

Renovación de la teología católica y renovación de la angelología en la primera mitad del siglo XX

Resumen

La primera mitad del siglo XX ha visto surgir diversos intentos de renovación en el ámbito angelológico. Sin embargo, habrá que esperar a la segunda mitad del siglo veinte, especialmente después del Concilio Vaticano II (1965-1990), para que la angelología experimente la necesidad de afrontar por primera vez en la historia de la Iglesia, y con toda vehemencia, la cuestión de la verdad sobre los ángeles y demonios, puesta en duda por parte de diversos teólogos que fundamentaban su pensamiento angelológico en el agnosticismo metafísico kantiano y en el agnosticismo de matriz bultmaniana.

Este artículo analiza los intentos de renovación teológica que surgieron en la primera mitad del siglo XX. La atención se centra en aquellos autores que, según nuestro parecer, han tratado de renovar también la angelología y la demonología. Así, R. Garrigou-Lagrange y J. Maritain se mueven en el marco general de la visión neoescolástica y neotomista. R. Guardini es espejo de las sugerencias ofrecidas por las expresiones más elevadas de la cultura de inspiración cristiana. E. Peterson propone el proyecto de una renovación angelológica católica que proviene de una valorización bíblico-litúrgica. J. Daniélou hace otro tanto pero desde una perspectiva patristica. El esfuerzo de estos autores constituye una prueba que, sin negar el valor de aquello que ha escrito Santo Tomás de Aquino, existen otros espacios para una renovación de la teología sobre los ángeles. Desde este punto de vista, estos estudios asumen el papel de propulsores de esta renovación. Desde un punto de vista temático, el contributo de estos autores se valora porque ha motivado la atención de los teólogos acerca de la dimensión personal de los seres espirituales. En efecto, todos estos estudiosos, concuerdan al subrayar la identidad personal de los ángeles y de los demonios, reconociendo sus intervenciones, positiva o negativa, en la vida de los hombres.

Summary

The first half of the 20th Century saw the emergence of different intentions moving the renewal in the field of angelology. It was not until the second half of the 20th Century, especially after the Second Vatican Council (the span from 1965 to 1990), that angelology experienced the necessity to confront, for the first time in the history of the Church and in all its crudeness, the question concerning the truth about angels and demons, brought up for discussion by diverse theologians who based their thinking about angels on Kantian metaphysical agnosticism and on the biblical agnosticism of Bultmanian origin.

This article analyzes the intentions of the Catholic theological renewal that emerged in the first part of the 20th Century. It focuses its attention on those authors who, while holding diverse views, sought to renew even angelology and demonology: R. Garrigou-Lagrange and J. Maritain move in the general framework of the neo-scholastic and neo-thomistic vision. R. Guardini echoes the propositions offered by the most elevated expressions of the culture of Christian inspiration.

E. Peterson proposes the project of a Catholic angelological renewal which arises from a biblico-liturgical assessment. J. Daniélou does the same from a Patristic approach. The efforts of these authors constitute a proof that, without denying the value of what the Aquinate wrote, there exists ample space in other areas for a renewal of the theology about the angels. From this point of view, these studies take on the role of propelling this renewal. From a more thematic point of view, to our mind, the contribution of these authors is enhanced, because it has motivated theologians to focus their attention on the personal dimension of the spiritual beings. In fact, all of these scholars concur in stressing the personal identity of angels and demons, recognizing their intervention, positive or negative, in the lives of men.

* * *

Introducción

Nuestro estudio se articula en cinco partes. En la primera realizaremos algunas precisiones terminológicas de los conceptos que saldrán a lo largo de la reflexión. Después nos referiremos brevemente al contexto histórico, cultural, eclesial y teológico de los primeros decenios del siglo XX. En tercer lugar indicamos algunos factores de renovación teológica de los primeros cincuenta años del mismo siglo XX. En un cuarto momento recordamos la reflexión teológica sobre los ángeles en los manuales y en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Finalmente, el quinto apartado estudia aquellos autores católicos que desde diversas perspectivas procuraron renovar la angelología y demonología: R. Garrigou-Lagrange y J. Maritain, R. Guardini, E. Peterson y J. Daniélou.

I. Precisiones terminológicas: teología, ángel, angelología, espíritu maligno, demonología

1. La noción de teología

La teología, como λόγος τοῦ Θεοῦ, razonamiento sobre Dios, es palabra, palabra razonada que busca el acceso inteligible a la realidad que hace referencia. Digamos que la teología cristiana “es el esfuerzo del discurso racional, fundado en la palabra de Dios y ejercitado por la razón bajo la luz de la fe, sobre las realidades divinas”¹. Este profundizar el conocimiento de la fe se ha expresado históricamente con el concepto *intellectus fidei*, «inteligencia de la fe» ya que “el objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en *presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe*”². Es decir, son dos los vínculos de la teología cristiana: la Palabra de Dios y la palabra humana; se trata de un diálogo sobre Dios conocido por la fe y un diálogo dirigido a los hombres con palabras humanas. Por eso, la teología es un *diálogo* sobre Dios

¹ A. BLANCO, *¿Qué es la Teología?*, Madrid 1990, 25. Sobre el tema, cfr. H. FITTE (ed.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*. Atti del III Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma 12-14 marzo 1997, Città del Vaticano 1998; A. BLANCO – A. CIRILLO, *Cultura e teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Milano 2001, 77-144; J.-I. SARANYANA, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*, Bogotá 2005; E. BRIANCESCO, *La teología en diálogo con la cultura*, en: *Revista TEOLOGÍA* 90 (2006) 307-322.

² JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, en: AAS 91 (1999) 78. Cursiva del original.

que se tiene con palabras humanas para descubrir más profundamente la verdadera realidad que es Dios. En el diálogo, la *palabra* se acompaña con la *escucha* y en la *escucha* se realiza el *encuentro*, en el encuentro la *relación* y en la relación la *comprensión*.³ Cuando nos referimos a la teología como «inteligencia de la fe», lo decimos como fe objetiva en el sentido de que el teólogo fundamenta sus afirmaciones en la verdad revelada a la que se somete con una obediencia intelectual a Dios. De este modo, la teología

como ciencia de la fe ve su propio objeto en las afirmaciones de fe, que ni puede crear ni abolir, sino que más bien debe servir a través de una reflexión metódica, llevándolo a una comprensión mas profunda y a una adquisición más viva.⁴

Pero también la teología presupone la fe por parte de quien realiza la reflexión teológica. En este sentido, el teólogo “es ante todo todo un creyente, un hombre de fe (*fides quaerens intellectum*), que se pregunta para llegar a una comprensión más profunda de la fe misma”⁵.

Junto al *rôle* de la palabra, otros dos aspectos se deben tener presentes en la reflexión y en el progreso teológico: la función de la razón y de la eclesialidad.⁶ Por lo que respecta al *conocimiento racional*, actualmente se tiene la convicción de que no puede ser válida la noción de razón que está separada de la inteligencia. Si todo el pensamiento patristico y medieval fue concebido como una unidad profunda entre la fe y el conocimiento racional, con Descartes y el racionalismo, a la razón se la separó por

³ Cfr. J. RATZINGER, *La natura dell'Accademia e la sua libertà*, en: ID., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano 1993, 33-42; A. SÁNCHEZ LEÓN, *Recuperar la palabra*, en: *Mayéutica* 31 (2005) 371-382.

⁴ J. RATZINGER, *Katholische Theologie*, en: K. GALLING (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen ³1962, 775. Sobre la naturaleza de la teología, cfr. R. LATOURELLE, *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968; J. RATZINGER, *Was ist Theologie? Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk*, en: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979) 121-128; ID., *Glaube, Philosophie und Theologie*, en: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 14 (1985) 56-66; R. FISICHELLA, *Che cos'è la teologia*, en: C. ROCCHETTA – R. FISICHELLA – G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1985, 13-152; M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*, en: W. KERN – H. J. POTTMAYER – M. SECKLER (eds.), *Corso di Teologia Fondamentale*, IV, Brescia 1990, 204-279.

⁵ JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Pastores dabo vobis*, 25 de marzo de 1992, en: AAS 53 (1992) 752. Cursiva del original.

⁶ Cfr. A. BLANCO, *Sul rapporto tra esperienza, ragione e autorità nel discorso teologico*, en: H. FITTE (ed.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millenio*, cit. 218-253.

principio y por método de la inteligencia intuitiva, sintética y espiritual. Se necesita recuperar el concepto de la razón en su integridad específica y en su dimensión de relación, abierta a la novedad radical que ha traído la Revelación divina.

En relación con el aspecto de la *eclesialidad*, hay que tener en cuenta que la reflexión teológica posee un carácter específicamente eclesial. La eclesialidad pertenece a la función de la teología, la cual significa una relación con la Tradición viva eclesial y con el Magisterio eclesiástico. El discurso teológico es una función de la Iglesia, que sólo se puede desarrollar adecuadamente dentro de la Iglesia; ésta es el ambiente vital del teólogo.⁷ Además, la mediación de la autoridad en la reflexión teológica no es sino actualización de la aceptación de la autoridad que se encuentra como su fundamento y que constituye el acto de fe cristiano. Esta aceptación es comprendida como obediencia de fe (Cfr. *Rom* 1, 5; 16, 26) y

⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Torino 1987, 147-158. Ver también, H.-J. BECKER, *Kirche und Theologie im Dialog*, en: *Theologie und Glaube* 94 (2004) 294-299. Acerca de la teología española anterior al Concilio Vaticano II, cfr. M. GESTEIRA GARZA, *La teología en España desde los comienzos del siglo XX hasta el Vaticano II*, en: ID., *La teología en la España del siglo XX*, Madrid 2004, 49-71; Ch. THEOBALD (ed.) – ASSOCIATION EUROPEENNE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE. Section belge francophone, *La théologie en Espagne du début du XX^e à Vatican II*, en: ID., *La théologie en Europe du Sud*, Paris 2000, 109-148. Sobre la teología española posterior al Concilio Vaticano II, consultar O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Situación actual de la Teología Española*, en: *Sal-manticensis* 29 (1982) 5-41; M. GESTEIRA GARZA, *La teología en España*, en: B. LAURENT – Fr. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid 1984, 333-355; ID., *La evolución de la Teología Española*, en: *Razón y Fe* 211 (1985) 42-57; J. M. CASTILLO, *La teología veinte años después del Vaticano II*, en: C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 168-171; E. VILANOVA, *Balance y perspectivas: la teología católica en los primeros veinte años de postconcilio*, en: ID. (con la colaboración de Josep Hereu i Bohigas), *Historia de la teología cristiana, Siglos XVIII, XIX y XX*, III, Barcelona 1992, 947-1011; S. PIÉ I NINOT, *Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II en Espagne (1965-1995)*, en: *Transversalités* 64 (1997) 75-99; Ch. THEOBALD (ed.), *La Teología spagnola dal Vaticano II ai nostri giorni*, en: *Rassegna di Teologia* 41 (1999) 505-546. En relación a la teología a lo largo del siglo XX, cfr. J. L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *La teología en el siglo XX (II)*, en: ID., *Historia de la Teología*, (Serie de Manuales de Teología), Madrid 1995, 361-400; J. VERMEYLEN (ed.) – ASSOCIATION EUROPEENNE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. Section belge francophone, *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour en dialoguer*. Premier colloque à Louvain-la-Neuve, les 28 et 29 janvier 1994, Paris 1995; G. ANGELINI, *El desarrollo de la teología católica en el siglo XX. Breve reseña crítica*, en: DTI, IV, 747-820; A. AUTIERO (ed.), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*. Atti del Convegno «Teologia nella città – teologia per la città. Sulla dimensione secolare delle scienze teologiche», Trento 26-28 maggio 2004, Bologna 2005.

obediencia filial (Cfr. *Jn* 1, 12; 8, 32). Así como la teología necesita del Magisterio, la Iglesia necesita también de la teología. Consecuentemente, la teología como ciencia de la fe y como ciencia eclesial es necesaria para la transmisión y difusión de la Palabra de Dios a todos los hombres de todos los tiempos. Realiza una tarea de mediación específica entre la fe y la cultura.⁸

2. La noción de ángel y de angelología

El término *ángel* es traducción de la palabra griega ἄγγελος, *ángelos* y del término hebraico *mal' āk*. El significado de las dos palabras es el de mensajero, enviado para una misión; indica por lo tanto una función.⁹ Sobre la base de los escritos del Antiguo Testamento el uso lingüístico neotestamentario dice que los ángeles son los mensajeros enviados por Dios.¹⁰ Así, entendemos por *angelología* el tratado teológico sobre los ángeles,

⁸ *Cultura* proviene de *colere* y se refiere a cultivar lo que hay en el hombre, en su misma humanidad, en su naturaleza. La noción de cultura es compleja. Las modernas ciencias de la cultura usan el concepto de cultura para expresar las características de un grupo humano. La cultura tiene que ver con la vida del hombre. Ambas son realidades vivas en continua transformación. Acerca de la relación entre fe y cultura, se consulte A. DEL NOCE, *Il dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna*, en: *Studi cattolici* 45 (1964) 45-50; J. PIEPER, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben: Aufsätze und Reden*, München 1974; F. MIGUENS DEDYN, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II. Cómo anunciar el Evangelio a todas las gentes*, Madrid 1994; J.-A. AGEJAS ESTEBAN, *Fe católica y nuevo paradigma cultural*, en: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA SAN PABLO – CEU, *Europa, sé tú misma*, Actas del Congreso «Católicos y Vida pública» 5, 6 y 7 de noviembre de 1999, I, Madrid 2000, 825-840; M. DOLDI, *La fede in Cristo fonte di cultura. Una catechesi sulla cultura*, Leumann 2003; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Fede e cultura: antologia di testi del magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2003; FUNDACIÓN UNIVERSITARIA SAN PABLO – CEU, *¿Qué cultura?*, Actas del V Congreso «Católicos y Vida pública», 14, 15 y 16 de noviembre de 2003, I, Madrid 2004; J. RATZINGER, *La fede, la ragione e le sfide del presente. Incontro – dibattito con il cardinale J. Ratzinger*. Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 13 marzo 2000, en: *Ho Theologos* 23 (2005) 129-137.

⁹ Ya S. Agustín señalaba que a los ángeles se les aplican dos nombres que indican respectivamente su misión y su naturaleza: *Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est; ex eo quod est, spiritus est, ex eo quod agit, angelus est* (S. AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmos*, 103, 1, 15) (PL 37, 1348-1349). Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 329.

¹⁰ Acerca del significado del término, cfr. H. BIETENHARD, ἄγγελος (*ángelos*) ángel, mensajero; ἀρχάγγελος (*archángelos*), ισάγγελος (*isángelos*) como ángeles, semejante a los ángeles, en: DTNT, I, 129-134; G. KITTEL, *Die Engellehre des Judentums* (ἄγγελος),

la doctrina acerca del contorno y entorno histórico-salvífico suprahumano del hombre, como momento de la antropología teológica, aunque codeterminado por la conexión esencial entre antropología teológica y teología.¹¹

en: *ThWNT*, I, 79-81; O. BÖCHER, *Engel* IV, en: TRE, IX, 596-599; G. DAVIDSON, *A dictionary of angels. Including the fallen angels*, New York 1994; P.-M^e. GALOPIN – P. GRELOT, *Ángeles*, en: X. LÉON-DUFOUR (ed.) y colaboradores, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 75-78; B. STUDER, *Angelo. I. Angelologia*, en: DPAC, I, 195-202; R. FICHER, מַלְאָכִים *mal'āk-Mensajero*, en: DTMAT, I, 1227-1237; C. WESTERMANN, *Engel*, en: EKL, I, 1071-1075. Sobre la figura del ángel en el Antiguo Testamento, cfr. A. LELIÈVRE, *Ange (AT)*, en: VB, 17-19; A. VAGAGGINI, *Angelo*, en: EC, I, 1248-1251; A. CAQUOT, *La angelología bíblica. El Antiguo Testamento*, en: G. TAVARD (con la colaboración de A. CAQUOT – J. MICHL), *Los ángeles*, II/2, Madrid 1973, 1-9; H. GROSS, *Der Engel im Alten Testament*, en: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 6 (1959) 28-42; J. MICHL, *Los ángeles en el Antiguo Testamento y en los escritos extracanónicos del judaísmo posterior*, en: J. B. BAUER (ed.) y colaboradores, *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 76-84; ID., *La angelología bíblica. El Nuevo Testamento*, en: G. TAVARD (con la colaboración de A. CAQUOT – J. MICHL), *Los ángeles*, 9-18; H. HAAG (en colaboración con W. GROSSOUW), *Der Engelglaube im AT und in Qumran*, en: H. HAAG (ed.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln²1968, 389-390. En relación a la figura angélica en el Nuevo Testamento, cfr. E. SCHICK, *Die Botschaft der Engel im Neuen Testament*, Stuttgart 1940; O. KOCH, *Engel und Dämonen in der Heiligen Schrift*, Wuppertal-Barmen 1951; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg³1963; ID., *Los ángeles en el Nuevo Testamento*, en: H. SCHLIER, *Problemas exegeticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970, 201-222; G. KITTEL, ἄγγελος *im NT*, en: *ThWbNT*, I, 81-85; M. GARCÍA CORDERO, *El ministerio de los ángeles en los escritos del Nuevo Testamento*, en: *Ciencia Tomista* 118 (1991) 3-40; X. PIKAZA, *Los ángeles. Doctrina del Nuevo Testamento*, en: *Biblia y Fe* 19 (1993) 345-384; A. VACANT, *Ange. I. Les Anges d'après la sainte Écriture*, en: *DThC*, I, 1189-1192.

¹¹ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Angelologia*, en: *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 23. Acerca de la reflexión teológica sobre los ángeles, cfr. H. CORBIN, *Necessità dell'angelologia*, en: ID., *Il paradosso del monoteismo*, Casale Monferrato 1986, 59-128; H. CAZELLES, *Fondements bibliques de la théologie des anges*, en: *Revue Thomiste* 90 (1990) 181-193; D. SATTLER – T. SCHNEIDER, *Die sichtbare und die unsichtbare Welt (Engel und Dämonen)*, en: T. SCHNEIDER (ed.) y colaboradores, *Handbuch*, I, Düsseldorf 1992, 230-233; A. DI NOLA, *Angeli e angelologia*, en: ER, I, 346-359; E. TESTA, *La fede negli angeli*, en: *Euntes Docete* 46 (1993) 3-17; J. MORALES, *Los ángeles*, en: ID., *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, 187-210; L. SCHEFFCZYK, *Die Engel im Verständnis des Glaubens*, en: L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS (eds.), *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre. Katholische Dogmatik*, III, Aachen 1997, 322-349; A.-M. REIJNEN, *Un ange qui passe ... et ne cesse de revenir. La figure de l'ange dans les Écritures, la tradition et la théologie*, en: *Lumen Vitae* 53 (1998) 446-456; R. LAVATORI, *Angelofania e suo significato in teologia*, en: AA. VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*. Actas do Congresso Internacional de Fátima 9-12 de outubro de 1997, Santuario de Fátima 1998, 303-320; É.-H. WEBER, *Anges*, en: J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 2000, 42-45.

La reflexión cristiana sobre los ángeles también se detiene en el estudio acerca de los demonios ya que “no es posible hablar de los ángeles sin hablar de los demonios. Por consiguiente, no es posible hablar de los ángeles sin saber de la contradicción dentro del mundo espiritual”¹².

3. La noción de espíritu maligno y demonología

El nombre de espíritu maligno no designa una realidad con un exacto significado. La Sagrada Escritura utiliza una multiplicidad de términos para designar esa realidad: Satanás, diablo, demonio, Belzebú, espíritu rebelde, espíritu maligno, ángel caído, acusador, serpiente, tentador, malvado, fuerzas, poderes, y otros.¹³ Para clarificar términos, siempre que

¹² W. STÄHLIN, *Der Engel in unseren Tagen*, en: A. ROSENBERG (ed.), *Begegnung mit Engeln*, München 1956, 81-82.

¹³ Entre los nombres más frecuentes son los términos «demonio» que viene del griego δαίμων [*daimōn*] demonio. *Daimōn* derivado de δαίωμα [*daíomai*], *dividir, distribuir*. De ahí proviene δαιμόνιον [*daimónion*] lo demoníaco. En el Antiguo Testamento el vocablo *daimōn* sale solamente en *Is* 65, 11. *Daimónion* se encuentra 19 veces, de las cuales 9 en *Tob* y 2 en *Bar*. En el Nuevo Testamento el vocablo *daimōn* aparece únicamente en *Mt* 8, 31 (en plural). En los demás casos se usa *daimónion* (63 veces). Los demonios están subordinados a Satán, el príncipe de los demonios. Sobre este concepto, consultar H. BIETENHARD, δαίμων (*daimōn*); δαιμόνιον (*daimónion*) lo demoníaco; δεισιδαίμονια (*deisidaimónia*) religión; δεισιδαίμων (*deisidaimōn*); δαιμονίζομαι (*daimonízomai*) estar poseído de un demonio, en: DTNT, II, 14-17; J. MILCH, *Demonio*, en: J. B. BAUER (ed.) y colaboradores, *Diccionario de teología bíblica*, 249-255; S. LYONNET, *Le démon dans l'Écriture*, en: DSP, III, 141-152. El nombre de «Satanás» es prácticamente idéntico al de «diablo», con la diferencia de que el primero es de origen hebraica, en cuanto que el segundo es su traducción griega y quiere decir *acusador, calumniador*. El sustantivo de «Satanás» viene en los LXX como διαβῆλλω (*diabállo*), que significa *dividir, separar*; y por ello, *calumniar, acusar*. El sustantivo διάβολος (*diábolos*) designa el *adversario, el calumniador, el seductor, el acusador*. El nombre de «diablo» proviene de *diaballō* (compuesto de δια [*dia*], a través de, y βάλλω [*bállo*], arrojar); y significa *separar, acusar, denunciar, calumniar, reprochar, engañar*. En los LXX *diábolos* aparece 21 veces (de ellas 13 en *Job* 1-2) como traducción del hebreo *šātān*; 3 veces se traduce sencillamente por σατάν [*satán*] (Cfr. *1Re* 11, 14; 11, 23a; 11, 25b). En el AT «Satán» hace referencia al *adversario, al perverso, al enemigo* (Cfr. *1Sam* 29,4; *Re* 11, 23-25). Véase a este respecto, L. RANDELLINI, *Satana nell' Antico Testamento*, en: *Bibbia e Oriente* 5 (1963) 127-132; J. WEHRLE, *Wesen und Wandel der Satansvorstellung im Alten Testament*, en: *Münchener theologische Zeitschrift* 52 (2001) 194-207. En el NT *diábolos* sale 37 veces y *satanás* 36 veces. Sobre los nombres de «Satanás» y «diablo», cfr. H. BIETENHARD, *Satán* (διάβολος), en: DTNT, IV, 162-165; G. WANKE, שָׂטָן *šātān- Adversario*, en: DTMAT, II, 1032-1035; G. VON RAD – W. FOERSTER, διαβῆλλω-διάβολος, en: ThWbNT, II, 69-71; Id., δαίμων-δαιμόνιον, *ibidem*, II, 1-21; R. SCHNACKENBURG, *Teufel. In der Schrift*, en: LThK, XI, 1-4; Id., *Dämon. In der Schrift*, en: LThK, III, 145-147; P.-M^a. GALOPIN – P.

hablemos de esa realidad con esa pluralidad de nombres, lo entenderemos como ser espiritual, creado bueno y que se hizo malo por propia culpa, adversario de Dios y del hombre: un espíritu caído, que al inicio era bueno, creado por Dios, y que ahora actúa en el mundo por odio contra Dios y su Reino en Cristo Jesús (cfr. *Catecismo de la Iglesia católica*, nn. 391-395). Cuando hablemos de la *demonología* o *demoniología* nos referiremos a la reflexión y doctrina sobre los espíritus malignos, los demonios.¹⁴

II. Contexto histórico-cultural y eclesial-teológico en el siglo XX

La lectura apropiada de una situación o de una época es algo compleja. Exige una perspectiva adecuada en la cual se integren de algún modo los diversos elementos que la constituyen. La teología en el inicio del siglo XX y especialmente en los decenios que siguen a la primera guerra mundial se encuentra con un horizonte cultural, político, económico, social y religioso bastante complejo que condicionará la reflexión teológica.

