido como distinto, superior y trascendente al orden de la naturaleza, pero no separado ni desconectado de él.

Estas ideas básicas se reflejan en todo su sistema. La Teología, por ejemplo, sería una reflexión sobre los misterios cristianos que se orienta a manifestar la conexión que reina entre ellos.

Otra idea fundamental de Scheeben que reaparece por doquier es tratar de superar toda separación entre Teología dogmático-especulativa y Teología mística, cosa que adquiere del buen conocimiento de los Padres griegos.

HISTORIA DE LA ECLESIOLÓGÍA MODERNA (s. XX)

II. TEOLOGÍA Y ECLESIOLÓGÍA EN EL SIGLO XX, ANTES DEL VATICANO II

1. Primera etapa: La teología hasta el Vaticano II. Introducción al período

La historia de la teología en el siglo XX es el marco necesario para entender lo que pasa hoy día dentro de la Iglesia y en relación a la ciencia eclesiástica actual; su influencia en los diversos ámbitos del Pueblo de Dios.

Recapitulemos:

Desde la época de la Ilustración (siglo XVIII) se da una especie de vacío teológico, y los restos de la Teología que aún quedan van al paro de la Filosofía inmanentista imperante: idealismo kantiano, idealismo hegeliano, etc.

Con Möhler, Newman y Franzelin se inicia una nueva época teológica en la que se entrecruzan dos líneas de renovación:

a) De un lado la **vuelta a las fuentes primitivas** de la Fe cristiana, bajo la influencia del espíritu romántico de la época, que imprime un sello histórico-crítico al trabajo teológico.

b) De otro lado, se ha operado una **recuperación de la Gran Tradición Escolástica medieval**, y bajo su inspiración, (conociendo bien los modelos medievales que los estudios históricos han puesto de relieve), se pone al día, lo que podríamos llamar, la Teología Escolástica Moderna.

De aquí partimos en el estudio de la Teología en el siglo XX. Se podrían señalar tres etapas diferentes:

1) Primera etapa: la Teología en la primera mitad del siglo XX (hasta finales del pontificado de Pío XII). Los temas a estudiar son: la crisis modernista; la situación del período «entreguerras» (1918-1939); la discusión en torno a la *Nouvelle Théologie* (desde 1946 en adelante); el movimiento litúrgico y el movimiento bíblico.

2) Segunda etapa: la Teología en torno al Concilio Vaticano II (desde el pontificado de Juan XXIII, 1958, en adelante). Preparación y desarrollo del Vaticano II. La puesta en marcha de una «*Nueva Teología*».

3) Tercera etapa: la Teología posconciliar y problemas relacionados.

- a) La recepción del Concilio y la crisis postconciliar.
El problema de la *hermenéutica* del Vaticano II.
- b) La Teología de la Liberación Latinoamericana.
- c) La Teología y el relativismo moderno. La cuestión del diálogo interreligioso
- d) Teología y espiritualidad.
- e) La renovación de la Teología Moral.

2. Marco histórico del período

Al iniciarse el nuevo siglo XX el panorama sociopolítico se presenta amenazante y cargado de nubes de tormenta. Es un siglo que se verá marcado por la catástrofe general de dos Guerras Mundiales separadas por un corto período de tiempo.

La **Primera Guerra** (1914-1918) supuso un cataclismo material y espiritual en el que hubo millones de muertos en el campo de batalla; espiritualmente dejó una grave secuela de pesimismo y de crisis de la cultura occidental. Ese período, llamado de «entreguerras», fue decisivo para la orientación futura del mundo occidental. Mal cerrado el anterior conflicto bélico, al cabo de veinte años se reinicia la **Segunda Guerra Mundial**, con efectos mucho más dañinos y mortales que la Primera.

Cuando en 1945 se sale de esa situación caótica producida por las dos Guerras Mundiales, los espíritus cristianos se encuentran en una **situación de crisis total**: desesperación, escepticismo, perplejidad, serían los calificativos más adecuados. Esto en todas las confesiones cristianas. La gran cuestión que subyace es ¿cómo es posible que esta matanza y esta hecatombe haya sido ideada y dirigida por bautizados, por cristianos; es decir, algo muy grave está fallando aquí; y habrá que proceder a un serio examen de conciencia que proporcione claves de las cosas acaecidas, tan contrarias al espíritu evangélico, para determinar el camino a seguir en el futuro. Se produce una gran desconfianza en el hombre, que siempre termina traduciéndose en desconfianza en Dios.

Dentro de estas coordenadas históricas tan especiales tendrá lugar el trabajo teológico del siglo XX. La Teología se esforzará por continuar su marcha y asentar los fermentos renovadores ya iniciados. Hasta el Concilio Vaticano II (1962) hay una efervescencia teológica muy amplia que llevará a resultados muy esperanzadores.

3. La crisis Modernista y A. Loisy

El **Modernismo** constituye uno de los fenómenos más complejos y desagradables de la historia teológica y eclesiástica contemporánea; cronológicamente se sitúa a finales del siglo XIX y principios del XX. Geográficamente tiene sus manifestaciones más agudas en Francia e Inglaterra. En Italia toma un sesgo más bien sociopolítico.

En general se puede afirmar que este fenómeno teológico es resultado del **choque violento entre dos mentalidades**:

- a) La **Iglesia tradicional** y la tradición escolástica que salían de una situación muy difícil y comprometida cultural y políticamente;
- b) Una **nueva generación de teólogos** que han aceptado los planteamientos historicocríticos desarrollados en la Teología protestante

liberal, especialmente en el campo de la exégesis bíblica y en torno a la figura histórica de Jesús.

Dos ejes concretos:

1) El ideal de apertura a la nueva ciencia moderna que debe ser aceptada (quizá un tanto acríticamente); es el prurito de la apertura y el **diálogo con el mundo moderno** (o modernidad), que ha despertado con fuerza y plantea serios retos al Cristianismo.

2) La **libertad de investigación científica**, un tanto al margen de las instancias magisteriales eclesiásticas que no tendrían nada que decir a los «sabios» teólogos.

El personaje central en todo el "affair" modernista se llama **Alfred Loisy** (1857-1940), profesor de exégesis bíblica del Instituto Católico de París.

En 1893 el Papa León XIII publica la encíclica *Providentissimus Deus* en la que exhorta a los exégetas católicos a que se opongan a la exégesis protestante de cuño racionalista; la Biblia no es un libro humano más, sino la Palabra de Dios revelada en esos escritos bíblicos. La consecuencia inmediata a esta indicación magisterial será la salida de Loisy de su cátedra en el Instituto Católico de París. Aquí empieza la tragedia del Modernismo.

En 1902 aparece el libro de Loisy *L'Evangile et l'Eglise*, en discusión con Harnack (con su libro *¿Qué es el Cristianismo?*). Aquí Loisy hace afirmaciones muy radicales sobre la figura de Jesucristo (acerca de su divinidad, de la historicidad de su muerte y Resurrección, etc), y de la imposibilidad de reconstruir el verdadero *Kerigma* primitivo. Loisy alegaba que solo se atenía a los hechos históricos en sus afirmaciones.

El libro es condenado por el arzobispo de París en 1903. Loisy protesta de que hayan ido a buscar errores teológicos en su libro de historia. Poco después escribe una autodefensa en su opúsculo *Autour d'un petit libre* (1903). En diciembre de ese mismo año el Santo Oficio incluye en el *Index* casi todas las obras de Loisy.

El otro personaje importante en la polémica modernista fue **G. Tyrrell**, calvinista inglés converso al catolicismo y jesuita (acabará fuera de la Compañía y de la Iglesia).

Cuando la polémica sube de tono en estos años tiene lugar la intervención directa del **Papa Pío X**, sobre todo con la publicación de su encíclica ***Pascendi Dominici gregis*** (8.09.1907). Constituye una auténtica sistematización de las teorías modernistas que aparecían difusas aquí y allá (no existía una obra sistemática que las expusiese orgánicamente). Al parecer fue obra personal del Papa que estudió el tema a fondo.

Se divide en tres partes: a) el filósofo modernista; b) el creyente modernista; c) el teólogo modernista. El documento se cerraba con una serie de medidas para paliar la situación y evitar los errores que ahí se contenían.

Se aludía en el citado documento al **agnosticismo** que estaba a la base del Modernismo: Dios no podía ser objeto de la ciencia ni de la historia

Asimismo se hace referencia a ideas derivadas de F. Schleiermacher, en concreto la teoría de la «*inmanencia vital*», o del **sentimiento religioso**; el dogma debería estar sometido a las leyes de la evolución; las fórmulas dogmáticas deberían ser vitales, no puras especulaciones del entendimiento como ocurre en la teología escolástica, y por tanto sujetas a cambios.

Loisy escribe en enero de 1908 su respuesta de rechazo a los documentos pontificios: *Simples reflexiones sobre el decreto del Santo Oficio y la ecíclica Pascendi*. En marzo de 1908 era excomulgado Loisy.

Los documentos doctrinales publicados por la Santa Sede, son completados poco después con un documento de gran trascendencia práctica o disciplinar: el **Motu proprio Sacrorum Antistitum** (1.09.1910) en el que se exponen una serie de medidas disciplinares que los obispos deberán aplicar en sus diócesis; dos son especialmente relevantes: la doctrina de Santo Tomás de Aquino debe ser explicada y estudiada por todos (especialmente

los candidatos al sacerdocio); se establece el famoso «*juramento antimodernista*» para todos aquellos que desempeñan labores docentes en la Iglesia.

Más tarde Pío X completará el cuadro de medidas publicando un documento positivo, el **Motu proprio Doctoris Angelici** (27.07.1914) en el que encarece la importancia del estudio de Santo Tomás para continuar la construcción del pensamiento cristiano a partir de los presupuestos del Doctor Angélico.

4. El período «entreguerras». Nuevos fermentos teológicos.

La crisis modernista, aunque fue solucionada por la enérgica intervención del Magisterio, dejó huellas que más tarde tendrán su influencia en el desarrollo de la Teología durante el siglo XX.

