

Renovación de la teología en campo protestante y planteamientos angelológicos en la primera mitad del siglo XX

Resumen

Este artículo analiza la angelología y demonología en la teología protestante de la primera mitad del siglo XX. En un primer momento señalamos las características de los dos periodos de la teología protestante contemporánea: la teología liberal y la teología dialéctica. A continuación presentamos la filosofía crítica de Kant y el pensamiento agnóstico que han influenciado considerablemente la teología y la angelología protestante. En un tercer momento indicamos los autores protestantes más significativos de la teología liberal que asumen dos orientaciones fundamentales con respecto a la angelología y demonología: la posición simbólica, cuyo representante más célebre es K. Barth, seguido por E. Brunner, P. Tillich, P. Ricoeur y C. Westermann que comparten sus ideas. La otra posición, que niega la realidad de los ángeles y demonios, tiene en R. Bultmann su representante más significativo. Como lo hicimos en el artículo anterior, al exponer los autores católicos de la primera mitad del siglo XX que han tratado de renovar la angelología y demonología en el ámbito católico, esta vez ofrecemos también un breve resumen de la vida de cada uno de los pensadores que tratamos, sus obras más importantes, un resumen de su pensamiento teológico y su reflexión angelológica y demonológica. Recordemos que la angelología fluye del modo de comprender y de desarrollar la teología. Finalmente ofrecemos una visión de conjunto de estos autores.

* * *

Summary

This article analyzes angelology and demonology in the protestant theology of the first half of the 20th century. In the first part we indicate the characteristics of two periods of contemporary protestant theology: liberal theology and dialectic theology.

Further on, we present the critical philosophy of Kant and agnostic thought, which have considerably influenced protestant theology and angelology. In the third part of the article, we speak about the most significant protestant authors of liberal theology who assume two fundamental orientations with respect to angelology and demonology. The first of these orientations is the symbolic position whose most celebrated representative is K. Barth, followed by E. Brunner, P. Tillich, P. Ricoeur, and C. Westermann, who share his ideas. The other position, which denies the reality of angels and demons, has R. Bultmann as its most significant representative. As we did in the last article, exposing the Catholic authors of the first half of the 20th century who tried to renew angelology and demonology in the Catholic world, we again offer a brief summary of the life of each of the thinkers we treat, his most important works, and a summary of his theological and angelological and demonological reflection. Let us remember that angelology flows from the way of comprehending and developing theology. Finally, we offer a vision of these authors taken together:

* * *

I. Los dos periodos de la teología protestante del siglo XX

La teología protestante del siglo XX presenta las características generales del espíritu que alentó la Reforma pero experimenta una evolución, un nuevo inicio, a partir de la primera guerra mundial.¹ Se distinguen dos periodos: el protestantismo liberal y la teología dialéctica.

1. La teología liberal

Bajo el término teología liberal se suele entender una amplia corriente de pensamiento de la teología evangélica que establece el espíritu *iluminado, libre*, para explicar el cristianismo y la religión como útil y razona-

¹ Sobre la teología protestante en ese periodo, cf. W. MAURER, *Protestantismo*, en: H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, III, 563-582; J.-M. GÓMEZ-HERAS, *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid 1972; J. DELUMEAU, *La reforma*, Barcelona 1973; J. COURVOISIER, *De la Réforme au protestantisme*, Paris 1977; J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, Paris ³1993; K. VAN DER GRIJP, *Ensayo de una bibliografía de la historia del protestantismo español*, en: *Diálogo Ecueménico* 37 (2002) 305-651.

ble.² Varias doctrinas y líneas de pensamiento impulsaron el movimiento liberal que se inicia al final del siglo XVIII y que llegó hasta el final de la primera guerra mundial (1914-1918). Señalemos la crítica de Immanuel Kant (1724-1804) que transfiere la religión de la esfera especulativa al ámbito de la voluntad y del sentimiento. Johann G. Fichte (1762-1814), Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) y Georg F.W. Hegel (1770-1831) intentan racionalizar el cristianismo. Hegel presenta el cristianismo como la religión absoluta en perfecto acuerdo con las exigencias de la razón dialéctica e intenta demostrar filosóficamente el dogma trinitario y de la Encarnación.³ Friedrich D.E. Schleiermacher (1768-1834) tendrá una influencia muy importante en el protestantismo posterior ya que con un criterio metodológico de subjetivismo y sentimiento reduce la religión a un sentimiento religioso, atribuyendo un carácter secundario a las proposiciones dogmáticas eclesiásticas.

La reconducción de la religión o de la fe al sentimiento y a la insistencia sobre su irreductibilidad al conocimiento o a la ética y sobre el enlace íntimo entre teología y experiencia, en la declarada perspectiva de una *Erfahrungstheologie*, fue no sólo el gran tema afrontado en los Discursos de Schleiermacher, sino el propósito perseguido en su entera experiencia teológica.⁴

También el criticismo y el racionalismo someterán a una dura prueba la Biblia y la autenticidad de los Evangelios. Con la aplicación del método histórico-crítico a la exégesis bíblica, David F. Strauss (1808-1874) encontrará mitos en el Evangelio y negará la divinidad de Jesús; Adolfo Harnack (1851-1930), no sólo eliminará los milagros de la vida de Jesús sino que interpretará los dogmas con la misma hermenéutica histórico-crítica concluyendo que los dogmas no son sino fruto de la helenización del cristianismo. En esta línea, Albrecht B. Ritschl (1822-1889), que

² Sobre las características de la teología liberal, cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 16; G. BOF, *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia 1999, 200-209.

³ Acerca de los elementos positivos y negativos del sistema de Hegel en la reflexión teológica, cf. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris 1994, 296-307.

⁴ G. BOF, *Storia della teologia protestante*, 229. Con respecto a la filosofía de la religión en Schleiermacher, ver M. ACCOLTI-EGG, *La personalità dello Schleiermacher como filosofo della religione*, Firenze 1929; J. DIERKEN, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösen Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996.

influirá considerablemente en la teología sistemática de la segunda mitad del siglo XIX, centrará la esencia de la religión en valores y no tanto en verdades, eliminando toda afirmación dogmática del ser de Dios y de Cristo.⁵

2. La teología dialéctica

Una nueva orientación teológica sigue a la ruptura cultural y social que representó la primera guerra mundial, la cual puso en crisis tanto la fe en el progreso indefinido como la cultura burguesa del siglo XIX. Se trataba de un nuevo movimiento teológico que daba por finalizada la teología liberal y todos los puntos de interés del liberalismo. Este periodo llamado *dialéctico* nacía en el ambiente alemán con la reacción promovida por Karl Barth, el cual escribirá el comentario a la *Carta a los Romanos*, publicado en dos diferentes ediciones, en 1919 y 1922, donde afirma la prioridad absoluta de la Revelación frente a la religión y a cualquier esfuerzo humano para alcanzar a Dios. En ese mismo año de 1922, Barth y Gogarten junto con otros funda la revista teológica de *Zwischen den Zeiten* como “la plataforma para poder expresar sus opiniones”.⁶ El planteamiento teológico es poner en evidencia la Palabra de Dios dirigida al hombre, no en general, sino en particular. Brunner, Bultmann y Tillich adhieren inicialmente a la nueva corriente pero después se separan de ella optando por un lenguaje que diese expresión a la Revelación.

El título de teología dialéctica o *teología de la crisis* o *teología de la paradoja* o *teología de la Palabra de Dios*, no se refiere por lo tanto a un nuevo método, aunque la dialéctica ciertamente incluía un trasfondo contrario a los intentos de unir Dios y el hombre, Iglesia y cultura. Se trata más bien de una teología que pasa a ser teología de la Palabra de Dios y asume una figura dialéctica en el anuncio humano, que supera de hecho por negar la confrontación con la ortodoxia y con el liberalismo.

⁵ Respecto a la continuidad histórica del cristianismo como tema de su teología y el significado del Jesús histórico-real en Ritschl, cf. W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1977, 121-136; J. ZACHUBER, *Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl. Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, en: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the history of modern Theology* 12 (2005) 16-46.

⁶ T.L. HEILBRUN, *Called as persons. The Seminal Relevance of Emil Brunner's Theological Personalism*. Thesis Submitted for the Degree of Doctorate, Romae 2003, 23.

Será esta separación radical entre Creador y criatura la creencia que unirá desde el inicio al grupo de la teología dialéctica. Quien lee a Barth, Gogarten, Brunner y Bultmann descubre que “uno de los elementos más familiares fue la referencia constante al «no» y al «sí», al juicio y a la misericordia de Dios”.⁷

En resumen, el esfuerzo común del grupo de la teología dialéctica se concentró en volver a integrar la Palabra de Dios en la reflexión teológica y al mismo tiempo indicar la diversidad esencial de Dios y el ser humano.

La teología dialéctica se había preocupado por el conocimiento verdadero de Dios. Su negación tajante había consistido en decir que Dios es Dios y el hombre es hombre, y que por tanto el hombre no posee ni la capacidad ni la posibilidad de conocer a Dios por sí mismo; su afirmación, algo menos acusada, era que Dios sólo se ha revelado al hombre en Jesucristo y que el único lugar donde el hombre encuentra la revelación de Dios es por tanto la Sagrada Escritura, el Antiguo y Nuevo Testamento. Esta negación y esta afirmación juntas constituyen su objeto. La relación entre ambas proporcionan a la teología su «dialéctica».⁸

II. Presencia del agnosticismo kantiano en la teología dialéctica

Dejo para más adelante el análisis detallado del pensamiento de Barth, Bultmann, Brunner y Tillich, que siguieron caminos distintos. En cambio, pienso que es importante detenerse ahora en un punto que de alguna manera los une y es la relación de todos ellos con el pensamiento agnóstico de Kant.⁹

⁷ L. SHINER, *The Secularization of History. An Introduction to the Theology of Friedrich Gogarten*, Nashville 1966, 197. Cf. J.H. ADRIAANSE, «*Wir stehen tiefer im Nein als im Ja*». *Figuren der Negativität in K. Barths dialektischen Theologie*, en: *Théologie Négative* (2002) 721-737.

⁸ H. ZAHRNT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972, 60. Para una introducción a la teología dialéctica, cf. J. MOLTSMANN (ed.), *Anfänge der Dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, I, München ²1966, IX-XVIII; J.-M^o. G. GOMEZ-HERAS, *La teología dialéctica*, en: ID., *Teología protestante*, 163-181. 221-287 *passim*. Sobre la teología protestante como teología de la Palabra de Dios, cf. R. MEHL, *La théologie protestante*, Paris ⁴1997.

⁹ “... Kant ha esercitato sulla teologia protestante degli ultimi due secoli un influsso paragonabile a quello che esercitarono Platone sulla teologia dei Padri e Aristotele sulla

1. El pensamiento filosófico de Kant

Kant somete el pensamiento a una crítica para buscar una solución intermedia al racionalismo y al empirismo. En su obra más importante, la *Crítica de la razón pura*, fundamenta los conceptos básicos del razonar e indica que nuestro conocimiento está enclaustrado por la experiencia fenoménica. El conocimiento puro es el que no se deriva de la experiencia. El conocimiento científico, según Kant, no es sólo *síntesis* (= que proviene de la experiencia), ni solamente *análisis* (= que se deriva del sujeto que conoce) sino que es *síntesis a priori* (= que se deriva de la experiencia y de los principios o *formas a priori*, subjetivas, que organizan y dan valor a los datos experimentales). También es necesario distinguir entre el *fenómeno* (= la cosa externa tal como se nos aparece) y el *noúmeno* (= la cosa en sí misma). Para Kant, no es posible conocer la cosa en sí misma, en su realidad ontológica; solamente se puede conocer el fenómeno a través de las impresiones que la cosa externa produce en nuestros sentidos. Lo cual significa que “con Kant nos encontramos de nuevo ante un fenomenismo, pero esta vez no escéptico, sino trascendental, un fenomenismo objetivo, algo así como un subjetivismo objetivo”.¹⁰ De este modo, si lo único que se puede conocer es lo fenomenológico, el *ser para nosotros*, y no *el ser en sí*, la razón no se ocupará más que de sí misma. Por consiguiente, la reflexión para Kant no se dirigirá a la posibilidad de los objetos, sino a la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori*. A estos conceptos *a priori* se deben conformar los objetos de la experiencia. “Es fácil mostrar que existen realmente en el conocimiento humano semejantes juicios necesarios y estrictamente universales, es decir, juicios puros a priori.”¹¹

El ser, por lo tanto, se definirá por relación al sujeto, no al objeto. Este concepto de sujeto en Kant se refiere a la dimensión *trascendental* del propio sujeto, es decir, al método reflexivo que se ocupa de conocer los objetos. Kant realiza un *giro copernicano* por el que la realidad es reducida a la mente humana y a sus ideas. No se conoce la causalidad real, sino sólo la idea de la causa. Se produce el *idealismo trascendental*: nada sabemos que existe fuera de la posibilidad de nuestra mente. También se origina el agnosticismo crítico: atribución al objeto de un concepto nuestro

teologia degli Scolastici” (B. MONDIN, *Kant Immanuel*, en: ID., *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, 331).

¹⁰ R. CORAZÓN GONZÁLEZ, *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, Pamplona 1997, 46.

¹¹ E. KANT *Crítica de la razón pura*, Madrid 1986, 44.

a priori que lo hace pensable sin estar seguros de que sea en realidad como nosotros lo pensamos. Se concibe la existencia de la cosa, de los objetos, sin poder decir qué son en sí mismos.

Si al ocuparse de la razón pura, Kant nos introducía en lo que *es*, al tratar de la razón práctica nos introduce en el tema del conocimiento moral, en lo que *debe ser*. En la *Crítica de la razón práctica* Kant resalta la función primordial que la razón práctica tiene en el conocimiento y acceso al bien supremo, con una teoría sobre la libertad entendida como autonomía del sujeto. Así como lo dado sensiblemente a la intuición constituía el punto de partida del conocimiento especulativo, la autonomía de la voluntad es el único principio de la ley moral que se apoya en la racionalidad pura. Kant concibe una voluntad pura, pensada fuera de todas las condiciones de experiencia; la razón práctica tiene prioridad sobre la razón especulativa desde el punto de vista del interés y de la utilidad, pues desde esa perspectiva lo puro obviamente mira a lo práctico. Acerca de este modo de conocer la verdad, Blanco objeta que

el ideal kantiano de la verdad reservaba el acceso al verdadero conocimiento del saber en el orden científico; privaba de ella el saber común o no científico porque lo consideraba provisional y aparente; no lo creía objetivo por no ser crítico. En realidad, esta disposición cognoscitiva se demuestra clasista porque sustrae la posesión de la verdad a los comunes mortales y la confía en exclusiva a un grupo de sabios.¹²

Por consiguiente, en el sistema de Kant, la metafísica no pretende ser un conocimiento fundado. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant intenta reconstruir la realidad de Dios, del mundo y del hombre por el camino de la voluntad y de la fe, ya que no lo puede hacer por el camino de la experiencia. Una vez que la existencia de Dios no se puede demostrar con la razón especulativa, no queda otro remedio – si se quiere seguir hablando de Dios – que admitirla como postulado de la razón práctica, como algo *moralmente* necesario. Así pues,

las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son empero condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a

¹² A. BLANCO – A. CIRILLO, *Cultura e Teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Milano 2001, 198.

su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien).¹³

La religión queda incluida en la función de la razón práctica, derogando una religión revelada, y Dios es visto como un postulado subjetivo de la razón.

Si para Kant, la razón es autóctona, es decir, creadora de la realidad, y la libertad es autónoma, en cuanto nada puede venirle impuesto desde fuera, la ciencia y la metafísica se fundamentarán en los *juicios sintéticos a priori*. De ahí se deriva la *moral autónoma* y el *imperativo categórico* inmanente en el sujeto racional. El Dios de Kant es fruto del yo *quiero* que exista un Dios. Somos nosotros mismos quienes nos *hacemos* el objeto de Dios.¹⁴ Se niega *a priori* que resulte posible conocer el ser de Dios, del mundo y del hombre, pues tales realidades escapan al dominio de la experiencia fenoménica.

Este abandono de la apertura metafísica en el campo filosófico a partir de Kant, aclara Ratzinger, produce la renuncia de la filosofía a ponerse problemas relacionados con la totalidad:

Todavía en los inicios de la época moderna, la filosofía creaba una especie de zona franqueable entre las ciencias exactas, en las que Dios era puesto metódicamente entre paréntesis, y el ámbito propio de la fe. A pesar de esta diversidad, se encontraba un núcleo de una metafísica común, casi reconocida por todos, que hablaba de Dios como creador de todas las cosas, como fundamento inteligente que ha proyectado el universo y así aseguraba en el pensamiento una base adecuada a la representación de un Dios que habla y que se revela. A partir de Kant esta unidad de pensamiento racional se ha hecho astillas; en primer lugar ha desaparecido completamente la confiada certeza de que el hombre pueda remontarse en modo convincente y mediante pruebas, más allá de los ámbitos de la física hasta la esencia de las cosas y su fundamento.¹⁵

¹³ E. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Madrid ³1984, 12. Letra espaciada del original.