GRELOT, *Demonios*, en: X. LÉON-DUFOUR (ed.) y colaboradores, *Vocabulario de teología bíblica*, 185-187; C. SPICQ, *L'existence du diable appartient à la révélation du N. T.*, en: *Communio* (Paris) 4 (1979) 19-27; A. SISTI, *Los demonios*, en: P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, 108-112; AA. VV., *Male-Maligno-Peccato nella Bibbia*, Roma 2004.

¹⁴ En relación con la reflexión teológica contemporánea sobre el demonio, cfr. J. BUJANDA, *Ángeles, demonios, magos... y Teología católica*, Madrid 1955; A. WINKLHOFFER, *Traktat über den Teufel*, Frankfurt am Main 1961; J. E. MARTINS TERRA, *Existe o diabo? Respondem os teólogos*, São Paulo 1975; A. CINI TASSINARIO, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Roma 1984; J. M. GARCÍA ROJO, *El diablo: una reflexión teológica*, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 187-209; G. COLZANI, *Il diavolo. Riflessioni teologiche su un malessere ecclesiale*, en: *Rivista del Clero Italiano* 70 (1989) 728-741; V. MARCOZZI, *Spiriti ribelli e angeli buoni. Verità da riaffermare o da liquidare?*, en: *Vita Consacrata* 28 (1992) 659-673; L. S. CUNNINGHAM, *Satan: A Theological Meditation*, en: *Theology Today* 51 (1994) 359-366; S. FOLGADO FLÓREZ, *Los demonios. Doctrina común de la Iglesia*, en: *Biblia y Fe* 19 (1993) 243-265; L. SCHEFFCZYK, *Realität und Grenzen der bösen Engelmächte*, en: L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS (eds.), *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre. Katholische Dogmatik*, III, Aachen 1997, 349-371; S. T. BONINO, *Le Diable dans le «Catechisme de l'Église catholique»*, en: *Nova et Vetera* 74 (1999) 39-49; R. GRAF, *Teufelsverbündete im Corpus iuris canonici*, en: *Forum Katholische Theologie* 16 (2000) 185-200; É.-H. WEBER, *Démons*, en: J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 2000, 310-311; B. HORT, *La figure du diable, un défi à la théologie contemporaine. Réflexions systématiques et oecuméniques*, en: *Irenikon* 74 (2001) 5-24.

1. El contexto histórico-cultural

La situación actual del hombre es en cierta medida el resultado del camino cultural del hombre de la modernidad. Si el siglo XIX se vio sacudido por revoluciones políticas, nacionales, intelectuales, geográficas e industriales, la primera mitad del siglo XX vio surgir las ideologías y los totalitarismos que intentaban crear un hombre nuevo. A ello se unió el progreso técnico y científico, la emancipación política, las dos guerras mundiales, la expansión industrial iniciada a finales del siglo anterior, las cuestiones sociales y los problemas intelectuales.

Alrededor de 1880 se alcanzó en las sociedades europeas la fase de la conocida expansión industrial, condicionada sobre todo por el descubrimiento de nuevas fuentes de energía (electricidad, motor de explosión). Hacia 1950 se aceleró la marcha de esta expansión de tal modo que parece anunciarse una nueva época.¹⁵

También la literatura recibe un nuevo impulso con la realidad de un mundo nuevo asentado sobre el individuo. Se asiste a un fabuloso renacimiento de la arquitectura, de la escultura; en la música se produce la ruptura entre el artista y el público. Por lo que se refiere a la filosofía se propagan las posiciones personalistas, la fenomenología y el existencialismo.¹⁶ En lo que sociólogos, literatos, filósofos, teólogos, políticos están de acuerdo es en la crisis de la cultura moderna. Juan Pablo II señalaba a este respecto que

parece indudable actualmente que la cultura moderna, alma de la sociedad occidental durante siglos y por medio de ésta, en gran medida, también de las otras sociedades, atraviesa una crisis: ya no se presenta como principio

¹⁵ J.-M^a. DOMENACH, *El mundo de hoy*, en: H. VORGRIMLER – R. V. GUCHT (eds.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, I, Madrid 1973, 18. Cfr. T. SIEROTOWICZ, *Sulle domande che la scienza pone alla filosofia e alla teologia*, en: *Rivista di scienze teologiche* 52 (2005) 375-388. Sobre la sociedad posindustrial, véase A. TOURAINE, *Analisi critica dei movimenti sociali*, en: *Il Mulino* 30 (1982) 785-812; D. DE MANSI, *Società post-industriale*, en: G. ALESSI – G. PARRAVICINI – G. VASSALLI (eds.), *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, V, Roma 1995, 8-13.

¹⁶ Para una descripción de los movimientos filosóficos mencionados y de otros que se desarrollan en la primera mitad del siglo XX, cfr. AA. VV., *La filosofía en el siglo XX*, en: H. VORGRIMLER – R. V. GUCHT (eds.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, I, 231-312; E. GUERRIERO – A. ZAMBARDIERI (eds.), *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, Cinisello Balsamo 1990. En relación con algunas características de la edad contemporánea, cfr. J. L. COMELLAS GARCÍA-LLERA, *Edad contemporánea*, en: GER, VI, 355-363.

animador y unificador de la sociedad, la cual, a su vez, parece disgregada y con dificultades para asumir su misión de hacer crecer interiormente al hombre en la dirección de su verdadero ser.¹⁷

2. El contexto eclesial-teológico

Anteriormente indicamos que la teología necesita estar sustentada por la nota de eclesialidad. Por ello, la historia de la teología presupone el conocimiento de la historia de la Iglesia.¹⁸

Para la ciencia teológica, la Iglesia no es un elemento extraño, sino que más bien es el fundamento de su existencia, la condición de su posibilidad. Y la Iglesia no es a su vez un principio abstracto; al contrario, es un sujeto vivo, es contenido concreto.¹⁹

¹⁷ JUAN PABLO II, *La cultura è per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*. Allocuzione ai docenti universitari e agli uomini di cultura, a Coimbra, en: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/2, n. 6, Città del Vaticano 1982, 1696. Algunas obras que presentan la crisis de la cultura moderna: O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, I-II, Madrid ¹²1976; B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società: analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*, Milano 1983; E. ROJAS, *El hombre light. Una vida sin valores*, Madrid 1992; A. LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, Madrid 1993; D. HARVEY, *La condición de la posmodernidad, investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires 1998, 25-85; Z. BAUMAN, *La posmodernidad y sus descontentos*, Barcelona 2004; G. DE ROSA, *Il relativismo moderno*, en: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005/III) 455-468. Para otros, sin embargo, la cristiandad medieval, llamada cultura del *angelismo* o comunicación del *hemisferio izquierdo*, en oposición a la cultura actual de la *era electromagnética* o cultura del *hemisferio derecho*, habría sido la responsable de que la humanidad haya vivido como en un espacio cerrado, euclídeo, encadenada a una concepción fija de la historia, del hombre, de la vida y de la religión: Cfr. M. MCLUHAN – B. R. POWERS, *The global village: transformation in worl life and media in the 21st century*, Oxford 1989.

¹⁸ Acerca de la historia de la Iglesia en la época contemporánea, cfr. H. JEDIN – K. REPGEN (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia mundial del siglo XX*, IX, Barcelona 1984; Q. ALDEA VAQUERO – J. GARCÍA GRANDA – J. MARTÍN, *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX. Catolicismo social (1909-1940)*, I (1909-1917) - II (1918-1920), Madrid 1987; A. P. POLVORINOS, *Historia de la Iglesia en la edad contemporánea* (para uso de los alumnos), Burgos 1989; G. BEDOUELLE, *La historia de la Iglesia* (Manuales de teología católica), XIV, Valencia ²1993; G. ZAGHENI, *L'Età contemporanea. Corso di storia della Chiesa*, IV, Cinisello Balsamo 1996; J.-M. LABOA, *Historia de la Iglesia católica. Edad contemporánea*, V, Madrid 1999; V. CÀRCEL, *Historia de la Iglesia. La Iglesia en la época contemporánea*, III, Madrid 1999; A. M. ERBA – P. L. GUIDUCCI, *Avvenimenti politico-religiosi nel XX secolo*, en: ID., *La Chiesa nella storia*, Leumann 2003, 614-637.

¹⁹ J. RATZINGER, *Teologia e Chiesa*, en: *Communio* (Milano) 87 (1986) 103.

El siglo XX se abrió con la necesidad de la renovación de la teología católica, a través de una vuelta al genuino pensamiento de Santo Tomás de Aquino y después de la primera guerra mundial con el *retorno a las fuentes*, a través de los movimientos bíblico, patrístico, litúrgico y ecuménico. La renovación deseada ponía el problema de la confrontación entre la teología y los modernos conocimientos históricos y lingüísticos. Todavía no se había llegado a una solución sobre la coordinación entre revelación bíblica, tradición de la Iglesia y desarrollo histórico. Se trataba del desafío intelectual de la época entre dogma e historia. A esto, a su modo, quiso responder el movimiento que dió en llamarse *modernista*.²⁰

La controversia modernista se desencadenó en Francia con la crítica bíblica de Alfred Loisy (1857-1940), que publicó *L'Évangile et l'Église* (1902) y *Autour d'un petit livre* (1903), con la ayuda en Inglaterra de George Tyrrell (1861-1909) que defendía el elemento místico de la religión y de Friedrich von Hügel (1852-1925) en Alemania.²¹ Digamos que el *modernismo* se presentaba no tanto como una suma de doctrinas concretas sino como una orientación, una tendencia intelectual con características específicas teológicas y filosóficas.²²

²⁰ «Il termino «modernismo» ha avuto diversi significati sul piano storico conservando un'accezione soprattutto polemica» (P. L. GUIDUCCI, *Il confronto nella Chiesa sul modernismo. Linee di tendenze e posizione del Papa Pio X [1903-1914]*, en: L. MARTÍNEZ FERRER – P. L. GUIDICE, *Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa*, Cinisello Balsamo 2005, 577).

²¹ Cfr. J. HULSHOF, *La crisis modernista: Alfred Loisy y George Tyrrell*, en: *Concilium. Revista internacional de teología* (Madrid) 14 (1978/III) 54-68. En Italia el modernismo se propagó con Ernesto Buonaiuti (1881-1946) y Romolo Murri (1870-1944); sobre este punto, véase G. COLOMBO, *La questione del modernismo italiano*, en: *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 140-159. En España, el modernismo se extiende a través del pensamiento de Miguel de Unamuno (1864-1936); acerca de este tema, cfr. J. M. CIRARDA-LACHIONDO, *El modernismo en el pensamiento religioso de Unamuno*, Vitoria 1948.

²² En relación con el modernismo, consultar R. AUBERT, *Publicaciones recientes en torno al modernismo*, en: *Concilium. Revista internacional de teología* (Madrid) 2 (1966/II) 432-446; P. TOINET, *Le modernisme sur ses vieux jours*, en: *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 211-256; A. BOLAND, *Modernisme*, en: *DSP*, X, 1415-1440; A. MILANO, *L'età del Modernismo*, en: R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, III, Roma 1996, 337-433. Sobre los *componentes positivos y negativos* en la actitud modernista, cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona 1972, 112-117. Otros movimientos de ideas que pusieron en peligro la fe católica y la renovación de la teología fueron: el relacionado con la controversia del «americanismo» surgida en América del Norte y en Francia y que fue visto como sospechoso pues pretendía armonizar la fe católica con el ambiente popular, exaltando la libertad personal por encima de la autoridad del magisterio; y el «Reformkatholizismus» alemán (A. Ehrhard, Ph. Funk, J.

La crisis religiosa provocada por el modernismo al aplicar el método histórico a las fuentes del cristianismo, se extendió por todo el mundo católico: sus premisas intelectuales parecían provenir de lejos y necesitaban ser corregidas por la autoridad eclesiástica. El decreto *Lamentabili sane exitu* (3 de julio de 1907) rechazaba y condenaba 65 afirmaciones, casi todas de Loisy y algunas de Tyrrell; la encíclica *Pascendi dominici gregis* (8 de septiembre de 1907), también de Pío X, analizaba el sistema modernista e incluía diversas medidas disciplinares.²³ El documento afirmaba que el conjunto de errores doctrinales que se unificaron bajo el nombre de *modernismo* se fundamentaba en dos principios filosóficos de fondo: el *agnosticismo*, que niega a la razón humana el derecho de conocer la existencia de Dios ni aun por las cosas que se ven, y la *inmanencia vital* que establece el sentimiento religioso como el origen de toda religión.²⁴ El diagnóstico de la encíclica no era sin fundamento. La cultura intelectual de finales del siglo XIX y principios del XX había incorporado el planteamiento de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)²⁵ que reducía la religión y los dogmas a un sentimiento del

Müller, H. Schell) que también fue sancionado por cuestionar las estructuras fundamentales de la Iglesia. Para el asunto del «americanismo», cfr. S. REHRAUER, *Americanismo: el fenómeno y sus raíces histórico-filosófico-éticas*, en: *Moralia* 8 (1986) 493-508. Sobre la distinción entre el americanismo surgido en Norteamérica y la doctrina del americanismo fruto de una controversia en Francia y que fue condenada por León XIII, véase *Testem benevolentiae*, en: *Acta Sanctae Sedis* 31 (1898/1899) 471-479; T. MCAVOY, *El americanismo: mito y realidad*, en: *Concilium. Revista internacional de teología* (Madrid) 3 (1967/III) 124-139. Acerca de la tendencia reformista en la Iglesia católica alemana a fines del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, cfr. R. AUBERT, *El catolicismo reformista de Alemania*, en: H. JEDIN (ed.), *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*, VIII, Barcelona 1978, 589-600.

²³ El decreto *Lamentabili sane exitu* puede leerse en: AAS 40 (1907) 470-478 y la encíclica *Pascendi dominici gregis* en: AAS 40 (1907) 593-650. Acerca de esta encíclica, cfr. P. NEUNER, „Modernismus“ und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der *Modernismus-Enzyklika Pius X*, en: *Stimmen der Zeit* 190 (1972) 249-262; C. ARNOLD, *Absage an die Moderne? Pius X. Und die Entstehung der Enzyklika Pascendi*, en: *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 201-224.

²⁴ Sobre la apologética de la *inmanencia* se debe precisar lo que escribe Blanco: “L'impostazione d'immanenza, all'inizio combattuta a causa di affermazioni sviluppate da alcuni autori in contrasto con la fede cristiana, è stata posteriormente apprezzata e convalidata dalla Chiesa nel Concilio Vaticano II e nel magistero pontificio posteriore, certamente dopo che Pio X e Pio XII avevano messo in guardia contro gli sviluppi sbagliati e le interpretazioni erronee” (A. BLANCO, *Senso e urgenza della domanda sulla credibilità*, en: F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Teologia fondamentale*, Roma 1997, 228).

²⁵ Cfr. M. ACCOLTI-EGG, *La personalità dello Schleiermacher come filosofo della*

infinito, y a una experiencia religiosa según Immanuel Kant (1724-1804), quien en su crítica de la razón reinterpreta a Dios y los dogmas sólo como exigencias de la vida moral.

III. Factores de renovación teológica

La crisis modernista mostró la urgencia de resolver rigurosamente la cuestión del estatuto de la verdad cristiana y del método del saber teológico. Por su parte,

el modernismo puso de hecho a la teología católica ante grandes problemas, como el de su relación con sus fuentes positivas (Biblia, monumentos de la primitiva tradición, decisiones tomadas por el magisterio eclesiástico a lo largo de los siglos) que ya no podían sustraerse a una investigación histórico-crítica; lo mismo se diga de la homogeneidad de la teología, incluso en su forma elaborada mediante los más refinados procedimientos científicos, con la revelación de Dios al hombre.²⁶

En ese proceso de definición del estatuto de la teología, surgieron fermentos de renovación que se empeñaron en mostrar la actualidad del mensaje de Cristo en el mundo a través de la Iglesia. Entre esos factores de renovación se destacan el modelo neoescolástico y algunos movimientos innovadores católicos.

Recordemos que *neoescolástica* “significa la escolástica desde el siglo XIX y abarca también las tradiciones escolásticas pervivientes a pesar de la primacía oficial otorgada a santo Tomás en 1879, en particular las de Duns Scoto y de Suárez”²⁷. La restauración del tomismo y del espíritu escolástico que se había iniciado en Italia se fue propagando a otros países siguiendo la línea trazada por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII. Se

religione, Firenze 1929; M. ECKERT, *L'idea di Dio e il concetto de «sentimento di dipendenza assoluta»*. *La filosofia della religione di F. D. E. Schleiermacher*, en: G. PENZO – M. FARINA (eds.), *F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) tra teologia e filosofia*. Atti del convegno tenuto a Trento l'11-13 aprile 1985, Brescia 1990, 67-81.

²⁶ R. AUBERT, *La teología durante la primera mitad del siglo XX*, en: H. VORGRIMLER – R. VANDER GUCHT (eds.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Madrid 1973, 8. En relación con las repercusiones culturales y espirituales de la modernidad en la teología, cfr. A. SABETTA, *Interpretazioni “teologiche” della modernità. Percorsi e figure*, Cinisello Balsamo 2002.

²⁷ O. KÖHLER, *Neotomismo, neoescolástica y los «nuevos filósofos»*, en: H. JEDIN (ed.), *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*, VIII, 443, nota 1.

ha escrito que esta encíclica “debe considerarse como la fundamentación del programa global que León XIII quiere seguir en su pontificado”²⁸.

Junto a la síntesis neoescolástica de los manuales que trataba de recuperar la originalidad cristiana contra el racionalismo que exaltaba al hombre prescindiendo de la revelación, el romanticismo que imponía los límites de la razón y el agnosticismo adverso a la fe y a la institución eclesiástica, surgen otros movimientos que van a incidir en la renovación de la teología. Este segundo factor de la nueva orientación teológica partió de las iniciativas e impulsos que se realizaron a partir de los inicios de los años treinta por parte de movimientos internos de la Iglesia y cuyas nuevas perspectivas fueron acogidas solamente con la llegada del Concilio Vaticano II. Digamos que no se podrá escribir la historia de la época de las grandes corrientes de la primera mitad del siglo XX, “sin ver en ella la preparación del Concilio”²⁹.

1. La renovación del pensamiento escolástico y tomista

Para hacer frente a las nuevas instancias surgidas en el mundo moderno, la encíclica *Pascendi* recomendaba acudir a la tradición escolástica y en particular a la enseñanza de Santo Tomás de Aquino. Dentro de una situación cultural e histórica diversa era necesario tratar de introducir la

²⁸ ID., *La encíclica «Aeterni Patris»*, en: H. JEDIN (ed.), *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*, VIII, 437. Acerca de la historia de este documento, ver la tesis de A. PIOLANTI, *La filosofía cristiana in mons. Salvatore Talamo ispiratore dell' Aeterni Patris*, Città del Vaticano 1986. Sobre este punto del neotomismo y León XIII remitimos a R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, Roma 1960. En la propagación de la neoescolástica en Italia, destaca el P. Liberatore y J.-M. Cornoldi. En España descollaron la filosofía escolástica de Jaime Balmes (1810-1848), Ceferino González (1831-1894), J.-J. Urráburu (1841-1904). La tarea neoescolástica en Alemania se debe a J. Kleutgen (1811-1883) y J. Clemens (1815-1862). En Francia sobresalen el conde Domet de Verges (1829-1910) y Roux-Lavergne (1802-1874).

²⁹ J. COMBLIN, *La teología católica desde el final del pontificado de Pío XII*, en: H. VORGRIMLER – R. V. GUCHT (eds.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Madrid 1973, 59. Sobre estos movimientos se puede consultar, L. SCHEFFCZYK, *Evolución de la teología entre la primera guerra mundial y el Concilio Vaticano II*, en: H. JEDIN – K. REPGEN (eds.), *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia mundial del siglo XX*, IX, 389-439; R. AUBERT, *Il rinnovamento teologico*, en: AA. VV., *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Cinisello Balsamo 1991, 537-573; J. L. ILLANES, *Crisis y fermentos de renovación a comienzos del siglo XX*, en: ID., *Desafíos teológicos de la nueva evangelización. En el horizonte del tercer milenio*, Madrid 1999, 107-121.

continuidad con el modelo teológico escolástico.³⁰ Este estímulo por el *neotomismo* y lo escolástico había surgido con León XIII y su encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879), escrita con el objetivo de hacer entender que la restauración cristiana de la sociedad – que incluía las dimensiones social y cultural – debería pasar por la restauración cristiana de la filosofía.³¹ Según la encíclica, la filosofía tomista era el único instrumento adecuado para la reforma del estudio teológico.³²

El neotomismo originó un nuevo modo de teología, positivo-escolástico, que se fue difundiendo a través de los *manuales*.³³ Desde el punto de vista metodológico, los manuales utilizaban las categorías del pensamiento neoescolástico y en particular, del neotomismo.³⁴ De los principios se

³⁰ Cfr. G. CALABRESE, *La continuità della tradizione scolastica*, en: R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Chiesa*, III, 159-176; G. ALBERIGO, *Du Concile de Trente au tridentinisme*, en: *Irénikon* 54 (1981) 192-210; A. GERALD MCCOOL, *Neo-Thomism and the Tradition of St. Thomas*, en: *Thought* 62 (1987) 131-146.