Aludir a algunos fenómenos sociopolíticos de enorme trascendencia para el futuro: las dos grandes Guerras Mundiales que la humanidad sufrió en este período que estudiamos. La Gran Guerra (1914-1918) con sus millones de muertos produjo un gran shock en toda la sociedad europea. A continuación se da un período de tensa calma (período «entreguerras», así llamado, 1918-1939) en el que se producen importantes acontecimientos para la Teología, también influida por los acontecimientos bélicos.

En efecto, el mundo intelectual europeo (tanto católico como protestante) sufrió una grave conmoción espiritual que llevó en cierta medida a perder la confianza en el hombre, y, como consecuencia, también en Dios.

Durante estos años aparecen y van desarrollándose **una serie de movimientos teológicos** que se inician ahora y que influirán decisivamente más adelante.

Son los siguientes:

a) **El movimiento bíblico** (englobado dentro de un movimiento más general de vuelta a las fuentes primitivas) con la Escuela bíblica de

Jerusalén, a la cabeza de la cual estuvo el Padre M.J. Langrange OP; junto con el Instituto Bíblico de Roma confiado a la Compañía de Jesús.

b) **El movimiento patrístico**, primero con J.P Migne, con su *Patrologiae cursus completus. Series latina. Series Graeca*, 456 vols. en total (París 1841 a 1866), que sin presentar edición crítica es de gran interés y sobre todo es muy completa; siguió la colección, esta vez ya crítica, del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) editado por la Academia de Viena, a finales del siglo XIX y todavía hoy en curso de publicación; ya en el siglo XX aparecen varias colecciones más, entre las que destaca la de *Sources Chretiennes* (SC), editado por el Instituto del mismo nombre con sede en Lyon, en textos bilingües (latín o griego y francés), desde 1941 y también en curso de publicación.

c) **El movimiento ecuménico**, que se esfuerza por establecer un diálogo con la Iglesia Ortodoxa y con las Iglesias derivadas de la Reforma; al principio este movimiento es visto con cierta desconfianza por la Iglesia Católica oficial, que prefiere quedar al margen de los esfuerzos evangélicos y ortodoxos, ya en marcha.

En Alemania y en Francia se dan pasos de acercamiento que desembocarán en la *Unitatis redintegratio* del Vaticano II, junto con el *Secretariado para la unidad de los cristianos*. Aquí destacan el arzobispo alemán Lorenz Jaeger que a partir de 1942 va dando pasos de acercamiento.

En el ámbito propiamente teológico importantes teólogos católicos reforzaron la inquietud ecuménica: sobre todo Yves Congar con diversas obras importantes; pero también Romano Guardini, Urs von Balthasar, Charles Boyer y Johannes Wildebrands. Asimismo la Comunidad de Taizé colaboró asiduamente con el ideal ecuménico con reuniones anuales de jóvenes de diversas confesiones cristianas.

d) **El movimiento litúrgico** arranca en el siglo XIX con los estudios históricos en relación a la dignidad e importancia de la Liturgia, que se

sitúan sobre todo en la Abadía de **Solesmes** y su abad **Prosper Gueranger**. Pero el impulso pastoral definitivo lo dió dom Lambert Beauduin en 1909 con ocasión del congreso celebrado en Malinas.

Estas inquietudes fueron recogidas sobre todo en el ámbito de habla alemana por algunas **abadías benedictinas** como Beuron, **Maria Laach** y otras.

Romano Guardini y Ludwig Wolker tuvieron un especial mérito al unir el movimiento juvenil católico con el movimiento litúrgico (movimiento juvenil Quickborn y las Jornadas de Trabajo del castillo de Rothenfels), además de la importante contribución de Guardini con su obra *El espíritu de la Liturgia* (1918).

Mención especial merece **dom Casel** (1886-1948) y el centro benedictino de **Maria Laach**, el cual con su teología de los misterios dio un fuerte impulso al movimiento litúrgico, así como proporcionó una base teórica de hondo calado que desembocará en el Vaticano II.

También en este período de «entreguerras» aparecen varios **centros teológicos** de gran relevancia para el futuro inmediato que producirán importantes teólogos.

El primero de ellos es **Le Saulchoir**, estudio general dominicano cerca de París cuya fundación, como heredero del gran Colegio parisino de Saint Jacques, se debe a **Ambroise Gardeil** desde 1895 en adelante. Allí enseñarán el propio Gardeil, que le proporciona ya desde el principio un nivel universitario de altura; Reginald **Garrigou-Lagrange** con sus allegados Maritain y Gilson, Mandonnet, A. Lemonnier y otros de primera hora, los cuales pertenecen más bien a la tradición neoescolástica y tomista.

Sin embargo de Le Saulchoir salen dos teólogos que jugaron un papel de primera importancia en la renovación teológica de este tiempo: **Marie Dominique Chenu** y su gran discípulo **Yves Marie Congar**.

M.D. Chenu (1895-1990) ingresa en la Orden dominicana en 1913, va a Roma a realizar sus estudios de la mano de Garrigou-Lagrange que le introduce en el estudio de Santo Tomás. En 1920 es nombrado profesor de Le Saulchoir donde trabajan los mejores medievalistas del momento: Gardeil, Mandonnet, Roland-Gosselin y otros.

Comienza aquí el trabajo histórico de **renovación de los estudios sobre Santo Tomás**. Fruto de estos años de estudio histórico profundo serán sus grandes obras *La teología como ciencia en el siglo XIII* (1942) y *La teología en el siglo XII* (1957).

Pero junto a estos estudios históricos Chenu se preocupa del presente y concibe **la Teología como algo vivo** que debe estar atenta al tiempo que le toca vivir, no puede reducirse a conceptos y fórmulas fijas. Su concepción de que existe una profunda conexión entre la Teología y su momento histórico le condujo a dedicar su atención a cuestiones socioculturales y también sociopolíticas.

La historia para él no es algo vacío o anodino, sino un proceso lleno de sentido, por ello el teólogo debe escucharla con atención para detectar los signos de los tiempos. En este marco Chenu escribió en 1937 una obra titulada **Una escuela de teología**, que tuvo bastante difusión, en la que se recogían estos enfoques novedosos de la tarea teológica; esta obra fue vista con cierta desconfianza por la autoridad eclesiástica que lo incluyó en el Indice. Añadamos que Chenu junto con su mejor discípulo Y. Congar fundaron una colección de libros de teología: las *Editions du Cerf* de París.

El segundo gran centro teológico, de gran alcance en este momento, será el de **Lyon-Fourviere**, que estaba formado en realidad por dos centros que actuaban de mútuo acuerdo: el Instituto Católico de Lyon (dependiente de la diócesis de Lyon) y la Facultad de Teología, o Escolasticado, de los Jesuitas en la colina próxima a Lyon de Fourviere; en realidad formaban una única comunidad intelectual ya que la mayoría de los profesores eran jesuitas. En este centro pertenecieron a la primera generación figuras como

L. Granmaison (+ 1927), P. Rouselot (+1915), J. Lebreton (+1956) y M.J. Teilard du Chardin (+1955).

Pero de mayor trascendencia aún serán la segunda generación de profesores jóvenes, entre los que destacarán especialmente J. Danielou (1905-1974) y H. De Lubac (1896-1991).

Señalar ante todo es **la orientación de fondo de su tarea** en orden a la ansiada renovación de la Teología. Dos características fundamentales:

1) El objetivo propuesto de **vuelta a las fuentes primitivas**, sobre todo a los Padres griegos, que son estudiados con nuevos ojos.

Entre los medios concretos que se aplican, estos teólogos fundan la famosa colección patrística *Sources Chretiennes*, que proporciona un cuidadoso texto y su traducción francesa, precedido de excelentes introducciones.

2) Una mayor **unión entre teología y espiritualidad**, teología y litúrgia, teología y vida cristiana. Se persigue el objetivo fundamental de que la teología no se quede en algo puramente abstracto o conceptual, sino que engarce con el presente y con los intereses vitales de los fieles.

En todo lo señalado hasta aquí lo que se puede apreciar ante todo es **un sesgo nuevo en el esfuerzo de renovación teológica** que venía ya de atrás.

1) La **recuperación de la gran tradición escolástica** y el estudio de Santo Tomás.

2) **Una nueva línea renovadora (histórico-vitalista)** que insiste en nuevos elementos constitutivos de la Teología, como son la vuelta a las fuentes primitivas, la unión Teología-vida espiritual (es decir, su relación con la Litúrgia y la mística, etc.), así como la búsqueda del diálogo ecuménico entre las comunidades cristianas, en orden a presentar el mensaje cristiano ante un mundo en proceso de secularización con una imagen cohesiona y unitaria.

Todo ello presentaba nuevos aspectos de renovación que contrastaban de algún modo con la tradición escolástica, más conceptual y abstracta, pero igualmente necesaria por ser expresión esencial de una Teología que responda a su naturaleza más íntima.

Pronto estas dos corrientes de renovación teológica darán lugar a episodios contrastantes que andando el tiempo confluirán en un solo cauce con el Vaticano II.

5. Las discusiones en torno a la «Nouvelle Theologie»

Así pues, nos interesa ahora conocer la discusión que se produce a partir de los años 30 en torno a la, así llamada, *Nouvelle theologie*, de donde saldrán logros interesantes para la puesta a punto de una teología, revitalizada después del marasmo derivado del racionalismo ilustrado.

La controversia producida en torno a la renovación de la Teología a comienzos del siglo XX será fruto de la diversa concepción de la misma Teología y en cómo deba renovarse:

Por un lado estaría **la teología neoescolástica renovada** y por otro una **teología de cuño distinto** (por eso se le apodó «*nouvelle theologie*») que insiste menos en los aspectos conceptuales y más en las fuentes primitivas, la espiritualidad y la vida litúrgica.

Se podrían señalar **dos fases sucesivas** en este contraste de pareceres.

1) La **primera fase** (años 1938 a 1946) tiene lugar en torno a dos teólogos dominicos de Le Saulchoir de París: M.Dominique Chenu y Louis Charlier. El primero escribió la obra *Un ecole de theologie* (1937) y el segundo la obra *Essai sur le probleme theologique* (1938).