¹⁴ Entendemos que el concepto de razón en Kant se muestra insuficiente al mostrarse como juez definitivo de cuanto ocurre en el ámbito humano. En cambio, para acceder limpiamente a la verdad, “dovrebbe essere abbandonata quella figura di ragione intesa esclusivamente in chiave logico-concettuale, per la quale è possibile una vera conoscenza della realtà solo se esprimibile matematicamente e formalmente, e che pone come condizione di verità l’assoluta trasparenza dialettica del pensiero” (A. BLANCO – A. CIRILLO, *Cultura e Teologia*, 166). De Kant se ha escrito que es “scettico per cognizione ma cristiano per volontà” (R. PUCCINI, *L’agnosticismo ossia il fondamento degli errori moderni*, Roma 1909, 29).

¹⁵ J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Brescia ²1984, 61-62. Acerca de la relación entre fe y

En este sentido, “en un pensamiento posmetafísico o ametafísico (...) el problema de Dios está fuera de discusión”.¹⁶

2. El agnosticismo

El término *agnosticismo* proviene etimológicamente del griego *ágnōstos* que significa «no conocido» o también «no cognoscible». El concepto fue acuñado por Thomas H. Huxley (1825-1895) en 1869 durante el Convenio de la *Metaphysical Society* de Londres poniendo en antítesis la *gnosis* religiosa y el *agnosticismo* del científico. El sentido del agnosticismo moderno es “una suspensión del juicio en torno a la cuestión de Dios y del Absoluto, que no se niega ni se afirma con el fin de dejar libertad a la investigación científica”.¹⁷

De ahí que entendamos por agnosticismo la teoría que sostiene la incapacidad de la razón para conocer a Dios con certeza y verdad. Recordemos que el agnosticismo se reflejó en el movimiento filosófico-religioso del *modernismo*. Algunos sectores del catolicismo de finales del siglo XIX e inicios del XX aceptaron los principios de la filosofía moderna y los tradujeron al plano teológico con consecuencias para el dogma y la moral. Según los modernistas,

la razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los *fenómenos*, es decir, de las cosas que aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas:

ciencia, ver por ejemplo, E. DAL COVOLO – R. FUSCO, *Il contributo delle scienze storiche allo studio del Nuovo Testamento*. Atti del Convegno, Roma 2-6 ottobre 2002, Città del Vaticano 2005; G. ANGELINI, *Il sapere teologico tra scienza e confessione della fede*, en: *Studia Patavina* 52 (2005) 359-380; R. LA DELFA, *Chiesa tra teologia e scienze umane. Una sola complessa realtà*, Roma 2005; E. M. CARREIRA PÉREZ, *Scienza e fede: caso e progetto*, en: *La Civiltà Cattolica* 157 (2006/I) 319-331; P. OOMEN, *Teología y ciencias naturales*, en: *Concilium*(M) 315 (2006) 299-308.

¹⁶ J. RATZINGER, *Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, en: FS. H. DOMS, *Urbild und Abglanz*, Regensburg 1972, 365.

¹⁷ G. MURA, *Agnosticismo*, en: G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA [eds.], *Dizionario interdisciplinare di Scienza e fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, I, Roma 2002, 35. Sobre el tema del agnosticismo, cf. A. BARRE, *Agnosticisme*, en: *Dictionnaire de théologie catholique*, I, cols. 596-605; H.R. SCHELETTE, *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979; B. LIGHTMAN, *The origins of agnosticism. Victorian unbelief and the limits of knowledge*, Baltimore 1987; R.H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Milano 2000; J.-A. ESTRADA, *Agnosticismo*, en: J. J. TAMAYO, *Nuevo diccionario de teología*, Madrid 2005, 17-25.

tal es su doctrina. De donde infieren dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia.¹⁸

Una forma del agnosticismo en su forma teórica y teológica es la tendencia fideísta que, en nombre de la fe, niega a la razón humana su legítima capacidad de conocer verdades de orden moral y religioso, restringiendo el acceso a ellas únicamente a la fe revelada. “Desde el punto de vista intelectual-psicológico, el fideísmo concibe la fe como un salto en el vacío, un riesgo absoluto, una adhesión ciega y sin garantía alguna.”¹⁹

El Concilio Vaticano I rechazó solemnemente el fideísmo y condenó a quien afirme que “Dios vivo y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas”,²⁰ y a quien diga que “la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por lo tanto, deben los hombres moverse a la fe por sola la experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada”.²¹ Si la concepción fideísta encuentra su punto de apoyo más firme en el nominalismo de Guillermo de Ockham (1280-1349), sus raíces filosóficas más profundas las encontramos en Kant.

Tanto el agnosticismo como el fideísmo han influenciado la teología reformada y contemporánea, que niega la capacidad de la razón de llegar a conclusiones ciertas en materia de religión y moral; y niega, como consecuencia, la capacidad para decir algo sensato y serio sobre los ángeles. Por eso, la posición de la angelología protestante de inicio de siglo tiene que ver con la teología protestante de ese periodo, que acentúa mucho

¹⁸ F. GUERRERO (ed.), *El Magisterio pontificio contemporáneo. Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, I, Madrid 1991, 155. Cf. M. CERUTI – G. FORNARI, *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Milano 2005.

¹⁹ A. BLANCO, *El fideísmo: la negación de la posibilidad de mostrar la credibilidad del cristianismo*, en: F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de teología fundamental*, Madrid 1998, 353. Sobre el fideísmo, cf. S. HARENT, *Fidéisme* en: *Dictionnaire de théologie catholique*, VI/1, cols. 174-236; P. POUPARD, *Fideísmo*, en: *Sacramentum Mundi*, III, cols. 154-157; T. PENELHUM, *Ateísmo, scetticismo e fideísmo*, en: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 86 (1994) 134-153.

²⁰ Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, en: *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*, 773.

²¹ Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, en: *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*, 773.

las características generales del espíritu que favoreció la Reforma: *solus Deus, solus Christus, sola Scriptura, sola gratia, sola fides*. De este modo, al entendimiento no le es permitido saber en qué consiste la divinidad, ni que se hable de ella en el ámbito de la ontología. Como consecuencia, a la razón filosófica se le va a negar el acceso a Dios. Crece también la visión nominalista que limita la capacidad del conocimiento humano y pone la ciencia positiva como el único conocimiento riguroso (Bultmann). Se impone un límite a la razón, la cual no puede admitir ni rechazar la existencia de los ángeles.

Digamos, que la teología dialéctica en todos sus representantes, a pesar de las diferencias que los separan, interpreta la existencia de los ángeles con el criticismo kantiano y repite que la razón no puede mostrar que los ángeles y demonios existan pero tampoco que no existan. Se suspende el juicio cuando el agnosticismo se aplica a los ángeles: ve imposible no su existencia, sino la demostración racional de ella.

III. La angelología en los autores protestantes de este periodo

La teología protestante mantuvo una fe firme en ángeles y demonios durante los siglos XVII y XVIII. A lo largo del siglo XIX, sin embargo, cambia la situación y se va constituyendo una corriente posicionada en el escepticismo y en el rechazo de la realidad de ángeles y demonios que encontrará acogida en el ámbito de la teología liberal.²² Con la primer guerra mundial y el nacimiento de la teología dialéctica, la teología protestante asumió dos orientaciones fundamentales con respecto a la angelología y demonología: la simbólica y la negativa (o de desinterés).²³

La posición simbólica tiene su más celebre exponente en Karl Barth. E.

²² Schleiermacher afirmaba que la representación del diablo es insostenible como ser personal: cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, I, Berlin 1960, 211. Cf. J. BOSC, *Anges et démons selon les théologiens protestants*, en: M. CHOISY – B. GRILLOT (eds.), *Alliance Mondiale des Religions. Anges, démons et êtres intermediaires*, III colloque, Paris 1968, 193-201.

²³ Tomamos esta subdivisión de C. ROCCHETTA, *Il problema degli angeli e dei demoni nella riflessione teologica odierna*, en: B. MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 2006, 15-17; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo*, Torino 1985, 354-357; Id., *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Torino 1991, 288-290.

Brunner, P. Tillich y C. Westermann en sus reflexiones sobre los ángeles y demonios, y P. Ricoeur en su pensamiento sobre el Maligno comparten las ideas de Barth. El representante más significativo de la orientación que niega la realidad de los ángeles y demonios es R. Bultmann. Pero todos aplican a la realidad angélica el postulado agnóstico. Conviene advertir que no son idénticos el agnosticismo angelológico y el agnosticismo teológico. Si éste rechaza la existencia de Dios con la razón y por motivos prácticos la acepta con una «fe racional», el agnosticismo angelológico no encuentra motivos de carácter práctico para admitir la existencia de los ángeles: no consigue superar una actitud de indiferencia; para estos autores los ángeles no tienen nada que ver con la vida de los humanos, son irrelevantes, no significan nada.

1. Karl Barth (1886-1968)²⁴

a) La Palabra de Dios como tarea de la teología

La primera etapa del pensamiento de Karl Barth transcurre dentro de la formación liberal recibida en su familia, en los estudios iniciales y en la

²⁴ Nació en Basilea (Suiza). Estudió en las Universidades de Berna, Berlín, Tubinga y Marburgo. Tuvo como profesores a los más célebres paladines del liberalismo teológico: Gunkel, Schlatter, Harnack y Herrmann. Al acabar los estudios, ejerció la misión de pastor en Ginebra (1910-1911) y en Safenwill (1911-1921). En Alemania fue profesor de Teología reformada en la Universidad de Gottinga (1921), en Münster (1925) y en Bonn (1930). A causa de su oposición al nazismo, en 1935 fue privado de la cátedra y volvió a entrar en Suiza, impartiendo clases en la Universidad de Basilea hasta 1962.

Obras principales: *Der Römerbrief*, 1919 (una segunda edición fue reelaborada ampliamente en 1922); *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 1927; *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931; *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 1932; I/2, 1938; II/1, 1940; II/2, 1942; III/1, 1947; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951; IV/1, 1953; IV/2, 1955; IV/3,1, 1959; IV/3,2, 1959; *Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, IV/4, 1967; *Registerband (unter Mitarbeit von W. Erik und M. Pfändler. Herausgegeben von H. Krause)*, 1970; *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 1934; *Credo*, 1935; *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis vor 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938*, 1938; *Rechtfertigung und Recht*, 1938; *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 1942; *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, 1947; *Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn* 1947; *Die Menschlichkeit Gottes*, 1956; *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962.

Sobre su amplia bibliografía, destacamos: H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951; O. WEBER, *Karl Barth's kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht*, Neukirchen 1953; B. GHERARDINI, *La parola di Dio*

reflexión teológica bajo la guía de grandes personalidades del liberalismo teológico, especialmente de W. Herrmann, que tendrá un papel importante en su actividad pastoral en Safenwill (1911-1921).²⁵ Si a ello añadimos el influjo que tuvo sobre él el ideal moral kantiano, la dedicación a un intenso estudio de la Biblia y los dramáticos interrogantes espirituales puestos a la humanidad por la primera guerra mundial, encontraremos los motivos más importantes del desarrollo teológico que Barth comenzaba a construir: profunda inspiración bíblica e ilimitada apertura hacia todos los problemas del hombre moderno. Precisamente, la cuestión social de Safenwill, obreros y agricultores contra empresarios, le lleva a buscar una solución pastoral en el estudio de los escritos de S. Pablo.²⁶ En 1919 publica en Berna *Der Römerbrief*, su comentario a la Carta a los Romanos, que fue entendido rápidamente como un manifiesto a favor de la renovación teológica en contra de la teología protestante del siglo XIX, utilizando el elemento histórico en la comprensión del espíritu de la Sagrada Escritura.²⁷

nella teologia di K. Barth, Roma 1955; H. FRIES, *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961; E. RIVERSO VALENTINO (ed.), *Karl Barth. Antologia*, Milano 1964, 5-45; B. MONDIN, *Karl Barth e la teologia della parola di Dio*, en: ID., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, II: *I teologi protestanti e ortodossi*, Torino 1969, 21-63; I. MANCINI, *Il novecento teologico*, Milano 1971, 5-84; E. BUSCH, *Karl Barth Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975; J. L. LEUBA, *Études barthiennes*, Gêneve 1986; H. BERKHOF, *La scissione nella scuola di Herrmann II: Karl Barth*, en: ID., *200 anni di teologia e filosofia. De Kant a Rahner: un itinerario di viaggio*, Torino 1992, 229-262; E. F. ROGERS, *Thomas Aquinas and Karl Barth. Sacred doctrine and the natural knowledge of God*, London 1995; M. GESTEIRA GARZA, *Introducción. Karl Barth, un profeta del siglo XX*, en *K. Barth "Carta a los Romanos"*, Madrid 1998, 3-42; A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001; S. ROSTAGNO, *Karl Barth*, Brescia 2003; B. BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la kirchliche Dogmatik*, Leuven 2003; P. ZINI, *Semantica dell'onnipotenza: Hegel e Barth. Volto della storia, volto di Dio*, Milano 2003; Ph. CARDON-BERTALOT, *Dieu comme «Réponse», l'Homme comme «Questions»: Anthropologie et tâche de la prédication dans la théologie barthienne des années 1920*, en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 84 (2004) 287-310.

²⁵ Cf. A. GRILLO, *La radice liberale della teologia di Karl Barth*, en: *Studia Patavina* 43 (1996) 177-187.

²⁶ Cf. F. GUILLÉN PRECKLER, *Karl Barth, opciones políticas y mentalidad teológica*, en: *Diálogo Ecueménico* 7 (1972) 337-354; A. GALLAS, *Barth e il "mondo cristiano". Dalle conferenza di Safenwill alla II edizione dell'Epistola ai Romani*, en: *Cristianesimo Storia* 8 (1987) 557-589; P. VANZAN, *Karl Barth: strutture della fede e incidenza politica della teologia*, en: *La Civiltà Cattolica* 142 (1991/II) 244-256.

²⁷ Sobre esta obra, véase el comentario de A. MUROLO, *Fede e religione nel secondo Römerbrief di Karl Barth* en: *Aspenas* 46 (1999) 515-538.

A partir de 1925, Barth desarrolla el proyecto de escribir un tratado de dogmática. Dos años más tarde publica el primer volumen de la *Dogmática cristiana* que en 1932 se transformará en el inicio de la *Kirchliche Dogmatik* (*Dogmática eclesial*).²⁸ Con esta producción sistemática se inicia el segundo momento de su especulación teológica. Su estudio, aparecido en 1931, sobre la *Fides quaerens intellectum* de S. Anselmo de Canterbury, le proporcionará el método de su elaboración teológica y la llave para comprender el pensamiento de la *Kirchliche Dogmatik*.²⁹

El método de Barth es deductivo y descriptivo, sin intención apologética: únicamente presentar la Palabra de Dios. En la *Kirchliche Dogmatik*, Barth opta por un riguroso cristocentrismo, con el que se propone abandonar los elementos de la filosofía existencial sobre los que se apoyaba y excluir la *analogia entis*, practicada por la teología católica y que según él llevaba a la elaboración de una teología natural y de una metafísica. Si la *analogia entis*, la analogía del ser es para Barth una categoría filosófica humana incapaz de comprender la Palabra de Dios, la *analogia fidei*, o *analogia gratiae*, o *analogia revelationis*, que parte de la fe y no de la razón, de Dios y no del hombre, será el instrumento que permita interpretar sistemáticamente todos los misterios de la Revelación.³⁰

Barth se dio cuenta de que el interrogativo principal que el teólogo debe afrontar es: ¿Cómo hablar de Dios al hombre? Para la teología liberal o neoprottestante, según Barth, la respuesta partía del hombre, que es una realidad viva, de las cuestiones que se pone de cara a su propia existencia, a su destino, a su muerte. Dios, su existencia, sus respuestas, son todavía algo incierto. Es decir, es el hombre quien pone los elementos del diálogo y Dios quien debe responder. La obra específica de Barth da la vuelta a todo, opera una verdadera revolución copernicana: no es el hombre quien está en el centro sino Dios. El es quien tiene la iniciativa del diálogo entre él mismo y el hombre. De este modo, Barth recupera

²⁸ El uso inconsiderado que se hacía de la expresión «cristiana» le llevó a justificar el cambio de título por el de Dogmática «eclesial».

²⁹ Barth señala su programa teológico en *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Darmstadt (Schweiz) ²1958, 14-68.

³⁰ Acerca de la finitud del hombre en relación con Dios, cf. M. C. LAURENZI, *Il pensiero di Karl Barth tra concetto e Rivelazione. «Dio anche per noi»* (KD I/1, 334), en: AA.VV., *Barth contemporaneo*, Torino 1990, 25-78; S. ROSTAGNO, *Il Dio che ama nella libertà. La dottrina barthiana della libera scelta di Dio*, en: *Protestantesimo* 42 (1987) 65-80.

la precedencia absoluta de Dios, tanto en el dominio del ser como en el del conocimiento. La teología, por lo tanto, quiere ser una teología de la Palabra de Dios que tiene como estructura fundamental la figura concreta y la existencia de Cristo;³¹ teología, cuyo significado “tiene que ver con el Emmanuel, Dios con nosotros”.³²

Predicar la Palabra de Dios es, según Barth, la misión de la Iglesia. En la *Epistola a los Romanos* Barth piensa en la Iglesia según su criterio teológico de radical oposición entre Dios y el mundo. La Iglesia

es el intento más o menos amplio y enérgico de humanizar lo divino, de temporalizarlo, de cosificarlo, de mundanizarlo, de convertirlo en algo práctico, y todo ello para beneficio de los hombres que no pueden vivir sin Dios, pero tampoco con el Dios viviente.³³

En un segundo momento, Barth ve la Iglesia más como misterio, porque Cristo es misterio; la ve como gracia de Dios. La Iglesia es una comunidad llamada, reunida y dirigida por la Palabra del Señor, “es la comunidad viva del Cristo vivo”.³⁴

³¹ Barth reprochará siempre al cristianismo que sea la *analogia entis*, y no el Señor Jesucristo, el principio formal para que pueda ser conocida la relación Dios y criatura, y explicar todas las proposiciones dogmática. Sobre la reconciliación en Cristo y la justificación por la fe como el corazón del mensaje neotestamentario, cfr. G. COLZANI, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia. La proposta barthiana ed il dialogo ecumenico*, en: *Annales Teologici* 10 (1996) 119-146; J.-M^a. GALVÁN, *La giustificazione in Cristo*. Atti del II Simposio internazionale della Facoltà di teologia, Roma 14-15 marzo 1996, Città del Vaticano 1997; P. O'CALLAGHAN, *The effects of the Passion and Death of Christ in the doctrine of St. Thomas Aquinas*, Pamplona 1987; Id., *Fides Christi, the justification debate*, Dublin 1997.