³¹ Cfr. Encíclica *Aeterni Patris*, en: *Acta Sanctae Sedis* 12 (1878/1879) 97-115. Se ha escrito que “el renacimiento tomista no sólo no sufrió menoscabo alguno con ocasión de la crisis modernista, sino, que, al contrario [...] recibió a partir de ella nuevo impulso, ya que el realismo gnoseológico que caracteriza al pensar escolástico, y más concretamente al tomista, aparecía, en ese contexto, como una respuesta particularmente válida ante la tendencia agnóstica y subjetivista que el modernismo encarnaba” (J. L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, 319, nota 12). El *neotomismo* “es el renacimiento de la filosofía y teología del Aquinate, iniciado (tras algunos precursores) desde mediados del siglo XIX y que se efectúa sin empalme directo con la tradición de la Escuela” (O. KÖHLER, *Neotomismo, neoescolástica y los «nuevos filósofos»*, en: H. JEDIN [ed.], *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*, VIII, 443, nota 1). En relación con el neotomismo, cfr. L. ELDERS, *Saint Thomas d’Aquin et la méthode scolastique*, en: *Doctor Communis* 49 (1996) 191-218; B. MONDIN, *Grandezza e attualità di S. Tommaso d’Aquino*, en: *Seminarium* 36 (1996) 107-119; R. SPIAZZI, *Lo studio di S. Tommaso d’Aquino, Dottore comune della Chiesa*, en: *Divinitas* 40 (1996) 13-26; J. KIENINGER, *O Método no artigo da Suma teológica de S. Tomás, Homem de diálogo e «Mestre de todos» (Leão XIII)*, en: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 229-267.

³² Cfr. G. COLOMBO, *L’enciclica “Aeterni Patris” e la teologia* en: *Teologia* 8 (1983) 185-186; Ch. FERRARO, *La originalidad especulativa del tomismo como «philosophia essendi»*, en: *Id.*, *Para un retorno a la metafísica. Sobre la actualidad del tomismo esencial*, Segni 2003, 23-55.

³³ El concepto de *manuales* se refiere a la reflexión teológica que surge a finales del siglo XVII: “Aux commentaires sur saint Thomas ou sur les *Sentences*, se substituent, vers 1680, des cours et des manuels systematisés de théologie, où les points de vue positif, scolastique et polémique sont adoptés à la foi et harmonisés” (Y. CONGAR, *Théologie*, en: *DThc*, XV/1, 432). Cursiva del original.

³⁴ Estos manuales de teología se mantendrán hasta el Concilio Vaticano II. De ahí que a lo largo de la primera mitad del siglo XX, la figura teológica que sobresale en la

llegaba a las conclusiones, confirmándolas con pruebas sacadas de algunos textos de la Escritura o de la Tradición. Se daba gran importancia a la búsqueda de fuentes; a veces, se reducía a una *Quellenerforschung* que se agotaba en explicar un determinado documento recurriendo a un escrito anterior. Esta *teología de las conclusiones* de los manuales tenía como fin primario la demostración racional de la verdad católica, orientada apologeticamente contra los protestantes y modernistas, con una función legítima de la uniformidad y de la claridad de la doctrina de la Iglesia; sin embargo, se debe reconocer que en ocasiones esta manualística neoescolástica exaltaba exageradamente la función lógico-deductiva de la razón.³⁵

La teología en esa época tenía entre sus finalidades principales la enseñanza de la doctrina de la Iglesia católica, entendiendo el Magisterio como norma próxima y universal de la fe. De este modo la tarea del teólogo se caracterizaba en primer lugar por buscar y proponer la enseñanza del Magisterio y en un segundo momento por señalar las pruebas de esa doctrina mediante el recurso a la Escritura y la Tradición. Los argumentos extraídos de la razón teológica y el grado teológico indicaban el grado de certeza de la doctrina propuesta por el Magisterio. Se trataba de una teología “con la exigencia no tanto de interpretar el dato de fe como de defender la interpretación católica contra las otras interpretaciones que pretendían también ser cristianas”³⁶.

2. El movimiento bíblico

A partir de los años 30 se registra un movimiento bíblico en el campo católico, un renovado interés por la Biblia a todos los niveles.³⁷ El movi-

dogmática sea “una manualística rinnovata secondo le direttive dell’enciclica *Aeterni Patris*” (G. COLOMBO, *La teologia manualistica* en AA. VV. *La teologia italiana oggi*, Milano 1979, 25). Sobre la *manualistica*, cfr. J. WICKS, *Teologie. II. Manualistica*, en: DTF, 1265-1269; C. COLOMBO, *La metodologia e la sistematizzazione teologica*, en: PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, I, Milano 1957, 1-56; C. VAGAGGINI, *Teologia*, en: NDT, 1630; G. Pozzo, *Metodo. I. Teologia sistematica*, en: DTF, 725-726.

³⁵ Acerca de los aspectos positivos y los límites de la figura de los manuales teológicos, cfr. A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere». La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996, 22-25.

³⁶ L. SERENTHÀ, *Teología dogmática*, en: DTI, I-II, 279.

³⁷ Sobre las características del movimiento bíblico, cfr. R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai-Paris 1954, 11-28; C. SPICQ, *L’avènement de*

miento bíblico tuvo en Francia un notable representante en la persona de M.-J. Lagrange (1855-1938), que instituyó la École Biblique de Jerusalén en 1890 y dos años más tarde la «Revue Biblique». En 1903 se creó la colección «Études bibliques» y en 1909 se fundó el Instituto Bíblico, que promovió los estudios exegéticos basados sobre el método histórico-crítico.³⁸ Este estímulo por el trabajo exegético ya había sido objeto de diversas intervenciones magisteriales: la encíclica *Providentissimus* (1893) de León XIII, la encíclica *Pascendi* (1907) de Pío X, y la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII, que animaron la integración de los métodos elaborados por las ciencias modernas en el ámbito de los estudios bíblicos.³⁹ De este modo, el renovado interés de la ciencia bíblica tuvo sus repercusiones en el ámbito de la reflexión teológico-sistemática: mayor espacio dedicado a los textos de la Escritura en los tratados de dogmática; el dato revelado adquiere un papel importante en buena parte de los manuales; profundización particular de la *historicidad* y del *carácter económico* de la naturaleza de la Revelación.⁴⁰

3. El movimiento patrístico

El siglo XIX había sido espectador de un creciente despertar por el estudio y valoración de los Padres de la Iglesia.⁴¹ Este interés por la Patrística

la *théologie biblique*, en: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 35 (1951) 561-574.

³⁸ La renovación bíblica tuvo también en Alemania notables propulsores. En el área católica se puede recordar el comentario *Cursus Scripturae Sacrae* (1894 y ss), a cargo de los jesuitas R. Cornely, J. Knabenbauer y F. Hummelauer; la publicación de los *Alttestamentliche Abhandlungen* y los *Neutestamentliche Abhandlungen*, editados en Münster, y las *Biblische Zeitfragen* (Münster 1908-1931). En ámbito protestante cabe citar los comentarios de *Regensburger Neues Testament*, comenzados en 1938, y *Herders theologischer Kommentar zum NT* iniciado en 1953. El movimiento bíblico contó en Italia con la figura de G. Ricciotti que publicó la *Storia d'Israele, Vita di Gesù Cristo, y Paolo Apostolo*; cfr. G. GIAVINI, *Gli studi biblici in Italia negli anni dal 1950 al 1970*, en: *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 9-42. A raíz de la publicación de la *Divino afflante Spiritu* (1943), se hizo sentir la necesidad de la renovación bíblica en España. Se editan dos versiones de la Biblia: Nacar-Colunga (1944) y Bover-Cantera (1947) y aparecen las revistas «Estudios bíblicos» (1941) y «Sefarad» (1941). Para ahondar más en este asunto, cfr. I. RODRÍGUEZ, *Introducción a la teología contemporánea* (1937-1975), en: M. ANDRÉS MARTÍN (ed.), *Historia de la teología española*, II, Madrid 1987, 661-696.

³⁹ La *Divino Afflante Spiritu* se encuentra en: AAS 35 (1943) 297-325. La *Providentissimus Deus* en: AAS 36 (1893-1894) 268-292.

⁴⁰ Cfr. A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*, 31-32.

⁴¹ Acerca de la importancia de los Padres de la Iglesia como continuadores y transfor-

había sido también objeto del magisterio de la Iglesia: el Concilio Vaticano I señalaba en 1870 la necesidad de interpretar la Sagrada Escritura en concordancia con los Padres; León XIII recordaba ese principio en la *Providentissimus Deus* (1893); Pío X en la *Pascendi* (1907) animaba a buscar en los escritos de los Padres el vínculo con la Tradición.⁴²

Junto a este renacimiento patristico que a inicios del siglo XX se caracterizaba por un interés histórico que permitía acercarse a los textos patristicos a través de los trabajos críticos de especialistas, ahora se pretende más bien “hacer revivir el mensaje de los Padres en su riqueza doctrinal y espiritual y, a ser posible, de redescubrir la experiencia religiosa de la comunidad cristiana que se expresa en estos testimonios personales”⁴³. Tal hecho repercute en el ámbito de la reflexión teológica que acoge temas y categorías valorados por los Padres que son los del pensamiento contemporáneo. Así, por ejemplo, el pensamiento de S. Agustín crece en una corriente del pensamiento teológico que considera “los problemas de

madores de la cultura clásica, la cual es matriz de nuestra cultura moderna y cristiana, cf. S. FELICI, *Rilevanza degli studi filologici e letterari nell'approccio dei Padri*, en: E. DAL COVOLO – A. M. TRIACCA (eds.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (Biblioteca di Scienze Religiose 96), Roma 1991, 140-147. Este mismo autor señala que “il «ritorno ai Padri» costituisce uno dei fatti culturali ed ecclesiali più impressionanti e qualificanti della fine del secolo scorso e del nostro” (*Ibid.*, 147). Cfr. A. HAMMAN, *Les Pères de l'Église*, Paris 2000; É. AMAN, *Pères de l'Église*, en: *DThC*, XII/1, 1192-1215.

⁴² Encíclica *Pascendi domini gregis* (8 agosto 1907), en: AAS 40 (1907) 593-650.

⁴³ R. AUBERT, *La teología durante la primera mitad del siglo XX*, 36. Se publican grandes colecciones de obras patristicas como la preparada por J. P. Migne, que incluye con la *Patrología latina* en 222 volúmenes la *Patrología griega*, traducción latina, en 161 volúmenes. Con los nuevos criterios filológicos aplicados a las ediciones patristicas se edita para los Padres latinos el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* que aparece en Viena en 1866; el *Corpus scriptorum christianorum orientalium* que aparece en París en 1903, para los Padres siríacos; y *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, comenzado en Leipzig-Berlin en 1897, para los Padres griegos. Las traducciones de textos patristicos, con notas e introducciones, que acompañan los textos originales, se extendieron por doquier. En Alemania surgió la *Bibliothek der Kirchenväter* iniciada en 1911. En Francia la más conocida fue la colección *Sources chrétiennes* iniciada en 1942 bajo la dirección de H. De Lubac y J. Daniélou; para seguir las etapas de esa colección, cf. E. FOUILLOUX, *La collection «Sources chrétiennes». Éditer les Pères de l'église au XX^e siècle*, Paris 1995. En el área de lengua inglesa resalta la colección *Ancient Christian Writers*, comenzada en Washington en 1946. En España podemos recordar la publicación de las colecciones *Excelsa*, iniciada en 1942, y la *Colección hispánica de autores griegos y latinos*, comenzada en Barcelona en 1953. Cfr. E. VILANOVA (con la colaboración de Josep Hereu i Bohigas), *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*, III, 830-840.

la creencia en Dios, de la fe teologal y del conocimiento teológico de una manera que se acerca más al intuicionismo moderno que al intelectualismo aristotélico⁴⁴. Figuras como J. A. Möhler (1796-1838) de la «Escuela católica de Tubinga», J. H. Newman (1801-1890) del «Movimiento de Oxford» y A. Rosmini (1797-1855), encontraron en los Padres una constante inspiración para una renovación de la teología.⁴⁵

4. El movimiento litúrgico

El origen del movimiento litúrgico es anterior al movimiento bíblico y patrístico.⁴⁶ Sus inicios se ponen alrededor de la primera década del siglo XX, coincidiendo también con los decretos de Pío X sobre la música sagrada y la comunión frecuente y administrada a los niños.⁴⁷ Comenzado

⁴⁴ R. AUBERT, *La teología durante la primera mitad del siglo XX*, 23.

⁴⁵ Sobre la vuelta al estudio de los Padres, cfr. J. DE GHELLINCK, *Les études patristiques depuis 1869*, en: *Nouvelle revue théologique* 56 (1929) 840-862; J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, en: *Études* 249 (1946/I), 5-21; P. SINISCALCO, *La riscoperta dei Padri*, en: *Studium* 83 (1987) 185-195; A. ROBLES SIERRA, *El retorno a las fuentes*, en: *Teología espiritual* 34 (1990) 489-505. Acerca de la relación entre la patrología y la teología, cfr. M. PELLEGRINO, *Il posto dei Padri nell'insegnamento teologico*, en: *Seminarium* 6 (1966) 893-901; A. ORBE, *La Patrística y el progreso de la teología*, en: *Gregorianum* 50 (1969) 543-569; P. VISENTIN, *I Padri como fonte della teologia*, en: *Seminarium* 9 (1969) 166-185; D. MARAFIOTI, *L'esegesi dei Padri. Funzione della regola fidei e significato del metodo allegorico-spirituale*, en: A. ORAZZO (ed.), *I Padri della Chiesa e la Teologia. In dialogo con Basil Studer*, Cinisello Balsamo 1995, 41-56.

⁴⁶ Acerca del movimiento litúrgico: Cfr. A. L. MAYER, *Die geistgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart*, en: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4 (1955) 1-51; O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961; B. NEUNHEUSER, *Movimiento litúrgico*, en: D. SARTORE – A. M. TRIACCA (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, 1365-1382; Id., *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, en: B. NEUNHEUSER – S. MARSILI – B. AUGÉ – R. CIVIL (eds.), *La liturgia momento nella storia della salvezza*, I, Genova 1991, 11-30; J. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Movimiento litúrgico en España*, en: D. SARTORE – A. M. TRIACCA (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, 1383-1388; A. M. TRIACCA, *Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci*, en: *Seminarium* 42 (1990) 508-530.

⁴⁷ El Motu proprio *Tra le sollecitudini* está publicado en: AAS 36 (1903-1904) 329-339. Bellandi señala que “in particolare, il «Motu proprio» di Pio X sulla musica sacra, *Tra le sollecitudini* (22.11.1903), viene da molti considerato la vera e propria *Magna Charta* del movimento liturgico, soprattutto riferendosi al passo che dice: «La partecipazione attiva dei credenti alla celebrazione dei “misteri santissimi e alla preghiera pubblica e ufficiale della Chiesa” è la “prima ed essenziale sorgente” del vero spirito cristiano» *Acta Sanctae Sedis* 36 [1904] 331” (A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*, 35, nota 39). *Cursiva del original.*

en Francia por el abad de Solesmes, dom Guéranger (1805-1875)⁴⁸, el movimiento litúrgico moderno tiene su iniciador en L. Beauduin (1873-1960), de la abadía benedictina de Maredsous en Bélgica.⁴⁹ La renovación litúrgica se extendió en Alemania debido a las iniciativas de la abadía de Maria Laach y de figuras como I. Herwegen y O. Casel (1886-1948).⁵⁰ P. Parsch (1884-1954) tuvo un importante papel en la difusión de las ideas teológico-litúrgicas de Odo Casel y del monasterio de Maria Laach. La encíclica *Mediator Dei* (1947) de Pío XII “era la respuesta magisterial a las necesidades del movimiento litúrgico y en el futuro debía ser una indicación de camino para sus otras metas”⁵¹.

La eclesiología ayudó al renovado interés por la liturgia de la Iglesia. El nuevo acento puesto sobre la naturaleza de la Iglesia como misterio-comunión llevó al movimiento litúrgico a educar a los fieles en el misterio de la realidad humana y divina de la Iglesia, así como a una mayor participación activa en los sacramentos: “La vida de la Iglesia quiere ser la vida del alma. Esto se formuló del siguiente modo en la Edad Media: «Es bueno si entras en la Iglesia; pero es más importante si la Iglesia entra en ti»”⁵². De este modo, la reflexión teológica se benefició de la renovación litúrgica en el área de la teología sacramental y en el de la espiritualidad

⁴⁸ Sobre la huella dejada por dom Guéranger y la restauración de Solesmes en el movimiento litúrgico, cfr. A. GOZIER, *La somme liturgique de dom Guéranger a-t-elle été écrite? ou l'influence de dom Guéranger sur la «Mysterienlehre» de dom Casel*, en: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 19 (1978) 42-58; C. JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian. An introduction to his liturgical writings and work*, Roma 1984.

⁴⁹ Para profundizar en la figura de Beauduin, cfr. O. ROUSSEAU, *L. Beauduin, apôtre de la liturgie et de l'unité chrétienne*, en: *Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique* 40bis (1954) 128-132; A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970; P. C. NIWENSHUTI, *Dom Lambert Beauduin et sa vision théologique de la liturgie*. Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico, Romae 1990.

⁵⁰ Cfr. I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*, O. S. B., Vitoria 1954; G. LAFONT, *Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel*, en: *Ecclesia orans* 4 (1987) 261-284; B. NEUNHEUSER, *Liturgia e «memoria» nel pensiero caseliano*, en: *Rivista Liturgica* 77 (1990) 435-448.

⁵¹ A. KOPLING, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Bremen 1964, 194. *La Mediator Dei* se encuentra en AAS 39 (1947) 521-595. Se consulte también, A. BERNAREGGI, *Il movimento liturgico da Pio X alla “Mediator Dei”*, en: *La Scuola Cattolica* 78 (1950) 81-102.

⁵² B. EBEL, *Ausgangspunkte und Anliegen der religiös-liturgischen Erneuerung in*

litúrgica en la que se elabora una *teología del culto*. Esta ampliación y profundización de ese trabajo litúrgico

alimentaba el propósito de poner de relieve el caudal teológico encerrado en las fuentes litúrgicas, con la intención no sólo de conseguir un análisis más profundo del mismo, sino de hacer que fructificara en beneficio de la vida de fe.⁵³

5. El movimiento bíblico

El movimiento bíblico, patrístico y litúrgico ofreció un importante impulso para que, a través del diálogo, hubiese una vuelta a la unidad con las diversas confesiones cristianas.⁵⁴ Este camino hacia un nuevo despertar ecuménico entre los católicos contó con trabajos de investigación discretos que prepararon el diálogo con las otras Iglesias. Yves-Marie Congar (1904-2004) elaboró los principios para un ecumenismo católico a través de un diálogo ecuménico y con el mundo moderno provocado por la vuelta a las fuentes.⁵⁵ Este trabajo católico por la unidad visible de la Iglesia había sido puesto de relieve durante el Pontificado de León XIII

ihren Anfängen, en: T. BOGLER, *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren*, Maria Laach 1959, 36.

⁵³ L. SCHEFFCZYK, *La nueva fundamentación de la liturgia como teología del culto*, en: H. JEDIN – K. REPGEN (eds.), *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia mundial del siglo XX*, IX, Barcelona 1984, 436. Cfr. C. GARCÍA FERNÁNDEZ (ed.), *Teología, Liturgia y Espiritualidad. XL aniversario de la "Sacrosanctum Concilium"*, Burgos 2004. Acerca de la influencia de la investigación antropológica-cultural en los inicios del movimiento litúrgico, cfr. A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg im Breisgau 2001. Para la comprensión teológica de la liturgia a lo largo del siglo XX, remitimos a J. J. FLORES, *Introducción a la teología litúrgica* (Biblioteca Litúrgica 20), Barcelona 2003.

⁵⁴ “Dal movimento *liturgico*, passaggio dello Spirito Santo, a quello *biblico*, dal ritorno ai Padri ai «fermenti ecumenici», tutto andava a confluire nell’alveo di un fiume ideale di energie ecclesiali quale l’assise del Concilio Vaticano II” (A. M. TRIACCA, *L’uso dei «loci» patristici nei documenti del Concilio Vaticano II*, en: E. DAL CAVOLO – A. M. TRIACCA [eds.], *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, 150). Cursiva del original. Sobre la historia del movimiento ecuménico, véase G. TAVARD, *Petite histoire du mouvement oecumenique*, Paris 1960; G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965; M. VILLAIN, *Introduction à l’oecuménisme*, Tournai 1969.

⁵⁵ Cfr. Y.-M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d’une «œcuménisme» catholique*, Paris 1964. Como iniciativa ecuménica, Congar funda en 1937 la colección *Unam Sanctam* caracterizada por una teología de un mayor cuño patrístico. A la dedicación ecuménica de dom Lambert Beauduin y de la revista «Irénikon» se deben añadir el movimiento alemán *Una Sancta* fundado por M.-J. Metzger y por el padre Hoffmann, así como el *Centro Unitas* de Roma dirigido por C. Boyer.

y encontró un fuerte apoyo, en la encíclica de Pio XII *Mystici corporis Christi* (1943). Sobre todo, el Concilio Vaticano II

ha cambiado radicalmente la postura de la Iglesia católica frente al problema del ecumenismo. Lo que hasta ahora sólo había sido propuesto por un puñado de teólogos o apóstoles decididos, se convierte ahora en quehacer de toda la Iglesia.⁵⁶

6. La nouvelle théologie

El *retorno a las fuentes* promovido por los movimientos que hemos mencionado ocasionó una renovación metodológica de la teología. De la teología de los manuales que era común en la neoescolástica en curso, se pasó a una nueva sensibilidad histórica en la enseñanza de la teología. Este impulso para renovar la teología católica se inicia en Francia y tiene su apogeo en la década de 1930 con la escuela dominica de Le Saulchoir y con los jesuitas de Lyon-Fourvière.

En Le Saulchoir, cerca de la ciudad belga de Tournai, enseñaron A. Gardeil (1859-1931), Marie Dominique Chenu (1895-1990) e Yves-Marie Congar (1904-2004).⁵⁷ Chenu emprende la reforma de la teología continuando con la tradición tomista, y orientando la teología hacia la función positiva y la especulativa, pero indicando la importancia, para ambas, del método histórico.⁵⁸ Congar, por su parte, acentuará en su teología el *retorno a las fuentes* y el interés eclesiológico y ecuménico.⁵⁹

La renovación teológica obrada por la escuela de los jesuitas de Lyon-Fourvière se expresaba en una mayor atención a la situación eclesiástica, social, política, en un mayor contacto con la cultura de su tiempo y en una recuperación de las fuentes de la Sagrada Escritura y de los escritos de los Padres de la Iglesia. Los autores más significativos fueron Henri

⁵⁶ J. COMBLIN, *La teología católica desde el final del pontificado de Pio XII*, en: H. VORGRIMLER – R. V. GUCHT (eds.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, 66.