El teólogo **Pietro Parente** publicó en el L’Osservatore Romano poco después (9.10.1942) un artículo comentando la condena del Santo Oficio de estas dos obras; los cargos eran dos:

- a) Desprecio del procedimiento silogístico propio de la Escolástica;
- b) La insistencia en afirmar la relatividad de las fórmulas dogmáticas.

Charlier en concreto parecía oponer la «*teología de las conclusiones*» (Escolástica), a la «*teología de la renovación*», con lo que pretendía significar la intención de integrar en la ciencia sagrada el sentido de la historia y de la evolución. La inclusión de estas dos obras en el *Indice de libros prohibidos* parecía finalizar la controversia.

2) En la **Segunda Fase** de la controversia (1946-50) entran en juego los jóvenes teólogos de **la Escuela de Lyon-Fourviere** de los jesuitas: Danielou, De Lubac y Urs von Balthasar. Ellos propugnaban una renovación de la Teología mediante la vuelta a los Santos Padres y para ello crean la colección de textos patrísticos *Sources Chretiennes* (1942), así como la colección de libros «*Theologie*» (1944).

Estos planteamientos de renovación teológica tomaron forma en un artículo de **Danielou** en la Revista «*Etudes*» titulado: *Les orientations présentes de la pensée religieuse* (1946), donde reclamaba una mayor apertura hacia el mundo moderno; pedía un mayor contacto con la vida espiritual teniendo más en cuenta las necesidades de las almas (enfoque más pastoral de la Teología). Asimismo se denunciaba la creación de un cierto clima de sospecha y miedo, y también de denuncias que paralizaba el trabajo de los teólogos.

Los representantes de la línea escolástica tradicional reaccionaron con prontitud. El **Padre Labourdette** OP publicó un artículo en *Revue Thomiste* (1946) denunciando los peligros de la *Nouvelle Theologie* de Lyon; acusaba a De Lubac de relativismo, y a Danielou de despreciar la teología sistemática; también le reprochaba de contraponer la Patrística a la

Escolástica; todo el movimiento lyonés estaba transpasado de relativismo, según él.

Por esos mismos años (1946-47) aparecen unos artículos del **Padre Garrigou-Lagrange** en *Angelicum* bajo el título: *La nouvelle theologie, où va-t-elle?* Para el autor esta teología discurre por la vía del escepticismo, de la fantasía y de la herejía. ¿Dónde va la Nueva Teología? Ella vuelve al *Modernismo*.

Todo esto hace intervenir a un *tertium quid*, **Mons. Bruno Solages** (**exdirector del Instituto Católico de París**) con un artículo muy duro contra Garrigou-Lagrange, titulado: *Pour l'honneur de la Theologie*, publicado en el *Bulletin de Litterature ecclesiastique* (1947); venía a afirmar que Garrigou habría condenado a Santo Tomás, que en el siglo XIII rompió moldes y cristianizó a Aristóteles cuando el aristotelismo presentaba serios problemas para la Fe católica; le acusaba de cerrazón mental y de falta de flexibilidad en la tarea teológica para permitir a otros abrir nuevos caminos de renovación.

A este punto la controversia alcanzó proporciones muy notables de acritud por ambas partes, implicando a la mayoría de los teólogos católicos del momento.

Estando así las cosas intervino la Santa Sede. **Pío XII publicó la encíclica *Humani generis* (1950)** en la que ponía en guardia de los peligros de la Nueva Teología y reafirmaba la **validez de la Teología tradicional** escolástica; afirmaba, por ejemplo, que los conceptos en que se expresaba la Fe eran adecuadamente verdaderos y las fórmulas dogmáticas tenían un valor objetivo inmutable. Una vez adquiridas las definiciones de Fe (dogmas) no pueden nunca perder su valor de verdad, si bien se pueden afinar y perfeccionar los conceptos que las componen.

Por el lado positivo la Encíclica **aprueba la tendencia a volver a las fuentes** (a los conceptos bíblicos y patrísticos) siempre que tal actitud

no esté inspirada por el desprecio hacia las eventuales precisiones conceptuales.

Condena pues los errores que ponen en duda la verdad permanente de los dogmas de Fe; el falso irenismo, la exégesis liberal, la ética de situación, el inmanentismo, el relativismo y el existencialismo. Pero **recomienda** también que las nuevas formas de pensamiento sean estudiadas, profundizadas y, en cuanto sea posible, asimiladas. Además, precisamente en un momento de marcada uniformidad teológica, reconoce que **el pluralismo teológico** es legítimo y oportuno.

Hoy día, pasada ya la tormenta, se tiende a considerar en general que la *Nouvelle Theologie* fue muy sobrevalorada. En opinión de Y. Congar la inquietud sembrada sobre las obras de Danielou, Chenu y De Lubac era en gran parte artificial. Algunos se formaron una idea «*imaginaria*» o «*fantástica*» de la *Nouvelle Theologie*, a la que eran incapaces de definir.

La **década de los años 50** fue muy dura para los teólogos marcados como pertenecientes a la *Nouvelle Theologie*; algunos fueron removidos de sus cátedras por sus superiores religiosos (caso de De Lubac). A partir de 1958 con la llegada del Papa Juan XXIII, y más aún con el Vaticano II, todo cambió rápidamente; las fuerzas renovadoras pudieron desarrollarse y progresar abiertamente.

6. Segunda etapa: Preparación y desarrollo del Concilio Vaticano II.

Para el estudio del Vaticano II puede ser muy útil consultar las buenas introducciones a los documentos que se encuentran en la edición bilíngüe oficial de la Conferencia Episcopal Española, publicada en la B.A.C. (Madrid 1993).

Con el advenimiento del Papa Juan XXIII al solio pontificio (1958) comienza una nueva etapa de la historia de la Iglesia. Después de los acontecimientos relacionados con la *Nouvelle Theologie* que hemos visto y del pontificado de Pío XII, nos encontramos ahora con un clima teológico más distendido en el que los nuevos aires teológicos pueden respirar con más amplitud.

A los pocos meses de pontificado Juan XXIII anuncia su intención de convocar un nuevo Concilio Ecuménico. Este importante acontecimiento eclesial marcará indeleblemente los acontecimientos sucesivos. Se pretende realizar un Concilio de neta orientación pastoral cuyos objetivos principales (según anunciará el Papa en diversos discursos relacionados) son la renovación de la Iglesia en diálogo con el mundo moderno y también promover la unidad de los cristianos (ecumenismo).

En **su perspectiva interna** (*ad intra*) se pretende profundizar en el misterio de la Iglesia como tal, y, a partir de esta profundización, abordar la reforma litúrgica, la formación sacerdotal y la unión de los cristianos (ecumenismo).

En **la perspectiva externa** (*ad extra*) se intentará entablar un diálogo con el mundo moderno para abrir nuevos cauces a la evangelización de la sociedad de acuerdo con los cambios y circunstancias actuales, así como también entablar un diálogo interreligioso con las grandes religiones monoteístas del mundo.

En cuanto a **la cronología** del Concilio sale el siguiente cuadro: 1) Período antepreparatorio (1959-60); 2) Fase preparatoria (1960-62); 3) Primer período: apertura y 1^a sesión (octubre de 1962); 4) Segundo período (septiembre de 1963); 5) Tercer período (septiembre de 1964); 6) Cuarto período (septiembre de 1965); 7) Último período y clausura (diciembre de 1965).

Los **grandes documentos** que vertebran los trabajos del concilio son: La C.D. *Lumen gentium* (sobre el misterio de la Iglesia); la C.D. *Dei Verbum* (sobre la divina Revelación); la C.D. *Sacrosanctum Concilium* (sobre la sagrada Liturgia); la C.P. *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el

mando actual); los decretos *Presbiterorum ordinis* (sobre el ministerio y vida de los prebiteros), *Optatam totius* (sobre la formación sacerdotal), *Unitatis reintegrationis* (sobre el ecumenismo); y la declaración *Nostra aetate* (sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas).

Nos interesa observar cómo todo **el esfuerzo de renovación teológica**, que venía intentándose de tiempo atrás, fragua y se va concretando en el propio Vaticano II, de donde sale una Teología nueva o renovada, que responde más adecuadamente a los signos de los tiempos actuales.

Después del Concilio se puede hablar ya de una Teología renovada, o un nuevo estilo teológico que posee unos rasgos determinados y concretos que se pueden señalar como tales.

Para estudiar adecuadamente lo que decimos se debe aludir esquemáticamente (aún a riesgo de simplificar un poco las cosas) a los dos «*modelos teológicos*» que encontramos antes del Concilio:

a) por un lado el **modelo neoescolástico (o neotomista)** cuyas características fundamentales son la continuidad con la gran tradición escolástica que parte del siglo XIII; un cierto estancamiento y falta de originalidad; se desarrolla en el ámbito escolar (seminarios, centros de estudio de las Órdenes religiosas), lo cual implica un cierto lastre de falta de investigación original o de ser de algún modo algo repetitivo; tiene un carácter predominantemente defensivo o apologético (frente al protestantismo o frente al racionalismo ilustrado); la teología católica preconciliar aparece con un cierto aire de «*fortaleza o castillo*» defendida a ultranza y con un cierto aislamiento del ambiente cultural exterior; y por último es una teología más bien especulativa-conceptual, abstracta, que peca de una cierta intemporalidad.

b) Por otro lado encontramos una teología de cuño diferente, con aires nuevos, que enlaza con lo que se denominó (quizá demasiado pretenciosamente) ***Nouvelle Theologie (o Nueva Teología)***, en dialéctica con

la anterior. Sus cultivadores son una generación de teólogos jóvenes que no engarzan del todo con la gran tradición escolástica (aunque muchos de ellos recibieron está formación de base en sus estudios). Es la Teología que encontramos en los autores de *Le Saulchoir* o en *Lyon-Fourviere*.