³² K. BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, Berlin 1966, 18. Cf. Id., *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935*, Zollikon-Zürich 1946, 57-65. Sobre la Palabra de Dios como tarea de la teología, Barth escribió, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1925, 156-178. Sobre este punto, cf. J.M. GONZÁLEZ, *Karl Barth y la teología de la palabra*, en: *Proyección* 15 (1968), 67-74; A. JOOS, *Karl Barth e la teologia della Parola* en: Id., *Teologie a confronto. Proposta introduttiva per una chiave di lettura su alcune fasi di ricerca nella teologia del XX secolo*, I, Vicenza 1982, 63-124.

³³ K. BARTH, *Der Römerbrief*, 316-317. Para la explicación sobre las cuatro notas esenciales de la Iglesia ver, Id., *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, II, Zürich 1950, 288-301.

³⁴ Id., *La Chiesa*, Roma 1970, 81. Acerca de la revisión de la eclesiología protestante realizada por Barth, se puede ver, L.A. CARTER, *Karl Barth's Revision of Protestant Ecclesiology*, en: *Perspectives in Religious Studies* 22 (1995) 35-44. En relación con la

b) La angelología

Señalamos anteriormente que Barth en su *Dogmática eclesiástica* se propuso no sólo hacer desaparecer los elementos de filosofía existencial que animaban su teología sino también excluir la *analogía entis*. Para Barth, nuestros conceptos, en sí mismos, no pueden expresar la realidad de Dios; por eso, la *analogía fidei* es el instrumento para discurrir teológicamente. La reflexión sobre la función de la teología le llevará a afirmar que la teología debe ser exclusivamente teológica, valga la redundancia, y renunciar a buscar *rationes probabiles* por motivos hermenéuticos o apologéticos. A la fe se le impone la tarea del *comprender*.

Rechazando la *analogía entis*, Barth se muestra agnóstico. En línea con el pensamiento de la Reforma y en modo particular de Lutero, Barth excluye la razón que ayuda y sostiene a la fe. El acceso a la naturaleza y al ser de los ángeles y demonios está prohibido para la razón, según Barth. Si Kant en la *Dialéctica Trascendental* había afirmado que no es posible una demostración racional de la existencia de Dios, ahora Barth señala que nuestro conocimiento de los ángeles y demonios es debido únicamente a la Revelación de Dios. Sólo la Palabra de Dios ofrece conceptos análogos sobre los ángeles, conceptos que se pueden predicar propiamente, aunque proporcionalmente, de los ángeles. Por nosotros mismos nunca podríamos, según él, llegar a conocerlos.

Se ha escrito que la teología de Barth se encuentra surcada por una extraña contradicción.³⁵ Su angelología también refleja esa contradicción ya que estudia la doctrina de los ángeles para que contribuya a mejorar la vida cristiana aun a sabiendas de que esa doctrina ha dado pie – según él – a inútiles especulaciones.³⁶ En línea con su pensamiento, Barth afirma

influencia de Barth en algunos teólogos católicos y en la enseñanza posconciliar del Magisterio ordinario y de la teología, cf. Ph.J. ROSATO, *The influence of Karl Barth on Catholic Theology*, en: *Gregorianum* 67 (1986) 659-678.

³⁵ Cf. H. ZAHRT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, 127.

³⁶ Barth llama especulaciones a las explicaciones sobre la angelología dadas por Justino, Atenágoras, Agustín, Gregorio Nacianceno, Atanasio, Dionisio Areopagita, Santo Tomás de Aquino. Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, III/3, 440-466. Sobre la importancia de la angelología de Barth se ha escrito que es “il più importante Trattato degli angeli che sia stato pubblicato dopo san Tommaso è senza dubbio quello dell’XI capitolo della sua *Dogmatique*, § 51: *Le royaume des cieux, les messagers de Dieu et ses adversaires...*” (Ch. JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli 1972, 175-176, nota 42). Cursiva del original. Del mismo parecer es Tavad: “Der konsequenteste und gründlichste Überblick einer Angelologie

que la Sagrada Escritura garantiza la existencia de los ángeles aunque también señala que el primer límite de una doctrina sobre los ángeles se refiere al significado del concepto ángel, que indica una realidad diferente de Dios y del hombre. En efecto, los ángeles son “criaturas”, también “individuos de esencia celestial” y “superiores al hombre”.³⁷

Barth quiere dejar bien claro que, del mismo modo que no podemos dar una definición de la naturaleza del cielo en sí, tampoco podemos dar una noción de los ángeles en sí mismos. Su visión de los ángeles es soteriológica, nunca ontológica. Barth tratará de determinar el papel que los ángeles desarrollan en la historia de la salvación. La naturaleza de los ángeles, para Barth, se explica a través del ministerio angélico, ya que están al servicio de Dios, existen en función del Reino de Dios, acompañan el Reino de Dios que viene a la tierra. Por ello, si el servir es lo que caracteriza el Reino de los cielos, servir es lo propio de la función de los ángeles, los cuales “no son personajes principales ni sujetos independientes sino figuras marginales, que están siendo absorbidas en cierto modo y desbordándose en su función, que es entera y ejemplarmente un servicio”.³⁸

Con la función esencial de servir y ser testimonios de Dios, los ángeles además alaban y adoran a Dios.³⁹ La dependencia total de Dios es, por lo tanto, el ministerio principal de los ángeles, de modo que cuando un ángel habla o aparece en la Sagrada Escritura es el propio Dios quien está allí y obra. Asimismo, para Barth, los ángeles están al servicio de la criatura terrestre para ser testigos y mensajeros celestiales del Dios que salva.⁴⁰

Para Barth los ángeles existen, pero no dice qué son, cual es su naturaleza, su estructura. Por ello, queda flotando – como sin recibir una respuesta clara y firme – la pregunta: ¿los ángeles son reales? El testimonio de la Escritura, según él, no descifra la pregunta acerca de si son o no personas y se confiesa incapaz de resolver ese punto.⁴¹ Lo niega al decir que “los

in der modernen Theologie findet sich sicher auf diesen Seiten” (G. TAVARD, *Die Engel* [unter Mitarbeit von A. CAQUOT – J. MICHL], *Handbuch der Dogmengeschichte*, II/2b, Freiburg im Breisgau 1968, 93).

³⁷ Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, III/3, 488.525.562.

³⁸ *Ibidem*, 429. Cf. *ibidem*, 428.532.536.

³⁹ Cf. *ibidem*, 567.539.547.

⁴⁰ Cf. *ibidem*, 578.

⁴¹ Cf. *ibidem*, 477. Según Balthasar, Barth es contradictorio en lo referente a la natu-

ángeles no son efectivamente sujetos verdaderos, independientes, como Dios o como el hombre o como Jesucristo”.⁴² Lo afirma al considerar que “la obediencia que Dios encuentra en el mundo celeste es la obediencia de un sujeto”.⁴³

Lo que sí tiene claro es la inutilidad de las cuestiones del ser y de la personalidad de los ángeles. En el fondo, considera inútil preguntarse por el ser y la personalidad de los ángeles: para él basta con saber que los ángeles existen y que son únicamente mensajeros. Los ángeles para Barth no tienen una libertad de elección sino una especie de libertad que coincide con su servicio: “Su libertad de criaturas es idéntica a su obediencia.”⁴⁴

Aquí se encuentra el núcleo de la especulación de Barth, que hace inútiles todas las cuestiones sobre el ser personal de los ángeles.⁴⁵

c) Los demonios como *lo nulo*

Para la comprensión de la realidad del demonio, Barth se sirve del concepto de *Das Nichtige* (*lo nulo*), el *tertium datur* entre Creador y criatura, que ya se presenta en sus términos esenciales en la *Römerbrief* y que elabora sistemáticamente con el título *Gott und das Nichtige* (*Dios y lo nulo*) en la *Kirchliche Dogmatik*. Anticipando sintéticamente lo que desarrollará durante el tratado, Barth explica *das Nichtige* como «oposición», «cuerpo extraño», «poder hostil», que se opone al Creador, que ya ha sido juzgado en Jesucristo.⁴⁶ En el análisis del problema, Barth señala que la dimensión concreta de «lo nulo» es el pecado, es decir, lleva «lo nulo» al ámbito de la Revelación en donde Dios es el único capaz de mostrar que el pecado es una ofensa contra el Creador.

En este horizonte la pregunta es saber lo que es el verdadero «lo nulo». Si por un lado Barth duda en afirmar que «lo nulo» es, “ya que sólo Dios

raleza de los ángeles, ya que tanto afirma como niega que el ángel sea persona: “Aber trotz alldem, weiß man nach Barth nicht, ob sie Personen sind oder nicht” (H.U. VON BALTHASAR, *Engel und Dämonen* en: ID., *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, II/2, Einsiedeln 1978, 440).

⁴² K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/3, 428.

⁴³ *Ibidem*, 522.

⁴⁴ *Ibidem*, 577.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, 600.

⁴⁶ Cf. *ibidem*, 327. Una explicación al problema de *lo nulo* en Barth se puede leer en: C. SCILIRONI, *Karl Barth e il problema del nulla*, en: *Asprenas* 43 (1996) 299-334.

y su criatura son verdaderamente y en sentido propio y lo nulo ni es Dios ni criatura”, añade inmediatamente que sería temerario concluir que «lo nulo» no es “nada”, es decir, “no es”. Según la Revelación “lo nulo no es lo inexistente (...) sino que *es* lo nulo”.⁴⁷

Avanzando en la comprensión de «lo nulo», Barth lo hace depender totalmente de Dios, de la voluntad Dios, del sí de Dios y del no de Dios que es lo que es excluido de su sí. Así se llega a la afirmación precisa de Barth de que “el fundamento de lo nulo es el no querer de Dios”⁴⁸ y, por lo tanto, el rechazo de lo nulo como independiente. Referida como ha sido la existencia y el fundamento, Barth señala que la esencia de «lo nulo» es el mal, es decir, el *opus alienum* de Dios. La acción divina que se expresa en su *opus proprium*, es decir, en la elección, la creación, la preservación y el gobierno de la criatura es la voluntad positiva de Dios, en cuanto que ella implica también un no querer que es el fundamento del mal. Como consecuencia, la cuestión del nulo, es decir, la separación entre el bien y el mal, es una cuestión que para Barth atañe solamente a Dios. Es el propio Dios quien junto con la criatura, combate contra «lo nulo» y lo vence con la cruz y la resurrección de Jesucristo:

Mirando atrás a la resurrección de Jesucristo y en la espera de su venida, no se puede dar más que una respuesta a esta pregunta: lo nulo es el *pasado*, es la amenaza, el peligro, la ruina del pasado, es el no ser antiguo que oscurece y destruye la creación de Dios, pero que ha sido *superado* en Jesucristo, ya que su muerte ha realizado lo que le espera, es decir, ha sido aniquilado con la realización de la voluntad positiva de Dios que también implica el fin de lo que Dios no quiere.⁴⁹

Después de esas consideraciones señalemos que Barth evita ocuparse del origen y de la naturaleza de la personalidad del demonio, como lo había hecho en el tratado de los ángeles, así como del motivo de la «caída de los ángeles», y por lo tanto de una comunión original entre ángeles y demonios, ya que el diablo nunca ha sido un ángel.⁵⁰

Para Barth los demonios existen pero son siempre *das Nichtige*, “lo negativo”, “lo nulo”.⁵¹ *Das Nichtige* es una realidad, una potencia nega-

⁴⁷ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/3, 402-403.

⁴⁸ *Ibidem*, 407.

⁴⁹ *Ibidem*, 419-420.

⁵⁰ *Ibidem*, 623.

⁵¹ *Ibidem*, 613.

tiva dirigida contra la voluntad del Creador, como un poder extraño a la creación. Es un elemento de la historia que se desenvuelve entre Dios y la criatura, y que es hostil a Dios. Siendo lo nulo, el no-ser que Dios no ha creado. Los demonios “no existen sino porque Dios, reconociendo y autorizando a la criatura, los reniega, les dice no”.⁵² Desde toda la eternidad son objeto del rechazo de Dios por su papel en la historia de perturbar y de alterar la obra de Dios. Ellos son las personificaciones de las fuerzas de «lo nulo»:

¡La nada es la mentira! Como tal, existe; y posee cualquier cosa como una especie de sustancia y persona, vitalidad y espontaneidad, fuerza, poder y tendencia. Como mentira funda y organiza su reino y los demonios son sus representantes.⁵³

En su intento de recristianizar el idealismo alemán, sobre todo de Schleiermacher, que rechazaba la doctrina sobre los demonios y admitía la representación bíblica de los ángeles aunque afirmando que no estamos obligados a tenerla como verdadera doctrina cristiana, concibe lo referente al demonio no como lo meramente negativo de Hegel, sino lo rechazado por Dios y entregado a la desaparición.

Karl Barth presenta una doctrina de los ángeles y de los demonios que ha sido considerada de «especulativa»,⁵⁴ «simbólica»,⁵⁵ «mitología

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, 618. Zähringer señala que es legítima la pretensión de Barth que es poner de relieve lo absolutamente antidivino que es el diablo y los demonios, pero no son válidas algunas de las consecuencias deducidas de ello: “Das Anliegen Barths, das durch und durch Widergöttliche des Teufels und der Dämonen herauszustellen ist legitim, doch sind die daraus gezogenen Konsequenzen – etwa S. 613 f – für uns nicht haltbar” (D. ZÄHRINGER, *Die Dämonen*, en: *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln 1967, 1003, nota 13).

⁵⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Engel und Dämonen*, en: ID., *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, II/2, 432. El término «especulativa» se refiere a la posición de Barth sobre lo demoníaco y a su doctrina sobre los ángeles, no a la (exuberante) tradición patristica y escolástica. Cf. *ibidem*, 436, nota 1. “Zu sagen, daß sie Nicht-Sein oder Nicht-Personen sind, ist eine rein verbale Lösung” (G. TAVARD, *Die Engel*, [unter Mitarbeit von A. CAQUOT – J. MILCH], II/2, 94).

⁵⁵ “Il maggior rappresentante dell’orientamento simbolizzante è K. Barth” (C. ROCCHETTA, *Il problema degli angeli e dei demoni nella riflessione teologica odierna*, en: B. MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 16).

de lo nulo»,⁵⁶ «categorial». ⁵⁷ En realidad, como hemos visto, expresa un profundo agnosticismo ante las criaturas sobrenaturales.

2. Rudolf Bultmann (1884-1976)⁵⁸

a) La *Entmythologisierung*

Hablar de Rudolf Bultmann es hablar de la *Entmythologisierung* (*demitologización*), que es su planteamiento teológico-teórico. Lo que ha

⁵⁶ “La angelología barthiana intende essere puramente funzionale. [...] Una teologia puramente funzionale non potrà più riconoscere nei demoni, come fa tutta la tradizione cristiana, degli angeli decaduti. Barth potrà, sì, elevarsi fino alla nozione cristiana del male come *privazione* [...] ma rifiutando di approfondire la metafisica della privazione, dovrà, per rendere ragione del diavolo e dei demoni, ricorrere a una mitologia del nulla” (Ch. JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, 176-177, nota 42). Cursiva del original. Tavard señala que “ihre Lösung oder ihre Ablehnung, den Ursprung des Teufels zu bedenken, grenzt an den Einfluss eines latenten Manichäismus in den protestantischen Voraussetzungen, von denen sie ausgehen” (G. TAVARD, *Die Engel*, 94).

⁵⁷ Es decir, para Barth, ángeles y demonios no serían sino «categorías»: “Engel und Dämonen sind für Barth eine «Kategorie», eine Ausdrucksweise der Bibel, ohne die das biblische Zeugnis nicht gehört und verstanden werden kann, die aber nicht zum Inhalt des biblischen Zeugnisses, nicht zum Wort Gottes gehört” (H. VORGRIMLER, *Die Engel in der neueren Theologie*, en: H. VORGRIMLER – U. BERNAUER – T. STERBERG, Freiburg-Basel-Wien 2001, 206).

⁵⁸ Nació en Wiefelstede – Oldenburg (Alemania). Estudió en Tubinga, Berlín y Marburgo. En esta ciudad comienza en 1912 su carrera académica como profesor de exégesis del Nuevo Testamento. Pasando por otras Universidades vuelve a Marburgo en 1921 en donde permaneció como profesor hasta su jubilación en 1951.