⁵⁷ Cfr. D.-M. CHENU, *Le Saulchoir. Une École de théologie*, Tournai 1982.

⁵⁸ Su obra, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, representa el paso del neotomismo al estudio de carácter histórico sobre Santo Tomás de Aquino.

⁵⁹ Cfr. Y.-M^a. J. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967; en relación con Yves Congar, cfr. J. BOSCH, *Una aproximación a la vida y obra del P. Congar*, en: *Ciencia Tomista* 123 (1996) 7-25; J.-P. JOSSUA, *Y. Congar. La vie et l'oeuvre d'un théologien*, en: *Cristianesimo nella Storia* 17 (1996) 1-12; E. FOUILLOUX, *Un théologien dans l'Église du XX^e siècle*, en: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 106 (2005) 21-38.

de Lubac (1896-1991)⁶⁰ y Jean Daniélou (1905-1975)⁶¹ que ofrecieron una visión más personal, histórica y universal de la economía histórica de la salvación.

La *nouvelle théologie* sufrió incomprendiones que provocaron algunas restricciones a la labor de sus promotores.⁶² La encíclica *Humani generis* de Pío XII, sin mencionarla expresamente, sale al paso de posibles desviaciones en la utilización de la metodología histórica. Los documentos del último Concilio zanjaron de hecho y de manera definitiva las incomprendiones.

7. La kerygmatische Theologie

También en la segunda mitad de los años 30 hubo un intento de renovación de la teología a cargo de los jesuitas de la Facultad teológica de Innsbruck, en Austria. Distinguían dos tipos de teología: la *Schultheologie* o «teología de escuela» o «teología científica» y la *kerygmatische Theologie* o «teología kerygmática» o «teología de la predicación» (*Verkündigungstheologie*). El movimiento fue iniciado por J.-A. Jungmann y contaba con la colaboración de F. Lakner, Fr. Dander, J. B. Lotz y H. Rahner. Jungmann veía necesaria una renovación de la predicación que hiciese hincapié no en el conocimiento del dogma sino en el anuncio del kerygma.⁶³ Para F. Lakner la estructura de la teología debía tener su

⁶⁰ La obra más significativa de H. de Lubac en la que pretende recuperar el sentido del misterio de la gran tradición católica es, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938. Acerca de H. de Lubac, cfr. A. RUSSO, *Henri de Lubac e il rinnovamento della teologia. Verso una nuova sintesi de nova et vetera*, en: *Gregorianum* 83 (2002) 481-505; N. CIPRIANI, *La vocazione religiosa dell'uomo. La riscoperta di H. de Lubac dell'antropologia di S. Agostino*, en: *Sapienza* 59 (2006) 3-27.

⁶¹ El artículo *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, de Jean Daniélou, que publicó en la revista *Études* en abril de 1946, trazaba el programa de renovación teológica de los jesuitas franceses. Sobre la discusión del estatuto epistemológico entre los teólogos dominicos de Le Salchoir y los teólogos jesuitas de Lyon-Fourvière, cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle*, en: *Angelicum* 23 (1946) 126-145; B. DE SOLANGES, *Pour l'honneur de la Théologie*, en: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 48 (1947) 65-84. Para profundizar en el asunto de la «vuelta a las fuentes», cfr. A. DONI, *La riscoperta delle fonti* en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, III, 456-458.

⁶² Sobre la expresión *théologie nouvelle*, recordemos que “fue forjada por el dominico Réginald Garrigou-Lagrange, precisamente en la época en que dirigía la tesis del joven Karol Woytyla, el futuro Juan Pablo II” (E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, 874, nota 15).

⁶³ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

objeto central en Cristo, en el *Christus totus* y no en el Dios como *esse subsistens in tribus personis* de la teología científica.⁶⁴ H. Rahner también señalaba que la teología debía ser una *theologia cordis* y no una *Schultheologie*, siendo capaz de responder a las exigencias de la predicación.⁶⁵ La propuesta originó un intenso debate que llevó por ejemplo a Michael Schmaus (1897-1993) a elaborar el manual de la *Katolische Dogmatik*.

IV. La reflexión teológica sobre los ángeles en los manuales y en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

1. La angelología de los manuales

La angelología de inicios de siglo XX mantiene la metodología positiva de los manuales de dogmática. A la tesis sigue la demostración *ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione theologica*. El esquema era el siguiente: estado de la cuestión angelológica; tesis y grado de certeza católica; prueba de la tesis mediante la Escritura, la Tradición y la razón teológica; algunas conclusiones y otras cuestiones menos importantes. Así se constata por ejemplo en A. Tanquerey y C. Boyer.⁶⁶

La teología sobre los ángeles en los manuales teológicos preconciarios ha sido acusada de aridez, rigidez, excesivo enfoque positivo, adopción del esquema filosófico tomista, falta de profundidad creativa. Como su metodología era la preocupación apologética y defensiva, se dice que esa hermenéutica teológica perjudicaba la investigación histórica y la reflexión especulativa. Para dar un juicio crítico más positivo tenemos que tener en cuenta el carácter polémico y defensivo de la apologética y dogmática de los manuales teológicos de esa época y por lo tanto también de la verdad de fe de la doctrina sobre los ángeles. A este respecto y como conclusión, digamos que dada la situación histórica-cultural adversa al pensamiento católico, la angelología de los manuales ayudó al pueblo cristiano a fijar las verdades relativas al mundo angélico y al demoníaco,

⁶⁴ Cfr. F. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*, en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938) 1-36.

⁶⁵ Cfr. H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg im Breisgau ²1939.

⁶⁶ Cfr. A. TANQUEREY, *De Fide, de Deo uno et trino, de Deo creante et elevante, de Verbo incarnato*, II, Parisiis-Tornaci-Romae ²⁴1933, 480-516; C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Romae ³1940, 458-523.

propuestas por la Tradición y recogidas por el Magisterio, sirviéndose también de la hermenéutica conceptual de la escolástica tomasiana.

2. La angelología de Santo Tomás de Aquino

Señalemos que la angelología de ese período de inicios de siglo está muy influenciada por la síntesis teológica construida por Santo Tomás de Aquino (1224-1274), que no en vano es llamado Doctor angélico.⁶⁷

En la *Ia Pars* de la *Summa Theologiae*, el Aquinate dedica dos series de cuestiones a los ángeles. El primer grupo se encuentra dentro del tratado de la creación, donde los ángeles son presentados como las criaturas puramente espirituales; cuenta con cuatro series de cuestiones (de la 50 a la 64). La primera serie trata de la sustancia o naturaleza de los ángeles como criaturas puramente espirituales y sus relaciones con los cuerpos, concretamente con el movimiento local (qq. 50-53). La segunda trata de la inteligencia de los ángeles y su modo de conocimiento (qq. 54-58).⁶⁸ La tercera se ocupa de la voluntad de los ángeles y del amor que pro-

⁶⁷ “Senza dubbio Tommaso d’Aquino elaborò un’angelologia di una chiarezza e di una profondità fino allora mai raggiunta” (R. LAVATORI, *Gli angeli*, 146). Sobre la angelología en Santo Tomás de Aquino, cfr. L. ZERBI, *Gli angeli. Lezioni e considerazioni compilate sulle opere di S. Tommaso Dottore angelico e corredate degli insegnamento di altri SS. Padri e Dottori*, Milano 1870; P. S. VALLARD, *La dottrina tomistica sulle idee e sulla origine*, en: *Angelicum* 22 (1945) 116-149 (especialmente las 126-129 que se refieren a la naturaleza de los ángeles y a las ideas de la mente angélica); PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Du péché de Satan et de la doctrine de l’esprit d’après S. Thomas*, en: AA. VV., *Satan*, Paris 1948, 44-85; C. COURTÈS, *La peccabilité de l’ange chez saint Thomas*, en: *Revue Thomiste* 53 (1953) 133-163; H.-F. DONDAINE, *Le premier instant de l’ange d’après Saint Thomas*, en: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 39 (1955) 213-227; G. REGINA, *Il peccato degli angeli secondo la dottrina di S. Tommaso d’Aquino*, en: *Doctor Communis* 11 (1958) 18-46; A. VACANT, *Angéologie de saint Thomas d’Aquin et des scholastiques postérieurs*, en: *DThC*, I, 1228-1248; J.-M. VERNIER, *Les anges chez Saint Thomas d’Aquin. Fondaments historiques et principes philosophiques*, Paris 1986; F. SBAFFONI, *San Tommaso d’Aquino e l’infusso degli angeli*, Bologna 1993; S. PINCKAERS, *Les anges, garants de l’expérience spirituelle selon saint Thomas d’Aquin*, en: *Rivista Teologica di Lugano* 1 (1996) 179-192; T. SUÁREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d’Aquin et Gilles de Romae*, Paris 2002; ID., *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e*, Paris 2002; E. GILSON, *Los ángeles*, en: ID., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 2002, 213-229; J. DIÉGUEZ SABUCEDO, *Cristo y la gracia de los ángeles según Santo Tomás. Estudio de un aspecto concreto de la universalidad de Cristo como principio de la salvación*, Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Romae 2003.

⁶⁸ Cfr. H. GORIS, *The Angelic Doctor and Angelic Speech: The Development of Thomas*

cede de ella (qq. 59-60). La cuarta habla de los ángeles en su estado de naturaleza y de su llamada a la gloria, con la cuestión del pecado y de los demonios (qq. 61-64).⁶⁹

El segundo grupo de cuestiones se sitúa en el estudio del gobierno divino; en él los ángeles participan por su influencia sobre los hombres; se divide en tres partes. La primera está dedicada a la acción del ángel sobre los otros ángeles: la iluminación, la jerarquía de los ángeles buenos y de los demonios (qq. 106-109). La segunda trata de la presidencia de los ángeles sobre el mundo corporal (q. 110). La tercera analiza la acción de los ángeles sobre los hombres: su influencia, su misión, los ángeles de la guarda, el asalto de los demonios (qq. 111-114). En otros numerosos lugares de la *Summa Theologiae*, Santo Tomás usa la comparación con los hombres para describir las actividades espirituales del ángel.⁷⁰

Las fuentes de la doctrina de Santo Tomás son abundantes y se pueden dividir en fuentes cristianas y filosóficas. La primera de las fuentes cristianas es la Sagrada Escritura con numerosas referencias al Antiguo y al Nuevo Testamento. En la tradición teológica, cita mucho a S. Agustín, cuya doctrina conoció a fondo, también a través del uso que de ella hizo Pedro Lombardo; a Dionisio el Aeropagita, que en la *Jerarquía celeste* describe las tres jerarquías angélicas; a S. Gregorio Magno, que en *Moralia in Job* describe otra distinción de los tres órdenes angélicos. Santo Tomás tiene también presente la angelología de los Padres de Oriente, de la que San Juan Damasceno ofrece una buena síntesis. Las fuentes filosóficas son, ante todo, los griegos y muy particularmente Aristóteles, como es bien sabido.⁷¹

Aquinas's Thought on How Angels Communicate, en: *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003) 87-105.

⁶⁹ Cfr. L. C. JOHNSON, *Christ, Sanctifier of the Angels. A Thomistic Analysis of the Dispute on the Cause of the Angel's Grace among the Dominican School*. Pars Dissertationis ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae 2001; W. WAGNER, *The Relationship of the Grace of the Angels to Christ in the Writings of St. Thomas Aquinas*, en: *Sapientia Crucis* 4 (2004), 113-162.

⁷⁰ Para ver el índice de los lugares donde trata de las cuestiones sobre los ángeles en la *Summa Theologiae* y lugares paralelos en los otros escritos de Santo Tomás, cfr. J. DIÉGUEZ SABUCEDO, *Cristo y la gracia de los ángeles según Santo Tomás. Estudio de un aspecto concreto de la universalidad de Cristo como principio de la salvación*, 331-338.

⁷¹ Sobre este punto de las fuentes de Santo Tomás, cfr. J.-M. VERNIER, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin. Fondaments historiques et principes philosophiques*, 27-43.

Si la particularidad del pensamiento cristiano sobre los espíritus consiste en que ofrece una reflexión sobre los seres intermediarios que se caracteriza por ser al mismo tiempo obra de la fe y de la razón, la angelología de Santo Tomás de Aquino realizó con particular eficacia esta colaboración entre la fe y la razón. El Aquinate piensa y sitúa los ángeles dentro de la fe pero sin prescindir de la ciencia humana. Para el Doctor angélico, es razonable, además de ser un dato de la fe, que existan los ángeles y que intervengan en el mundo y sean a su modo protagonistas de la historia universal.⁷²

V. Intentos de renovación de la angelología

Junto a la angelología de los manuales, en los años que preceden a la renovación conciliar, algunos autores que seguían el pensamiento filosófico-teológico de Santo Tomás de Aquino escribieron estudios sobre cuestiones particulares de la doctrina de los ángeles y de los demonios en la línea de la angelología tomasiana: J. Maritain, que sigue la línea filosófica de la tradición tomista y del pensamiento personalista; con orientación más teológica y con una referencia constante a Santo Tomás de Aquino, R. Garrigou-Lagrange; en una línea que se enlaza más con la espiritualidad de S. Agustín y con la tradición de S. Buenaventura, Romano Guardini;⁷³ desde una perspectiva patristica, J. Daniélou; desde un punto de vista bíblico-litúrgico, E. Peterson.

1. Reginald Garrigou-Lagrange (1855-1964)⁷⁴

a) Itinerario teológico y teología espiritual

Garrigou Lagrange es considerado como el teólogo tomista más influyente de la primera mitad del siglo XX. Iniciado en la obra de Santo Tomás

⁷² Cfr. A. BLANCO, *The influence of Faith in Angels on the medieval Vision of Nature and Man*, en: A. ZIMMERMANN – A. SPEER (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin-New York 1991, 456-467.

⁷³ De todos modos, “la indudable filiación agustiniana del autor no excluye en absoluto una cierta afinidad de Guardini con el tomismo” (A. GRANADOS TEMES, *Persona y experiencia religiosa en Romano Guardini*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae 1997, 15, nota 10).

⁷⁴ Nació en Auch (Francia) y cuando iniciaba los estudios de medicina decide abrazar el estado religioso en la Orden de Predicadores. En 1905 comienza a enseñar en el colegio de Le Saulchoir y en 1909 es enviado al recién iniciado *Liceo Angelicum*. A lo largo

de Aquino por A. Gardeil, orientó su abundante producción a ayudar a la gente en su itinerario intelectual y espiritual.⁷⁵ En 1909 escribe su obra filosófica más importante, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (*El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*), en respuesta a la teología modernista.⁷⁶

En 1914 publicó *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomistes des antinomies agnostiques* (*Dios. Su existencia. Solución tomista de las antinomias agnósticas*), para combatir el agnosticismo contemporáneo y kantiano.⁷⁷ Esta corriente filosófica afirmaba que la inteligencia no puede ser fundamento de nuestra certeza racional sobre la existencia de Dios. En esa obra estudia los primeros principios no ya en función del sentido común sino en relación a las pruebas clásicas de la existencia de Dios, comentando las cinco vías de Santo Tomás de Aquino.

En su obra teológica más sobresaliente, *De Revelatione* (*De la Revelación*) de 1918, dividida en dos partes, una teórica y otra práctica, Garrigou-Lagrange desarrolla la conveniencia y cognoscibilidad de la

de 50 años se dedicará a la docencia y a la publicación de libros hasta su jubilación en 1960. Entre sus obras destacan: *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*, 1909; *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 1915; *De Revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, 1918; *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel*, 1934; *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel*, I-II, 1938; *La synthèse thomiste*, 1946.

Sobre el pensamiento de Garrigou-Lagrange: B. ZORCOLO, *Bibliografía del P. Garrigou-Lagrange*, en: *Angelicum* 42 (1965) 200-272; Número especial de la revista *Angelicum* 42 (1965); B. MONDIN, *Garrigou-Lagrange e la teologia tomistica tradizionale*, en: ID., *I grandi teologi del secolo XX*, I, Torino 1969, 35-58; P. G. PAPANONE, *La teologia mistica in Padre Garrigou-Lagrange*, Bologna 1999; G. J. MORADO, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange. Estudio comparativo desde la perspectiva teológico-fundamental*, Roma 2000; J. DE TORRE, *My personal memories of Fr. Reginald Garrigou-Lagrange, O. P. (1877-1964)*, Pasig City 2001; J. MEINIELLE, *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Aigrefeuille 2003; R. PEDDICORD, *The sacred monster of Thomism. An introduction to the life and legacy of Reginald Garrigou-Lagrange*, South Bend (IN) 2005.

⁷⁵ Garrigou-Lagrange quiso recordar la actualidad del tomismo para la época moderna escribiendo, *Essenza e attualità del tomismo*, Roma 1947.

⁷⁶ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires 1944. Cfr. ID., *Las fórmulas dogmáticas. Su naturaleza y su valor*, Barcelona 1965.

⁷⁷ Cfr. ID., *Dios. Su existencia. Solución tomista de las antinomias agnósticas*, I, Madrid 1976.

Revelación. Se trata de un tratado de apologética que forma parte de la eclesiología y de la teología sistemática, en el que defiende racionalmente la fe bajo la dirección de la misma fe.⁷⁸

Su primera obra de teología espiritual, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix* (*Perfección cristiana y contemplación según Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz*) en 1923, tiene como finalidad dar a conocer lo que es la *via unitiva* para que las almas aspiren a ella y ardan en deseos de hacer generosos esfuerzos para alcanzarla.⁷⁹ Según Garrigou-Lagrange, la terminología de los autores espirituales difiere bastante de los términos usados por los teólogos, pero es ésta, la teología, la que ofrece el fundamento de la terminología de la teología espiritual. Aquella es la ciencia de Dios que

debe derivar de la plenitud de la contemplación (II^a-II^a, q. 188, a. 6), es decir, de la fe infusa, no sólo vivificada por la caridad, sino también esclarecida por los dones de ciencia, de entendimiento y de sabiduría, que toman la fe más penetrante y sabrosa. De este modo la teología debe llegar a una inteligencia muy fructuosa de los misterios revelados, por la analogía con las cosas que conocemos naturalmente y por la conexión de los misterios entre sí y con el fin último de nuestra vida...⁸⁰

En 1938 publica *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel* (*Las tres edades de la vida interior, preludio de la del cielo*), el conocido tratado de teología ascética y mística.⁸¹ Para Garrigou-Lagrange, la teología ascética y mística es una parte de la teología, una aplicación de la teología a la dirección espiritual de las almas.

⁷⁸ Cfr. ID., *De Revelatione per ecclesiam catholicam proposita. Pars apologetica*, I, Romae-Parisiis 1918. Sobre los problemas relacionados con la naturaleza y la gracia, Garrigou-Lagrange escribió *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel*, Paris 1934.

⁷⁹ Cfr. ID., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, I, Paris 1923. Una síntesis de la teología espiritual de Garrigou-Lagrange se encuentra en TOMMASO DELLA CROCE, *Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale*, en: *Angelicum* 42 (1965) 38-52. Ver también E. MARTÍNEZ RUIPÉREZ, *La contemplación cristiana según Reginald Garrigou-Lagrange*. Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Romae 1992.

⁸⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, Buenos Aires 1946, 9.

⁸¹ Cfr. ID., *Las tres edades de la vida interior. Preludio de la del cielo*, I, Buenos Aires 1944.

b) Los ángeles

En 1946 escribe *La Synthèse thomiste (La síntesis tomista)*. Se trata de una exposición de la síntesis tomista limitada a los principios comúnmente aceptados por los principales comentadores de Santo Tomás de Aquino y formulados por él frecuentemente. Para Santo Tomás todos los tratados teológicos están fundados en la filosofía realista que admite el primado del ser sobre el conocimiento, y en el primado de Dios.

La cuarta parte de esta obra estudia el tratado sobre los ángeles.⁸² Garrigou-Lagrange señala que la estructura del tratado de Santo Tomás se basa sobre todo en lo que dice la Sagrada Escritura sobre la existencia de los ángeles, su inteligencia, el número, la bondad y la malicia de los ángeles y sus relaciones con los hombres. De lo que dice S. Agustín se sirve Santo Tomás para precisar la distinción de la naturaleza y gracia en los ángeles, de la visión beatífica de los ángeles y de la gracia y virtudes infusas. Además, Garrigou-Lagrange subraya en el tratado los principios esenciales y la oposición que éstos han encontrado en Duns Scoto y en cierta medida en Suárez, de modo que se comprenda mejor la diferencia de sus doctrinas en las cuestiones angelológicas, aunque mencione que el tratado de los ángeles de Santo Tomás tiene una idea más elevada del ángel como espíritu puro que Suárez y Escoto.⁸³ Así,

los ángeles son creaturas superiores al hombre, que algunas veces aparecen con una forma sensible, pero que por lo general son llamados espíritus, lo cual permite afirmar que son creaturas puramente espirituales, aunque muchos Padres de los primeros siglos hayan dudado de ello por cuanto que difícilmente concebían a una creatura real sin un cuerpo, por lo menos etéreo.⁸⁴

Sobre la naturaleza o composición de los ángeles, Garrigou-Lagrange recuerda que a diferencia de Escoto y de Suárez, “Santo Tomás enseña claramente que los ángeles son creaturas puramente espirituales, formas subsistentes sin ninguna materia (q. 50, a. 1 y 2)”⁸⁵. No hay dos ángeles

⁸² ID., *Tratado de los ángeles*, en: *La síntesis tomista*, 191-203.

⁸³ Cfr. JUAN DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, Lugduni 1939 y *De rerum principio*, Quaracchi 1910; F. SUAREZ, *Summa, seu compendium*, pars prima, tomus II, vol. I, *De angelis*, Parisiis 1861.

⁸⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Tratado de los ángeles*, 191-192.

⁸⁵ ID., *El tratado de los ángeles*, 193. Cfr. A. SQUITIERI, *Le sostanze angeliche e il problema della singolarità nel pensiero di Duns Scoto*, en: *Studi Francescani* 87 (1990/I-II) 47-69; A. ARA, *Angeli e sostanze separate. L'idea di materia spiritalis tra il secolo*

iguales porque en ellos no se puede encontrar el principio de individuación de la forma substancial o específica que se hace por la materia. Por lo que respecta al conocimiento angélico, Garrigou-Lagrange señala que “Santo Tomás establece que es un conocimiento puramente espiritual por el objeto propio que lo especifica, comparado con el que especifica a la inteligencia humana”⁸⁶. Así como el objeto propio de la inteligencia humana es el ser inteligible de las cosas sensibles o la esencia de las cosas sensibles, así el objeto propio de la inteligencia angélica es el ser inteligible de las creaturas espirituales o la esencia angélica de cada uno de los ángeles. De este modo, la idea angélica es *naturaliter indita* (infundida por Dios), *universal, concreta, intuitiva*.