Sus **características propias** son las que siguen: vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas (especialmente los Padres orientales); relación Teología-vida espiritual, por tanto conexión con la pastoral y la liturgia (en la nueva concepción de celebración del misterio cristiano); importancia de la *Historia de la Salvación* (por tanto acentuando la dimensión histórica del mensaje cristiano y del quehacer teológico mismo); diálogo ecuménico con las demás confesiones cristianas; franca apertura al diálogo con el hombre y la cultura contemporáneos (también en el ámbito científico técnico);

Todo ello abre paso a una teología dinámica, original, creativa (frente a un cierto estancamiento de la corriente escolástica); por otro lado encontramos una pluralidad de enfoques teológicos, no una única teología; también se da un nuevo enfoque en los métodos y en la estructuración de las disciplinas teológicas: aparecen nuevas disciplinas, nuevos métodos (no escolásticos propiamente): pensemos en un Guardini o en un Schmaus, por ejemplo.

Ambas corrientes se hacen presentes en el Vaticano II, con peritos-teólogos de ambas tendencias. Y es interesante observar que desde las instancias oficiales del propio Concilio no se pusieron dificultades para que los teólogos de las nuevas tendencias estuvieran presentes sin limitación alguna. La apertura preconizada por el nuevo Papa Juan XXIII en torno a la preparación y desarrollo del Concilio tuvo, entre otros, este feliz enfoque.

Efectivamente, los obispos de diversos países llevan al Concilio muchos **peritos-teólogos** que se alineaban más bien en las nuevas tendencias teológicas (Congar, Rahner, De Lubac, y el mismo Ratzinger, entre otros). A lo largo de los trabajos conciliares conviven y dialogan ambas corrientes,

pues muchos otros teólogos y padres o cardenales (mayores en edad) co-mulgaban más bien con la corriente neoescolástica, o pertenecían sin más a la «vieja guardia» escolástica por formación y mentalidad.

A lo largo de las sesiones conciliares se ejercita **una nueva teología, asumida pacíficamente por el Concilio** y contando con su autoridad moral; teología que se va imponiendo poco a poco y sin mayores dificultades.

¿Cómo podemos caracterizar esta *nueva teología* conciliar?

1) se podría decir que es una especie de síntesis de las dos líneas citadas anteriormente;

2) la nueva teología conciliar supone un nuevo estilo de hacer teología y, de algún modo, un «*nuevo modelo teológico*» en el que predomina la línea innovadora preconciliar sobre la escolástica tradicional; de hecho los esquemas primeros presentados a los Padres conciliares, de corte escolástico, se tuvieron que retirar ante la desaprobación de la mayoría, siendo sustituidos por otros que respondían más a los nuevos planteamientos: enfoque pastoral, espiritual, bíblico, litúrgico.

3) Algo muy importante: la **Línea neoescolástica aporta elementos sustanciales**, pocos pero de mucho peso: especulación teológica, la autoridad de Santo Tomás de Aquino, etc, que también se recogerán en los documentos conciliares. Por ejemplo, en la *Optatam totius* (n. 16), sobre la formación sacerdotal, se insiste directamente en el modelo de hacer teología de Santo Tomás. Sin embargo casi todo lo demás es nuevo, no escolástico.

Es decir, nos encontramos con una *nueva teología* que es resultado de una maravillosa **síntesis de lo antiguo y lo nuevo**; se toman cosas de una y otra corriente teológica, de modo que la ansiada renovación teológica resulta de un «todo», fruto de ambas corrientes; se progresiona pero sin perder lo que es esencial a la naturaleza de la teología, en este caso la teología sistemática o especulativa. Se suelta un cierto «*lastre*» de lo antiguo

(escolástica tradicional), que parecía entorpecer en parte la renovación de la teología de cara al mundo contemporáneo, pero al mismo tiempo se protege a la verdadera teología del peligro del «*relativismo*» y del «*historicismo*».

O dicho con otras palabras, **permanece el elemento esencial de la Gran Tradición Escolástica** que viene ya desde el siglo XIII (la Teología como ciencia, sistema, deductiva y con su función conceptual y especulativa en su profundización del contenido revelado), porque todo ello pertenece a la esencia de la teología y, por tanto, es irrenunciable. **Pero al mismo tiempo** se completa la visión del quehacer teológico: más práctica, histórica, pastoral; más pegada a la vida espiritual cristiana, más vertida en la Liturgia, más vuelta a la vida del hombre actual. Ambos enfoques se complementan y armonizan.

Esta es, en síntesis, **la Nueva Teología** que se estaba buscando de tiempo atrás y que ahora, tras el concilio Vaticano II, podemos afirmar que se ha logrado. Cómo evolucione en el tiempo del postconcilio, esto habrá de verse todavía. Pero el camino parece expedito. Se ha salido de un «*im-pass*» de siglos.

HISTORIA DE LA ECLESIOLOGÍA MODERNA (s. XX)

III. LOS GRANDES MAESTROS DE LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

1. Yves Marie Congar, OP.

Considerado generalmente como uno de los grandes teólogos contemporáneos, y uno de los principales teólogos del Vaticano II, Congar nace en Sedán, en la región de la Ardenas al norte Francia en 1904, en el seno de una familia de la pequeña burguesía; fue el menor de cinco hermanos. Cursa los estudios en el seminario de París desde 1921 donde tuvo como grandes maestros, entre otros a J. Maritain que le introdujo tempranamente en su devoción por Santo Tomás de Aquino.

En 1925 decide hacerse dominico y se traslada a Le Saulchoir, estudio general de los dominicos cerca de París, donde enseñaban algunos de los mejores medievalistas del momento como Gardeil, Mandonnet, Roland-Gosselin y Chenu. Sobre todo de éste último maestro recibirá una importante influencia, aprendiendo a integrar el método especulativo con el método histórico en el estudio de la Teología, impronta que permanecerá siempre en su quehacer teológico.

Es ordenado sacerdote en 1930 y poco después, al término de sus estudios teológicos, es nombrado profesor de eclesiología de Le Saulchoir. En 1937 funda la célebre colección de eclesiología y ecumenismo *Unam Sanctam* de las ediciones Du Cerf de París, que él mismo inaugura con su famoso libro *Chretien desunis*. Cuando comienza la Segunda Guerra Mundial es movilizado y es hecho prisionero desde los comienzos, permaneciendo cinco años en la cárcel donde es tratado duramente por sus principios antinazis.

Al término de la guerra vuelve a su tarea teológica y publica otro importante estudio eclesiológico: *Esquisse du mystère de l'Eglise*; encuentra dificultades en su trabajo ecuménico; por esos mismos años (1945)

conoce a los hermanos Roger Schütz y Max Thurian de la Comunidad de Taizé. En el contexto de los esfuerzos por la renovación de la Iglesia y de la Teología escribe en 1950 Verdadera y falsa reforma en la Iglesia; la obra sale a la luz en el momento álgido de la controversia en torno a la Nouvelle Theologie y es recibido con duras críticas por los teólogos de la facción más tradicional y se ve englobado en la condena de dicha Teología junto con Chenu y De Lubac; durante unos años sufre las con-tradicciones subsiguientes (prohibición de publicar, suspensión de toda actividad ecuménica y sobre todo alejamiento de la actividad docente). Deja Le Saulchoir y es enviado a Tierra Santa unos años, hasta que reinicia su actividad en Estamburgo en 1956.

Todos estos sinsabores cesaron con el advenimiento al Papado de Juan XXIII el cual le llamó a colaborar en la pre-paración del Concilio Vaticano II, del que será uno de los teólogos más significativos. En 1964 es nombrado por la Orden Dominicana Maestro en Teología, tradicional coronamiento de la carrera teológica entre los dominicos. También en el campo ecuménico podrá trabajar ampliamente, pues en 1965 es nombrado miembro de la Comisión Católica para el diálogo oficial con la Federación Luterana Mundial, de donde saldrán documentos importantes en los años sucesivos.

En 1986 la Universidad Pontificia de Santo Tomás (Angelicum) le confiere el grado de Doctor honoris causa. Y unos años más tarde, ya al final de su vida, el Papa Juan Pablo II le nombra cardenal en reconocimiento de sus servicios a la Iglesia (1994). Falleció en el Hospital de los Inválidos de París, donde se hallaba ingresado hacia algunos años, en junio de 1995 a los 91 años de edad, después de una intensa vida de actividad intelectual y teológica en servicio de la Iglesia.

Son también obras suyas además de las referidas: Tradición y Tradiciones, y La eclesiología en el alto medievo, Un pueblo mesiánico y Creo en el Espíritu Santo.

Toda la obra teológica de Congar gira en torno a temas eclesiológicos. Las cuestiones ecuménicas le llevaron a estudiar las relaciones de la Iglesia con la Escritura y la Tradición, tema siempre conflictivo entre

católicos y protestantes. La Escritura para él es absolutamente soberana, pero este primado no excluye la presencia de otros componentes: la Tradición y la Iglesia; tampoco impide que entre estas tres realidades haya una relación de interioridad recíproca que hacen imposible aislar uno de los elementos, ni menos aún contraponerlo al resto. La Escritura no puede prescindir de la Iglesia porque ella sola no manifiesta plenamente su sentido; tampoco puede prescindir de la Tradición la cual se manifiesta como actualidad de la Revelación en un sujeto vi-vó. Para entender correctamente la relación entre las tres hay que distinguir dos momentos en la acción de Dios que se revela: uno el acto que Dios ha puesto de una vez por todas en los profetas, en Cristo y en los apóstoles para que manifiesten lo que tienen que manifestar, y otro la acción que ha prometido cumplir mediante el Espíritu Santo en la Iglesia en el transcurso de los siglos. En suma, la Escritura y la Tradición se encuentran por querer de Dios en la Iglesia para representar su regla objetiva interna, confiada a su fidelidad como un depósito.

Para una mejor comprensión del misterio de la Iglesia Congar ha tratado de determinar el sentido de las cuatro notas; la santidad es la nota más propia de la Iglesia que es el lugar de la presencia de Dios en el mundo; pero Dios es el único santo y fuente de toda santidad. La unidad, igual que la santidad tiene en Dios su último fundamento, es una extensión de la unidad que se da en Dios mismo. La vida que se da en el seno de la Trinidad se nos comunica mediante la gracia; para Cogar eso es la Iglesia: la comunicación de la vida divina a una multitud de criaturas; y así como hay un solo Dios, así también hay una sola Iglesia; y como todos somos partícipes de la misma vida de Dios, somos todos una sola cosa con Dios y entre nosotros.