Entre sus obras: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921; *Jesus*, 1926; *Neues Testament und Mythologie*, 1941; *Theologie des Neuen Testaments*, I-II, 1948-1951; *Jesus Christ and the mythology*, 1957; *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I, 1933; II, 1952; III, 1960; IV, 1965.

Sobre su pensamiento: R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris ²1966; A. MALET, *Mythos und Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Gêneve 1962; Th. O'NEARA – D. WEISSER, (eds.), *Rudolf Bultmann in Catholic Thought*, New York 1968; B. MONDIN, *Rudolf Bultmann: Demitizzazione della Rivelazione e teologia esistenzialista*, en: ID., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, II: *I teologi protestante e ortodossi*, Torino 1969, 153-183; ID., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1991, 391-410; W. SCHMITHALS, *Bultman*, en: *Theologische Realenzyklopädie*, VII, 387-396; B. JASPERT, *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984; E. JÜNGEL, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff R. Bultmanns*, Heidelberg 1985; P. BOSCHINI, *Escatologia senza storia. Storicismo e antistoricismo nel pensiero di R. Bultmann*, Bologna 1988; J.M^a. MILLÁS, *Pecado y existencia cristiana: origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann*, Barcelona 1989; H.J. GAGEY, *Jésus, dans la*

llegado a ser la expresión ahora ya clásica de una actitud ante el texto, es propiamente una lógica particular, una estructura con la cual él expresa el fondo de un pensamiento sistemático.

Ante la exégesis del siglo XIX que era tributaria de la filosofía idealista, de sus ideas y de su modo de entender la existencia humana, Bultmann considera que la filosofía adecuada para una precomprensión del fenómeno histórico del cristianismo y de los textos bíblicos, es el existencialismo, pues se interesa de la comprensión de la existencia y ofrece las representaciones apropiadas para la interpretación de la Biblia. El existencialismo, la filosofía heideggeriana según nuestro autor, ofrece un esquema general de la existencia auténtica, que no predetermina la actuación concreta de cada momento y permite orientarla y comprenderla. La existencia humana es auténtica sólo en el acto de existir. Bultmann, que reprocha a Barth la incompreensión de lo que significa la interpretación existencial, entiende que ésta busca “comprender la existencia real (histórica) del hombre”.⁵⁹

Por eso, para Bultmann, la verdadera lectura histórica del texto bíblico es sólo aquella que lleva a la autocomprensión, que permite la decisión, el proyecto, la previsión y la praxis futura en vista de la salvación del hombre. Para esa decisión, lo que cuenta no es tanto un saber teórico cuanto la posición existencial. Además, proclama que para que se realice una verdadera comprensión del texto bíblico hay que tener en cuenta la *Vorverständnis* (precomprensión). Partiendo de los planteamientos kantiano-heideggerianos, sostiene que el conocimiento humano se estructura en forma de una comprensión de sí que antecede a la Revelación: es la precomprensión. Solo sobre la base de una tal precomprensión se hace posible una problemática y una interpretación. Si la interpretación de la búsqueda de Dios, de su Revelación, significa orientarla a la búsqueda de la verdad de la existencia humana, la tarea de la teología, para Bultmann, es realizar una hermenéutica de la Escritura – traducir el lenguaje de la

théologie de Bultmann, Paris 1993; Ch. RINGMA, *Gadamer's dialogical hermeneutic. The hermeneutics of Bultmann, of the New Testament sociologists and of the social theologians in dialogue with Gadamer's hermeneutic*, Heidelberg 1999; C. STAM, *De opstanding van de doden in de theologie van K. Barth, R. Bultmann en W. Pannenberg*, Zoetermeer 2003; J. CHAPA, *La antropología teológica de Rudolf Bultmann*, en: *Scripta Theologica* 36 (2004) 231-257; J. RIES, *Il mito e il suo significato*, Milano 2005.

⁵⁹ R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, en: ID., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen 1952, 234.

Biblia – para que saque a la luz la comprensión de la existencia humana que se encuentra en la Biblia.⁶⁰

Bultmann se interesa por el problema hermenéutico porque quiere comprender y ayudar a comprender el Nuevo Testamento. Su célebre estudio *Neues Testament und Mythologie* aparece en 1941 con la finalidad de que la desmitologización ayude y modele la predicación de la Iglesia. Es necesario interpretar el Nuevo Testamento descubriendo de nuevo el significado profundo que se encuentra detrás de las representaciones míticas. Por ello considera que el mito no ofrece una visión objetiva del mundo sino que “el mito habla del poder o de los poderes que el hombre cree experimentar como fundamento y límite de su mundo, de su obrar y padecer”⁶¹ o como relato de un acontecimiento en el que intervienen fuerzas sobrenaturales.

Los mitos hablan de dioses y demonios como poderes de los que el hombre depende. (...) Los mitos son expresión de la convicción de que el hombre no es señor del mundo y de la propia vida; que el mundo donde vive está lleno de misterios; y que también la vida humana esconde numerosos enigmas y misterios.⁶²

Para el teólogo de Marburgo, la mitología es una manera de pensar, “la expresión de una cierta comprensión de la existencia humana”.⁶³ El kerigma para Bultmann, por lo tanto, está expresado en el Nuevo Testamento de manera mitológica, en estrecha dependencia de la imagen mítica del mundo, del hombre y de la historia que dominaba en aquella época; y en dependencia también de los mitos de la apocalíptica judía y de los del gnosticismo, especialmente del mito del *redentor gnóstico*.⁶⁴

⁶⁰ La teología, para Bultmann, tiene la misión de traducir el lenguaje dogmático tradicional en un lenguaje comprensible para el hombre de hoy, y la función de traducir el lenguaje de la Biblia: Cf. ID., *Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation*, en ID., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen²1962, 192. Cf. L. MALEVEZ, *La théologie naturelle de Rudolf Bultmann*, en: *Gregorianum* 47 (1966) 226-253.

⁶¹ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München²1985, 22 (München 1941). Cf. ID., *Zum Problem der Entmythologisierung*, en: H.-W. BARTSCH (ed.), *Kerigma und Mythos. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung*, II, Hamburg 1952, 180. Acerca del significado de mito para Bultmann, cf. J. RIES, *Mito e Bibbia. La tesi di Rudolf Bultmann*, en: ID., *Il mito e il suo significato*, 133-148.

⁶² R. BULTMANN, *Jesus Christus und die Mythologie*, en: ID., *Glauben und Verstehen*, IV, 146.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Las afirmaciones neotestamentarias sobre Jesús son, para Bultmann, pura expresión mitológica: la preexistencia eterna de Cristo, su muerte como expiación por los pecados

Según Bultmann, el hombre moderno no puede aceptar esas representaciones mitológicas, que eran algo obvio para el hombre de la época apostólica, cuando esa imagen del mundo no necesitaba ningún sacrificio intelectual. Por el contrario, su aceptación por parte del hombre moderno supondría en éste un verdadero *sacrificium intellectus*. Son dos formas de pensar: el pensar mítico, que atribuye determinados fenómenos a potencias sobrenaturales; y el pensar científico, que cuenta siempre con un nexo de causas y efectos, por la fundamentación en que debe apoyarse toda afirmación, frente a la falta de nexo en los relatos mitológicos. El pensamiento mítico podría considerarse como un pensamiento científico primitivo, pre-crítico. Es imposible, piensa Bultmann, mantener vigente una visión *mítica* del mundo propia del Nuevo Testamento con nuestros modos de pensar que están formados por el pensamiento científico. De ahí que “se impone también la exigencia *de interpretar en clave existencial la mitología dualista del Nuevo Testamento*”.⁶⁵

En consecuencia, la presentación del mensaje cristiano al hombre moderno exige como condición imprescindible la *Entmythologisierung* (*desmitologización*), es decir, la versión del anuncio cristiano a un mundo conceptual apropiado. Bultmann entiende por desmitologización “un *procedimiento hermenéutico* que interroga textos y expresiones mitológicas sobre su contenido de realidad”.⁶⁶ En lugar del *logos* del mito, inaceptable para el hombre moderno, es necesario expresar el kerigma cristiano en un *logos* que lo respete y acierte en la expresión. No se trata de eliminarlo, ya que el mito habla de una realidad aunque inadecuadamente; si fuera eliminado, se perdería el mensaje de la fe primitiva. Se trata de interpre-

de los hombres, su resurrección en que desposeía a la muerte de su poder y vencía las potencias supramundanas adversas, la ascensión de Cristo a los cielos y su venida de nuevo para poner un término al pecado y a la muerte, el Bautismo y la Eucaristía. Cf. J.B. SOBOSAN, *Jesus the man and Jesus the Christ: Did Bultmann change?*, en: *The Thomist* 36 (1972) 267-292. Sobre la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, véase A. BLANCO, *Un caso particular de fideísmo: la distinción radical entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe*, en: F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, Fe y Credibilidad*, 355-362.

⁶⁵ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 29. Cursiva del original. Cf. F. LAMBIASI, *Storicità dei Vangeli. Rileggendo Bultmann*, en: *Rivista del Clero Italiano* 70 (1989) 125-132.

⁶⁶ R. BULTMANN, *Zur Problem der Entmythologisierung*, en: ID., *Glauben und Verstehen*, IV, 128. Cursiva del original. Cf. F. NÜSSEL, *Entmythologisierung und existentielle Interpretation des neutestamentlichen Kerygma*, en: P. NEUNER – G. WENZ (eds.), *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 70-89.

tarlo con las categorías que hoy son apropiadas. La desmitologización, quiere, al contrario, sacar de nuevo a la luz la auténtica intención del mito, que es la de hablar de la auténtica realidad del hombre, determinar cómo se expresa la existencia del hombre que vive al margen de la fe y la existencia del hombre creyente.⁶⁷

Lo que interesa de Jesús, dice, no es tanto su figura histórica – cómo él vivió (*wie und was*), los hechos de su vida (*Historie*) –, sino el hecho (*dass*) de su existencia y el significado que tiene para mí (*Geschichte*). El valor del hombre para Jesús no está determinado por cualquier cualidad humana o por la capacidad de su vida psíquica, sino únicamente por la autocomprensión de la existencia personal que se decide “en la situación concreta de mi *hic et nunc*”.⁶⁸ Así, la fe, para Bultmann, no es un nuevo modo de *ser*, una realidad pneumática o la aceptación de dogmas, sino un nuevo modo de *existir*, una acción, obediencia a la palabra de Dios: “no es un sentimiento o un comportamiento como tal (...) sino que es pensada intencionalmente rigurosa como fe, es decir, en la obra de la redención, ya que fe significa obediencia”.⁶⁹ Fuera de sí misma, la fe no tiene apoyo alguno: ni el milagro, ni la realidad histórica de Jesús, ni la experiencia interna, ni la fe de los demás o del predicador. No es la fe lo que cuenta, sino la decisión personal, la fe sin hechos históricos.⁷⁰

⁶⁷ La desmitologización es sólo una dimensión parcial del problema hermenéutico o doctrina del comprender. Para profundizar en el problema hermenéutico en general de Bultmann, cf. W. SCHMITHALS, *La teología di Bultmann. Una introduzione*, Brescia 1972, 221-245.

⁶⁸ R. BULTMANN, *Jesus Christus und die Mythologie*, en: ID., *Glauben und Verstehen*, IV, 170. Cursiva del original. Un tal planteamiento no podía acabar sino afirmando la imposibilidad de alcanzar un conocimiento válido sobre Jesús, ya que por principio y *a priori*, se suprimía todo valor a los testimonios de que se parte. Sobre los principios metodológicos de las nuevas tendencias en el «Jesús de la historia» de los años 1980, ver R. AGUIRRE, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús de la historia después de Bultmann*, en: *Estudios Bíblicos* 40 (1996), 433-439. Para Bultmann, Cristo es la palabra que invita al hombre a colocarse en el instante escatológico, cf. R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen, 1951, 104-113.

⁶⁹ ID., *Kirche und Lehre im Neuen Testament*, en: ID., *Glauben und Verstehen*, I, 176. Cf. ID., *Die Christologie des Neuen Testaments*, 259.

⁷⁰ Cf. ID., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1949, 78-88. Bultman distingue entre cristología en cuanto kerygma, es decir, interpelación directa, y cristología en cuanto interpelación indirecta, es decir, explicación teológica de la nueva autocomprensión de los creyentes: Cf. ID., *Die Christologie des Neuen Testaments* [unveröffentlicht], en: ID., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen 1961.

b) Ángeles y demonios

Moltmann reconoce a Bultmann el mérito de haber insistido en la necesidad de una presentación existencial del mensaje cristiano, el haber planteado diversas cuestiones hermenéuticas e históricas de interés.⁷¹ Sin embargo, al asumir acríticamente la antropología heideggeriana, Bultmann asume una visión del mundo y del hombre que acaba subordinando a sí la Palabra de Dios. Con esa precomprensión antropológica que quiere liberar a la fe de todas las supraestructuras que según él la envuelven, para hacerla más aceptable al hombre de hoy, hace del hombre moderno la norma de la fe y del existir. En la reformulación del mensaje cristiano adaptado al hombre moderno, sólo es creíble lo que es comprensible. Bultmann se acerca a la Sagrada Escritura de modo racionalista, y le niega verdad e historicidad: deshoja el Nuevo Testamento y quita lo que le parece extraordinario, todo lo que a su juicio es fruto de una mentalidad mítica, propia del mundo antiguo.

Su propuesta desmitologizadora alcanza también a los ángeles. Desde su visión científica, el mundo nuestro se presenta cerrado al mundo de los espíritus, ángeles y demonios. Con su método experimental, los ángeles no son verificables, no pertenecen al género del pensamiento científico sino mitológico. Pero sus afirmaciones sobre los ángeles no son el resultado de análisis históricos o textuales, sino fruto de su presupuesto sistemático:

Se considera el mundo articulado en tres pisos. En el centro se encuentra la tierra, el cielo por encima de ella y los infiernos por debajo. El cielo es la habitación de Dios y de las potencias celestiales, los ángeles. (...) La tierra (...) es también el teatro de las acciones de las fuerzas sobrenaturales, de Dios y de sus ángeles, de Satanás y de sus demonios. Las fuerzas sobrenaturales actúan sobre los acontecimientos naturales, sobre el pensamiento, sobre la voluntad y sobre el obrar del hombre.⁷²

Ángeles y demonios son expresiones tradicionales del cristianismo que entran en una forma de pensamiento mítico que resulta inaceptable para las mentes que han recibido una formación moderna científica:

No podemos servirnos de la luz eléctrica y de la radio o recurrir en caso

⁷¹ Además Moltmann señala que la teología programática de Bultmann ha sido positiva porque ha presentado el mensaje cristiano en su forma original al mundo moderno: cf. J. MOLTSMANN, *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Freiburg im Breisgau 1988, 73.

⁷² R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 12.

de enfermedad a los modernos descubrimientos médicos y clínicos, y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros que nos ofrece el Nuevo Testamento.⁷³

Resumiendo, la actual visión científica del mundo y del hombre le lleva a la repulsa apriorística de lo angélico y demoníaco. Para el teólogo de Marburgo, el mundo de los espíritus es concebido como un ropaje mitológico y por lo tanto no es real:

Satanás es una figura mitológica, aunque se hable de él con la mayor discreción. (...) Igualmente afirmo que las representaciones de los demonios en el Nuevo Testamento, aunque continúen existiendo en el mundo moderno o sean recuperadas, no son sino una pura superstición.⁷⁴

3. Emil Brunner (1889-1966)⁷⁵

a) El *Anknüpfungspunkt*

La constante preocupación por el problema de la teología natural cristiana, es decir, por una revelación de Dios como Creador que precede a la

⁷³ *Ibidem*, 16.

⁷⁴ ID., *Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythosogisierung betreffend*, en: H.-W. BARTSCH [ed.], *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I, Hamburg 1954, 135-136. Es ésta también la posición de C. MEYER, *Il magistero sugli angeli e i demoni*, en: *Concilium* (I) 11 (1975/III) 94-103.

⁷⁵ Nace en Winterthur (Zurich). Después de un paréntesis como catedrático de Instituto en Inglaterra, fue profesor de Teología sistemática y práctica en la Universidad de Zurich desde 1924 hasta 1953, siendo rector de esta Universidad entre 1942 y 1944. Se jubila en 1953 aunque hasta 1955 enseñó en la Universidad internacional cristiana de Tokio.

De sus obras destacamos: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 1921; *Die Mystik und das Wort*, 1924; *Der Mittler*, 1927; *Das Gebot und die Ordnungen*, 1932; *Natur und Gnade*, 1934; *Der Mensch im Widerspruch*, 1937; *Wahrheit als Begegnung*, 1938; *Offenbarung und Vernunft*, 1941; *Gerechtigkeit*, 1943; *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, I, 1946; *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, II, 1950; *Das Missverständnis der Kirche*, 1951; *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik*, III, 1960.