Acerca del objeto que especifica la voluntad del ángel, Garrigou-Lagrange afirma que, para Santo Tomás, “el ángel ama con amor natural, no libre, o necesario al menos *quod specificationem*, no sólo la felicidad, sino a sí mismo y a Dios, autor de su naturaleza”; y sostiene que “es más probable que el ángel no pueda pecar directa e inmediatamente contra su ley natural, tal cual está inscrita en su propia esencia”, y que “si el ángel peca, su pecado es siempre mortal”, además de que “todo pecado mortal del ángel es irrevocable y por consiguiente irremisible”⁸⁷. Finalmente, refiriéndose a la cuestión del estado original de los ángeles, Garrigou-Lagrange indica que

Santo Tomás, seguido en esto por Escoto y Suárez, admite que todos los ángeles han sido elevados al estado de la gracia antes del momento de su prueba, porque sin la gracia habitual no podían merecer la bienaventuranza sobrenatural.⁸⁸

XII e il secolo XIII. Ricognizione storico-testuale – valutazione teoretica. Estratto della dissertazione di Dottorato, Firenze 2005.

⁸⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Tratado de los ángeles*, 194.

⁸⁷ Id., *Tratado de los ángeles*, 197. Cursiva del original.

⁸⁸ Id., *Tratado de los ángeles*, 200. Aunque los tres doctores estén de acuerdo en afirmar que después de la prueba los ángeles buenos fueron confirmados inmutablemente en la gracia, alcanzando así la visión beatífica, en cuanto que los malos se obstinaron en el mal, se encuentran diferencias entre Santo Tomás, Escoto y Suárez sobre algunos problemas antes de la prueba y en el momento de la prueba de los ángeles: Cfr. Id., *El tratado de los ángeles*, 200-203.

2. Jacques Maritain (1882-1973)⁸⁹

a) La filosofía de la persona

Maritain asimiló la doctrina de Santo Tomás de Aquino en 1910 después de abandonar el sistema de H. Bergson. Este autor le había descubierto la certeza del Absoluto y la superación del positivismo clásico a través de la metafísica; pero no había sido capaz de hacerle superar el empirismo. Con la metafísica del Aquinate realizará una lectura crítica del pensamiento moderno, que se despliega en la vertiente antropológica y del cual eran responsables el espíritu del Renacimiento y de la Reforma.⁹⁰ Según Maritain,

⁸⁹ Nació en París (Francia), de familia burguesa y de talante liberal. Discípulo de Bergson, se convierte al catolicismo en 1906 junto a su esposa Raïssa. La lectura de la *Suma Teológica* en 1910 produce un cambio intelectual que le llevará a declararse tomista. Enseñó en Francia, Canadá y EE. UU. Los últimos años de su vida los pasó en Toulouse. Entre sus obras destacan: *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, 1914; *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1925; *Religion et culture*, 1930; *Distinguer pour unir, ou, Les degrés du savoir*, 1932; *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, 1936; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942; *Le crépuscule de la civilisation*, 1944; *Man and the State*, 1949; *On the philosophy of history*, 1957; *Dieu et la permission du mal*, 1963; *De l'Église du Christ. La personne de l'Église et son personnel*, 1970.

Sobre el pensamiento de Maritain, cfr. J. L. ILLANES, *Jacques Maritain e la teologia*, en: V. POSSENTI (ed.), *Jacques Maritain oggi*. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita, Milano, 20-23 ottobre 1982, Milano 1983, 478-492; G. COLOMBO, *Lo statuto epistemologico della teologia in J. Maritain*, en: AA. VV., *Il contributo teologico di Jacques Maritain*. Atti del Seminario di studio organizzato dalla SEZIONE ITALIANA DELL'ISTITUTO INTERNAZIONALE «JACQUES MARITAIN», Roma, 3-5 dicembre 1982, Roma 1984, 35-50; F. MORENO VALENCIA, *Actualidad de Jacques Maritain*, Marracci 1987; M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona: l'antropologia di Jacques Maritain*, Bologna 1990; URDANÓZ, *Jacques Maritain (1882-1973)*, en: ID., *Historia de la Filosofía. S. XX: Neomarxismo. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, VIII, Madrid ²1998, 417-448; S. F. CAETANO, *A pessoa humana e a sociedade na filosofia política de Jacques Maritain*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia, totaliter edita. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae 2002; S. PRIOLA, *Esposizione del pensiero antropologico di Jacques Maritain*, en: ID., *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 2003, 69-140; J. GHABACH, *La dimensione etica della persona umana in Jacques Maritain*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Teologia Morali consequendum. Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, Institutum Superius Theologiae Moralis, Romae 2004.

⁹⁰ Cfr. J.-M. GARRIGUES, *La philosophie et la théologie dans l'exercice interactif de leurs sagesse. Jacques Maritain à la suite de saint Thomas d'Aquin*, en: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 105 (2004) 255-274.

por conceptos harto diferentes, tres hombres dominan el mundo moderno y rigen los problemas que le atormentan: un reformador religioso, un reformador de la filosofía y un reformador de la moralidad: Lutero, Descartes, Rousseau. Ellos son, en verdad, los padres de eso que Gabriel Séailles llamaba la conciencia moderna.⁹¹

Como consecuencia, señala, uno de los aspectos más característicos del pensamiento moderno, que va desde el Renacimiento al idealismo, es la acentuación de la individualidad, opuesta al personalismo, porque intenta colocar al hombre en el lugar de Dios. Este humanismo “cree que el hombre mismo es el centro del hombre y, por ello, de todas las cosas. Implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad”⁹².

Frente a ese humanismo desviado, Maritain propone un *humanismo integral* que tome su fuerza y su norma de Jesucristo, Dios y hombre, se apoye en la filosofía del ser y esté edificado sobre el sólido fundamento de la persona.⁹³ Y es el nombre de persona que se reserva

para las substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que son, en consecuencia, cada una por sí misma, un mundo superior a todo orden corporal, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad, no es una *parte* de este universo, y cuyo secreto es inviolable incluso para la mirada de los ángeles.⁹⁴

La persona es el alma de lo que Maritain llama el *ideal historique d'une nouvelle chretiennté*.⁹⁵

⁹¹ J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Madrid 1948, 22.

⁹² ID., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Madrid 1999, 55. Cfr. ID., *Le crépuscule de la civilisation*, Montreal ³1941.

⁹³ Para profundizar en la influencia del pensamiento de Maritain en el mundo contemporáneo, véase M. L. BUSCENI – R. P. RIZZUTO (eds.), *Jacques Maritain e il pensiero contemporaneo. Il destino dell'uomo e l'esigenza della verità*. Atti del terzo Convegno di studio organizzato dall'Istituto Regionale di Ricerca e Formazione Culturale «Jacques Maritain» di Palermo, Istituto «Gonzaga», 29 marzo-1 aprile 1984, Milano 1985; P. VIOTTO, *Maritain e i suoi contemporanei* en: *Humanitas* 46 (1991) 759-768; B. HUBERT (ed.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*. Actes du colloque sur *La réception de la pensée de Jacques Maritain dans divers pays d'Europe* organisé par l'Association chrétienne de culture européenne les 18 et 19 novembre 1993 à l'Institut catholique de Toulouse et publié sous la direction de Bernard Hubert, Paris 1996.

⁹⁴ J. MARITAIN, *Tres reformadores*, 41. Cursiva del original.

⁹⁵ Sobre el humanismo integral de Maritain, cfr. A. LOBATO, *La persona eje del humanismo integral de J. Maritain*, en: *Angelicum* 64 (1987) 6-29; S. NICOLOSI, *La persona nel conflitto degli umanesimi secondo Jacques Maritain*, en: *Aquinas* 30 (1987) 43-64; M. LORENZINI, *Sussistenza e razionalità nell'antropologia di J. Maritain*, en: *Divus Thomas*

b) El ángel como persona

Para Maritain no hay verdadera dificultad para aceptar la existencia de los espíritus puros. Así lo señala en *Distinguer pour unir, ou, Les degrés du savoir* (*Distinguir para unir o los grados del saber*) de 1932, en donde aborda el problema de la metafísica o filosofía del ser desde la perspectiva epistemológica de esta ciencia.⁹⁶ Es lo que llama estudio «dianoético», que trata del *inteligible metafísico*, del análisis del ser en común que capta todos los objetos de los seres particulares. Del ser inteligible ontológico (por análisis dianoético) distingue la intelección «ananoética», que es la metafísica de los seres espirituales.

Que existen en realidad espíritus puros lo conjeturamos fundados en ponderables razones de orden natural (dejando de lado las certezas proporcionadas por la revelación): nosotros somos espíritus y espíritus sustancialmente unidos a la materia; experimentamos en nosotros la vida del espíritu y observamos que ella está en nosotros en un grado de espiritualidad inferior y miserable; ¿hay algo más razonable que pensar que una vida así, que no puede surgir de las energías del mundo visible, posee en un mundo invisible grados superiores, más conformes a la consistencia y al vigor connotados por la idea de espíritu?⁹⁷

Para establecer y justificar la validez objetiva real de la existencia de los ángeles, Maritain recurre a la metafísica y a sus principios. Fiel al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, opta por la filosofía de la existencia y del realismo existencial, al contrario de otros existencialismos que afirmaban la primacía de la existencia pero negaban las esencias. Según Maritain, la reflexión sobre los ángeles contiene un tratado de metafísica que se refiere a la estructura ontológica de los seres espirituales y a su vida natural.

95 (1992) 164-186; J. P. DOUGHERTY, *Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation*, en: *The Thomist* 60 (1996) 19-32; M. AMANTONICO, *L'umanesimo cristiano di Jacques Maritain*, en: *Odegitria* 9 (2002) 21-39; F. MORENO VALENCIA, *El papel de los cristianos en el mundo según Jacques Maritain*, en: *Annales Teologici* 16 (2002) 381-422; Ph. CHENAUX, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Milano 2006.

⁹⁶ J. MARITAIN, *Distinguir para unir, o, Los grados del saber*, I, Buenos Aires 1947. Cfr. V. ROCCO MACRÌ, *La detronizzazione della metafisica secondo Maritain e il nichilismo contemporaneo*, en: *Sapienza* 55 (2002) 455-478; V. POSSENTI, *Identidad de la metafísica y olvido del ser. El conocimiento del ser en la filosofía de Jacques Maritain*, en: *Revista Teologica Limense* 36 (2002) 89-112.

⁹⁷ J. MARITAIN, *Distinguir para unir, o, Los grados del saber*, I, 347-348.

Nos hemos referido al concepto de persona en el pensamiento de Maritain, subrayando que su doctrina de la persona humana es la clave y fundamento de los derechos humanos, de la organización de la sociedad y de toda su filosofía política y humanista. Persona, que define como “un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y constituyendo por ello un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Estado pueden penetrar sin su permiso en este universo”⁹⁸. Captando el valor trascendental y la fuerza ananoética del concepto de persona, Maritain aplica la noción de persona al ser angélico: “Es todavía un agente creado, pero cada uno agota en sí solo toda una esencia específica; finito en relación a Dios, es infinito comparado con nosotros; subsistente inmutable por encima del tiempo, espejo de Dios y del universo, persona transparente a sí misma, que se comprende toda entera en un verbo que expresa su sustancia misma y que conoce todas las cosas en el seno de su conocimiento de sí propio, y cuya libertad no tiene sino actos definitivos para toda la eternidad; en las miríadas de puros espíritus, envueltos en el murmullo de comunicaciones inteligibles y de palabras sin sonido que se dicen unos a otros, es donde el concepto de persona comienza a manifestarse en la amplitud y en la pureza de sus analogados transinteligibles”⁹⁹. Serán tres las características del conocimiento angélico: “*intuitivo*, en cuanto a su modo; *innato*, en cuanto a su origen; *independiente de las cosas*, en cuanto a su naturaleza”¹⁰⁰.

Su reflexión sobre el problema del mal en Santo Tomás de Aquino le lleva a escribir en 1956 un ensayo sobre el pecado angélico titulado *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes*.¹⁰¹ El pecado del ángel, para Maritain, muestra la libertad del ángel en su estado original sin las pasiones que oscurecen la inteligencia de los seres humanos. Ello es debido a que en el espíritu del ángel no existe ningún error antes del acto mismo de su libre arbitrio por el cual peca. Escoge

⁹⁸ ID., *El Humanismo integral*, 34.

⁹⁹ ID., *Distinguir para unir, o, Los grados del saber*, I, 368.

¹⁰⁰ ID., *Tres reformadores*, 87-88. Letra separada del original.

¹⁰¹ ID., *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes*, en: *Revue Thomiste* 56 (1956) 197-239. El mismo artículo lo publicó posteriormente en Ch. JOURNET – J. MARITAIN – PH. DE LA TRINITÉ, *Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature*, Paris 1961, 41-86. Acerca de la historia de la redacción del estudio de Maritain sobre *Le péché de l'ange*, cfr. R. MOUGEL, *La position de Jacques Maritain à l'égard de «Surnaturel»*. *Le péché de l'ange, ou «esprit et liberté»*, en: *Revue Thomiste* 101 (2001) 73-98.

el mal con absoluta soberanía, rebelándose contra el orden establecido por Dios.

El pecado del ángel no presupone como tal ni ignorancia ni error en el funcionamiento de la inteligencia y de ese modo nos muestra el tremendo poder y, por así decirlo, infinito, del ejercicio del libre arbitrio. Puede escoger el mal en plena luz, por un puro acto de la voluntad y sin que la inteligencia sea víctima de ningún error previo. El pecado del ángel (...) consiste en querer y amar una cosa buena en sí, pero sin la medida necesaria; consiste en querer y amar una cosa buena en sí, pero de un modo desordenado.¹⁰²

3. Romano Guardini (1885-1968)¹⁰³

a) El método teológico de la *katholische Weltanschauung*

Según Guardini, en la experiencia religiosa el hombre se conoce a sí mismo, se encuentra con lo que le trasciende a él y al mundo y se sitúa

¹⁰² J. MARITAIN, *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes*, 199. Cfr. ID., *Dio e la permissione del male*, Brescia 1967.

¹⁰³ Nació en Verona (Italia). Su familia se traslada a Alemania cuando él cuenta un año de edad. Realiza estudios de Química en Tubinga y de Economía Política en Munich y Berlín. Inicia los estudios teológicos en Friburgo en 1906 y se ordena sacerdote en 1910. Comienza su docencia en la Universidad de Bonn en 1922 y un año más tarde ocupa la Cátedra de Filosofía católica de la religión y visión católica del mundo (*katholische Weltanschauung*) de la Universidad de Berlín. Suprimida la Cátedra por el gobierno nacional-socialista en 1939, ocupa la Cátedra *ad personam* de la *Weltanschauung* en la Universidad de Tubinga en 1945. En 1948 acepta la Cátedra *ad personam* de la Universidad de Munich hasta pasar a profesor emérito en 1962. Transcurren en Munich los últimos años de su vida. Entre sus obras más conocidas, señalamos: *Vom Geist der Liturgie*, 1918; *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, 1923; *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 1925; *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, 1932; *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 1937; *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, 1939; *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, 1948; *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuche zur Orientierung*, 1950; *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*, 1952; *Religion und Offenbarung*, 1958; *Sprache – Dichtung – Deutung*, 1962; *Die Existenz des Christen*, 1976.

Sobre su pensamiento: H. U. Von BALTHASAR, *Romano Guardini: Reform aus dem Ursprung*, München 1970; G. RIVA, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Bologna 1975; S. ZUCAL, *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988; L. NEGRI, *L'antropologia di R. Guardini*, Milano 1989; E. SANTINI, *Esistenza ed opposizione. Ermeneutica della libertà in Romano Guardini*, Roma 1994; A. GRANADOS TEMES, *Persona y experiencia religiosa en Romano Guardini*, Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Pontificim Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae,

en la decisión de su destino personal en el encuentro con lo sagrado.¹⁰⁴ Al igual que Maritain, constata que aunque la modernidad haya aportado una visión más aguda de la realidad y una nueva responsabilidad humana, no ha sabido dejar espacio a la dimensión religiosa. Así, la cultura que se pretende moderna se ha vuelto autónoma y emancipada de Dios, de modo que el hombre

pone mano en la existencia para conformarla de acuerdo con su propia voluntad. Al ver el mundo como naturaleza, se lo quita a Dios de las manos y lo hace descansar sobre sí mismo. Al entenderse como personalidad y sujeto, se emancipa del poder de Dios y se convierte en señor de su propia existencia. En su voluntad de cultura se dispone a construir el mundo, no en obediencia frente a Dios, sino como obra propia.¹⁰⁵

La propuesta de Guardini es un pensar el mundo, el todo, el hombre, a partir de la fe, desde la Iglesia y con la mirada de Cristo: la *Weltanschauung* (*cosmovisión*), una recuperación de la unidad perdida por el pensamiento moderno.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de una *Weltanschauung*, de una concepción del mundo? Con esta expresión nos referimos a un proceso cognoscitivo orientado de manera muy precisa a la totalidad de las cosas, a lo que hay de universal o mundial en la realidad. Ese proceso se dirige, además, de un modo especial, a la singularidad concreta de este mundo; mediante él nos enfrentamos de manera decisiva a la realidad circundante.¹⁰⁶

Romae 1997; A. LÓPEZ QUINTÁS, *La verdadera imagen de Romano Guardini. Ética y desarrollo personal*, Pamplona 2001; B. HEGGE, *Die christliche Existenz bei Romano Guardini. Ihre heilsgeschitliche und ekklesiale Dimension*, Würzburg 2003; M. SCHNEIDER, *Zum theopragsmatischen Ansatz Romano Guardinis: Ein Rückblick auf seine neu herausgegebenen Schriften*, en: *Geist und Leben* 77 (2004) 223-234; C. CALTAGIRONE, *L'etica come tensione verso la "pienezza di vita" in Romano Guardini*, en: *Itinerarium* 32 (2006) 159-188.

¹⁰⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Paderborn 1994. Acerca de la Revelación como manifestación que Dios hace de sí mismo capaz de dar al hombre una respuesta clara a la pregunta sobre la verdad, cfr. ID., *Religion und Offenbarung*, Mainz-Paderborn 1990.

¹⁰⁵ ID., *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 1963, 32. Acerca de la edad moderna, escribió *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuche zur Orientierung*, Basel 1950. Sobre el significado de la posmodernidad en Guardini, véase M. ACQUAVIVA, *Il postmoderno nel pensiero di Romano Guardini*, en: *Rivista di Scienze Religiose* 16 (2002) 445-455.

¹⁰⁶ R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Basel 1953, 9. Para ahondar en las coordenadas de la *cosmovisión católica* de Guardini, cfr. AA. VV., *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*. Convenio di studio italo-tedesco in onore di

Esta visión ha de ser total, unitaria, originaria y necesita de un método hermenéutico. Guardini estudia y profundiza el pensamiento de Buenaventura sobre la redención y aplica su método de la polaridad en el campo teológico. Así, la *katholische Weltanschauung* (la *cosmovisión católica*), incluye la metodología de la *Gegensatz* (el *contraste*), que para Guardini domina todo el ámbito de la vida humana.¹⁰⁷ Su teoría de los contrastes tiene como finalidad determinar la estructura ontológica de las realidades, ya que todo el ámbito de la vida humana parece estar surcado por el hecho del contraste.¹⁰⁸

Con la *Gegensatz*, Guardini se plantea la cuestión de la definición del hombre y de su misterio. Este análisis lo aborda desde una óptica fenomenológica (la de sus maestros Scheler y Husserl), que le aportará los elementos para estudiar y describir la estructura interna de la persona. Ésta se define por la *autoposesión*: “Persona significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí”¹⁰⁹. Esta consideración de la persona como un pertenecerse a sí mismo es pensada, por lo tanto, en una estructura polarizada, es decir, se integra en una experiencia religiosa que abarca a Dios y se orienta a la búsqueda del encuentro interpersonal mediante el lenguaje, entendiendo éste como el ámbito en el que el hombre vive y es formado.

Romano Guardini nel centenario della nascita, Padova 1989; M. FARRUGIA, *L'incontro: realtà fondante nel pensiero di Romano Guardini*, en: *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 582-604; A. GRANADOS TEMES, *Persona y experiencia religiosa en Romano Guardini*, 29-52; M. LLUCH BAIXAULI, *La katholische Weltanschauung de Romano Guardini*, en: *Scripta Theologica* 30 (1998) 629-658; M. NAVARRO RAMÍREZ, *Romano Guardini: Cristianismo y cultura moderna*, en: *Verdad y Vida* 60 (2002) 7-26.

¹⁰⁷ Cfr. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid 1996.

¹⁰⁸ ID., *Lettere teologiche ad un amico. Intuizioni al limite della vita*, Milano 1979. Acerca del tema del contraste en Guardini, cfr. L. ALLODI, *Vero e falso realismo. Il "Machiavelli-Problem" in Max Scheler e Romano Guardini*, en: *Acta Philosophica* 13 (2004) 197-227.

¹⁰⁹ R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 179. Sobre el concepto de persona en Guardini, cfr. A. DÍAZ REDONDO, *Persona y acceso a Dios en Romano Guardini*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae 2001; R. GIBU SHIMABUKURO, *Unicidad y relacionalidad de la persona en la obra de Romano Guardini*. Pontificia Universitas Lateranensis, Excerptum Theseos ad Doctoratum in Philosophia, Romae 2002.

b) Interpretación del ángel en grandes autores de la literatura

Con el método de la observación fenomenológica de lo concreto-viviente, Guardini interpretará también mediante la *Weltanschauung* diferentes manifestaciones y fenómenos de la historia, del arte, de la cultura y de la religión. Una gran parte de las clases impartidas por Guardini en Berlín y en Munich fueron dedicadas a grandes figuras del pasado que fueron importantes en la historia del pensamiento, del arte y de la cultura. Como pensador católico, sus interpretaciones sobre la literatura se orientaron preferentemente hacia Dante, Hölderlin, Dostoievski y sobre todo, a Rilke, constituyendo puntos constantes de referencia de su hermenéutica literaria.¹¹⁰

La «figura» del ángel representa en Guardini un desafío para el pensamiento y para la fe personal.

El ángel es una presencia constante en sus obras, no sólo en los breves ensayos de carácter bíblico y teológico dedicados específicamente a este argumento. De hecho, el ángel aparece con especial relevancia en todos sus escritos de filosofía de la religión y de hermenéutica literaria.¹¹¹

Analizamos seguidamente la interpretación de Guardini a la angelología de Dante, Dostoievski, Hölderlin y Rilke.