En la importante obra *Jalones para una teología del laicado* Congar ha puesto las bases para una teología del laicado, precisando la condición del laico en la Iglesia y determinando sus funciones específicas. Define la condición del laico no contraponiéndola a la del monje o del eclesiástico, que sería una definición puramente negativa, sino señalando las funciones

que son propias del laicado, funciones que tienen que ver con lo que el llama la consecratio mundi; están llamados al mismo fin que los clérigos o los monjes, pero su condición propia es perseguir tal fin sin abstenerse de los empeños del mundo terreno. La consecratio mundi de la que habla Congar supone la inserción del mundo en el plano de la salvación que Dios ha querido para la humanidad.

2. Henri de Lubac, SJ.

Otro de los grandes maestros de la teología contemporánea es el jesuita francés Henri De Lubac que se sitúa en el gran centro teológico de Lyon-Fourviere. Nacido en Cambrai en 1886, al término de sus estudios secundarios entra en el noviciado de la Compañía de Jesús de la Provincia de Lyon. Allí pronto traba amistad con Augusto Valensin a través del cual entra en contacto con Blondel y Rousselot que dejarán una profunda huella en su formación intelectual; el primero con la idea de la Acción y el segundo con el redescubrimiento de la idea genuina de Santo Tomás de Aquino. El encuentro con estos dos pensadores inducirán a De Lubac a reflexionar en temas que estarán siempre en el centro de su especulación teológica: las relaciones entre Fe y gracia, entre natural y sobrenatural, entre ateísmo y cristianismo.

Es llamado a filas al estallar la primera Guerra Mundial pero es gravemente herido y pronto está de vuelta, cosa que le permite retomar los estudios. Ordenado sacerdote en 1927, dos años más tarde es encargado de la enseñanza de la disciplina de Historia de las Religiones en la Facultad teológica de Lyon-Fourviere. En 1937 publica una de sus grandes obras: *Catholicisme*, un estudio sobre la naturaleza y la portada universal del Catolicismo que ya contiene en sí muchos de los desarrollos posteriores. Durante la Segunda Guerra Mundial y el largo período de la Resistencia (1939-44) tiene oportunidad de relacionarse en numerosas ocasiones con comunistas, marxistas y gente atea de las que obtiene un co-nocimiento de

primera mano que más tarde utilizará en obras como El drama del humanismo ateo (1944) y Proudhon y el Cristianismo (1945).

En 1946 publica su otra gran obra: *Surnaturel* que le dió gran fama pero también produjo una cierta controversia. Poco después a consecuencia de la Encíclica *Humani Generis* sus superiores le sugirieron interrumpir la enseñanza durante algún tiempo, cosa que cumplió a la letra. Fue tiempo de estudio y de reflexión. Volvió a la actividad normal en 1960. Con el advenimiento del Papa Juan XXIII su rehabilitación fue completa. Fue invitado como perito al concilio Vaticano II donde participó asiduamente y cuya contribución fue muy importante, sobre todo en algunos documentos como la *Dei Verbum*, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. Después del Concilio colaboró eficazmente a su correcta interpretación y aplicación, rechazando algunas tendencias que rompián de algún modo con la Tradición de la Iglesia. Con el fin de salvaguardar dicha Tradición fundó, junto con Danielou y Von Balthasar la revista *Communio*. Durante algunos años formó parte de la Comisión Teológica internacional, organo asesor de la Santa Sede. Finalmente el Papa Juan Pablo II, en reconocimiento de sus servicios a la Iglesia lo hizo cardenal en 1983.

Destaca De Lubac en su quehacer teológico por su vasta cultura, por su amplio conocimiento de los Santos Padres (sobre todo orientales), y de la historia de la Teología, campo éste último en el que sobresale notablemente llegando a constituir una instancia metodológica en su trabajo teológico como veremos luego. Quizá lo más característico de su Teología sea su empeño, mantenido a lo largo de todo su trabajo de investigación, en alcanzar una visión unitaria y de conjunto al mismo tiempo de la Fe cristiana y del misterio del hombre.

Su producción teológica es inmensa (unos cincuenta libros y varios centenares de artículos científicos). Aparte de los ya citados hay que añadir, sin pretender citarlas todas: *Corpus Mysticum* (1944, Meditación sobre la Iglesia (1953), *Historia y espíritu. La inteligencia de la Escritura según Orígenes* (1950), *Aspectos del Budismo* (2 vols. 1951 y 1955), *Exégesis medieval* (4 vols. 1959-64), *Agustinismo y teología moderna* (1965),

El misterio del sobrenatural (1965), Las Iglesias particulares dentro de la Iglesia Uni-versal (1971), Pico de la Mirándola (1974), La posteridad espi-ritual de Joaquín de Fiore (2 vols. 1979-1981) y Memorias sobre mis escritos (1989).

En su primera obra importante *Catholicisme* de 1938, expone su intención de ser un teólogo católico, es decir al-guien que se acerca a la realidad con una perspectiva uni-versal y sin restricciones de ninguna clase (realidad natu-ral y sobrenatural, secular y religiosa, cristiana y no cris-tiana); una perspectiva que intenta encontrar las semina verbi en todas partes dentro y fuera de la Iglesia. Por otra parte en dicha obra intenta ofrecer un panorama del ser de la Iglesia que ponga de manifiesto todas sus riquezas y di-mensiones. También se la suele considerar como una obra pro-gramática en la que se contiene la clave hermenéutica para interpretar los desarrollos posteriores, y en ella también aparecen esbozados muchos de los grandes temas que De Lubac desarrollará en las siguientes obras.

Catholicisme se divide en tres partes: la primera estu-dia la di-mensión social, la segunda la dimensión histórica y la tercera la dimensión interor y trascendente. En cuanto a la dimensión social, De Lubac muestra sobre todo cómo el plano de la creación y de la Redención es único puesto que la humanidad es una sola y la intención de Dios en la Reden-ción del mundo solo puede referirse a la humanidad en senti-do global. También la Iglesia tiene una dimensión social universal, ella continúa la obra de unifi-cación de la huma-nidad que se había roto con el pecado original.

En la segunda parte estudia la dimensión historica. En la medida en que Dios, en Jesucristo, entra en la historia ésta asume un sentido nuevo; y esto está en contraposición con todas las religiones extrabíblicas que no poseen ningún sentido de salvación de la historia. En cambio la en-trada de Dios en la historia divide el tiempo en un antes y un des-pués; incluso dentro de la historia de la salvación se divi-de en dos periodos: Antiguo y Nuevo Testamento, promesa y cumplimiento, la letra y el espíritu (según San Pablo).

En la tercera y última parte estudia las relaciones entre inmortalidad y trascendencia, entre persona y comunidad, para poner de manifiesto la dimensión profunda, interior, espiritual del Catolicismo; mediante la acción del Espíritu de Cristo el Catolicismo descubre en el hombre nuevas profundidades que lo asemejan a las profundidades de Dios y lo lanzan fuera de sí mismo a los confines de la tierra.

La segunda obra más importante, *Surnaturel* de 1946, manifiesta los principios metodológicos sobre los que va a desarrollar su trabajo teológico. Aquí expone y critica la concepción de natural y sobrenatural como dos órdenes cerrados y paralelos y muestra como esta concepción nace en los siglos XVI y XVII mientras que era desconocida a los Padres y a los escolásticos. Fue en ese momento histórico cuando algunos autores (especialmente Cayetano y Suárez), influidos por un aristotelismo demasiado rígido, afirmaron la posibilidad hipotética de un estado de naturaleza pura y consideraron que toda reflexión sobre el hombre y su destino debía realizarse tomando como punto de partida dicho estado. De este modo se perdió el sentido de la unidad del designio divino que defendían los Padres y escolásticos, y además se hizo imposible expresar toda la honda de la Fe y su incidencia en el concreto existir humano. A partir de aquí De Lubac intenta recuperar la unidad perdida: el sentido de la unidad de la creación, en cuanto expresión de la voluntad salvífica de Dios, adquiere una función de criterio básico de inspiración, de tal manera que en todo momento la mente se dirija al centro mismo del misterio cristiano, es decir, a Dios y a su designio de salvación.

Desde esta perspectiva cobran el debido relieve algunos puntos del planteamiento metodológico de De Lubac, como son la insistencia del estudio de los Padres, para quienes esa unidad era algo básico, y, por otra parte, la defensa que hace del sentido espiritual de la Sagrada Escritura. Debido a las críticas recibidas de estas tesis, De Lubac volverá posteriormente sobre ello en una nueva obra: *El misterio del sobrenatural* (1965), en la que defenderá las mismas tesis anteriores aportando una amplia documentación histórica.

En estas obras se ponen de manifiesto con claridad los dos principios metodológicos que especifican el quehacer teológico de De Lubac: el principio arquitectónico que es el misterio; y el principio hermenéutico constituido por el mé-todo histórico.

Este segundo punto tiene un especial interés porque supone una aportación sustancial del maestro de Lyon a la re-novación de la teología contemporánea. A primera vista gran parte de su obra parece más histórica que teológica; pero se trata de una impresión engañosa porque él ha elegido la aproximación histórica a los temas de que trata precisamente como un modo nuevo de hacer teología, como método teológico. Este sistema es totalmente distinto del tradicional que trata los contenidos revelados como proposiciones universales (abstractas) y trata de explicitar sus contenidos particulares mediante el procedimiento silogístico. Este método epoculativo según De Lubac se basa en una concepción demasiado intelectualista de la Fe. Él ve en el objeto de la Fe el misterio, una realidad viviente: la realidad de Dios, de Cristo, de la Iglesia. Por ello el modo más adecuado para captarlo es proceder históricamente, porque es en la realidad histórica donde se manifiesta mejor la realidad divina, eclesial y espiritual. De Lubac interroga la historia para reencontrar el verdadero espíritu de toda la Tradición antigua. Con todo ello se entiende cuál fue su aportación a la renovación de la Teología en su época; una teología demasiado conceptual y abstracta, cuya conexión con la espiritualidad y la vida cristiana no le parecía del todo lograda.