Sobre su pensamiento: P. SCHROTENBOER, *A New Apologetics, an analysis and appraisal of the eristic theology of Emil Brunner*, Kampen 1955; R. GABÁS, *Escatología protestante en la actualidad*, Vitoria 1964, 125-153; A. MARTINS DA TORRE, *A Igreja e a sua tarefa missionária segundo Emil Brunner*, Fátima 1977; B. MONDIN, *Emil Brunner e la teologia dialettica*, en: ID., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, II, 67-84; R.W. LOVIN, *Christian Faith and Public Voices. The social Ethics of Barth, Brunner and Bonhöffer*, Filadelfia 1984; W. KRAMER – H. SONDEREGGER, *Emil Brunner. In der Erinnerung seiner Schüler*, Zürich 1989; U. LÜDEMANN, *Denken-Glauben-Predigen. Eine kritische Auseinandersetzung*

revelación en Jesucristo, llevó a Brunner a oponerse tempranamente a la teología liberal. Brunner posee un sentido profundo de la trascendencia divina. Dios no puede ser conocido por la razón natural del hombre, ya que “hay conocimiento de Dios sólo en cuanto Dios se revela y se comunica, es decir, en cuanto ocurre la «revelación»”.⁷⁶ Dios se da al hombre en la revelación y se hace conocer como persona que se comunica. Se trata del concepto-clave de la *Selbstmitteilung Gottes* (comunicación personal que Dios hace de sí mismo) y que coincide, en Brunner, con el concepto fundamental de Revelación. “La comunicación personal que Dios hace de sí mismo en Jesucristo es el tema de toda la enseñanza bíblica y de la fe, y exactamente eso es la evidencia cristiana del hombre...”.⁷⁷ De este modo, para Brunner “el concepto de «la comunicación personal que Dios hace de sí mismo» (...) es el principio material y formal de la teología”.⁷⁸

De este modo, en la base de la teología sistemática personalista de Brunner se encuentra el concepto fundamental de *Ich-Du-Begegnung* (*encuentro personal*) que permite alcanzar un auténtico conocimiento de Dios y comprender los acontecimientos de la salvación como un *Anspruch-Zuspruch* (*llamada-don*). Su elaboración teológica pretende superar la visión subjetivista u objetivista del conocer, el esquema sujeto-objeto, y presentar la verdad como un encuentro, una comunicación de personas. Así, se puede decir que

la relevancia creadora del personalismo teológico de Emil Brunner es mostrar interrelacionada la existencia de Dios (amor intertrinitario), revelación (amor divino que se comunica) y la persona humana (amor divino reflejado personalmente), de un modo que queda patente la predisposición divina del ser humano.⁷⁹

mit Emil Brunners Lehre vom Menschen im Widerspruch, Frankfurt 1998; D. LÜTZ, *Der Weg zum Glauben. Emil Brunner und das unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik*, Berlin 2000; J. HART, *Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance, 1916-1936*, New York 2001; T.L. HEILBRUN, *Called as persons. The Seminal Relevance of Emil Brunner's Theological Personalism*. [Thesis Submitted for the Degree of Doctorate], Romae 2003.

⁷⁶ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, I, Zürich 1946, 16.

⁷⁷ ID., *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik*, III, Zürich 1960, 243.

⁷⁸ *Ibidem*, 234, nota.

⁷⁹ T.L. HEILBRUN, *Called as persons. The Seminal Relevance of Emil Brunner's Theological Personalism*, 154. Cf. E. BRUNNER, *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Zürich 1938.

Esta revelación que se entiende como autocomunicación divina y que llama a un diálogo entre el yo del hombre y el tú de Dios, supone que exista un otro que sea capaz de dialogar y que se encuadre en la realidad de criatura.⁸⁰ Para Brunner, el hombre es un sujeto, un ser personal y ello constituye el presupuesto de la Encarnación del Hijo de Dios y hace que el hombre a través de su palabra humana sea portador de la palabra de Dios.⁸¹ Dios, al crear al hombre como criatura e imprimir su imagen en él, le da la posibilidad de conocerle, reconociendo sin embargo que “la «fe» es la condición del conocimiento auténtico”.⁸² Acepta la posibilidad de una teología natural cristiana pero no una teología natural racional independiente de la revelación histórica.

Si la revelación de Dios para Brunner es un encuentro vital y no una pura verdad intelectual, también su concepto sobre la *Ekklesia* está fundado en el encuentro comunitario en Jesucristo, en una línea personalista y existencial, y no en una doctrina. Como en el caso de la Escritura, desaparece la idea de la infalibilidad de la predicación de la Iglesia. La palabra de la Iglesia no se puede aceptar por el hecho de haber sido proclamada por la Iglesia y por la pretensión de una infalibilidad de la enseñanza eclesial.⁸³

La recuperación de los valores de la criatura lleva a Brunner a la elaboración del concepto dialéctico de *Anknüpfungspunkt* (*punto de encuentro o de contacto*). Se trata de una predisposición del hombre, creado a imagen de Dios, de un *punto de contacto* dialéctico entre los valores revelados y

⁸⁰ Interpelado por la palabra de la Revelación, escribe Brunner, el hombre reconoce que “hinter der Erkenntnis von Not und Schuld steht die Erkenntnis des göttlichen, absoluten, ewigen Lebens ...” (ID., *Die Grenzen der Humanität*, en: J. MOLTSMANN [ed.], *Anfänge der Dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, I, München²1966, 313).

⁸¹ Acerca de lo que es el hombre su relación con la Palabra de Dios, cf. ID., *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*, Zurich 1947, 11-15.

⁸² ID., *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, I, 183.

⁸³ Como señala Conti, “anche nella discussione relativa al senso della scrittura, della Chiesa e della tradizione il pensiero brunneriano risulta ad un tempo originale e provocatore. Pone infatti in discussione tutti questi valori sbloccandoli da posizioni fissiste e facendoli ruotare attorno al perno della rivelazione personale che ci giunge attraverso Cristo, la Bibbia, la chiesa e che si realizza intimamente nel «*testimonium spiritus*». In tal modo viene posto con forza di fronte ad ognuno il problema della consistenza che va riconosciuta a questi valori affinché non venga indebitamente maggiorata, ma neppure diminuita” (L. CONTI, *Il messaggio teologico di Emilio Brunner*, en: *Teologia del Presente* 2 [1972] 226). *Cursiva del original.*

la precomprensión humana, cuyas características son la “capacidad verbal y la responsabilidad”.⁸⁴ Todo lo que forma parte del *Anknüpfungspunkt* interesa a Brunner. En 1923 fue invitado a dar conferencias en el extranjero, con lo que se acercó al movimiento ecuménico. En 1929 publica un artículo con el título de *Die andere Aufgabe der Theologie* (*La otra tarea de la teología*), donde indica cómo se debe realizar el encuentro entre la Palabra de Dios explicada por el pastor de almas y las actitudes de sus oyentes. Brunner siente la necesidad de renovar la teología que ha recibido, ya que su teología está en función de la pastoral. Si el tema central de la teología de Barth era que sólo hay un camino de Dios al hombre y este camino Dios lo ha recorrido en Jesucristo, de modo que el hombre no encuentra a Dios sino en la Escritura, Brunner, en cambio, concentra su interés teológico en la cuestión de cómo puede ser anunciado el Evangelio en el actual momento del hombre, y traducir en un lenguaje accesible los datos de la Revelación de modo que el hombre quede preparado para mirar a Cristo.⁸⁵ Por ello, su edificio teológico adoptará una perspectiva *erística* o apologética: a través de las preguntas puestas a la razón humana el hombre formula su pregunta sobre Dios; la «teología erística» y lo que Brunner llamará «teología misionera», serán estrictamente inseparables.⁸⁶

⁸⁴ E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, Tübingen 1934, 205. Para Brunner el *Anknüpfungspunkt* es “die Frage nach der Beziehung zwischen dem “natürlichen Menschen” und dem Wort Gottes, also die anthropologische Frage” (Id., *Die Frage nach dem “Anknüpfungspunkt” als Problem der Theologie*, en: *Zwischen den Zeiten* 10 [1932] 506). Letra espaciada del original.

⁸⁵ En 1933 Barth publica un artículo de despedida del círculo de teólogos que en 1922 fundaban la revista «*Zwischen den Zeiten*» y se separa de Emil Brunner. El artículo de despedida escrito por Barth se titulaba: *Abschied von «Zwischen den Zeiten»*, en: *Zwischen den Zeiten* 11 (1933) 536-554. La confrontación de Brunner con la idea de Barth que oponía de un modo radical la naturaleza y la gracia se refleja en su escrito *Natur und Gnade* (*Naturaleza y gracia*) publicado en 1934 en donde Brunner intenta encontrar un camino a la teología natural cristiana lo que provocaría el famoso *Nein! Antwort an Emil Brunner* (*¡No! Respuesta a Emil Brunner*) de Barth. Cf. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934. Sobre este escrito de Barth, cf. C. WESTERMANN, *Karl Barth Nein: eine Kontroverse um die theologia naturalis, Emil Brunner-Karl Barth (1934)*, en: *Evangelische Theologie* 47 (1987) 386-395; M. C. LAURENZI, *Teologia naturale o responsabilità critica: Das “Nein”! di Barth a quesiti contemporanei*, en: *Protestantissimo* 44 (1989) 162-170.

⁸⁶ Brunner señala que la tarea esencial de la teología erística es “zu zeigen, dass der Mensch sich selbst nur im Glauben richtig verstehen kann, und dass er nur durch das Wort Gottes das bekommt ...” (E. BRUNNER, *Die andere Aufgabe der Theologie*, en: *Zwischen*

b) Demonología y angelología

Hemos señalado que en la reflexión teológica de Brunner adquiere importancia la categoría de la «verdad como encuentro», según un planteamiento personalista y existencial. Además, el rechazo a la posibilidad de una teología natural y a la abstracción racional, le llevan a colocar como criterio fundamental la experiencia de la fe, el *testimonium spiritus*. Estos elementos de su teología aparecen al tratar de los demonios y de los ángeles, p. ej., en el V capítulo de su Dogmática, vol. II, dedicado a la *historia de la doctrina del pecado*.⁸⁷

Brunner busca una base para la angelología y la demonología, ya que las pocas referencias bíblicas sobre los ángeles y el diablo no le parecen la autoridad decisiva.⁸⁸ Tampoco, según él, puede ser de ayuda la doctrina sobre los ángeles enseñada por la Iglesia ya que ha ofrecido más alimento a la imaginación que verdad cristiana. Ni la experiencia personal que el creyente pueda tener de los ángeles justifica una creencia en ellos, ya que son escasos los que poseen un testimonio personal de esas criaturas.

El único terreno teológico sólido sobre el que – según él – se puede construir una doctrina eclesiásticamente justificada sobre los poderes angélicos es el “hecho de que en el testimonio de Jesucristo, vencedor,

den Zeiten 7 [1929] 261). Sobre la teología misionera afirma que “hat die Form des Gesprächs eines Glaubenden mit dem Nichtglaubenden” (Id., *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, I, 110). El propio Brunner señala a Grin que “toute ma réflexion théologique, toute l’action pastorale que j’ai tâché de continuer à exercer comme professeur, l’intérêt (que l’on m’a souvent reproché) témoigné par moi au Mouvement des Groupes, l’opposition que j’ai dû, en conscience, manifester à Barth sur certains sujets, mon idée du «point d’attache» en l’homme pour l’action divin, celle aussi d’une révélation «générale», tout cela, oui tout sans exception provient de ma vision chrétienne «missionnaire» au sens le plus large” (E. GRIN, *Un grand théologien méconnu: Émile Brunner*, en: *Études Théologiques et Religieuses* 42 [1967] 308). Un comentario a la teología misionera de Brunner se puede leer en: H. LEIPOLD, *Missionarische Theologie. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie*, Göttingen 1974.

⁸⁷ Cf. E. BRUNNER, *Die Engelmächte und der Satan*, en: Id., *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, II, 153-172.

⁸⁸ Sin embargo, como indica Gregorio Magno en su angelología, casi cada página de la Escritura da testimonio de la existencia de los ángeles: Cf. S. GREGORIO MAGNO, *Homilia 34 in Evangelia*, 7 (PL 76, c. 1249). Por eso, si quisiéramos descartar a los ángeles, objeto un teólogo moderno, se debería realizar una revisión radical de la Sagrada Escritura y de la historia de la salvación: “Es ist in der Tat so, daß man die Hl. Schrift selber radikal drangeben müßte und mit ihr die ganze Heilsgeschichte, wenn man der Engel ledig werden wollte” (A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal 1961, 144-145).

está implicado como presupuesto negativo la existencia de un poder de las tinieblas sobrenaturales”.⁸⁹ Aún así, si bien la Escritura representa para Brunner un valor, una norma, un medio, una forma de revelación, no es sin embargo una norma absoluta incondicionada, ya que la verdadera norma es Jesucristo.⁹⁰ Según Brunner, la palabra bíblica es algo relativo que se distingue de la palabra de Dios: la palabra bíblica se hace palabra de Dios únicamente cuando el propio Dios se revela en la Escritura, nos habla y se entretiene con nosotros.⁹¹ Ante la cuestión de la existencia de Satán, Brunner señala que no es posible elaborar una doctrina sobre el diablo. Los datos que la Revelación ofrece sobre el diablo son que

no puede ser simplemente una realidad sobrehumana (...) no es un antidiós (...) sino que está sometido a la voluntad y al poder de Dios. (...) Es una «realidad» objetiva. (...) Su modo de acción es «oculto». (...) El poder diabólico es uno y al mismo tiempo múltiple. (...) Se sustrae a cualquier definición. (...) Practica el modo de acción impersonal hasta disolver la personalidad. (...) Ama el mutismo y odia la palabra que es el medio por excelencia de la revelación de la persona.⁹²

De él sólo podemos decir que está ahí, sin añadir de dónde ni cómo está ahí. La doctrina eclesiástica que explica que el diablo es un ángel de luz caído, según Brunner, no encuentra ningún fundamento real en la Escritura, a pesar de los textos de *Is* 14, *2 Pe* 4 y *Gn* 6 que hablan a su favor.

Si la teoría del racionalismo y la explicación psicológica y sociológica no justifican ni el testimonio bíblico ni la experiencia cristiana sobre el poder de las tinieblas, en cambio, por el camino de la fenomenología hipotética, Brunner encuentra *posibilidades* de pecado, es decir, una pura posibilidad intelectual cuya perfección negativa se exprese como la pura rebelión, el puro orgullo, como el pecado puramente espiritual. Según Brunner, el testimonio bíblico nunca lo atribuye al hombre, ya que a causa de nuestra estructura corporal y espiritual el orgullo se mezcla con la sensualidad. No se trata del pecado humano, el pecado del hombre que es capaz de ser tentado, sino el pecado del tentador, el pecado que se

⁸⁹ E. BRUNNER, *Die Engelmächte und der Satan*, 155. Cf. *ibidem*, 164.

⁹⁰ Cf. ID., *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, I, 55.

⁹¹ ID., *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik*, III, 274.

⁹² ID., *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, II, 158.168.

inventa a sí mismo.⁹³ Así pues,

es inevitable para la fe cristiana el reconocimiento de un súper-poder de pecado y de un ser pecador de naturaleza puramente intelectual a quien es preciso atribuir lo que por oposición al pecado humano llamamos pecado satánico.⁹⁴

Se ha señalado que para Brunner no existe revelación sin sujeto humano. El acento se encuentra en lo que se produce en el ser humano, en el *testimonium spiritus* a través del camino fenomenológico, existencial, personal. La perspectiva fenomenológica e intelectual le ha permitido describir la realidad del pecado satánico, la existencia del diablo. Brunner rechaza el camino de la abstracción racional, el conocimiento analógico en el plano del ser. En realidad, la experiencia cristiana personal sobre la realidad de Satán y el testimonio bíblico se conjugan en el hecho de que la doctrina más importante con respecto a la problemática sobre el diablo es que éste ha sido vencido por Jesucristo. Así, para nuestro autor, la posibilidad de una doctrina sobre los ángeles adquiere un nuevo aspecto teniendo en cuenta lo siguiente. Primero, que el testimonio de Jesucristo sobre la oposición contra él de seres espirituales, sobrehumanos y no terrestres, ofrece la certeza a la fe de la realidad de un universo de ángeles.⁹⁵ En segundo lugar, que ese medio de conocimiento tiene en cuenta el testimonio del Nuevo Testamento que habla más de poderes hostiles que de ángeles buenos.⁹⁶ En tercer lugar, ciertas doctrinas sobre ángeles de la tradición de la Iglesia deben ser consideradas como productos de la imaginación creadora de mitos. Finalmente, “una veneración a los ángeles es claramente descartada y expresamente prohibida”.⁹⁷

Al acabar este examen del pensamiento de Brunner, se concluye que su metodología personalista y existencial no está unida a un conocimiento humano metafísico válido y conceptual que permita fundar la verdad sobre los ángeles. Fiel a las ideas de Lutero y de Calvino, Brunner desarrolla

⁹³ Sobre la relación entre hombre y pecado en Brunner, cf. L. MALEVEZ, *La Pensée d'Émile Brunner sur l'homme et le péché. Son conflict avec la pensée de Karl Barth* en: *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 407-453.

⁹⁴ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, II, 164. Cf. *ibidem*, 125-126.

⁹⁵ Cf. *ibidem*, 171.

⁹⁶ Cf. *ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*, 172.

teológicamente la reflexión de los ángeles y del diablo sin superar del todo la perspectiva agnóstica.