1) El ángel en Dante

Los estudios de Guardini sobre Dante Alighieri (1265-1321), la mayoría acerca de *La Divina Comedia*, se extienden desde 1930 a 1960.¹¹² En 1937

¹¹⁰ Cfr. S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Urbino 1990.

¹¹¹ ID., *Ali dell'invisibile. L'Angelo in Guardini e nel '900*, Brescia 1998, 9-10.

¹¹² La figura de Dante, junto con la de S. Agustín y San Buenaventura, le acompañaron durante toda su vida. Dante es el poeta de la visión y este pensamiento de la visión sobresa en los ensayos de Guardini sobre Dante: "... nella *Divina Commedia* abbiamo il presentarsi dell'altro mondo, ma in tutta la determinatezza, la concretezza e l'individualità con la quale si danno al vedere puro gli enti di questo mondo [...] che tale visione è un'esperienza fatta «nel mezzo del cammino di nostra vita», la quale impegna la restante esistenza del poeta, che ritorna a questo mondo con una missione da compiere" (G. SANTINELLO, *Dante in Guardini*, en: AA. VV., *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*. Convegno di studio italo-tedesco in onore di Romano Guardini nel centenario della nascita, Roma 1989, 77-78). Cursiva del original. Se puede decir que la pregunta sobre el significado de la existencia humana es la pregunta sobre la que gravita la *Divina Comedia*: "Tutta la *Divina Comedia* è pervasa da un'unica grande domanda: «qual è l'ultimo significato

escribe el primer volumen de *Dantestudium* dedicado a los ángeles, *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*, para responder a la cuestión del significado de los ángeles en el poema, el aspecto bajo el que aparecen, el carácter que manifiestan y la naturaleza de su acción.¹¹³

Guardini no acepta la degeneración de la figura del ángel en el arte de los últimos cinco o seis siglos. La visión moderna ha reducido los ángeles a una figura sentimental puramente terrena y a una entidad mitológica lejana.

A este propósito, se constata que sólo a partir de finales de la Edad Media y sobre todo en la época moderna, el ángel vive en la conciencia social como una figura un poco sentimental, un ser medio femenino. Sin embargo, tanto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, así como en la conciencia cristiana primitiva y a inicios de la Edad Media, el ángel es un ser inmenso y temible.¹¹⁴

Según Guardini, resulta difícil concebir el mundo de los ángeles como un mundo real de personas reales en una cultura moderna que ha producido el individualismo y que se ha empobrecido espiritualmente. Los ángeles

dell'essere)? Qual è «l'ultima sanzione dell'esistenza umana corporea, nella sua particolarità e finitezza»? Qual è il significato e il valore di *questo individuo umano, di questo destino umano*? E anche se la domanda viene posta in un contesto di fede essa rimane identica: «che cosa è un essere umano di fronte a Dio?». L'essere umano è destinato ad impallidire, a divenire inessenziale, «quando irradierà la gloria di Dio?» (L. IANNASCOLI, *L'immagine filosofica e cristiana del mondo nelle lezioni di Guardini su Dante*, en: ID., *Condizione umana e opposizione polare nella filosofia di Romano Guardini. Genesi, fonti e sviluppi di un pensiero*, Roma 2005, 306). Cursiva del original.

¹¹³ Cfr. R. GUARDINI, *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien*, I, Mainz-Paderborn ³1995. Sobre la presencia de los ángeles en el infierno, purgatorio y paraíso de la *Divina Commedia*, ver también su obra, *Dantes Göttliche Komödie. Ihre philosophischen und religiösen Grundgedanken (Vorlesungen)*, Mainz-Paderborn 1998, 335-347. Acerca de la figura angélica de la *Comedia* de Dante, cfr. E. ALBERIONE, *Gli angeli di Dante*, en: E. ALBERIONE – L. POZZOLI – G. RAVASI – P. SEQUERI, *Gli angeli. Nella Bibbia, nella teologia, nella letteratura*, Milano 2002, 76-106; I. ROSIER-CATACH, “Solo all'uomo fu dato di parlare”. *Dante, gli angeli e gli animali*, en: *Rivista di filosofia neoscolastica* 98 (2006) 435-465.

¹¹⁴ R. GUARDINI, *Die Wahrheit und der Engel*, en: ID., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Mainz-Paderborn ⁷1989, 112-113. Esta comprensión mundana de la figura del ángel degenera en una comprensión mitológica de la realidad angélica: “Neben dieser Bewegung – vielleicht sagt man aber richtiger: nachdem diese Bewegung das Bild des Engels ins Weltliche verloren hat, dringt eine andere durch, nämlich die Umformung der Engelsgestalt ins Mythologische” (ID., *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien*, I, 33).

en la *Divina Comedia* entran en el intento de Dante de interpretar la eternidad. Son puros espíritus que expresan la totalidad de su ser en cada uno de sus actos. En el primer instante de su vida, después de ser creados por Dios, tuvieron que tomar una decisión en relación a Dios: “La esencia de la vida angélica consistirá por lo tanto en el hecho que los ángeles se decidieron por Dios con todo su ser”¹¹⁵. El amor de Dios ofreció a la criatura angélica la posibilidad de la comunión divina, la cual se realiza de un modo libre y significa decidirse entre salvación y perdición. Por ello, la existencia de los ángeles “consiste en la participación en la vida divina a través de la visión, del amor, de la alabanza y del servicio”¹¹⁶. Llenos de Dios y orientados totalmente hacia Dios, los ángeles de la poesía de Dante “son ángeles totalmente cristianos. Son los «heraldos celestiales», los ejércitos del Dios vivo, las primeras criaturas del Señor del mundo que se decidieron por la santidad”¹¹⁷.

Además, como su nombre indica, los ángeles son mensajeros, es decir, “los ángeles viven en Dios pero al mismo tiempo son los mensajeros de los cuales El se sirve para obrar en el mundo”¹¹⁸. Por ello, junto al hombre hay un ser que le exhorta y le ayuda a ser un *yo*, a mantenerse responsable. “Tal vez la tarea más profunda del ángel de la guarda sea la de ayudar al hombre a ser él mismo en el modo justo, entre la presunción y la abdicación de la propia realidad y es una fatalidad que la época moderna lo haya olvidado”¹¹⁹. De ahí que el único objetivo de la relación

¹¹⁵ *Ibid.*, 78.

¹¹⁶ *Ibid.*, 79. Según Guardini, la adoración es el eterno obrar de los ángeles ante el trono de Dios: “Die Anbetung vollzieht sich also in der Ordnung des Raumes, der Personen, der Worte und Handlungen. Ebendas ist Liturgie. Sie erscheint hier als ewiges Tun der Engel; das besagt, daß sie wesentlichweise kein Mittel zur Erbauung und Erziehung der Menschen ist, sondern ihren Sinn in sich selbst trägt: gestaltgewordene Anbetung zu sein. Und daß sie nicht in den Raum des Irdisch-Vergänglichen eingeschlossen ist, sondern in den himmlischen Raum reicht” (Id., *Die Engel am Throne Gottes [Offb 4, 6-11]*, en: Id., *Predigten zum Kirchenjahr*, Mainz-Paderborn 21998, 309).

¹¹⁷ Id., *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien*, I, 35. La santidad de Dios circunda al ángel: “Der Engel ist «im Himmel», in der Offenheit Gottes, und Gottes Heiligkeit ist um ihn” (Id., *Die Engel der Kinder [Mt 18,1-6. 10]*, en: Id., *Predigten zum Kirchenjahr*, 303) (Leipzig 1963).

¹¹⁸ Id., *Der Engel in Dantes Göttliche Komödie*, 81. Acerca de la misión de los ángeles de Dante en el universo y en la religión precristiana, cfr. S. BEMROSE, *Dante's Angelic Inteligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Roma 1983.

¹¹⁹ R. GUARDINI, *L'angelo. Cinque meditazioni*, Brescia 1994, 27-28. Este texto de la traducción no figura en el original: *Die Engel der Kinder (Mt 18,1-6. 10)*, en: Id., *Predigten zum Kirchenjahr*, Mainz-Paderborn 21998.

de los ángeles con los hombres en Dante es la realización del Reino de Dios en cada hombre:

Toman en serio el destino de Dante con una premura que apenas se advierte al inicio pero que más tarde se hace cada vez más clara. (...) Su atención se orienta completamente a la realización del Reino de Dios, y Dante ocupa en ello un lugar importante.¹²⁰

Una única vez aparece el ángel en el *Infierno* de la visión de Dante, que tiene cualquier cosa de inaccesible e inexorable. En primer lugar, cuando los ojos de Dante están tapados, su aparición se describe con imágenes de sonidos naturales asustadizos; después, cuando vuelve a ver, con imágenes visuales. El ángel es terrible, como portador del poder divino, y al mismo tiempo de una indiferencia llena de desprecio. Libra fácilmente a Dante y a Virgilio de una situación que para ellos era un camino sin salida, (...) y de nuevo desaparece sin dignarse a decir una palabra a los dos caminantes.¹²¹

En el *Purgatorio* Dante describe el ministerio angélico en relación con el hombre: a los ángeles se les confía la tarea de guiar a las almas en su camino de purificación. Se trata de un camino de expiación de los pecados en el que los ángeles ayudan al hombre a llegar a ser justos. Aún así, la esperanza ofrece luz y serenidad en este camino:

Por lo tanto una inefable sonrisa resplandece sobre el rostro doloroso del *Purgatorio*. Aquí la santidad va realizándose continuamente y un movimiento perenne pasa de la intención al ser y se expresa en la subida visible de las laderas de la montaña hasta su cima. Los ángeles son los ministros de esta vicisitud y nada más hermoso puede ser pensado que este auxilio lleno de

¹²⁰ ID., *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien*, I, 17. Guardini señala en otro lugar de su obra que los ángeles son criaturas que están al servicio del Reino de Dios: "Die Engel sind Diener jenes Handelns, durch das Gott sein Reich heraufführt" (ID., *Der «Engel des Herrn»* [Gen 32, 22-32], en: ID., *Predigten zum Kirchenjahr*, 299).

¹²¹ ID., *Der Engel in Dantes Göttliche Komödie. Dantestudien*, I, 21-22. Escribe Cacciari acerca del ángel en el *Infierno* de Dante: "L'Angelo che irrompe impetuoso davanti alle porte di Dite per mettere in fuga le «furie infernali di sangue tinte», non lotta, in realtà, contro lo stesso principio demoniaco, ma si limita a ricollocarlo nei suoi giusti termini, per liberare a Dante la strada. La Furia non è negata, bensì ricollocata in seno all'«orribili arte» della divina Giustizia. Addirittura, questa divina Giustizia è chiamata, di fronte all'antico demone, col nome di Fato: «Che giova ne le fata dar di cozzo?» (*Inf.*, IX, 97); come se per essa si potesse ripetere l'ossessiva sapienza tragica: nulla più forte di Ananke —come se essa potesse «tradurre» la pagana Necessità" (M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Milano ³1992, 111). Un estudio a la figura del diablo en la *Divina Comedia*, se encuentra en A. VALENSIN, *Le diable dans la Divine Comédie*, en: AA. VV., *Satan*, Paris 1948, 489-499.

respeto, de compasión y al mismo tiempo de rigor de verdad incorruptible, que las criaturas celestiales dan a los hombres, sus hermanos penitentes.¹²²

En el *Paraíso* de Dante, para Guardini, aparecerán las milicias celestiales y no las figuras singulares, con la única excepción de S. Gabriel:

Ahora, los ángeles no aparecen más como figuras singulares. A partir de este momento – a excepción del arcángel S. Gabriel que está al servicio de María – (...) aparece siempre la jerarquía celestial. En el paraíso terrestre encontramos a los ejércitos celestiales por primera vez. Los encontramos por primera vez en el paraíso terrestre. El jardín del Edén, personificado por Matelda, se despliega en una belleza sagrada, expresión de la armonía entre la voluntad del hombre, completamente libre y buena, y la creación de Dios.¹²³

Esos ángeles, en el *Paraíso* de Dante, están inseridos en nueve coros formando jerarquías y envolviendo la realidad divina: “En la «jerarquía» se despliega la variedad y la unidad de los modos con que los ángeles, por su parte, participan en la plenitud del valor de Dios”¹²⁴.

2) *El ángel en Dostoievski*

Guardini escribe *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben* en 1933. Son siete los capítulos que dedica a los aspectos religiosos de la obra de Fyodor Dostoievski (1821-1881). Los personajes de este pensador y el mundo de sus valores son de naturaleza religiosa. A través del lenguaje y de la experiencia religiosa de Aljòša, Ivàn y Stavròghin, realiza un análisis del elemento angelológico y demonológico en Dostoievski. La grandeza del alma de Aljòša Karamazov no es sólo una cualidad humana para Dostoievski sino que expresa la naturaleza angélica. “Y ciertamente de una particular existencia angélica, en la cual, de hecho, la verdad es acto de existir. Ese ser angélico en el cual vive la verdad santa: la del Querubín”¹²⁵. A través del personaje de Stavròghin, Dostoievski resalta la presencia del demonio en la vida del hombre. Stavròghin afirma categóricamente creer en el diablo como

¹²² R. GUARDINI, *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dantestudien*, I, 24-25. Cursiva del original. Lavatori distingue dos modalidades de presentación de los ángeles en la obra de Dante: en el Purgatorio sobresale sobre todo el *ministerio angélico*, en el Paraíso la atención se concentra en el *ser angélico*. Cfr. R. LAVATORI, *Gli angeli*, 155-156.

¹²³ R. GUARDINI, *Der Engel in Dantes Göttliche Komödie. Dantestudien*, I, 59.

¹²⁴ *Ibid.*, 82.

¹²⁵ ID., *Die Wahrheit und der Engel*, en: ID., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Mainz-Paderborn 1989, 113.

persona y no como alegoría.¹²⁶ Con Ivàn Karamàzov, Dostoievski nos presenta su visión del diablo y su condición de ángel caído.¹²⁷

Para Guardini todos los ángeles fueron probados, es decir, debían reconocer o rechazar la soberanía divina. Fue la primera opción entre el bien y el mal y por primera vez se hizo la voluntad de Dios. Pero al mismo tiempo se comenzó la oposición a la voluntad de Dios, ya que seres que poseen el mayor grado de conocimiento, voluntad, responsabilidad y libertad se rebelaron contra el dominio divino y quisieron ser dominadores de la propia gracia. Escogieron el mal y se convirtieron en seres satánicos: “Profunda es esta expresión para la condición del espíritu caído que se ha alejado de Dios y así, sin poder nunca alcanzarlo, se precipita en la nada”,¹²⁸. Como consecuencia, esos seres que han renegado a Dios, odian al hombre, porque Dios ama al hombre y a través de Jesucristo ha llegado a ser hijo de Dios. Tratan de apartarlo de la voluntad divina, como intentaron separar la Voluntad de Jesús de la de su Padre. Según Guardini, esta presencia de los ángeles rebeldes en la vida de Jesús indica que “no se le puede ignorar, así como no se puede ignorar la de los buenos”,¹²⁹.

3) *El ángel en Hölderlin*

En 1939 Guardini escribió un comentario a la composición poética de Friedrich Hölderlin (1770-1843), cristiano protestante, apóstata más tarde, panteísta y monista, y señala que la dimensión de lo religioso es el lugar donde se revela la esencia del hombre y la esencia de Dios, aludiendo a que Hölderlin había perdido la fe, aunque no la estructura de lo religioso cristiano.¹³⁰ En la poesía de Hölderlin, aclara Guardini,

¹²⁶ Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, Firenze 1963. Sobre la figura del diablo en Dostoievski, cfr. C. G. DE MICHELIS, *Il diavolo di Dostoevskij*, en: P. CAPELLI (ed.), *Il diavolo e l'Occidente*. Atti del Convegno «Il Diavolo e l'Occidente» Oratorio dei Filippini, Bologna 9-11 maggio 2003, Brescia 2005, 117-130.

¹²⁷ Dice Ivàn: “Normalmente in società è accettato come un assioma il fatto che io sia un angelo caduto. Diamine, non riesco a immaginare come io abbia potuto una volta essere un angelo! Se anche lo sono stato, dev'essere passato tanto tempo, che l'aver dimenticato questa cosa non è neppure un peccato” (F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Milano 1998, 856).

¹²⁸ R. GUARDINI, *Die Wahrheit und der Engel*, en: ID., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, 167.

¹²⁹ ID., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Mainz-Paderborn 31988, 93.

¹³⁰ Cfr. G. PENZO, “L'interpretazione di Hölderlin in Romano Guardini, filosofo dell'esistenza”, en: S. ZUCAL, *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, 449-470.

los ángeles están metidos en el mundo de la inmanencia y recorren el camino de la mitología. Son ángeles luminosos, grandes, terribles, pero carecen de una relación con Dios y con la gracia. Es decir, en Hölderlin, “los ángeles aparecen nuevamente con una grandeza inquietante y siempre en relación a la historia del país, de la ciudad, de la tierra natal, como «ángeles de la patria»¹³¹. Sus poesías están llenas de un mundo de seres divinos y ese mundo “está estructurado en dos polos: uno superior, situado en el éter, la divinidad de la altura dominadora, de la luz, de la clara ley; y uno inferior, situado en la tierra, la divinidad de la profunda fecundidad, de la oscuridad, de la lava incandescente, del caos lleno de todas las posibilidades, del perenne llegar a ser y perecer”¹³².

4) *El ángel en Rilke*

Guardini realiza también un análisis, una crítica cristiana al mensaje contenido en las *Elegías* de Rainer Maria Rilke (1875-1926), en los aspectos de la vida humana considerados dignos de noble lamento.¹³³ La *Elegía* pertenece a la serie de poemas que tiene como mensaje principal la doctrina de la muerte y del amor, pero para Rilke sólo son posibles la muerte y el amor si la persona desaparece. Junto a la grandeza artística y lingüística de la obra principal de Rilke, Guardini señala la «secularización» del mensaje de su obra: la idea cristiana ha sido reducida a la inmanencia antropológica-cosmológica.¹³⁴

Rilke considera que el mundo se encuentra en una continua transformación de su ser visible y provisional en un ser invisible y definitivo, y ve al ángel como aquella criatura en la que ya se ha realizado la transformación de lo visible en lo invisible. El propio Rilke escribía a Witold von Hulewicz que el ángel es como “el ser que garantiza el reconocimiento de

¹³¹ R. GUARDINI, *Der Engel in Dantes Göttliche Komödie. Dantestudien*, I, 33.

¹³² ID., *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Mainz-Paderborn 1996, 452-453 (Leipzig 1939).

¹³³ Cfr. ID., *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Mainz-Paderborn 1996. Cfr. M. V. J. CONSOLO, *La muerte y el amor en Rainer Maria Rilke*, en: *Studium, Filosofia y Teología* 6 (2003) 77-119.

¹³⁴ Cfr. G. SOMMAVILLA, *Romano Guardini interprete della letteratura in chiave cristiana*, en: S. ZUCAL (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, 439-448. Para un comentario a las *Elegías* de Rilke, véase J. STEINER, *Rilkes Duineser Elegien*, Bern-Weimar 1975; F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R. M. Rilke*, Firenze 1976.

un grado superior de la realidad en lo invisible”¹³⁵. En la poesía rilkiana, el ángel tiene un significado particular pues “se muestra indiferente hacia el hombre (...), se coloca en el lugar de Dios”¹³⁶. La *Elegía* habla del ángel, pero no se trata del ángel como mensajero de la Revelación sino que se le concibe dentro del proceso que atraviesa la edad moderna que asume a los seres espirituales en el ámbito de los dioses. Por eso, el ángel en Rilke “es uno de los testigos de aquel proceso que atraviesa toda la Edad moderna, proceso en el que el mundo se emancipa de la Revelación, pero asumiendo los contenidos dentro de sus propios límites”¹³⁷.

Para Guardini, esta visión mitológica de los ángeles está lejos del pensamiento cristiano que afirma que la creación del mundo visible ha sido precedida de una invisible, es decir, de los ángeles. Éstos “constituyen un «mundo» de personas, de esencias, de actos, de relaciones, pero como espíritus puros”¹³⁸. Es este carácter personal de los ángeles que Guardini recalca al comentar la tercera petición del *Padre nuestro*:

Del contexto de la Revelación notamos que antes de la creación del mundo visible hubo una creación del mundo puramente espiritual, es decir, de los ángeles. Aquellos que fueron creados, no sólo son poderes o relaciones, sino seres; personas, dotadas de inteligencia, libertad y responsabilidad.¹³⁹

En resumen, los ángeles de que nos habla la Biblia son seres completamente diferentes de las figuras angélicas que hallamos en la literatura moderna, especialmente en Hölderlin y Rilke. Guardini señala que los ángeles y demonios en la Sagrada Escritura son personas, seres reales y personales. Por su parte, la angelología en Hölderlin y Rilke está totalmente mitologizada: sin ninguna relación con el Dios de la Revelación, los ángeles son los señores divinizados y ejemplares para la historia y para la patria, y manifestaciones concretas de la realidad. Se trata de figuras angélicas, “pero sencillamente como seres de este mundo: Hölderlin como fuerzas de la historia, Rilke como los que garantizan la totalidad de un mundo que acoge en una gran unidad lo visible y lo invisible...”¹⁴⁰.

¹³⁵ R. M. RILKE, *Lettere da Muzot* (anni 1921-1926), Milano 1947, 326.

¹³⁶ R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilkes. Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Mainz-Paderborn 41996, 76.250.

¹³⁷ *Ibid.* 64.

¹³⁸ *Ibid.*, 67-68.

¹³⁹ *Id.*, *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, 92.

¹⁴⁰ *Id.*, *Der Engel in Dantes Göttliche Komödie. Dantestudien*, I, 34.

4. Erik Peterson (1890-1960)¹⁴¹

a) *El Libro de los ángeles: la liturgia celeste como actividad de los ángeles y sentido de su existencia*

Peterson escribió en 1935 *Das Buch von den Engeln* (*El libro de los ángeles*), cinco años después de su conversión al catolicismo.¹⁴² Se trata de su obra maestra, como señaló Daniélou en el prólogo a la edición francesa, pues en ella convergen las tres grandes dimensiones del pensamiento del autor: la liturgia, la política y la mística.¹⁴³ El libro no es un

¹⁴¹ Nació en Hamburgo (Alemania). Imparte clases en la Universidad de Göttingen y de Bonn. Es nombrado Decano de la Facultad teológica evangélica de Bonn en 1928. En 1930 tiene lugar su conversión a la Iglesia católica. Esta segunda etapa de su vida la pasó predominantemente en Roma como docente del Instituto Pontificio de Arqueología cristiana. En 1960 es nombrado doctor «honoris causa» por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bonn y por la Facultad de Teología católica de la Universidad de Munich. Entre sus obras destacan: *Was ist Theologie?*, 1925; *Die Kirche*, 1928; *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 1933; *Das Buch von den Engeln*, 1935; *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie des Imperium Romanum*, 1935; *Zeuge der Wahrheit*, 1937; *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, 1940; *Theologische Traktate*, 1951; *Marginalien zur Theologie*, 1956; *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959.