De otra parte el objeto propio de la Teología, según De Lubac, es el misterio; con esta expresión paulina él quiere referirse a aquella realidad que sale al encuentro del hombre en la historia de la salvación: el misterio oculto del amor de Dios que se abre al hombre en dicha historia de la salvación. En esta línea el conocimiento de los Padres griegos, sobre todo Orígenes y el Pseudo Dionisio, han enseñado a De Lubac el aprecio por la Teología negativa que es la teología de la inefabilidad, de la trascendencia, del símbolo, en definitiva de la docta ignorancia. La verdad revelada es para nosotros un misterio, este es un dato que se resiste siempre a los

esfuerzos que hacemos nosotros para unificarlo completamente. Pero, se pregunta, ¿la aceptación de esta in-comprehensibilidad, de algo que es irremediablemente oscuro no reduce a la razón a una pura capacidad pasiva, como afirma Barth? Para De Lubac no es así; la incomprendibilidad del misterio no conduce a la razón a un sacrificio completo, a una renuncia total a la investigación y a la búsqueda; es más, hay muchos puntos en los que ésta búsqueda no solo no está prohibida sino reclamada y además no resulta estéril. No obstante el misterio permanece siempre misterio, permanece siempre, como le gusta decir a De Lubac, paradójico, o sea una realidad que escapa siempre a nuestra conceptualización y al final la vida mística es su triunfo.

Otro tema en el que De Lubac aporta mucho es el tema del Ateísmo. Desde la segunda mitad del siglo XIX algunos de los mayores exponentes del pensamiento moderno (Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche, etc.) han hecho de la negación de Dios una condición esencial del humanismo. En su obra *El drama del humanismo ateo* De Lubac analiza la tesis según la cual en el ateísmo se da un auténtico humanismo, referido a tres autores emblemáticos: Feuerbach, Comte y Nietzsche. Los dos primeros niegan a Dios para fundar una nueva religión de la humanidad; el tercero suprime a Dios para dar paso al su-perhombre. Analizando a estos autores De Lubac hace ver que lejos de facilitar un verdadero humanismo, el ateísmo ha tenido como efecto principal la destrucción de la persona humana. En el fondo, concluye al final de su análisis De Lubac, se produce una atribución a Dios de aquellos atributos que son constitutivos del ser humano: la sabiduría, la voluntad, la justicia y el amor. El drama del humanismo ateo, su tragedia íntima consiste en que, sin quererlo o queriendo justo lo contrario, se encuentra envuelto en valores cristianos y por ello mismo resulta inauténtico "parasitario" dirá él. El humanismo auténtico es el señalado por algunos cristianos auténticos como Kierkegaard o Dostoyeski los cuales han mostrado de un modo incontestable que el hombre sin Dios no hace otra cosa que organizar el mundo contra el propio hombre, mientras que contando con Dios el mismo mundo adquiere una armonía superior que facilita

al hombre alcanzar su propio destino. Por tanto el verdadero humanismo reclama el Cristianismo y éste, a su vez implica un verdadero humanismo.

3. Joseph Ratzinger

Dentro del panorama posconciliar corresponde al teólogo y cardenal Ratzinger un lugar especial, tanto por su trayectoria teológica personal como por los relevantes cargos desempeñados dentro de la Iglesia en los últimos treinta años. Aquí solo reseñaremos principalmente el primer aspecto, aunque su posición ocupada como Prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe (1982-2005) le permitió contemplar, como desde un atalaya única, el conjunto de la vida eclesial y teológica en la Iglesia, así como hacer aportaciones de extraordinaria trascendencia para la teología.

Nacido en Marktl-Inn (Baviera) (1927) en el seno de una familia profundamente católica (él mismo señalará la honda huella que esta circunstancia dejó en su vida), estudió en el seminario de Freising y en la Facultad de Teología de Múnich; fue ordenado sacerdote en la misma diócesis en 1951; obtuvo la habilitación docente en 1957 con una tesis sobre un tema eclesiológico en San Agustín; ejerció la docencia sucesivamente en las Universidades de Bonn, Münster, Tübingen y Ratisbona. Participó en el Concilio Vaticano II (1962-65) como asesor teológico del Cardenal Alfrink y enseguida como perito oficial del Concilio, colaborando de modo importante en la redacción de varios documentos conciliares. Al término del Concilio es designado miembro de la Comisión Teológica Internacional.

En 1977 es nombrado arzobispo de Munich por Pablo VI y poco después cardenal. En 1982 fue llamado a Roma por Juan Pablo II que le nombra Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, desempeñando este importante cargo hasta su elección pontificia (2005). Él mismo ha referido en diversas entrevistas y escritos autobiográficos el clima de renovación teológica y eclesial que le tocó vivir en sus años de docencia universitaria, así como las revueltas estudiantiles de signo

marxista en la Universidad de Tübingen (1968) cuando era Decano de la Facultad de Teología. Todo ello dejó una impronta particular en su ánimo.

Refiriéndonos en particular a su carrera teológica se debe señalar ante todo que sus planes y proyectos científicos se vieron en gran parte frenados por las tareas pastorales y de gobierno que hubo de desempeñar desde el año 1977. De este modo no podemos encontrar una obra sistemática acabada al estilo de los grandes teólogos contemporáneos. Sin embargo, aun a pesar de estos límites, su producción teológica es importante. Entre sus obras más significativas se pueden señalar las siguientes: Pueblo y casa de Dios en San Agustín (1954); Fraternidad cristiana (1960); Episcopado y Primado (1961); Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el Símbolo Apostólico (1968); El nuevo Pueblo de Dios (1969); Dogma y predicación (1973); Teoría de los principios teológicos (1982); Iglesia, Ecumenismo y Política (1987); Naturaleza y misión de la Teología (1993); El espíritu de la Liturgia. Una introducción (2000).

Es interesante señalar que Ratzinger junto con una gran profundidad de pensamiento y una cultura nada despreciable ha hecho siempre gala de ser un magnífico comunicador, o si se prefiere un gran publicista en materias religiosas y cristianas; por ello no debe sorprender que diversos periodistas hayan publicado interesantes libros con las largas entrevistas concedidas por el cardenal Ratzinger en diversos momentos, libros que han tenido un extraordinario éxito editorial. Asimismo son innumerables las conferencias y coloquios protagonizados por él en las más diversas circunstancias, y siempre sobre cuestiones de palpable actualidad religiosa tratadas con una maestría, profundidad y claridad difíciles de igualar. Por no referirnos a homilías y pláticas igualmente numerosos e interesantes.

Pero si nos referimos ya estrictamente a su quehacer teológico cabría resaltar tres puntos de manera especial: 1) función catequética de la Teología; 2) Fe y racionalidad; 3) la Iglesia como comunidad eucarística. De todas las funciones de la teología (apologética, sistemática, moral, etc) siempre cultivó de manera particular la función catequética, por otra parte tan antigua como la teología misma. Ratzinger se propone presentar el

mensaje cristiano de manera clara e inteligible al hombre actual, tantas veces desorientado y confuso ante la crisis secularizadora de nuestro tiempo; pero sin dulcificar ni transmutar lo más mínimo la exigencia de la Fe. Su objetivo es ayudar a comprender de manera novedosa la Fe como aquello que da auténtica consistencia y sentido a nuestra vida humana en el mundo moderno; es decir, como aquello que nos ayuda a ser verdaderamente humanos, evitando caer en la angustia o el vacío existencial.

El problema de las relaciones Fe-Razón, Fe-ciencia también ha estado siempre presente en la Teología desde el inicio. Sin embargo dicha cuestión se ha vuelto urgente en la época contemporánea en virtud del rápido avance del ateísmo y de la secularización, que tratan de abrir una profunda fisura entre la Fe y la Ciencia. Este contraste crea una cierta perplejidad en muchos creyentes que se preguntan si el Cristianismo no quedará desvinculado del progreso científico con las implicaciones que ello conlleva. Ratzinger ha dedicado gran atención a esta problemática, y lo ha hecho por caminos en cierto sentido originales, presentando la verdad de la Fe en términos existenciales; él no relaciona la racionalidad de la Fe con la certeza de las verdades que se creen, sino más bien al valor existencial y persona-lista de las mismas; es decir, se trata de verdades que contribuyen de un modo decisivo a dar valor y sentido a la existencia humana.

La Fe cristiana supone una toma de posición respecto al sentido de la historia y a la figura de Jesucristo que la domina y le da un significado global. La vida humana ha de tener un sentido último y un fundamento; la Fe nos proporciona ese fundamento que no consiste en una cosa, sino en una persona: Cristo; el cual no es un personaje del pasado, sino que está presente y vivo en la Iglesia, pero sobre todo que ha de venir, en el cual la Iglesia espera; volviéndose hacia Él ella sabe que va al encuentro del porvenir y sabe que el futuro último del mundo solo puede estar en Cristo.

Por último, hay que señalar que la aportación más importante de Ratzinger a la teología se refiere a la eclesiología, campo éste en el que ha trabajado de manera especial. Tanto entre los católicos como entre los ortodoxos ha tenido una excelente acogida la redefinición de la Iglesia, pro-

puesta por Ratzinger como "comunidad eucarística". La Euca-ristía en efecto es el fundamento de la Iglesia, su punto de partida y al mismo tiempo lo que está destinado a permanecer siempre en ella como centro. La Eucaristía constituye así-mismo el principio unificador de la Iglesia; en la Nueva Alianza no tiene lugar ya el centro material de un único Templo externo, puesto que el Nuevo Pueblo de Dios ha encontrado en este Nuevo Convite una unidad interna mucho más profunda: en esta Cena está presente entre ellos el único y mismo Señor, dondequiera que ellos estén. En suma, la Iglesia es una comunidad de comunidades eucarísticas; allí donde la Iglesia se encuentra actuante en el mundo, vive de esta unión con Cristo, y es precisamente esta unión la que constituye su unidad interior.