IV. La evolución de la respuesta en clave agnóstica: el simbolismo

El agnosticismo angelológico deja sin resolver la realidad de los ángeles y demonios. La tesis de que la realidad angélica y demoníaca es nada más que un símbolo, parece ser el modelo de un esquema de pensamiento y de lenguaje teológico y el desenlace que parece más apropiado a un pensamiento que no termina de aceptar la realidad de unos seres y a la vez se ve obligado a hablar de ellos, no porque los necesite, sino porque los hombres han hablado siempre de estos seres.⁹⁸

El problema del lenguaje teológico es un problema específico del que se han ocupado casi todos los teólogos de nuestro tiempo.⁹⁹ Durante siglos, la filosofía escolástica proporcionó el lenguaje y los métodos para interpretar la Revelación. Actualmente, los teólogos asumen el lenguaje y los métodos de las filosofías de nuestro tiempo. En el párrafo que ahora inicia quiero presentar a algunos autores que han recurrido especialmente a la categoría del símbolo para saldar la reflexión sobre los ángeles y demonios. Asumen el símbolo en el lenguaje teológico para hablar de los seres espirituales.¹⁰⁰

⁹⁸ Sobre esta orientación simbólica de la angelología y su influencia en autores protestantes y católicos, cf. C. ROCCHETTA, *Il problema degli angeli e demoni*, en: MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 16-17; R. LAVATORI, *Gli angeli*, Genova 2000, 210-212.

⁹⁹ Cf. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 7-10; ID., *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio, oggi?*, Alba 1977.

¹⁰⁰ La palabra *symbolos*, viene del griego συμβάλλω, *symbolum*, y significa literalmente «poner junto», intercambiar (*syballein lógous* = intercambiar palabras); en su forma intransitiva significa «encontrarse», «entretenerse». El sustantivo *symbolé* indica la articulación de la rodilla, así como la idea de reunión, contrato o pacto. El símbolo antiguo era un objeto dividido en dos partes - de una tablilla o de cualquier otro objeto - que recibían dos amigos en el momento de separarse o dos que hacían un contrato para que lo conservasen de modo que después de años o de generaciones los dos portadores o sus descendientes los volviesen a juntar como señal de reconocimiento recíproco de un mismo contrato o de una alianza. “C’est la *relation* entre les deux termes, la *communication* établie entre les deux partenaires qui fait le symbole. Il est l’*opérateur d’un pacte social de reconnaissance mutuelle* et, de ce fait, un *médiateur d’identité*” (L.-M. CHAUVET, *Du symbole au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris 1979, 38-39). Cursiva del original.

La perspectiva del símbolo que afrontan los autores que exponemos a continuación parece que va en la línea de indicar una cosa que no es significada, que no es real: en relación con el demonio, “es «simbólica» la interpretación que identifica mal y diablo, considerándolo un «número» de lo negativo que existe en el orden moral-psicológico y físico”;¹⁰¹ por lo que respecta al ángel “podría ser una metáfora de una realidad muy rica y compleja que no se puede expresar con un lenguaje *ad litteram*”.¹⁰²

1. Paul Tillich (1886-1965)¹⁰³

a) El método de la *correlación*

Tillich se define como un hombre de frontera, o *sobre la línea de la frontera*. Su itinerario biográfico, observador y contemplativo, intelectual

Cf. R. RIVA, *Símbolo*, en: AA.VV., *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, 1788-1809; J.-E. CIRLOT, *Dizionario dei Simboli. Come interpretare la natura e il valore dei simboli per comprenderne il significato nascosto*, Milano 2002, 5-51.

¹⁰¹ B. MARCONCINI, *Gli angeli. La testimonianza della Sacra Scrittura*, en: B. MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 261-262.

¹⁰² A. PACCIOLLA, *Angeli, esperienze di pre-morte e psicodinamiche*, en: E. FIZZOTTI, *Il ritorno degli angeli. Tra teologia, psicologia e cultura*, Roma 1996, 92. Cursiva del original. Por *realidad* se entiende aquello que va “dal più quotidiano della nostra esistenza a quanto, in una maniera o nell’altra può essere oggetto di pensiero” (S. BRETON, *Approches phénoménologiques de l’idée d’être*, Lyon 1959, 96). Para esos autores, el diablo sería también visto como una metáfora. Ganoczy, por ejemplo, que sigue la línea de Ricoeur, afirma que las representaciones de la figura del diablo como «ángel caído», «espíritu malvado», «ser personal que seduce y tienta al hombre», no constituirían una persona en el sentido propio, sino que formarían parte de una metáfora multiforme que habla de la realidad del mal pero sin poder definirla, cf. A. GANOCZY, *La métaphore diabolique*, en: *Recherches de Science Religieuse* 89 (2001) 511-525.

¹⁰³ Nació en Starzeddel (Gubel), Alemania. Profesor en Berlín, Marburgo, Dresden y Leipzig. En Frankfurt enseñó desde 1929 hasta 1933, año en el que es obligado a dejar la cátedra y emigrar a los Estados Unidos. Profesor de Teología sistemática en el Union Theological Seminary de Nueva York desde 1933 a 1955 y en la Universidad de Harward entre 1955 y 1962. Desde 1962 hasta su muerte enseñó en la Divinity School de Chicago.

Entre sus obras destacamos: *Kirche und Kultur* (Vortrag gehalten vor dem Tübinger Jugendring im Juli 1924), 1924; *Religiöse Verwirklichung*, 1930; *The Protestant era*, 1948; *The shaking of the foundations*, 1948; *Systematic Theology*, I, 1951; *The courage to be*, 1953; *Systematic Theology*, II, 1957; *Theology of Culture*, 1959; *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Gesammelte Werke* IV, 1961; II, 1962; VII, 1962; *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*, 1962; *Love, power and justice: ontological analyses and ethical*, 1963; *Morality and*

y espiritual, le llevó a estar entre los tiempos, a estar en tensión, en oposición y en movimiento, a pensar en diálogo.¹⁰⁴ Siguiendo la filosofía de Schelling y de Schleiermacher, se distinguen dos periodos en la vida de

beyond, 1963; *The eternal now*, 1963; *Systematic Theology*, III, 1963; *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke*, V, 1964; III, 1965; X, 1968; XI, 1969; VIII, 1970; XII 1971; XIII, 1972; XIV, 1975; *Frühe Predigten (1909-1918). Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken* (herausgegeben von G. HUMMEL – E. STURM), 1994; *Vorlesungen über Hegel (Frankfurt 1931-1932). Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken* (herausgegeben und mit einer historischen Einleitung versehen von E. STURM), 1995; *Biblical religion and the search for ultimate reality*, 1995; *Frühe Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken IX* (herausgegeben von G. HUMMEL – D. LAX), 1998; *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933)* (herausgegeben von E. STURM), 2 vols., 1999; *Berliner Vorlesungen. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken* (herausgegeben und mit einer historischen Einleitung versehen von E. STURM), 2001.

Sobre su pensamiento: J.-P. GABUS, *La théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris 1969; J. DUNPHY, *Paul Tillich et le symbole religieux*, Paris 1977; G. WEHR, *Paul Tillich in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1979; A. GARRIDO SANZ, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Salamanca 1979; F. ARDUSSO, *Paul Tillich*, en: ID., *La teologia contemporanea, introduzione e branni antologici*, Torino 1980, 61-78; M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Paris 1982; H.-A. DREWES (ed.), *Bibliographie Karl Barth. Veröffentlichungen von Karl Barth*. In Verbindung mit der Universitätsbibliothek Tübingen und dem Institut für Hermeneutik an der Universität Tübingen, I (Zürich) 1984; P. CARRERAS, *Religió i cultura en Paul Tillich. El diàleg entre la religió i la cultura*, Barcelona 1985; R. ALBRECHT – W. SCHÜSSLER (eds.), *Paul Tillich. Sein Werk*, Düsseldorf 1986; R. BERTALOT, *Paul Tillich: existencia e cultura*, Torino 1991; J. M. OSTHOF, *Bibliographie Karl Barth. Veröffentlichungen über Karl Barth*. In Verbindung mit der Universitätsbibliothek Tübingen und dem Institut für Hermeneutik an der Universität Tübingen, II/1, Zürich 1992; ID., II/2 (Register), 1992; J.-P. LE MAY, *Le courage d'être dans l'oeuvre de Paul Tillich*, Québec 1994; J.-P. GABUS, *Paul Tillich et l'école de Francfort. Bilan d'une recherche*, en: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 78 (1998), 313-331; G. MENZ, *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, Münster 2000; J. PINHEIRO, *Revisitando a história com Paul Tillich*, São Paulo 2002; G. HUMMEL – D. LAX (eds.), *Trinität und/oder Quaternität - Tillichs Neuerschliessung der trinitarischen Problematik*. Beiträge des IX. Internationalen Paul Tillich-Symposiums, Frankfurt-Main 2002, Münster 2004; T. F. O'MEARA, *Paul Tillich and Erich Przywara*, en: *Gregorianum* 87 (2006) 227-238.

¹⁰⁴ El camino teológico de Tillich se moverá entre el viejo mundo de Europa y el nuevo mundo de América; entre la acción religioso-social a la que se dedicó en Alemania y las ciencias humanas, especialmente el psicoanálisis y la antropología cultural en el ambiente americano; entre la época del ochocientos con sus mitos y sus utopías, su optimismo, su romanticismo y su teología liberal, y la del novecientos con sus desilusiones y su pesimismo, con la teología dialéctica de Barth y con el existencialismo de Heidegger; entre la filosofía y la teología; entre la cultura y la religión.

Tillich: el primero en Alemania, con la elaboración de una *Teología de la cultura*, y el segundo en Estados Unidos de América del Norte, con el sistema de *Teología sistemática*.

A inicios de 1919 pronunciará su primera conferencia en Berlín: *Sobre la idea de una Teología de la cultura*. Tillich se enfrenta al problema de la comprensión filosófica de la religión, ya que ésta es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida espiritual humana. Con el concepto de *das Unbedingte (lo incondicionado)*, encuentra la llave para hablar de la experiencia religiosa y señalar que la religión es la experiencia de lo incondicionado y esto significa la experiencia de la última realidad.¹⁰⁵ La religión ofrece a la cultura el fundamento *incondicionado* del sentido de toda realidad y la cultura ofrece a la religión las formas incondicionadas de la autonomía secular y los símbolos del *incondicionado*: se trata de una filosofía de la cultura en y una perspectiva teónoma. En sus escritos autobiográficos, notas personales, hasta en sus últimas conferencias y ensayos, el punto de su reflexión es esa búsqueda constante de lo infinito, de lo absoluto, lo incondicionado, de lo definitivo, presente en la realidad contingente y relativa.

Con el programa de una teología de la cultura, Tillich publica *Religionphilosophie (La filosofía de la religión)* en 1925 y una colección de ensayos recogidos en *Theology of culture (Teología de la cultura)* en 1959.¹⁰⁶ Acerca de la relación entre estas dos estructuras humanas Tillich afirmará que “en la religión, la filosofía enfrenta un objeto que se resiste a llegar a ser objeto de la filosofía”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Cf. P. TILlich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, en: ID., *Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke*, IX, Stuttgart, 1967, 18.

¹⁰⁶ ID., *Theology of Culture*, New York 1959. Cf. J.-M. AVELINE, *Philosophie de la religion et théologie de la culture: Tillich lecteur de Schelling*, en: *Revue des Sciences Religieuses* 92 (2004) 429-460.

¹⁰⁷ P. TILlich, *Religions-Philosophie*, en: ID., *Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke*, I, Stuttgart 1959, 297. En relación con la filosofía de la religión de Tillich, véase, W. WEISCHÉDEL, *Die Religionsphilosophie beim frühen Tillich*, en: ID., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Abgrenzung und Grundlegung*, II, München 1972, 87-92; ID., *Die Philosophische Theologie beim späteren Tillich*, en: ID., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Abgrenzung und Grundlegung*, II, 93-111. Sobre la teología de la cultura de Tillich, cf. C. J. ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, Paris 1971, 275-300; B. MONDIN, *Teologías de la praxis*, Madrid 1981, 27-30; A. JOOS, *Teologie a confronto*. I, Vicencia 1982, 625-667; B. CHENU – M. NEUSCH, *Au pays de la théologie. À la découverte des hommes et des courants*, Paris 1986, 114-120; L. GIUSSANI, *Grandi*

Tillich se traslada con su familia a los Estados Unidos de Norteamérica en 1933 aceptando una invitación del Union Theological Seminary de New York. Un año más tarde inicia sus lecciones de Filosofía de la religión y Teología sistemática, que continuarían durante dos decenios. El proyecto de una Teología sistemática proviene de sus tiempos de estudiante en Tubinga. Su realización tendrá lugar en tierras americanas con los tres tomos de la *Systematic Theology* (Teología sistemática) entre 1951 y 1963. Esta obra, fundada sobre la presencia de lo incondicionado y resultado de su pensamiento teológico más maduro, sigue un método, el método de correlación que “explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas”.¹⁰⁸ Este método le permite a Tillich unir mensaje y situación, relacionar las preguntas contenidas en la situación con las respuestas contenidas en el mensaje. Esta es precisamente la función de la teología que: “formula las cuestiones implícitas en la existencia humana, y ofrece las respuestas implícitas en la automanifestación divina, guiándose para ello en las cuestiones implícitas de la existencia humana”.¹⁰⁹

La obra está dividida en cinco partes, precedidas de una introducción. Siempre es la razón crítica la que interroga y contempla, y la revelación de la teonomía la que responde a las cuestiones últimas del hombre, a través de los grandes «símbolos religiosos» del cristianismo. En el primer

linee della teologia protestante americana. Profilo storico dalle origini agli anni '50, Milano 1988, 143-153; J. MOLTSMANN, *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Freiburg im Breisgau 1988, 85-93; J. RICHARD, *Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich*, en: *Laval Théologique et Philosophique* 52 (1996) 395-409.

¹⁰⁸ P. TILlich, *Systematic Theology*, I, Chicago 1951, 60. Escribe Gibellini: “Il metodo della correlazione si sostituisce a tre metodi inadeguati: il metodo soprannaturalista, che considera il messaggio cristiano come una somma di verità rivelate dall'alto [è il metodo della neo-ortodossia protestante]; il metodo naturalista, che ricava le risposte dallo stato naturale dell'uomo [è il metodo della teologia umanista]; il metodo dualista, per costruire prima una teologia naturale come una specie di sottostruttura, per costruire su questa base una teologia soprannaturale a guisa di sovrastruttura [è il metodo della scolastica cattolica]. Con il metodo della correlazione la teologia naturale diventa l'analisi dell'esistenza e la teologia soprannaturale è il complesso delle risposte date alle domande implicite nell'esistenza” (R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 97-98). Sobre la influencia en el método teológico de Tillich de filósofos y teólogos del pasado y contemporáneos, cf. F.-A. PASTOR, *Itinerario espiritual de Paul Tillich*, en: *Gregorianum* 67 (1986) 59-79.

¹⁰⁹ P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 61. Así, para Tillich, cada momento de la reflexión teológica se deberá desarrollar según el método de correlación y según el «principio protestante» de la justificación del hombre mediante la gracia divina y sin las obras. A este respecto, Cfr. S. BIANCHETTI, *Paul Tillich*, Brescia 2002, 19-40.

volumen, además de la introducción sobre la «naturaleza y el método» de la teología sistemática, trata de las dos primeras partes del sistema: la *razón crítica* que pregunta y la *Revelación* que responde;¹¹⁰ el *ser* que se interroga sobre su finitud y *Dios* que responde en el ámbito de lo Incondicionado.¹¹¹ El segundo volumen presenta la tercera parte del sistema: la *existencia* alienada que interroga y *Cristo* que responde como el Nuevo Ser.¹¹² El tercer volumen comprende la cuarta y quinta parte del sistema de Tillich: la *vida* en su alienación existencial que pregunta y el *Espíritu* que responde en la dimensión de la profundidad religiosa;¹¹³ la *historia* que nos pregunta y *el Reino de Dios* que da la respuesta definitiva.

b) Angelología y demoniología

El intento de colocar en correlación el mensaje cristiano con la situación humana condujo a Tillich a repensar y reformular la doctrina cristiana. Las verdades de nuestra fe, afirma, han sido formuladas en proposiciones y afirmaciones racionales mediante símbolos. Los símbolos son entidades relacionales cuya tarea es colocar al sujeto que los adopta en comunicación con la cosa simbolizada. Tienen la característica en común con los signos de trascenderse a sí mismos e indicar otra cosa.¹¹⁴ Tillich se ocupó del símbolo religioso como teólogo y no como filósofo, afirmando que el alcance del teólogo hacia el símbolo es existencial.¹¹⁵ Para el profesor de Harvard, los símbolos pasados se deben transformar en nuevos símbolos. Por consiguiente, se trata de liberar el mensaje cristiano de los símbolos tradicionales y revestirlo con nuevos símbolos, es decir, la desmitificación del simbolismo cristiano, de modo que se reconduzca el cristianismo a su esencia, al núcleo del mensaje salvador de Cristo que es la *nueva creación*, visible en Cristo, símbolo fundamental.

Como señala Mondin, Tillich

quiere sencillamente librarlo – al cristianismo – de las expresiones religiosas

¹¹⁰ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 71-159.

¹¹¹ Cf. *ibidem*, 163-289.

¹¹² Cf. ID., *Systematic Theology. Existence and the Christ*, II, Chicago 1957.

¹¹³ Cf. ID., *Systematic Theology. Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, III, Chicago 1963, 8-294.

¹¹⁴ P. TILlich, *Dynamics of Faith*, New York 1957, 41.