Sobre su pensamiento: A. SCHINDLER, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1973; Y. CONGAR, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*, en: *Nouvelle revue théologique* 103 (1981) 1-17; B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg im Breisgau 1992; A. KURT, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995; TH. ERVENS, *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Innsbruck-Wien 2002; G. URIBARRI, *La reserva escatológica: un concepto originario de E. Peterson (1890-1960)*, en: *Estudios eclesiásticos* 78 (2003) 28-105; A. GARCÍA PLAZA, *La fe en el Dios uno y trino: más allá del judaísmo y el paganismo. Estudio sobre el tratado "El monoteísmo como problema político" de Erik Peterson*, en: *Estudios eclesiásticos* 78 (2003) 209-270; C. LLINÁS I PUENTE, *Erik Peterson: política escatológica* en: *Revista catalana de Teologia* (2003) 407-455; A. GARCÍA PLAZA, *Erik Peterson: Fe escatológica y sobrenatural*, en: *Burgense* 46 (2005) 511-526.

¹⁴² E. PETERSON, *El libro de los ángeles*, Madrid 1957.

¹⁴³ "Mais le chef-d'œuvre de Peterson est sans doute *Le Livre des Anges*. C'est un livre important d'abord en lui-même, parce qu'il est le seul ouvrage contemporain concernant le monde des esprits célestes. Il l'est aussi par rapport à l'ensemble de l'œuvre de l'auteur, parce que nous y voyons converger les trois grandes dimensions de sa pensée, liturgique, politique e mystique" (*Préface de Jean Daniélou*, en: E. PETERSON, *Le livre des anges*, Paris 1954, 12). Cursiva del original. Para profundizar en estas tres dimensiones del pensamiento de Peterson, así como en la vida y obras de Peterson, la referencia obligatoria es la tesis sobre Peterson de B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben*

tratado sobre los ángeles, como Peterson reconoció en el preámbulo a la segunda edición, sino la comprensión teológica del lugar de los ángeles en el culto de la Iglesia.¹⁴⁴

La obra presenta tres partes: el testimonio de la Escritura sobre la liturgia celeste, la participación de la Iglesia en el culto angélico, y los ángeles y la vida mística. Peterson estudia en la primera parte el significado de las inserciones litúrgicas en el Apocalipsis. La primera inserción se encuentra en el capítulo 4, en la visión del trono de Dios: los ángeles cantan el Santus (4, 8), la acción de gracias que une la alabanza de la Iglesia – representada espiritualmente en los veinticuatro ancianos – a la de los ángeles (4, 9), el sacerdocio real (4, 10), el himno al Cordero inmolado (4, 11). La segunda inserción se halla en el capítulo 5, que describe la ciudad celeste fundada por el Cordero victorioso (5, 9-11), y la aclamación del mundo visible (5, 13). Del análisis de los dos capítulos concluye que “según el testimonio de la Sagrada Escritura, el culto de la Iglesia es una participación en la liturgia que celebran en el cielo los ángeles y bienaventurados”¹⁴⁵.

La segunda parte se divide en dos secciones. En la primera, Peterson compara el Santus de la liturgia alejandrina, que lleva el nombre de liturgia de S. Marcos, y el Santus del profeta Isaías (6, 1-3).¹⁴⁶ Las modificaciones del texto de Isaías en la liturgia alejandrina provienen del

und Werk, Freiburg im Breisgau 2019, 383-456. La autora escribe sobre la finalidad del libro de Peterson: “Das Buch von den Engeln ist ein Versuch, die sprachlichen Bilder der liturgischen Texte, rückgebunden an die Heilige Schrift und eingebunden in die Theologie der Kirchenväter, theologisch zu deuten, denn sie stellen in Petersons Augen mehr dar als nur eine ästhetische Ausschmückung” (*Ibid.*, 445-446).

¹⁴⁴ Las ideas del libro habían sido anteriormente presentadas en dos artículos suyos: *Der himmlische Kultus im Kapitel 4 und 5 der Geheimen Offenbarung*, en: *Liturgisches Leben* 1 (1934) 297-306 y *Himmlische und irdische Liturgie*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 16 (1934) 39-47.

¹⁴⁵ *Id.*, *El libro de los ángeles*, 48. Para Peterson, la Iglesia reunida en culto se une al culto y a la acción de los ángeles: “Wenn die Ekklesia die im Kult zusammentretende Versammlung des ‘Volkes Gottes’ ist, so ist jedenfalls dieses kultische zusammentreten von dem Dasein und der Mitwirkung der heiligen Engel gar nicht abzulösen” (*Id.*, *Über die heiligen Engel*, en: *Katholische Frauenbildung im deutschen Volk* 48 [1935], 548).

¹⁴⁶ Cfr. G. WINKLER, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (Orientalia Christiana Analecta), Roma 2002. Sobre el *Sanctus* como himno angélico, cfr. *Id.*, *Über Engel, Menschen, das Heilige und seine Pervertierung: Faust läßt grüßen*, en: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004) 118-131; C. VALENZIANO, *Gloria et Pax, inno d'angeli - inno d'uomini*, Gorle 2001.

principio teológico de que los cristianos han dejado el templo de Jerusalén y se han aproximado al templo celeste. El culto terrestre engloba todo el universo tal como se describe en la introducción del Santus de la liturgia siríaca de Santiago. La Iglesia se asocia al Santus de los ángeles. La conclusión del estudio de los textos escriturísticos y litúrgicos indica para Peterson que

nuestra tesis, según la cual todo culto terrestre de la Iglesia debe concebirse como una participación en el culto que los ángeles en el cielo tributan a Dios, está confirmada no sólo por la Escritura, sino también por la tradición de la Iglesia, tal y como se expresa en la liturgia.¹⁴⁷

La segunda sección señala la participación de los ángeles en la liturgia de la Iglesia.¹⁴⁸ Peterson subraya que según el testimonio de la tradición cristiana, los ángeles desempeñan un papel en la administración de los sacramentos y en las bendiciones. Están presentes e intervienen en el bautismo,¹⁴⁹ en la celebración de la Eucaristía,¹⁵⁰ durante el sacramento de la penitencia,¹⁵¹ y en el sacramento del matrimonio.¹⁵² También son asociados a la consagración episcopal y acompañan la entrada del alma en la ciudad celeste. La recitación del Oficio divino y la oración tiene lugar en comunión con los ángeles.¹⁵³ Todas estas ideas le muestran a Peterson

¹⁴⁷ E. PETERSON, *El libro de los ángeles*, 75-76. Para profundizar en este punto de la relación entre liturgia celeste y terrestre, cfr. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1948; C. ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Valencia 1992, 217-235; M. KUNZLER, *La liturgia de la Iglesia*, X, Valencia 1999, 55-60.

¹⁴⁸ Sobre el tema de la participación de los ángeles en la liturgia, cfr. D. B. BOTTE, *L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen Age*, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308; E. V. PETERSDORFF, *De daemonibus in liturgia memoratis*, en: *Angelicum* 19 (1942) 324-339; H. DÜLLMANN, *Engel und Menschen bei der Meßfeier*, en: *Divus Thomas* (Freiburg) 27 (1949) 281-292. 381-441; O. HEIMIG, *Der Engel in der Liturgie*, en: *Liturgie und Mönchtum* 21 (1957) 38-55; B. NEUNHÄUSER, *Der Engel im Zeugnis der Liturgie*, en: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 6 (1959) 4-27; C. VAGAGGINI, *La liturgia y el mundo angélico*, en: ID., *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1959, 311-327; ID., *Las dos ciudades: la liturgia y la lucha contra Satanás*, en: ID., *El sentido teológico de la liturgia*, 328-414; E. SAUSER, *Heilige und Engel im Kirchenjahr. Benimmungen und Anregungen zu Meßbuch und Gotteslob*, Regensburg 1979.

¹⁴⁹ Cfr. S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio. In sanctum Baptisma*, 40, 4-5 (PG 36, 364^{AB}).

¹⁵⁰ Cfr. S. AMBROSIO, *De Sacramentis*, 4, 2 (PL 16, 355-366^{AB}).

¹⁵¹ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Liber Quis dives salvetur*, 42, 18 (PG 9, 603-652).

¹⁵² Cfr. TERTULIANO, *Ad uxorem*, 2, 8 (PL 1, 1302).

¹⁵³ Cfr. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones in Cantica canticorum*, 7 (PL 183, 808^A).

que se puede hablar de una participación angélica en el culto litúrgico: “Acabamos de demostrar que tenemos también derecho a hablar de una participación de los ángeles en el culto de la Iglesia”¹⁵⁴.

La tercera parte de *Das Buch von den Engeln* desarrolla la relación entre los ángeles y la vida mística. Peterson sostiene una *teoría de la mística* en conexión con la liturgia y la angelología: la participación del hombre en el culto litúrgico de los ángeles eleva la condición humana por encima de su ser natural. La misma expresión *teología* significa “no sólo conocimiento de Dios sino alabanza de Dios a la manera de los ángeles”¹⁵⁵. En ese lenguaje litúrgico, Peterson señala que se debe buscar la fuente de “la vida mística de la Iglesia, que nunca podrá desarrollarse sino en íntima unión con el culto de la Iglesia”¹⁵⁶. De este modo, todo lo que sabemos del mundo angélico redundará en nuestro beneficio, y nos adentra en las profundidades de nuestra existencia humana. Es decir,

los ángeles son algo más que un ornato poético del repertorio de la poesía y de los cuentos populares. Están en la misma esfera de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo, pero también en la nuestra. Para nosotros, representan una posibilidad de nuestra naturaleza, un grado más elevado y más intenso de nuestro ser, pero nunca la posibilidad de una fe nueva y diferente. Ellos nos iluminan acerca de las profundidades tenebrosas de nuestra existencia...¹⁵⁷

Sin embargo, aunque Peterson ponga el ser y la vida de los ángeles como arquetipo para el místico, reconoce que la meta de la vida cristiana no es la

¹⁵⁴ E. PETERSON, *El libro de los ángeles*, 91-92. El culto cristiano, celeste y terrestre, mantiene, según Peterson, una afinidad política. Los gestos del culto simbólico de los capítulos IV y V del Apocalipsis tendrían relación con el simbolismo político. La misma presencia de Cristo, presente en la Misa, acompañado por los ángeles, mostraría el carácter oficial y público de su dominio político-religioso. Conviene precisar que el uso del término político por parte de Peterson no coincide con su significación común en el ámbito civil actual, más bien se identifica con el uso medieval de «interés y gobierno del bien común». Para profundizar en la «teología política» de Peterson, cfr. Id., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935 e Id., *Göttliche Monarchie*, en: *Theologische Quartalschrift* 112 (1931) 537-564.

¹⁵⁵ Id., *El libro de los ángeles*, 98.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 108.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 104. Recordemos que la *teoría de la mística* de Peterson tiene sus fuentes en el monaquismo primitivo de los siglos IV y V, especialmente en los escritos místicos de Evagrio Pónico y Diadoco de Foticea. Sobre la mística escribió dos artículos, *Zur Theorie der Mystik* en: *Zeitschrift für systematische Theologie* 2 (1924-1925) 146-166 y *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, en: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 141-153.

imitación angélica ya que no hay mística sin Cristo. Cristo es la respuesta a la pregunta sobre lo que es el hombre: “Quien quiera encontrar, pues, una respuesta clara a la pregunta «qué es el hombre», la tiene en el «Ecce homo» del Hijo del Hombre, coronado de espinas”¹⁵⁸.

Esta importancia de la dimensión antropológica de la vida mística con los ángeles permitió a Peterson reconocer la profundidad de las amenazas a las que el hombre se encuentra sometido por parte del demonio. Aun así, señala Nichtweiss, “Peterson no realizó una reflexión sistemática sobre los demonios como lo hizo Barth, sino que profundizó en los conceptos demonológicos del apóstol San Pablo y transmitió esa enseñanza en sus cursos sobre el Nuevo Testamento”¹⁵⁹.

b) Reacciones al libro de Peterson

Después de la primera publicación de *Das Buch von den Engeln* en 1935, surgieron rápidamente recensiones muy positivas sobre el libro.¹⁶⁰ No obstante, la interpretación que Peterson realizó de los capítulos 4 y 5 del Apocalipsis y la referencia a textos litúrgicos y de los Padres para mostrar que los ángeles tienen como función principal la de ofrecer un culto en el cielo en el cual participa el culto de la Iglesia, no agradó a Karl Barth. Barth cuestiona que las explicaciones dadas por Peterson hayan sido las ideas de la angelología patristica y que la noción de *angelus* (mensajero) no tenga ningún papel en el sistema de Peterson. Ello le lleva a Barth a calificar como abstracta la doctrina de los ángeles presentada por Peterson en los dos primeros capítulos de *Das Buch von den Engeln*.¹⁶¹

¹⁵⁸ ID., *¿Qué es el hombre?*, en: ID., *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 108.

¹⁵⁹ B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, 376. Sobre el significado de los nombres angélicos inventados por los gnósticos, Peterson publicó *Engel- und Dämonennamen. Nomina Barbara*, en: *Rheinisches Museum für Philologie* 75 (1926) 393-421.

¹⁶⁰ Cfr. B. CAPELLE, *Recens. a «Das Buch von den Engeln»*, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935) 208; St. LÖSCH, *Recens. a «Das Buch von den Engeln»*, en: *Theologische Quartalschrift* 116 (1935) 583-584; A. ZECHMEISTER, *Recens. a «Das Buch von den Engeln»*, en: *Das Wort in der Zeit* 3 (1935/1936) 665-667; M. SCHMAUS, *Recens. a «Das Buch von den Engeln»*, en: *Der katholische Gedanke* 9 (1936) 60-61; A. ORBE, *Recens. a «Das Buch von den Engeln»*, en: *Gregorianum* 37 (1956) 127-128; M.-J. NICOLAS, *Recens. a «Le Livre des Anges» de Erik Peterson*, en: *Revue Thomiste* 57 (1957) 103-104.

¹⁶¹ Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, III/3, Zürich 1950, 443-445. 541-569.

La discusión teológica entre los dos autores venía de atrás. Peterson había escrito varias obras mostrando su desacuerdo con algunos puntos doctrinales de la teología protestante de Barth y también de Bultmann. Así, en la monografía *Was ist Theologie?*, Peterson señala que la tarea de la teología es «von Gott zu reden» saliendo al paso de la definición de teología en Barth y Bultmann como «Rede von Gott». Con otras palabras, “la teología es el desarrollo de la parte de la Revelación del Logos, que se ha expresado en dogma”¹⁶². La noción de Iglesia separa también a Peterson de Barth. Su tratado *Die Kirche* es un estudio neotestamentario e histórico sobre el concepto de Iglesia que discrepa con el concepto de Iglesia que Barth expone. Para Peterson,

verdadera Iglesia la hay allí donde se encuentran estas cosas: la legitimidad en la sucesión legal «de los Doce», que se deriva directamente del Señor, y una fe que, como en el caso de «los doce Apóstoles», está constreñida a tomar decisiones bajo el impulso del Espíritu Santo.¹⁶³

5. Jean Daniélou (1905-1974)¹⁶⁴

a) Teología de la historia

Como investigador del pensamiento cristiano de los orígenes, Daniélou considera que el recurso a las fuentes patristicas es una de las claves de

¹⁶² E. PETERSON, *¿Que es la teología?*, en: *Tratados teológicos*, 25. A esas alturas, Barth ya había publicado *Das Wort Gottes und die Theologie*, en: *Gesammelte Vorträge* (1924) 156-178 y R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, en: *Theologische Blätter* 4 (1925) 129-135.

¹⁶³ E. PETERSON, *La Iglesia*, en: *Tratados teológicos*, 199. Cfr. B. NICHTWEISS, *Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat “Die Kirche”* en: *Catholica* 46 (1992) 281-306; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Reserva escatológica. Un capítulo de la relación entre Karl Barth y Erik Peterson*, en: S. CASTRO – F. MILLÁN – P. RODRIGUEZ PANIZO (eds.), *Umbra, imago, veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machucha*, Madrid 2004, 699-729.

¹⁶⁴ Nació en Neuilly-sur-Seine (Francia). Entró en la Compañía de Jesús a los veinticuatro años y fue ordenado sacerdote en 1938. Es nombrado profesor de la Facultad de Teología del Instituto Católico de París en 1943. Decano de la misma Facultad en 1961. Perito del Concilio Vaticano II en 1962. Creado Cardenal en 1969. En 1972 es elegido miembro de la Academia francesa. Entre sus obras, mencionamos: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 1944; *Le mystère du salut des nations*, 1946; *Les orientations présentes de la pensée religieuse* en *Études* 249 (1946/I) 5-21; *Origène*, 1948; *Le Mystère de l’Avent*, 1948; *Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église*, 1950; *Essai sur le mystère de l’histoire*, 1953; *Dieu et nous*, 1956; *Le chrétien et le monde moderne*,

la renovación de la teología. Este contacto con la tradición patristica, que permite descubrir un cierto número de categorías necesarias para el desarrollo del pensamiento cristiano, le llevó a escoger las nociones de historia y de salvación para su reflexión teológica.¹⁶⁵ Su teología, de este modo, se mueve con la categoría de historia que ante todo es una historia de salvación, una historia sagrada que da significado a la historia profana. En cuanto a su método teológico, se puede decir que “consiste en aplicar principios bíblicos a cuestiones a las que la sagrada Escritura no los ha aplicado”¹⁶⁶. En un intento de definir la tarea del teólogo, Daniélou escribirá que “la función propia del teólogo es ir y venir, como los ángeles sobre la escalera de Jacob, entre la eternidad y el tiempo, tejiendo conexiones siempre nuevas entre ambas”¹⁶⁷.

1958; *Approches du Christ*, 1960; *Dialogue avec Israël*, 1963; *L'oraison, problème politique*, 1965; *L'avenir de la religion*, 1968; *L'être et le temps chez Grégoire Nysse*, 1970; *Pourquoi l'Église?*, 1972; *Et qui est mon prochain? Mémoires*, 1974.

Estudios sobre su pensamiento: J. M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris 1966, 148-171; P. LEBEAU, *Jean Daniélou*, Paris 1967; D. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou. Con bibliografia generale dal 1936 al 1968*, Roma 1970; C. ROCCHETTA, *I Sacramenti e la storia della salvezza. Dai "Magnalia Dei" ai "Sacramenti fidei" nel pensiero teologico del card. J. Daniélou*, Roma 1976; P. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Roma 2003; K. WITKO, *Dire la foi chrétienne à l'homme d'aujourd'hui: l'essai de Jean Daniélou (1905-1974) et son enjeu théologique pour notre temps*, Lublin 2005; A. GUGGENHEIM, *La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou*, en: *Nouvelle revue théologique* 128 (2006) 240-257.

¹⁶⁵ Se puede decir con Daniélou que la noción de historia nació con Ireneo (130-200): “Irénee en fin résolut magistralement la question en inventant pour ainsi dire la catégorie d'histoire, c'est-à-dire, d'une réalité à la fois continue et discontinue où il y a, entre le passé et l'avenir, à la fois une différence qualitative véritable et en même temps tout un ensemble de correspondances et de préfigurations” (J. DANIELOU, *Christianisme et histoire*, en: *Études* 254 [1947/II], 170). Sobre la teología de la historia en Ireneo, cfr. ID., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1957; ID., *Saint Irénée et les Origines de la Théologie de l'Histoire*, en: *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 227-231. Las intervenciones de Dios en la historia de la salvación llevaron a Daniélou a escribir *Dieu et nous*, Paris 1962.

¹⁶⁶ A. DE NICOLÁS, *Tendencia «escatologista»: J. Daniélou*, en: *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos y contemporáneos*, Salamanca 1972, 132.

¹⁶⁷ J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, 13.

**b) El libro *Los ángeles y su misión según los Padres de la Iglesia:*
división del tratado**

La obra de Daniélou *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église (Los ángeles y su misión según los Padres de la Iglesia)*, escrita en 1951, presenta la misión de los ángeles en la historia de la salvación siguiendo la línea de la teología de los ángeles de la patrística.¹⁶⁸ Los Padres de la Iglesia, llevados por las circunstancias de la época, focalizaron la cuestión no tanto sobre la naturaleza angélica cuanto sobre las funciones que los ángeles desenvuelven en la historia de la humanidad a través de las diversas etapas del plan salvífico.¹⁶⁹

A lo largo de los diez capítulos del libro, Daniélou pasa revista al papel de los ángeles en las diversas fases de la historia de la salvación. El primero, titulado *los ángeles y la ley*, se refiere a la elección del pueblo de Israel. Daniélou señala que según el Antiguo Testamento y la tradición judía, el pueblo elegido es objeto de una asistencia particular de los ángeles que juegan una tarea importante en la transmisión de la ley.¹⁷⁰ Esta concepción la encontramos más tarde en la tradición cristiana (Cfr. *Hch* 7, 38; *Gal* 3, 19).

Según los Padres, la asistencia de los ángeles se extiende a todas las naciones y no solamente a Israel. Daniélou recuerda en el segundo capítulo, titulado *los ángeles y las naciones*, que las naciones han sido de algún modo asociadas a la preparación histórica de la venida de Cristo, por lo que reciben la protección y asistencia temporal de los ángeles que las conducen al conocimiento del Dios verdadero a través del mundo y del cosmos. “En efecto, es una doctrina común a toda la tradición anti-

¹⁶⁸ Id., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Paris 1990 (Chevetogne 1951). Este obra amplía y profundiza el estudio sobre los ángeles que en la misma perspectiva escribió algunos años antes: *La mission des anges*, en: Id., *Le mystère de l'Avent*, Paris 1948, 94-116.

¹⁶⁹ Sobre la angelología en los Padres, cfr. G. BAREILLE, *Angéologie d'après les Pères*, en: *DThC*, I/1, 1192-1222; J. DUHR, *Anges dans les Pères*, en: *DSP*, I, 598-603; P. GLO-RIEUX, *Autour de la spiritualité des anges. Dossier scripturaire et patristique*, Tournai 1959; G. PONS, *Los ángeles en los Padres de la Iglesia*, Madrid 2003; A. CARPIN, *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*, Bologna 2004; AA. VV., *Male-Maligno-Peccato nei Padri della Chiesa*, Roma 2005.