4. Karl Rahner, SJ.

En ese mismo clima de renovación teológica se sitúa otro de los teólogos más importantes del siglo XX: Karl Rahner (1904-1984). Nacido en Friburgo de Brisgovia ingresa en la Compañía de Jesús al terminar sus estudios secundarios, siendo ordenado sacerdote en 1932. Desde el inicio de sus estudios de Filosofía tuvo gran admiración por Kant y por Marechal, filósofo jesuita que había tratado de compaginar el método trascendental de Kant con la teoría del conocimiento de Santo Tomás. Terminados los estudios teológicos regresa a Friburgo para realizar estudios de Filosofía en la Universidad en donde la figura dominante entonces era Martin Heidegger, cuyo encuentro constituyó el segundo momento decisivo en su formación filosófica. Allí escogió como tema de su tesis de filosofía "La metafísica tomista del conocimiento", haciendo un tratamiento más bien teórico que histórico y no del todo fiel al pensamiento de Santo Tomás, lo cual le acarreó dificultades para llevar a buen término su trabajo.

Más tarde se traslada a Innsbruck para realizar el doctorado en Teología sobre un tema eclesiológico: el origen de la Iglesia del costado herido de Cristo según los Padres de la Iglesia; consigue el doctorado en 1936 y al

año siguiente la habilitación para la docencia en la Facultad de Teología de la misma Universidad. Tras el final de la segunda Guerra Mundial es nombrado profesor ordinario de Innsbruck (1949). En 1964 se traslada a la Universidad de Munich para suceder a Romano Guardini en la cátedra de Filosofía de la Religión (Cosmovisión católica). Posteriormente pasa a Münster (1967) donde permanece hasta su jubilación en 1972.

El Papa Juan XXIII le nombró perito del Concilio Vaticano II, en el que trabajó e influyó en diversos documentos, particularmente en la Dei Verbum. Más adelante Pablo VI le nombró miembro de la Comisión Teológica Internacional (1969) al comienzo de la misma, aunque permaneció poco tiempo en ella. En el período posconciliar su actividad se caracterizó por su colaboración con los movimientos teológicos que se preocuparon por la problemática de la secularización y el diálogo con el ateísmo y el marxismo.

Su trabajo teológico a lo largo de medio siglo dio como fruto una producción literaria muy amplia sobre casi todos los campos de la teología, y también sobre algunos temas más de carácter filosófico, aunque relacionados siempre con la teología. De carácter más bien filosófico son *Espíritu en el mundo. Metefísica de conocimiento finito* según Santo Tomás de Aquino (1939); *Oyente de la palabra* (1941). Propiamente teológicos son: *Escritos de Teología*, 16 vols., 1954-1984, en que se recogen artículos, conferencias y ensayos diversos; *Sobre la teología de la muerte* (1958); *El problema de la hominización* (1961); *Cristología. Perspectiva sistemática y exegética* (1972) en colaboración con W. Thüsing; *Curso fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de Cristianismo* (1976); dirigió y colaboró ampliamente en la segunda edición de *Lexicon für Theologie und Kirche* (1957-1967).

Rahner es uno de los teólogos modernos que más se ha preocupado de proporcionar a la Teología una base filosófica sólida. Es preciso establecer una serie de categorías filosóficas que ayuden a entender e interpretar la Revelación. Pero para que esta tarea sea realmente significativa se debe utilizar también la filosofía moderna, no solo la antigua y la

medieval, esto además ayudará, en su criterio, a renovar los métodos y el lenguaje de la Teología, conservando intacto los contenidos de la Fe cristiana. Para ello Rahner está convencido de la validez del pensamiento de Santo Tomás, pero accediendo directamente a los textos más que siguiendo a los interpretes, y teniendo en cuenta las instancias del pensamiento moderno y la mentalidad contemporánea, que más que cosmocéntrica o teocéntrica es antropocéntrica. Esta tarea es la que Rahner realiza en sus primeras obras Espíritu en el mundo y Oyente de la palabra; en ambas obras le preocupa el mismo problema: asegurar el fundamento racional de la teología y de la Revelación misma.

El problema del fundamento no era desconocido por los teólogos precedentes pero no había sido afrontado crítica-mente, según Rahner. Sin embargo después del escepticismo de Hume y del criticismo de Kant, cuando se pone en cuestión el poder metafísico de la razón, el problema del fundamento de la teología ya no puede soslayarse. Para no caer en un ciego fideísmo el teólogo debe preguntarse de qué modo ha de configurarse la razón para que pueda conocer propiamente a Dios, es decir: ¿porqué el hombre en línea de principio puede escuchar a Dios? ¿Cómo tiene lugar esta acogida por parte del hombre de una Revelación de Dios? En resumen, se trata de la posibilidad de proporcionar una justificación racional de la Revelación divina. Estas son las preguntas que Rahner se plantea en esas obras citadas y a las que trata de dar respuesta.

En la segunda obra (Oyente de la palabra) Rahner continúa la misma tarea intentando basar una Filosofía de la Religión y lo hace a través de tres tesis fundamentales: 1) la primera se refiere a la naturaleza del hombre como ser espiritual; solo un ser espiritual puede comunicarse con el Espíritu; 2) en segundo lugar el hombre puede estar a la espera de una posible Revelación de Dios, porque el ser humano se encuentra ante Dios como un ser libre, como un ser capaz de amor; 3) en tercer lugar, después de haber demostrado la posibilidad de la Revelación en general, ahora afirma que la espera de la Revelación debe tomar una dirección precisa, se debe escuchar a un Dios que se hace Él mismo palabra humana

encarnándose. La pregunta que formula Rahner a este punto es: ¿dónde está el lugar en el cual el hombre puede aguzar el oido a una posible libre revelación de Dios, para poderla escuchar realmente? La única tesis a priori que se puede señalar es que esa Revelación deberá tener como lugar efectivo al hombre mismo, y tras diversas precisiones, concluirá: la Revelación de Dios deberá tener lugar en la Palabra en forma humana de Dios, dentro de la historia humana.

El giro antropológico. Se trata de otra de las líneas directivas del quehacer teológico de Rahner. ¿Qué significa, pues, el giro antropológico al que aludimos ahora? De algún modo guarda relación con el famoso giro copernicano que Kant quiso aplicar a su Filosofía. Se podría decir que no es posible anunciar o comunicar nada al hombre, ser espiritual libre y consciente de sí, como procediendo puramente desde fuera de él, de modo que si se pretende transmitir la Revelación cristiana de manera que pueda ser efectivamente recibida es necesario dar un giro copernicano, es decir, proceder no desde Dios que se revela sino desde el sujeto al que Dios se dirige (el hombre), de manera que desde él y a partir de él se acceda a esos contenidos revelados, como realidades que corresponden a lo que el sujeto ha percibido previamente en sí.

La cuestión que Rehner plantea no es algo secundario sino que se refiere a una cuestión de fondo: a la existencia o no en el espíritu humano de una prefiguración de la Revelación cristiana, no genéricamente considerada sino en sus contenidos concretos. Rahner acepta que al espíritu no puede advenirle nada que no esté prefigurado en él, aunque a la vez considera que ello no excluye la gratuidad o la trascendencia de la misma Revelación. ¿Cómo será posible entonces que la Revelación pueda darse? Aquí Rahner se sirve de elementos heidegerianos. El hombre es un ser situado en mundo que toma conciencia de sí en relación con ese mundo; es un ser que al confrontarse con el mundo advierte su apertura al infinito. Las experiencias humanas son así experiencias categoriales, surgidas en referencia a una realidad concreta, histórica, por tanto tematizadas; pero, nos hace notar, en el trasfondo de esas experiencias hay siempre un a priori de

carácter trascendental; en otros términos, el intelecto humano está dotado desde el comienzo de una percepción previa del ser, real pero atemática, que es la condición de posibilidad de todo conocer: conoce lo finito y limitado, que constituye el contenido categorial de sus experiencias en el horizonte de lo infinito e ilimitado, y ahí radica la peculiaridad de su existencia; él puede trascender las experiencias concretas, abriéndose a lo que está más allá. Así el ser infinito, que es Dios, está presente desde el inicio, aunque de forma atemática, en la inteligencia humana.

A nivel ya propiamente teológico todas estas reflexiones se completan con otra de sus ideas claves: el existencial sobrenatural. El hombre que toma conciencia de sí es siempre necesariamente un hombre llamado a lo sobrenatural. La gracia es indudablemente un don, pero don concedido por Dios desde el principio y que opera en todo momento en los niveles más profundos del existente humano. La percepción previa del ser (de la que hablábamos) que caracteriza el co-nocer y el actuar humanos, y los hace posibles, es una percepción que se sitúa existencialmente en un contexto sobre-natural y que por tanto remite a lo sobrenatural, aunque de forma atemática, como toda realidad de rango trascendente. De aquí sale otra de las tesis más características de Rahner: la de los "cristianos anónimos"; si todo ello es así, se sigue que todo hombre es, en definitiva, cristiano, aunque cristiano anónimo, es decir no consciente de su propia realidad como tal.

Todavía hace Rahner otra precisión de su postura teológica: el carácter atemático de la percepción previa del ser hace que sea imposible deducir a priori las realidades históricas sobrenaturales. De ahí el error de los intentos idealistas hegelianos que pretenden llegar a la Trinidad y a su comunicación revelada en Cristo a partir del análisis del propio espíritu. Lo sobrenatural no puede ser objeto de deducción; solo puede ser conocido en y a través de la palabra revelada en la historia. Pero si no cabe un proceso deductivo para llegar a lo sobrenatural a través del análisis de la conciencia, cabe en cambio para Rahner proceder a la inversa: ir desde el

conocimiento ya adquirido en la Revelación a la conciencia humana para detectar en ella ese a priori con el que la Revelación enlaza.

Digamos para finalizar que algunas de las tesis rahne-rianas expuestas fueron objeto de fuertes polémicas en en ámbito teológico. Tanto desde el punto de vista histórico-exegético (la interpretación de textos de Santo Tomás de Aquino) como en el plano puramente teorético (cristianismo anónimo, por ejemplo) algunos autores contemporaneos (entre ellos Fabro o Von Balthasar) han hecho notar que, a pesar de las precisiones que Rahner hace, su planteamiento tiende a resolver lo atemático en lo temático, lo histórico en lo trascendental, y en consecuencia a desdibujar la especificidad de la existencia cristiana.