¹¹⁵ Cf. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 333-387. Para Tillich cualquier realidad puede constituir un símbolo religioso.

ya arcaicas y superadas, de los símbolos que se han vuelto mudos y privados de sentido. Según Tillich, todos los símbolos (excepto el símbolo de la Cruz) son símbolos caducos, porque están indiscutiblemente anclados a los diferentes tipos de cultura que los han producido: nacen, viven, mueren con ella. La cultura posmoderna que es una cultura radicalmente secularizada, necesita de nuevos símbolos para dar expresión inteligible a la dimensión del Absoluto. Encontrar nuevos símbolos para hablar de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del pecado, de la gracia, de la reconciliación, de la salvación, etc., ha sido el objetivo principal de Tillich en su *apologetic theology*.¹¹⁶

Si el simbolismo ha sido el *leit-motiv* de toda su especulación teológica, Tillich realizará además en sus obras la re-mitologización por la que el mensaje cristiano se vuelve a expresar mediante pocos símbolos tomados del lenguaje ontológico. En todos los misterios cristianos: Dios, la Trinidad, la creación, la caída, la encarnación, la redención, la revelación, la fe, lo que cuenta es su significado ontológico. A esta ontologización está sujeta su angelología y demonología.

La cuestión de la existencia de los ángeles para Tillich es de ámbito ontológico: “La cuestión que hemos de formular es si existen seres sobrehumanos en un sentido ontológico”.¹¹⁷ Sólo ahí entra la pregunta si existen o no seres sobrehumanos, ya que desde el punto de vista sea de la imaginación religiosa como de la construcción filosófica (neoplatonismo, Leibniz), la respuesta ha de ser positiva. Según Tillich, la existencia de los ángeles dependerá del significado último de la libertad y de la historia. Sin embargo,

en nuestra terminología, podríamos decir que los ángeles son símbolos poéticamente concretos de las estructuras o poderes de ser. No son seres, sino que participan en todo lo que es. Su «epifanía» es una experiencia reveladora que determina la historia de la religión y de la cultura.¹¹⁸

En una nota aclaratoria, Tillich recordará que el descubrimiento de estos seres desde el punto de vista psicológico como arquetipos del inconsciente

¹¹⁶ B. MONDIN, *Tillich Paul*, en: ID., *Dizionario dei teologi*, 611.

¹¹⁷ P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 260. Gherardini señala la fuerte influencia de la ontología en la reflexión filosófica y teológica de Tillich: “Per questo si deve riconoscere che tutto il pensiero del Tillich è ontologia, e ontologia anche la sua teologia. L’attenzione da lui dedicata al problema dell’Essere è coerente. Non lo perde mai di vista, anche quando sembra intento a tutt’altro argomento. Egli è convinto che l’ontologia è oggi necessaria almeno quanto al tempo di Aristotele” (B. GHERARDINI, *La seconda riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, II, Brescia 1966, 301).

¹¹⁸ P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 260.

colectivo y la nueva interpretación de lo demoníaco en la teología y en la literatura, contribuyeron a la comprensión de estos “poderes de ser, que no son seres, sino estructuras”.¹¹⁹

También el concepto del diablo es reinterpretado por Tillich. Para evitar el peligro del misticismo, tiende asimismo a eliminar el material simbólico: la interpretación de la serpiente como ángel caído y la caída de los ángeles no serían sino épicas mitológicas, mitos cristianos. Para explicar el enigma de la existencia del hombre y la historia de su caída, tal como es relatada en el libro del Génesis, Tillich se pregunta sobre el papel que representa la caída de los ángeles y la interpretación de la serpiente del Edén como la incorporación de un ángel caído para resolver el enigma de la existencia del hombre. Su respuesta es que se trata de un mito cósmico:

El mito de la caída de los ángeles no nos ayuda a desentrañar el enigma de la existencia, sino que entraña un enigma todavía mayor, a saber, cómo los «espíritus puros», que perciben eternamente la gloria divina, pueden sentir la tentación de apartarse de Dios. Esta forma de interpretar la caída del hombre requiere una mayor dilucidación que la misma caída. Podemos criticar este mito porque confunde los poderes del ser con los seres.¹²⁰

Mediante categorías ontológicas, Tillich define la caída de los ángeles como mito, los ángeles como poderes constructivos del ser, y los demonios como poderes destructivos del ser. No son sino símbolos, formas, imágenes, figuras:

Lo que hay de verdad en la doctrina de los poderes angélicos y demoníacos es la existencia de estructuras supraindividuales de bondad y estructuras supraindividuales de maldad. Ángeles y demonios no son sino los nombres mitológicos con los que el hombre designa los poderes constructivos y destructivos del ser, poderes que andan ambiguamente entretreídos y en mutua lucha en el seno de una misma persona, de un mismo grupo social y de una misma situación histórica. No son seres sino poderes del ser que dependen de la estructura total de la existencia y se hallan implícitos en la ambigüedad de la vida.¹²¹

¹¹⁹ *Ibidem*, 260, nota 8. Lavatori escribe que para Tillich “gli angeli e demoni devono essere intesi come realmente esistenti, ma non come esseri personali autonomi, bensì come simboli poetici-storici del bene e del male presenti nell’essere e nella struttura del mondo” (R. LAVATORI, *Gli angeli*, 212).

¹²⁰ P. TILlich, *Systematic Theology*, II, 40.

¹²¹ *Id.*, *Systematic Theology*, II, 40. Cf. *Id.*, *Der Begriff des Dämonischen*, en: *Theologisches Blätter* 5 (1926) 32-35; *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Ge-*

Como señala Vorgrimler, “la palabra «estructuras» significaría que ambos poderes no tienen un ser independiente sino que en ellos se manifiesta las posibilidades que tiene el ser”.¹²² El lenguaje de Tillich para explicar el mensaje cristiano se nutre de categorías filosóficas kantianas, hegelianas y heideggerianas: también su modo de hablar de los ángeles y demonios depende más de esas filosofías que de la Biblia y de la tradición cristiana.

2. Claus Westermann (1909-2000)¹²³

a) Los ángeles como imagen figurativa del amor de Dios

En la introducción a su libro, *Gottes Engel brauchen keine Flügel (Los ángeles de Dios no necesitan alas)* escrito en 1965, el exegeta luterano alemán Westermann deja clara la finalidad de su obra:

Si se me pregunta: ¿has visto acaso un ángel?, no podré dar una respuesta satisfactoria a mi interlocutor. Pero si la pregunta fuese en cambio: ¿has

schichte, en: ID., *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Gesammelte Werke*, VI, Stuttgart 1963, 42-71. Sobre el significado de lo demoníaco en Tillich, cf. J. RICHARD, *Le démonique, comme perversion du divin d'après Paul Tillich*, en: *Théologiques* 5 (1997) 89-113; T. NEHB, *Die Bedeutung des Bösen in der Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung und die Bedeutung des Dämonischen in der Theologie von Paul Tillich*. Dissertation, Tübingen 1990; Ch. BOUREUX, *La création démonique. Paul Tillich, Thomas Mann*, en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 80 (1996) 537-567.

¹²² H. VORGRIMLER, *Die Engel in der neueren Theologie*, 207.

¹²³ Nació en Berlín. Estudió en la Universidad de Tubinga, Marburgo, Berlín y Zurich. Después de la segunda guerra mundial fue Pastor y Profesor de Exégesis del Antiguo Testamento en Berlín. Enseñó Antiguo Testamento en la Universidad de Heidelberg desde 1958 a 1976.

Entre sus obras destacamos: *Abriß der Bibelkunde*, 1962; *Anfang und Ende in der Bibel*, 1969; *Schöpfung*, 1971; *Biblischer Kommentar: Genesis 1-11*, 1974; *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1978; *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, 1984; *Isaiah 40-66*, 1985; *Wurzeln der Weisheit: die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*, 1990; *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur (1950-1990)*, 1991; *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments*, 1994; *Das mündliche Wort: Erkundungen im Alten Testament*, 1996.

Sobre su pensamiento: F. DÉRIAZ, *Les hymnes et les psaumes d'action de grâces d'après C. Westermann et F. Crüsemann*, Gêneve 1971; J. H. SCHMID, *Biblische Theologie in der Sicht heutiger Alttestamentler: Hartmut Gese, Claus Westermann, Walther Zimmerli, Antonius Gunneweg*, Giessen 1986; R. ALBERTZ – F. W. GOLKA – J. KEGLER, *Schöpfung und Befreiung: für Claus Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart 1989.

encontrado acaso un mensajero de Dios?, en este caso mi respuesta sería un sí incondicional. La Biblia no habla de ángeles, o mejor, de mensajeros de Dios, con la pretensión de hacernos creer, además de Dios, también en los ángeles. Habla de ellos de modo que podamos sentir a Dios más cerca de nosotros.¹²⁴

A lo largo de su obra, Westermann sostendrá que no debemos pretender creer en los ángeles. Ante todo, porque no se puede establecer su ser y su existencia:

¿Hay ángeles? No, no puede sonar así la pregunta a propósito de los mensajeros de Dios. Pero si la pregunta es: ¿Dios nos manda mensajeros a la tierra? La respuesta es sí. En toda la Biblia dan testimonio de ello aquellos que han recibido su visita.¹²⁵

Por consiguiente, hay que hablar de mensajeros de Dios y no de fe en los ángeles. “Aquello que hoy se entiende normalmente con este término *fe en los ángeles*, no tiene casi nada que ver con los mensajeros de Dios del tiempo de Abraham”.¹²⁶ Westermann define la palabra ángel como mensajero de Dios y este concepto de ángel conforme con la Biblia, nada tiene que ver con el concepto de ángel que se formó en Occidente.

Es verdad que el concepto de ángel que se formó sucesivamente, sintético, genérico, produjo en el pensamiento occidental una gran cantidad de estímulos, pero también es verdad que ha ofuscado datos de la Biblia de hecho esenciales.¹²⁷

Al final, ve logrado el objetivo de su libro, que era mostrar que no es posible describir a los ángeles, su ser, su aspecto, sus tareas: “El resultado de nuestra investigación ha sido más bien que no es posible definir a los ángeles”.¹²⁸ Lo esencial, para él, es nuestra decisión de acoger las palabras de Dios. Los ángeles entran en la especulación y en la fantasía: “Las historias de los ángeles en la Biblia no nos ponen tanto delante de la pregunta de si creemos o no creemos en ellos; más bien, nos piden que estemos preparados para recibir los mensajes de Dios”.¹²⁹

¹²⁴ C. WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart 41987, 7 (Stuttgart 1978).

¹²⁵ *Ibidem*, 18.

¹²⁶ *Ibidem*, 78.

¹²⁷ *Ibidem*, 88-89.

¹²⁸ *Ibidem*, 124-125.

¹²⁹ *Ibidem*, 126.

Westermann sigue la perspectiva trazada por K. Barth de comprender la realidad de los ángeles en una línea simbólica. No niega que existan los ángeles como mensajeros, pero sí como criaturas en sentido personal:

El ser de los ángeles o la existencia de los ángeles no puede ser establecida, ni la Biblia habla nunca del ser de los ángeles o de la existencia de los ángeles en sí y por sí.¹³⁰

Westermann decide que las reflexiones acerca del ángel no quieren ofrecer una explicación sobre la naturaleza angélica. Basta con saber que la existencia del ángel es mensaje, ya que todo su ser es misión. El ángel es el mensajero de Dios, que supera la distancia *espacial* entre un ámbito, que es el divino, y otro, que es el humano. Es cierto, como afirma, que el ángel es ante todo mensajero que ejecuta una orden del Señor y que no podemos esperar del Antiguo y del Nuevo Testamento una información directa sobre conceptos como «naturaleza», «puro espíritu», «acción», ya que esas cuestiones no estaban en primer plano en las afirmaciones bíblicas. Pero es también cierto que –como afirma la Tradición angelológica cristiana– los textos bíblicos ofrecen una información de la cual es posible llegar a identificar el ser y la naturaleza de esos mensajeros.

Para Westermann, además, ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento se puede sacar una doctrina de los ángeles que sea válida y vincule por la fe: “En realidad, la Biblia no nos ofrece ninguna imagen de los ángeles y excluye una angelología”.¹³¹ Afirma, además, que en el Nuevo Testamento se habla explícitamente de ángeles sólo en tres momentos: en la llegada de Cristo a este mundo, en el momento que Cristo deja esta tierra, y en el contexto de la vuelta del Señor al final de los tiempos, lo que le muestra que

en el Nuevo Testamento como también en el Antiguo Testamento, está ausente cualquier doctrina o teoría en relación con los ángeles. Ni el anuncio de Jesús ni la interpretación de este anuncio en las cartas de los apóstoles tiene a los ángeles por protagonistas. Cristo no ha venido para revelar algo sobre los ángeles.¹³²

A mi parecer, sin necesidad de una averiguación más detallada, el solo hecho de aceptar que el NT habla tres veces de los ángeles, obliga ya a investigar qué significan esas referencias, qué son esos seres, etc. No

¹³⁰ WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 18.

¹³¹ *Ibidem*, 67.

¹³² *Ibidem*, 104-105.

obstante, son numerosas las afirmaciones sobre los ángeles en el Antiguo y en el Nuevo Testamento acerca de su papel en el plan salvífico de Dios. Como escribe Juan Pablo II,

la verdad sobre los ángeles es, *cierto sentido*, «*colateral*», y, no obstante, *inseparable* de la Revelación central que es la existencia, la majestad y la gloria del Creador que brillan en toda la creación («visible» e «invisible») y en la acción salvífica de Dios en la historia del hombre. Los ángeles *no son*, por tanto, creaturas de *primer plano* en la realidad de la Revelación, y, *sin embargo, pertenecen a ella plenamente*, tanto que en algunos momentos les vemos cumplir misiones fundamentales en nombre del mismo Dios.¹³³

Además, pienso que sin negar – al contrario – la subordinación de estos seres a Cristo, es posible una reflexión sobre ellos y sobre su actividad.

Concordamos con Westermann en que los ángeles son considerados en la Sagrada Escritura desde un punto de vista soteriológico y no ontológico. Sin embargo, como hace notar Gozzelino,

cuando una afirmación (en el caso, todas y cada una de las afirmaciones bíblicas sobre la acción de los ángeles y de los demonios) presupone un juicio de existencia (en el caso, la existencia de los ángeles y de los demonios), su autoridad envuelve necesariamente, junto al propio objeto (la acción), también el presupuesto (la existencia), ya que el objeto no se rige sin tal presupuesto.¹³⁴

Por lo demás, no está claro cómo Westermann puede afirmar que no hay ángeles, que no podemos explicarlos con categorías humanas, y alegar “que esos enviados por Dios presentados por la Biblia no pueden ser eliminados o desmitologizados, sin que desaparezca una parte esencial de la Biblia”.¹³⁵ Por una parte, considera importante mantener la figura de los ángeles en la Biblia; por otra, evita la representación de los ángeles de los tiempos pasados, incluso tachándola de irrelevante:

Hoy los ángeles no pueden ya presentarse como se presentaron a los pastores en la noche santa. Vendrán de manera diferente; no sabemos todavía cómo. (...) La cosa verdaderamente importante es si tenemos

¹³³ JUAN PABLO II, Alocución, *Creador de las cosas visibles e invisibles*, 9 de julio de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 13 de julio de 1986, 24. Cursiva del original.

¹³⁴ G. GOZZELINO, *Il contesto creaturale transumano: angeli e demoni*, en: Id., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*. Saggio di Antropologia teologica fondamentale [Protologia], Leumann 1985, 374.

¹³⁵ C. WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 66.

todavía confianza en que Dios también hoy envíe o no envíe a sus mensajeros.¹³⁶

¿Cómo comprende Westermann lo que la Biblia quiere decirnos cuando habla de los ángeles? En la línea de desmitologización abierta por Bultmann, define a los ángeles como una imagen figurativa de la bondad de Dios. “Los ángeles son las potencialidades de Dios o dan cuerpo a las potencialidades que él despliega sobre nosotros.”¹³⁷ Para él, los ángeles se reducen a una posibilidad de contacto entre Dios y el hombre: “Las narraciones referentes a los ángeles son la primera expresión de la importancia que la Palabra tiene para nuestra relación con Dios”.¹³⁸ Despojados de la existencia, los ángeles son un modo de decir, una pura figura. “En las narraciones sobre los ángeles, el ángel puede ser llamado hombre, en otra puede ser llamado Dios.”¹³⁹ Despersonalizados, los ángeles son simplemente hipostatizaciones de atributos divinos. Así, al describir a los siervos del Señor que rodean el trono del Altísimo y que nada tienen que ver con los mensajeros divinos, Westermann comenta que “todo eso no quiere ser sino la representación de la majestad de Dios”.¹⁴⁰

También el ángel custodio es reducido a una metáfora de Dios, ya que lo que la Biblia dice del ángel de la guarda se puede decir del mismo Dios. “No es necesario hablar del ángel de la guarda. Siempre es el mismo Dios quien actúa a través del ángel de la guarda.”¹⁴¹ Para Westermann, la fe en un ángel de la guarda que me protege, que Dios me envía en los momentos de peligro y de cuya protección angélica se ha hecho experiencia, pasa a un segundo plano ante la ayuda dada por Dios.

Ver el ángel no significa nada más que sentir la protección experimentada sobre el umbral de la muerte como punto sobre una línea, como parte de una historia que Dios entrelaza conmigo. El ángel de este modo no es sino la ayuda de Dios que está palpablemente cercano a mí.¹⁴²

Como expresión del cuidado que Dios tiene por sus criaturas, el ángel de la guarda deja de ser una realidad personal.