¹⁷⁰ “De ce rôle des anges dans la transmission de l'Ancienne Alliance, il existe un cas éminent qui est celui de la communication de la Loi. C'était là une doctrine courante dans le judaïsme préchrétien” (J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, 14-15). Cfr. ID., *La mission des anges*, 105.

gua que Dios confió las naciones a sus ángeles”¹⁷¹. Ayudan a los pueblos paganos a no caer en la idolatría y a conocer la verdadera religión.¹⁷² De este modo, según Daniélou, se puede hablar de una teología misionera de los ángeles que los presenta como modelos y ejemplos para el alma misionera que contribuye con su acción y apostolado a la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. “Son los modelos perfectos y ejemplares de las almas misioneras a quienes Cristo sigue en nuestros días confiando las naciones”¹⁷³. Este ideal angélico para el alma del apóstol se debe a la perfecta unión entre acción y contemplación que caracteriza la misión de los ángeles.¹⁷⁴

La venida de Cristo no pone un término al ministerio de los ángeles. *Los ángeles y la Navidad* es el tema del tercer capítulo. El misterio de la Navidad es también el de los coros angélicos que acompañan al Verbo para adorarle y servirle.¹⁷⁵ Para los Padres, los ángeles no son únicamente los mensajeros de Cristo junto a los hombres; también tienen que realizar

¹⁷¹ ID., *Les anges et leur mission*, 28. A este respecto escribió también, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, en: *Recherches de Science Religieuse* 38 (1951) 132-137.

¹⁷² Cfr. EUSEBIO, *Demonstratio evangelica*, 4, 9 (PG 22, 273^{BC}). Daniélou escribió dos artículos de demonología: *Chutes des anges*, en: *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* 5 (1965) 153-163 y *Démon dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène*, en: *DSP*, III, 152-189.

¹⁷³ ID., *La mission des anges*, 107. Cfr. ID., *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, 11. La misión, la evangelización, está muy presente en teología de la historia de Daniélou, especialmente en sus dos primeros «Misterios»: *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946, 9-26 y *Le mystère de l'Avent*, 160-173.

¹⁷⁴ “Ils sont ainsi les parfaits modèles des Apôtres, accomplissant leurs ministères, sans perdre de vue la contemplation de la Trinité, sans contracter de souillure par leurs contacts avec le monde, ne cherchant qu'à conduire les âmes au Christ et à s'effacer ensuite sans rien garder pour eux” (ID., *La mission des anges*, 116). Sobre la contemplación como fuente de la acción, véase ID., *Contemplation, croissance de l'Église*, Paris 1977; ID., *L'oraison. Problème politique*, Paris 1965. No obstante, para que resulte eficaz la ayuda de los ángeles, es necesario, como escribe Wagner, la colaboración de la voluntad libre del hombre: “The efficacy of the mission of the angels depends in the final analysis upon the free will of man” (W. A. WAGNER, *The mission of the holy angels in the economy of salvation*, Innsbruck 1984, V).

¹⁷⁵ Cfr. EUSEBIO, *Demonstratio evangelica*, 4, 10 (PG 22, 276^{AB}). “Si le Christ est désormais le centre de l'histoire du salut, le monde des anges tout entier est après de lui pour le servir” (J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, 41). Cfr. ID., *La mission des anges*, 108-110. Sobre la referencia al Verbo con la expresión «ángel», «Miguel» y «Gabriel» en algunos textos judío-cristianos, véase su artículo, *Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne*, en: *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957) 5-41.

la función de mensajeros junto a la humanidad de Cristo, aunque en el misterio del descenso de Cristo a los infiernos los ángeles sean excluidos.¹⁷⁶

El capítulo cuarto trata de *los ángeles de la Ascensión*. Daniélou señala que si, para los Padres, los ángeles habían sido los confidentes de Cristo en el misterio de la Encarnación, en la Ascensión los ángeles no sólo son los admiradores de ese misterio que representa el fin de su obra en la tierra sino también sus acompañantes.¹⁷⁷ La teología de la Ascensión revela a los ángeles un misterio escondido hasta entonces, una realidad nueva y desconcertante, que es la exaltación de la naturaleza humana.

No es únicamente el hecho de una ascensión corporal de Cristo a través de los ángeles, sino que más bien, teológicamente es la exaltación de la naturaleza humana, a la que el Verbo se ha unido, por encima de todos los coros angélicos que le son superiores.¹⁷⁸

Este tiempo que transcurre entre la Ascensión y la Parusía es decisivo para la vida cristiana y orienta la misión de la Iglesia de testimoniar la trascendencia divina y su intervención en la historia, y anunciar la vocación del hombre a participar en la vida divina a través de los sacramentos.¹⁷⁹ En el capítulo quinto, que lleva como título *los ángeles y la Iglesia*, Daniélou hace alusión a los Padres que escriben sobre la alegría de los ángeles que contemplan el nuevo universo y la formación del hombre nuevo a partir del nacimiento de la Iglesia.¹⁸⁰

Los ángeles y los sacramentos es el tema del capítulo sexto, y Daniélou hace referencia a algunas funciones que los ángeles desempeñan en la administración de los sacramentos. Un ángel protege la Iglesia que se edifica sobre el bautismo; otro ángel prepara al catecúmeno que será bautizado; los ángeles presiden el bautismo; son asociados a la celebración eucarís-

¹⁷⁶ “Le ministère des anges auprès de l’humanité du Verbe se poursuit de sa nativité à son agonie. Mais il y a un mystère dans lequel les anges ne peuvent le servir, c’est celui de la descente aux enfers. Seul le Seigneur des anges peut descendre dans le domaine de la mort pour détruire la puissance de la Mort” (Id., *Les anges et leur mission*, 49).

¹⁷⁷ Cfr. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Catechesis. De decem dogmatibus*, 4, 13 (PG 33, 472^A).

¹⁷⁸ J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 58.

¹⁷⁹ Cfr. Id., *La nostra Chiesa*, Milano 1972, 44; Id., *The Conception of History in the Christian Tradition*, en: *The Journal of Religion* 30 (1950) 171-179.

¹⁸⁰ Cfr. S. GREGORIO DE NISA, *In Cantica canticorum*, 13 (PG 44, 1049^C-1052^A). Para profundizar en la figura de S. Gregorio de Nisa en la obra de Daniélou, cfr. B. POTTIER, *Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique* (1944): *eros et agapè*, en: *Nouvelle revue théologique* 128 (2006) 258-273.

tica.¹⁸¹ Si toda la vida litúrgica sale beneficiada de la presencia angélica, ello es debido a que forma parte de su misión la tutela de lo que se refiere a las cosas divinas, aunque esta misión esté en segundo lugar.¹⁸²

Al *ángel de la guarda* está dedicado el séptimo capítulo. A la misión general de los ángeles respecto a la comunidad cristiana se añade una función particular al lado de cada individuo, que se prolonga a lo largo de toda la vida del protegido. Ante la cuestión de saber si el ángel de la guarda está desde el nacimiento o desde el bautismo, Daniélou afirma, con la tradición antigua, que el hombre recibe un ángel de la guarda desde su nacimiento pero después del bautismo el ángel desarrolla una nueva tarea.¹⁸³

El capítulo octavo se refiere a *los ángeles y la vida espiritual*. La protección que los ángeles dan al hombre en el bautismo y que continuará durante toda su vida, significa no sólo auxilio contra los ataques del maligno sino también asistencia para que el alma progrese en la vida espiritual. De este modo, los ángeles realizan una función de purificación, que prepara al alma para recibir las visitas del Verbo, iluminándola y uniéndola a Dios.

Así los ángeles asisten a la ascensión del alma; la ven salir de la oscuridad del pecado, elevarse hasta ellos por el camino de la gracia y subir por encima de ellos hasta la gloria que el Verbo de Dios, uniéndose a ella, ha otorgado únicamente a la humanidad.¹⁸⁴

El capítulo noveno hace referencia a *los ángeles y la muerte*. Según los Padres, recuerda Daniélou, la asistencia de los ángeles continúa en la hora de la muerte del hombre y en el momento de presentarse delante de Dios. La función de introducir las almas santas en el cielo es también una tarea angélica.¹⁸⁵

¹⁸¹ Cfr. S. JUAN CRISÓSTOMO, *De Sacerdotio*, 6, 4 (PG 48, 681^B).

¹⁸² “Environnant la Trinité Sainte, le rôle des anges est d’abord un rôle de louange. Ils sont la gloire de Dieu, et ils rendent gloire à Dieu, c’est-à-dire ils lui rapportent toute la gloire qui est en eux. Cette louange angélique constitue la liturgie céleste, qui est la grande fonction des créatures spirituelles” (J. DANIÉLOU, *La mission des anges*, 100).

¹⁸³ Cfr. S. BASILIO, *Commentarius in Isaiam prophetam*, 8, 207 (PG 30, 476^C).

¹⁸⁴ J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 140. Cfr. ID., *La mission des anges*, 113-116; S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio. In sanctum Baptisma*, 40, 4-5 (PG 36, 364^{AB}).

¹⁸⁵ Cfr. EUSEBIO, *Commentarium in Psalmos*, 44 (PG 23, 404^C). “Les anges assistent l’âme pour lui éviter les souffrances de la mort, l’ange gardien l’accompagne et lui assure un voyage pacifique; il la défend contre les démons qui veulent l’arrêter; les anges préposés à la porte du ciel l’accueillent” (J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, 149). Acerca de la presencia de los ángeles en la hora de la muerte del ser humano, acompañándolo

El capítulo décimo trata de los *ángeles y la parusía*. Daniélou resalta con la tradición patristica que los ángeles serán los ministros de Cristo en la resurrección de los cuerpos; reunirán las naciones y tendrán el papel de ejecutores de la sentencia divina.¹⁸⁶

c) El significado antropológico de los ángeles y el sentir con la Iglesia

El estudio histórico de Daniélou, *Les anges et leur mission*, sobre las funciones de los ángeles en la economía salvífica tenía el propósito de iluminar la inteligencia y alimentar la piedad respecto a los ángeles. Ciertamente, la visión cristiana de las cosas se agiganta cuando la realidad humana se abre a la realidad de los ángeles, crece su visión de las cosas.

Es verdad, que esta historia humana tiene un lugar relativamente limitado cuando se la sitúa en estos espacios cósmicos. Sin embargo, si le restituimos su lugar, no en el interior del cosmos invisible sino del cosmos espiritual, es decir, si mostramos que la visión cristiana de las cosas es en realidad la visión de mundos espirituales dentro de los cuales nuestra humanidad no es más que un mundo espiritual particular, entonces, nuestra visión de las cosas adquiere una grandeza, una amplitud de miras que me parece responda a una de las aspiraciones actuales del alma.¹⁸⁷

Sin embargo, ante la cuestión de la fe en los ángeles, se puede caer en dos errores: “El primero viene de los espíritus racionalistas que reducen ángeles y demonios a personificaciones de realidades psicológicas, que ven en ellos la interpretación mítica de las realidades sobre las que el psicoanálisis nos ofrece la llave”; el otro error proviene de aquellos que

reaccionando justamente contra estas tendencias manifiestan una viva curiosidad por el mundo invisible, pero buscan, sin embargo, penetrar en él a través del espiritismo o de la teosofía, de modo que por estas tentativas imprudentes se alejan del único camino de acceso que nos ha sido dado y que es Jesucristo.¹⁸⁸

A estas dos dificultades, señala Daniélou, se añade otra, puesta por la modernidad, y que se refiere a la comprensión de la naturaleza de los

posteriormente para encontrarse con Dios, cfr. A. K. RECHEIS, *Engel, Tod und Seelenreise*, Rom 1958; L. HEISER, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Trier 1976.

¹⁸⁶ Cfr. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis*, 15, 21 (PG 33, 897^c). Cfr. J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, 143-171.

¹⁸⁷ Id., *La mission des anges*, 95.

¹⁸⁸ Id., *Les anges et leur mission*, 6-7.

ángeles según la angelología tradicional.¹⁸⁹

Fiel a la Iglesia, Daniélou se mantuvo firme en la doctrina de la Iglesia que profesa la fe en la existencia y en la naturaleza personal de los ángeles. La publicación de su libro *Les anges et leur mission* surgía después de que Pío XII recordase en la encíclica *Humani generis* de 1950 que los ángeles son seres personales tanto antes como ahora.¹⁹⁰ Posteriormente, y a propósito de la *profesión de fe* de Pablo VI en 1968, escribía que la creación de los ángeles está incluida en uno de los artículos de la solemne afirmación de fe: “La profesión de fe afirma ante todo que Dios es creador y que la creación abarca a los ángeles, al mundo visible y al alma inmortal”¹⁹¹. Para Daniélou, La *totalidad* de la fe exige que no se pueda descuidar la verdad sobre los ángeles de la enseñanza de la fe y de la catequesis, debido a que

actualmente, se nota de hecho una tendencia que reduce la catequesis al kerygma, es decir, únicamente ciertos misterios se consideran como más importantes. De este modo, no se hablará ni del pecado original, ni de la Inmaculada Concepción ni de los ángeles.¹⁹²

Visión conclusiva de estos autores

Los intentos renovadores de estos autores en campo angelológico se nos muestran, en primer lugar, coherentes con su visión de la teología, de lo que ella está llamada a ser y de su método.

No sorprende, pues, que esos intentos sigan pistas muy distintas, siguiendo las distintas perspectivas de renovación teológica que se dieron

¹⁸⁹ “Voilà, me semble-t-il, quels sont les principaux points qui constituent à la fois le donné traditionnel [se refiere a los puntos que presentó en su conferencia : la angelología bíblica, la teología de los ángeles y el carácter cósmico que los ángeles dan a los acontecimientos de la salvación], mais aussi les questions que ce donné traditionnel nous pose aujourd’hui, non pas encore une fois, et c’est ce qui me paraît essentiel, quant à l’existence même de cette sphère de l’angéologie, mais quant à la détermination de sa nature” (Id., *L’ange selon la doctrine catholique*, en: M. CHOISY – B. GRILLOT [eds.], *Alliance Mondiale des Religions, Anges, démons et êtres intermédiaires*, III Colloque-Paris 1968, Labergerie 1969, 47-48).

¹⁹⁰ *Quaestio etiam a nonnullis agitur num An g e l i creaturae personales sint; nunque materia a spiritu essentialiter differat* (AAS 42 [1950], 570). Letra espaciada del original.

¹⁹¹ J. DANIELOU, *Riflessioni sul Credo del popolo di Dio*, en: *La Civiltà Cattolica* 119 (1968/IV), 231. Para consultar la solemne profesión de fe de Paulo VI, cfr. AAS 60 (1968) 433-445.

¹⁹² J. DANIELOU, *Riflessioni sul Credo del popolo di Dio*, 231.

en la primera mitad del siglo XX. Van desde los proyectos de una profundización renovada, según la metodología de la visión neo-escolástica y neo-tomista, en los que podríamos incluir a R. Garrigou-Lagrange y a J. Maritain, hasta proyectos muy innovadores metodológicamente – como el de R. Guardini –, que bebe de las sugerencias e indicaciones ofrecidas por las expresiones más elevadas de la cultura de inspiración cristiana, pasando por proyectos muy especializados que valoran preferentemente la contribución de los documentos que sirven de base y de fuente a la teología, y aquí incluiríamos a E. Peterson por su valorización bíblico-litúrgica y a J. Daniélou por su fundamentación patrística.

En segundo lugar, los intentos de estos autores se demuestran parciales, ocasionales, segmentarios. Ninguno de ellos – salvo, quizá, pero sólo en cierta medida, el de E. Peterson – afronta la cuestión de una revisión completa de la angelología, que afecte a su estructura y a su metodología. No quiero decir que se trate de contribuciones de escaso valor teológico; más bien que se trata de estudios concretos, realizados en el conjunto de un proyecto que se extiende también a los ángeles – y esto es ya muy notable, porque no ha sido frecuente en ese periodo – lo que ya se hace en otros ámbitos y temas teológicos. Se comprende, pues, que estos intentos dejen intacta, más aún, la pongan en mayor evidencia, la necesidad de una revisión temática y epistemológica de la angelología en su conjunto, cuestión que quedará pendiente para el siguiente periodo.

En tercer lugar, los intentos de estos autores, cada uno en la pista que ha seguido, prueban que existen modos y medios para una renovación incisiva y eficaz de la propuesta angelológica católica. Guardini, Maritain, y sobre todo Peterson y Daniélou, demuestran de hecho que no es necesario – como se venía haciendo desde tiempo atrás – limitarse a repetir lo que escribiera hace siete siglos el Doctor Angélico. Sin negar maestría ni actualidad al Aquinate y a su profundización angelológica, cabe también osar un poco y adentrarse en perspectivas y análisis que él no afrontó: Se trata de un punto de gran importancia pues el carácter completamente invisible de los seres espirituales, unido a la escasez de datos sobre ellos y a la difusión de una mentalidad notablemente materialista en sus presupuestos metodológicos en busca de la verdad, disuaden fácilmente a los estudios de aventurarse en este campo de la realidad.

Un cuarto punto se puede notar. Más allá de las adquisiciones singulares de estos autores, las que los identifican y cualifican (las que han motivado que les dediquemos atención en este capítulo), estos autores coinciden en resaltar el *carácter personal* de los seres espirituales. Lo hacen como

una conclusión de su itinerario teológico a través de la metafísica, de la experiencia religiosa, del testimonio bíblico, litúrgico, patrístico. Todos ellos coinciden en reivindicar su identidad personal, que los sustrae al anonimato de una existencia abstracta y genérica (como fuerza, como valor, como icono) y les reconoce significatividad y relevancia por la importancia que la relación con ellos puede tener para el hombre, positiva o negativa. En definitiva, sin que necesariamente lo digan así, los ángeles y los demonios son seres cuya presencia en el mundo humano – para bien o para mal – es innegable cuando se usa la razón y se vive de fe. Pero ninguno de ellos aunque lo sugiera – implícita o explícitamente – desarrolla cómo la noción de persona pueda servir de fundamento para una revisión a fondo y completa de la angelología.

En nuestro próximo artículo nos centraremos en la renovación de la teología en campo protestante y en los planteamientos angelológicos protestantes en la primera mitad del siglo XX que dieron vida a un nuevo modo de comprender la angelología: K. Barth, E. Brunner, P. Tillich, P. Ricoeur, C. Westermann y R. Bultmann.

Ignacio María Suárez Ricondo ORC

Diccionarios y obras en colaboración

- DPAC *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cargo de A. DI BERARDINO, 3 vols., Casale Monferrato 1983-1988.
- DSp *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, et A. RAYEZ. Continué par A. DERVILLE, P. LAMARCHE et A. SOLIGNAC de la Compagnie de Jésus avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, 16 vols. + 1 v. de indice general, Paris 1937-1995.
- DTF *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cargo de R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, Assisi 1990.
- DThC *Dictionnaire de théologie catholique*, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire. Commencé sous la direction de A. VACANT, continué sous celle de E. MANGENOT, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, 15 vols. + 3 vols. de indice general, Paris 1908-1972.

- DTI *Diccionario teológico interdisciplinar*, a cargo de L. PACOMIO – FR. ARDUSSO – G. FERRETTI – G. CHIBERTI – G. MOIOLI – D. MOSSO – G. PIANA – L. SERENTHÀ, 4 vols. en 3 vols., Salamanca 1982-1985.
- DTMAT *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, a cargo de E. JENNI con la colaboración de C. WESTERMANN, 2 vols., Madrid 1978.
- DTNT *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, a cargo de L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, 4 vols., Salamanca 1980-1984.
- EC *Enciclopedia Cattolica*, a cargo de P. PASCHINI, 12 vols., Città del Vaticano 1949-1954.
- EKL *Evangelisches Kirchenlexikon*, a cargo de H. BRUNOTTE – O. WEBER, 4 vols., Göttingen 1956.
- ER *Enciclopedia delle Religioni*, 3 vols., Firenze 1970.
- GER *Gran Enciclopedia Rialp*, 25 vols., Madrid 1984-1987.
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, a cargo de J. HÖFER – K. RAHNER, 14 vols., Freiburg im Breisgau 1957-1968.
- NDT *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cargo de G. BARGAGLIO – S. DIANICH, Roma ³1982.
- PG *Patrologiae cursus completus... Series graeca et orientalis*, a cargo de J. P. Migne, Paris 1857-1886.
- PL *Patrologiae cursus completus... Series latina*, a cargo de J. P. Migne, Paris 1844-1864.
- ThWbNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a cargo de G. KITTEL, en colaboración con O. BAUERNFEIND y otros, 11 vols. + 1 v., Stuttgart 1933-1979.
- TRE *Theologische Realenzyklopädie* en colaboración con H. R. BALZ y colaboradores, a cargo de G. KRAUSE – G. MÜLLER, 36 vols., Berlin-New York, 1977-2004.
- VB *Vocabulaire biblique*, a cargo de J.-J. VON ALLMEN y colaboradores, Lausanne ⁴1969.

Índice

Introducción	129
I. Precisiones terminológicas: teología, ángel, angelología, espíritu maligno, demonología	129
1. La noción de teología.....	129
2. La noción de ángel y de angelología	132
3. La noción de espíritu maligno y demonología	134
II. Contexto histórico-cultural y eclesial-teológico en el siglo XX ...	135
1. El contexto histórico-cultural	136
2. El contexto eclesial-teológico.....	137
III. Factores de renovación teológica.....	140
1. La renovación del pensamiento escolástico y tomista	141
2. El movimiento bíblico	143
3. El movimiento patrístico.....	144
4. El movimiento litúrgico	146
5. El movimiento bíblico	148
6. La <i>nouvelle théologie</i>	149
7. La <i>kerygmatische Theologie</i>	150
IV. La reflexión teológica sobre los ángeles en los manuales y en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino	151
1. La angelología de los manuales.....	151
2. La angelología de Santo Tomás de Aquino.....	152
V. Intentos de renovación de la angelología	154
1. Reginald Garrigou-Lagrange (1855-1964).....	154
a) Itinerario teológico y teología espiritual.....	154
b) Los ángeles	157
2. Jacques Maritain (1882-1973)	159
a) La filosofía de la persona.....	159
b) El ángel como persona.....	161
3. Romano Guardini (1885-1968).....	163
a) El método teológico de la <i>katholische Weltanschauung</i>	163
b) Interpretación del ángel en grandes autores de la literatura ..	166

1) El ángel en Dante	166
2) El ángel en Dostoievski.....	170
3) El ángel en Hölderlin.....	171
4) El ángel en Rilke	172
4. Erik Peterson (1890-1960).....	174
a) <i>El Libro de los ángeles</i> : la liturgia celeste como actividad de los ángeles y sentido de su existencia.....	174
b) Reacciones al libro de Peterson.....	178
5. Jean Daniélou (1905-1974).....	179
a) Teología de la historia.....	179
b) El libro <i>Los ángeles y su misión según los Padres de la Iglesia</i> : división del tratado	181
c) El significado antropológico de los ángeles y el sentir con la Iglesia.....	185
Visión conclusiva de estos autores.....	186
Diccionarios y obras en colaboración	188