5. Hans Urs von Balthasar

Para muchos autores Balthasar ha sido el teólogo más original y brillante del siglo XX. Nacido en Lucerna (Suiza) en 1905, realizó los estudios secundarios con los jesuitas. Frecuentó después las universidades de Zúrich, Viena y Berlín. En esta última universidad escuchó las lecciones de Guardini que le impresionaron hondamente. En 1928 se doctoró el filología germánica con una tesis sobre la Historia del problema escatológico en la literatura alemana moderna que fue muy alabada; aquí ya se manifiestan cuáles serán sus intereses más íntimos: buscar la presencia de Dios en el pensamiento humano.

En 1929 ingresa en la Compañía de Jesús, estudia tres años de Filosofía en Pullach con E. Przywara familiarizándose con la filosofía y la metafísica de Santo Tomás, ganancia que siempre le aprovechará en sus futuros trabajos. Al terminar aquí va a Lyon para continuar sus estudios teológicos; aquí encuentra a grandes maestros como Danielou, Bouillard y sobre todo De Lubac al que considerará su maestro y que le introduce en los estudios patrísticos e históricos. También en Lyon conoce a P. Claudel y se relaciona con el mundo literario y artístico del momento; todo ello acrecienta en él el interés por la literatura y el arte, en los cuales no ve solo

expresiones cualesquiera del espíritu humano sino mani-festaciones religiosas altamente significativas para la teo-logía.

Se ordena sacerdote en 1940 y es nombrado capellán universitario en la Universidad de Basilea. Aquí comienza el contacto cordial con K. Barth, de cuyo pensamiento llegará a ser un experto conocedor; de hecho escribirá un interesante libro sobre el particular: Karl Barth. Presentación y signi-ficado de su teología (1951).

En Basilea tiene lugar también otro acontecimiento im-portante para su vida y su obra: allí conoció a Adrienne von Speyr, alumna suya que se convirtió al Catolicismo y que llegó a alcanzar una espiritualidad muy elevada; su doctrina mística impresionó fuertemente a Balthasar y, como él mismo manifestó, le influyó en sus planteamientos teológicos. En 1948 dejó la Compañía de Jesús para impulsar algunas inicia-tivas apostólicas derivadas de esa espiritualidad y atender más ampliamente a su propio trabajo teológico.

En 1952 publica una obra que provocó cierta polémica: *Abatid los bastiones* en la que anima a salir de las posicio-nes defensivas en las que la Iglesia ha permanecido, y su-primir los muros artificiales que a veces se han creado en-tre ella y el mundo, entre católicos y otros cristianos, en-tre religión, cultura y ciencia. Quizá por esta y otras ra-zones Balthasar no estuvo en el Concilio Vaticano II aunque tuvo una cierta influencia en el mismo a través de amigos y discípulos. No obstante siguió el Concilio con gran atención y sobre todo se hizo presente en el inmediato posconcilio ante la crisis postconciliar producida; su intención enton-ces fue poner freno a la burda tergiversación por parte de algunos de la obra del Concilio y de sus textos. A estas preocupaciones responden sus obras: *Solo el amor es creible* (1963), *Cordula* (1966), *Puntos firmes* (1971) y *El complejo antirromano* (1974).

Pero sobre todo su obra principal, que constituye como una es-pecie de Suma teológica de su pensamiento, es el famo-so triptico: *Gloria. Una estética teológica*, 7 vols. (1961-1969); *Teodramática*, 5 vols. (1973-1978); *Teo-logica*, 3 vols. (1985-1987), de la cual trataremos enseguida.

Fue uno de los fundadores de la Revista Communio nacida con el propósito de promover una investigación teológica vi-va y actual, pero en plena armonía con la Tradición católica. Juan Pablo II lo nombró cardenal en 1988 aunque el nom-bramiento no pudo llevarse a efecto pues falleció dos días antes de la ceremonia oficial.

Se pueden señalar varias características específicas del quehacer teológico de Balthasar: la primera es la elección del concepto trascendental de "Belleza" (Pulchrum) como principio hermenéutico de la Revelación, del cual nace un nuevo sistema teológico que recibe así el original nombre de "Estética teológica". La segunda característica es la impresionante erudición con la que enriquece Balthasar todos sus escritos; de él ha dicho De Lubac que fue el hombre más culto de nuestro tiempo. Otra peculiaridad la constituye el hecho de haberse encontrado entre los teólogos progresistas y más avanzados antes del Concilio Vaticano II, y haber pasado a constituir el cabeza de fila de los teólogos más, por decirlo de algún modo, "tradicionales" o "conservadores" después del Vaticano II, a la vista del sesgo que tomaban las cosas en el postconcilio. Con este cambio Balthasar no intentaba ni renegar de sí mismo, ni rechazar el programa de renovación emprendido por el Concilio, sino que permaneciendo fiel a sí mismo intentaba defender la correcta interpretación del programa conciliar, denunciando con decisión los peligros y las ambigüedades de ciertos sectores de la Teología, sobre todo de las teorías de los cristianos anónimos, de la desmitologización y de la secularización. En efecto, contribuyó de manera importante a evitar toda cesión a la mundanidad y a la salvaguarda del valor absoluto de la verdad cristiana. Ha sabido así unir una gran sensibilidad por los problemas de nuestro tiempo con un gran respeto por la Tradición y la herencia del pasado.

Pero quizás la característica más definitoria de su quehacer teológico y de su metodología sea su intención de proporcionar una visión verdaderamente católica, esto es universal, de todas las manifestaciones de Dios a la humanidad; él quiere ofrecer un cuadro completo, podríamos decir que exhaustivo, de la Revelación divina. Esta es la tarea titánica que intenta

Balthasar en su monumental obra dogmática contenida en el famoso Triptico.

Para conseguir el objetivo señalado recorre la triple vía de los trascendentales Pulchrum (Belleza), Bonum (Bien) y Verum (Verdad), dando prioridad a la Belleza. Para él esta trilogía es necesaria para proporcionar una visión completa de la teología, una obra propiamente "católica" en el sentido indicado. Para ello Balthasar realiza una cuidadosa exploración de todos los caminos que la humanidad ha recorrido para acoger la luz y la palabra de Dios (literarios, filosóficos, teológicos, poéticos, místicos). Pero además esa exploración se continúa con el análisis de todas las figuras que el tema de Dios y de su automanifestación en Cristo ha tomado en la historia del pensamiento humano. Sin embargo no es una investigación intemporal, abstracta, sino hecha en el momento histórico actual, que intenta hacer creíble y aceptable el mensaje cristiano al mundo de hoy.

Balthasar pretende, en definitiva, ofrecer una síntesis teológica que ponga de manifiesto la coherencia interior del mensaje cristiano en su conjunto, y por tanto su verdad. En el planteamiento señalado parte conscientemente y en primer lugar del trascendental Pulchrum ya que la belleza es el esplendor del ser, lo que patentiza su verdad, y es también lo primero que percibe el hombre corriente. Si se transfiere esto al ámbito teológico la primera cosa que yo veo es el esplendor de Dios en Cristo: la manifestación de lo divino que es totalmente distinta de todas las cosas terrenas y humanas; ante ello solo cabe la adoración.

Pero según los textos bíblicos, afirmará Balthasar, el ser aparece como amor que se difunde, y en ese sentido es riqueza y plenitud pero también pobreza, donación, entrega. Así sucede con Cristo en cuya vida el amor se manifiesta como obediencia, como aceptación, por amor al Padre y a los hombres, de la dramaticidad del vivir, en una actitud de disponibilidad llevada hasta la muerte, y muerte de cruz, que aparece como algo central en su teología; la Cruz es expresión de la gloria; puesto que el amor implica donación, el infinito amor divino se manifiesta adecuadamente en la kenosis, en la humillación completa, en el abandono de la forma divina

para aparecer como esclavo, dando a conocer un amor que busca no el sometimiento sino el ser correspondido.

En el segundo acto de su obra Balthasar nos manifiesta cómo en Cristo se nos desvela a la par que la realidad pro-funda de Dios y su amor, la existencia como drama, como una historia real que tiene dos protagonistas: Dios como liber-tad infinita y el hombre como libertad finita, y en el que está en juego el destino.

Por fin, la figura y la forma de Cristo que aparecía en la "Gloria" para ser contemplada por el creyente y en el "Drama" para hacerlo capaz de compromiso en el obrar divino y experimentar así plenamente la propia libertad, llega aho-ra en el último acto como forma de verdad definitiva. En efecto, "Teo-logica" se dedica al análisis de la relación entre la condición creatural de la verdad y la condición de la verdad divina; es decir, si es posible expresar en la es-tructura de la realidad creada la verdad de la Re-velación; en otros términos, cómo es posible ontológicamente que un logos humano pueda contener en sí al Logos Divino.

El logos es por tanto el centro de este último acto; pero no en la comprensión limitada del trascendental Verum, sino más bien en su superación como Aletheia en la interpre-tación joannea; primero en clave cris-tológica (Ioh. 1,18), pues es Él quien nos da a conocer al Padre; para con-cluir en clave pneumatológica (Ioh. 16,13-14) porque es el Espíritu Santo quien abre los ojos de los ceyentes para que puedan captar la verdad toda entera. Tras algunas precisiones sobre qué sea propiamente la verdad, Balt-hasar pasa a lo nuclear del tema: el misterio del ser; la verdad como des-velamiento de ese misterio. Por tanto más que algo incomprendible es una realidad que nos viene al encuentro progresivamente me-diente la imagen y la palabra. Precisamente el componente de misterio es lo que nos permite descubrir otras característi-cas de la verdad, y la primera de todas es la libertad. Tras presentar diversos análisis filosóficos sobre el particular, Balt-hasar nos dirá que el conocimiento no está determinado tanto por el es-fuerzo del sujeto cuanto más bien por la li-bre y fundamental decisión del ser mismo de abrirse y de ha-cer abrir el fundamento del propio existir. Es

entonces cuando la “Verdad” adquiere el pleno sentido de “Aletheia” como simple revelación y puro abrirse del ser que escapa a toda clasificación para quedar, en su última expresión de verdad, como simple amor.