¹³⁶ WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 66-67.

¹³⁷ *Ibidem*, 10.

¹³⁸ *Ibidem*, 56.

¹³⁹ *Ibidem*, 69.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 92.

¹⁴¹ *Ibidem*, 100.

¹⁴² *Ibidem*, 31.

No es una figura particular junto o al lado de Dios, sino la solicitud de Dios por aquél que se encuentra en peligro, inerme, actuada bajo la forma de aquella particular proximidad del hombre que puede ser comprendida mejor hablando del ángel.¹⁴³

Aduciendo la mentalidad moderna como criterio de valoración, Westermann añade que la fe en el ángel de la guarda pertenece a un mundo sagrado y a una etapa infantil.

No se trata de minimizar o disminuir la fe en los ángeles, pero el ángel de la guarda tiene su función más auténtica con los niños que él guarda y acompaña. Del ángel de la guarda se puede hablar sólo en una particular etapa de la infancia. La razón está en los antecedentes históricos de la fe en el ángel de la guarda: se remonta a estadios tan antiguos de la humanidad que podemos considerar y comprender que la relación con Dios se muestra como una relación infantil.¹⁴⁴

Los ángeles en Westermann quedan en la esfera de la imaginación y sin ningún contenido teológico.¹⁴⁵

3. Paul Ricoeur (1913-2005)¹⁴⁶

Aunque Ricoeur no se haya dedicado nunca a la teología propiamente dicha, la amplitud de sus reflexiones en campo religioso y ético, con

¹⁴³ *Ibidem*, 101.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cfr. H. VORGRIMLER, *Die Engel in der neueren Theologie*, 208.

¹⁴⁶ Nace en Valence – Drôme – (Francia) de familia protestante. Enseñó en los liceos de Saint-Brieuc, Colmar y Lorient, Nancy y Rennes. Desde 1948 a 1956 fue profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Letras de Estrasburgo, fecha en la que pasó a la Universidad de Letras de París hasta 1966. En este año se traslada a la Universidad de París-Nanterre y tres años más tarde es nombrado Decano. Se retira de la docencia en 1970. Recibe el premio internacional Pablo VI en 2003.

De entre sus publicaciones mencionamos: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en colaboración con M. DUFRENNE y K. JASPERS), 1947; *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire*, 1950; *Histoire et vérité*, 1955; *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité*. 1. *L'homme faillible*. 2. *La symbolique du mal*, 1960; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, I, 1969; *La métaphore vive*, 1975; *Temps et récit*, 3 vols., 1983-1985; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, 1986; *À l'école de la phénoménologie*, 1986; *Soi-même comme un autre*, 1990; *La critique et la conviction*, 1995; *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, 1995; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000.

Sobre su pensamiento: J.-M. RUBIO FERRERES, *Paul Ricoeur: ermeneutica e teologia*, en: *Asprenas* 36 (1989) 494-507; M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia*

explícitas referencias a la figura de Satán, justifica – a mi juicio – que lo veamos en este capítulo.

a) Teoría hermenéutica del símbolo del mal

La muerte de su madre algunos meses después de su nacimiento y el asesinato de su padre en el frente al inicio de la segunda guerra mundial, llevarían a Ricoeur a una permanente interrogación sobre la problemática del mal, de la culpa y del sufrimiento. El interés por la filosofía se inicia en la escuela. Su formación intelectual y política cuaja entre 1930 y 1940. Afiliado al movimiento *Esprit*, creado por el filósofo católico E. Mounier, quien en 1932 funda la revista con el mismo nombre, que se ocupaba de la fenomenología del conocimiento, será también influenciado por el pensamiento de G. Marcel que fue para él filosóficamente decisivo.

Siguiendo la línea de Andrés Philip, socialista y creyente, militó en la izquierda socialista y pacifista. Sus dos primeros libros fueron una dedicación a sus dos maestros: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con Mikel Dufrenne) en 1947 y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* en 1948.¹⁴⁷ Publica en 1950 su tesis *Le volontaire et l'involontaire (Lo voluntario y lo involuntario)*, que es un ensayo de filosofía fenomenológica sobre el tema de la voluntad

ermeneutica, ontologia de la libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur, Brescia 1990; T. CALVO MARTÍNEZ – R. ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Barcelona 1991; M. AGÍS VILLAVARDE, *La Metáfora en el simbolismo religioso. El diálogo M. Heidegger – P. Ricoeur*, Madrid 1994; D. JERVOLINO, *Ricoeur: l'amore difficile*, Roma 1995; T. URDANOZ, *Paul Ricoeur*, en: ID., *Historia de la Filosofía. S. XX: Neomarxismo. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, VIII, Madrid 1998, 403-409; J.-P. CHANGEUX (en colaboración con P. RICOEUR), *Ce qui nous fait penser: la nature et la règle*, Paris 2001; M. PASTRELLO, *Le problème du mal et la question de Dieu "après Auschwitz": J. Maritain, G. Marcel, E. Levinas, P. Ricoeur; H. Jonas*, Lille 2001; A. GIROFFI, *Identità personale, giustizia e affettività*, Torino 2002; ID., *Introduzione a Ricoeur*, Brescia 2003; F.-X AMHERDT, *Paul Ricoeur (1913-2005) et la Bible*, en: *Revue des Sciences Religieuses* 80 (2006) 1-20; ID., *Entrer en reconnaissance avec Paul Ricoeur: un hommage*, en: *Nouvelle revue théologique* 128 (2006) 370-387; D. MÜLLER, *Paul Ricoeur (1913-2005): un philosophe aux prises avec la théologie*, en: *Rivista Teologica di Lugano* 37 (2006) 161-178; R. FERRARA, *Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la teología*, en: *Revista Teología* 48 (2006) 9-48.

¹⁴⁷ Cf. J. PORÉE, *Karl Jaspers et Paul Ricoeur: Le déchiffrement de l'existence*, en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 86 (2006) 7-40.

estructurada en sus tres momentos de la decisión, de la moción voluntaria y del consentimiento.¹⁴⁸

Con la segunda parte de su filosofía de la voluntad, *Finitude et culpabilité* (*Finitud y culpabilidad*) publicada en 1960, se realiza el paso de la fenomenología pura a una *fenomenología hermenéutica*.¹⁴⁹ En 1965 publica *De l'interprétation. Essai sur Freud* (*De la interpretación. Ensayo sobre Freud*) como fruto del paso del lenguaje como mediación entre la experiencia viva y la reflexión filosófica. De la noción de conflicto saldrá su primera colección de ensayos de hermenéutica publicada en 1969 con el nombre *Le conflict des interprétations* (*El conflicto de las interpretaciones*).

Para Ricoeur, la realidad del hombre que se confiesa culpable puede ser comprendida mediante la interpretación de un lenguaje mítico-simbólico, a lo que dedica la segunda parte de la obra, la *Symbolique du mal*, que a su vez se divide en una primera parte en donde se estudian los símbolos primarios de la impureza, del pecado y de la culpabilidad y en una segunda parte que desarrolla una tipología de los grandes mitos de la caída

¹⁴⁸ Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1988.

¹⁴⁹ El término hermenéutica, del griego *hermenéuien*, significa expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto. Etimológicamente, el concepto de hermenéutica se remonta y entronca con la simbología que rodea a la figura del dios griego Hermes, el hijo de Zeus y Maya, encargado de mediar entre los dioses o entre éstos y los hombres. Dios de la elocuencia, protector de los viajeros y del comercio, Hermes no sólo era el mensajero de Zeus. También se encargaba de transmitir a los hombres los mensajes y órdenes divinas para que éstas fueran tanto comprendidas, como convenientemente acatadas. Ricoeur entiende por hermenéutica “la théorie des règles qui président à una exégèse, c'est-à-dire à la interpretation d'une texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte...” (Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 18). Acerca de la hermenéutica de Ricoeur, cf. A. DANESE, *Il personalismo e l'ermeneutica di P. Ricoeur*, en: Id., *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*. Atti del Convegno su «Il Personalismo comunitario oggi», Teramo, 18-19 aprile 1986, Roma 1986, 116-149; F. VENTORINO, *La teoria ermeneutica di Paul Ricoeur fra interpretazione e simbolo*, en: *Synaxis* 12 (1994) 437-465; E. ORTEGA ARJONILLA, *Hermenéutica y traducción (Microformas): Esbozo de una teoría de la traducción a partir de las aportaciones de E. Goffman, P. Ricoeur y E. Nida*, Granada 1995; G. ROSSI, *Ermeneutica della testimonianza e verità nel pensiero di Paul Ricoeur. L'illusione del “pensiero senza presupposti”*, en: *La Civiltà Cattolica* 149 (1998/IV) 267-275; D. JERVOLINO, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris 2002; M. CASTAGNA, *Poetica, estetica, etica. Il ruolo della lettura nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, en: *Per la Filosofia* 65 (2005) 109-123.

que están en la base de la cultura occidental: mito cosmológico, órfico, trágico y adamítico.

Señalemos que para obtener una definición del símbolo, Ricoeur recurre con toda la tradición antigua y moderna al concepto de signo en el que existe una doble causalidad, estructural e intencional.¹⁵⁰ El símbolo presupone signos que tienen un sentido primario y que mediante este sentido indican otro sentido, aunque es de un grado superior.

¿Qué es a juicio de Ricoeur lo propio del simbolismo? Si para una gran parte de autores, el símbolo tiene una connotación múltiple, por cuanto la segunda intención puede referirse a cualquier esfera de la realidad, para Ricoeur tiene una única atribución, la religiosa. Para el filósofo francés, el simbolismo apunta siempre a lo sagrado. Sin simbolismo es vano todo esfuerzo del hombre para garantizar una cierta comunión con Dios, ya que la experiencia religiosa pide la mediación de un lenguaje específico que es el lenguaje de los símbolos.¹⁵¹ Sin el auxilio de este lenguaje, la experiencia quedaría muda y cerrada en sus implícitas contradicciones. Los símbolos realizan la función de centinela de lo sagrado.

La inclusión del mito en la categoría del símbolo representa una de las claves del pensamiento de Ricoeur. Contra aquellas corrientes que consideran los mitos como fábulas, es decir como explicaciones o cuentos infantiles privados de valor cognoscitivo para el hombre adulto, Ricoeur sostiene que el mito posee un fuerte valor epistemológico, ya que pretende alcanzar el enigma de la existencia humana, a saber, la discordancia entre la realidad fundamental, es decir, el estado de inocencia, la condición de criatura y el ser esencial, y la modalidad actual del hombre en cuanto impuro, pecador, culpable:

¹⁵⁰ Simbolos son “les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donnantes de sens; ainsi la souillure analogue de la tache, le péché analogue de la déviation, la culpabilité analogue de la charge; ces symboles sont au même niveau que, par exemple, le sens de l’eau comme menace et comme rénovation dans le déluge et dans le baptême et finalement que les hiérophanies les plus primitives” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris 1988, 181).

¹⁵¹ Sobre la cuestión de la Redención desde la filosofía hermenéutica de Ricoeur, cf. E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, *Simbología y Lógica de la Redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur*, Roma 2003; J. SILVA SOLER, *Hermenéutica y verdad teológica*, en: *Teología y Vida* 46 (2005) 167-205; M. SALVIOLI – E. ALBANO – D. AUCONE – M. RAININI, *Note su esegesi ed ermeneutica in Ricoeur a partire da «Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica» di P. Ricoeur*, en: *Sapienza* 58 (2005) 323-350.

Concebiré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y de la geografía, según el método crítico; por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; sin embargo la historia de la expulsión de Adán y de Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en juego unos personajes, unos lugares, un tiempo, unos episodios fabulosos.¹⁵²

Desde finales de los años 50, Ricoeur frecuente como profesor las Universidades americanas. Este encuentro con la filosofía analítica de lengua inglesa se hará estable en 1967 cuando asuma la sucesión de Paul Tillich en la *Divinity School* de Chicago. Sin perder su conexión con el movimiento fenomenológico y hermenéutico, se concentra en el aspecto creativo del lenguaje, que entre los años 60 y 80 se convierte en el lugar de todas las confrontaciones.¹⁵³ Del símbolo pasa al texto, al análisis de los textos metafóricos y narrativos que son el tema de *Métaphore vive* (*Metáfora viva*), en 1975¹⁵⁴ y *Temps et récit* (*Tiempo y narración*), – 3 vols. 1983-1985 –. Después de la publicación de estos tres volúmenes, Ricoeur se dedica a reagrupar alrededor de un nudo central todas las cuestiones que había tratado en el pasado en el verbo modal *yo puedo*. Así surgió *Soi-même comme un autre* (*Sí mismo como otro*), en 1990.¹⁵⁵

¹⁵² P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. II, *Finitude et culpabilité*, 181.

¹⁵³ Cfr. N. D. ZÁRATE LÓPEZ, *El lenguaje como invención en la narración de la historia en Paul Ricoeur*. Estratto di tesi dottorale, Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Filosofia, Roma 2005.

¹⁵⁴ Según Ricoeur, la metáfora “est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité” (P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975, 11).

¹⁵⁵ Cf. ID., *Identidad*, en: A. ORTIZ-OSÉS – P. LANCERON (eds.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao 2004, 233-235. “*Soi-même comme un autre* suggère d’entrée de jeu que l’ipséité du soi-même implique l’altérité à un degré si intime que l’une ne se laisse pas penser sans l’autre, que l’une passa plutôt dans l’autre, comme on dirait en langage hégélien. Au «comme», nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d’une comparaison – soi-même semblable à un autre –, mais bien d’une implication: soi-même en tant que [...] autre” (ID., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 14). Cursiva del original. Sobre este libro de Ricoeur, cf. L. PONTON, *L’anti-hégélianisme politique de Paul Ricoeur dans «Soi-même comme un autre»*, en: *Laval Théologique et Philosophique* 52 (1996) 473-487. Sobre el pensamiento del último período de la obra de Ricoeur a partir de *Soi-même comme un autre*, véase todo el número de la revista en J. A. BARASCH (ed.), *Paul Ricoeur*, en: *Revue de métaphysique e de morale* 2 (2006). Cf. J.-M. MARDONES, *¿Por qué la ética? Sobre la constitución del hombre responsable al hilo de P. Ricoeur*, en: *Pensamiento* 62 (2006) 231-243.

Después de esta *pequeña ética* desarrollada con las componentes dialógicas y comunitarias con una intención de la *vida buena* en el *horizonte de la felicidad*, escribió *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (*La memoria, la historia, el olvido*), en 2000 elaborada para concluir su obra *Temps et récit* y que se encuentra radicada en la experiencia mnemónica.¹⁵⁶

b) La figura de Satán como símbolo

Ricoeur tiene más interés en la epistemología del símbolo que en la problemática del mal: o sea, se centra en los modos simbólicos con que los hombres han expresado la propia conciencia del mal.¹⁵⁷ No recorre el camino de las diferentes concepciones filosóficas y teológicas para comprender el mal, sino que lo realiza a través de los símbolos y mitos ya que éstos son expresiones más vitales pues están más cercanos de la experiencia existencial del hombre. Símbolo, que para él, como señalamos, es correlativo de interpretación que descifra el sentido escondido en un sentido aparente.

Ricoeur pretende descifrar la función simbólica del tema del Maligno, que es uno de los personajes del mito del pecado original o mito adámico en la simbología del mal. Para ello, el concepto de pecado original tiene que ser demolido para que emerja el valor simbólico del símbolo racional. Con esta expresión se indica que los conceptos llevan a expresiones que son analógicas por exceso de significado. La función simbólica del pecado original revela el aspecto trágico del mal. El mito del mal descubre la situación de cada hombre: el mal tuvo lugar, el hombre no lo inicia sino que lo encuentra y está implicado en él. De este modo, con la modalidad del *símbolo da qué pensar*, Ricoeur señala que

el símbolo de Satanás permite compensar el movimiento de concentración del mal en el hombre con un segundo movimiento que hace recaer el origen de éste en una realidad demoníaca pre-humana.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, I-II, Paris 2000. Cf. M. SALVIOLI, *Il tempo e le Parole. Ricoeur e Derrida «a margine della fenomenologia»*, en: *Divus Thomas* 46 (2006) 23-64.

¹⁵⁷ Cf. S. GROSSI, *Paul Ricoeur e il problema del male*, en: *Vivens Homo* 5 (1994) 49-72; J. ILUNGA MUYA, "Croire en *depit du mal*": une lecture de Paul Ricoeur, en: *Lateranum* 64 (1998) 559-574.

¹⁵⁸ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, 398.

La especulación sobre el demonio, dice, ayuda a comprender la antropología del mal. El hombre conoce el mal únicamente como aquello que él mismo realiza, como pecado del hombre. Según Ricoeur,

situado de nuevo en la perspectiva de la confesión de los pecados y del simbolismo que la ilumina, el tema del Maligno no es nunca más que una figura-límite que designa ese mal que prosigo cuando a mi vez, lo continúo y lo introduzco en el mundo; el siempre-ya-ahí del mal es el *otro* aspecto de ese mal del que, no obstante, *yo soy* responsable.¹⁵⁹

Ricoeur llega a la conclusión de que “no sé qué es Satanás, ni quién es, ni siquiera si es Alguien”.¹⁶⁰ Como señala Balthasar, el diablo es para Ricoeur una expresión simbólica necesaria para la experiencia de la culpa, del mal radical todavía enraizado en el hombre, según Kant.¹⁶¹

V. Visión de conjunto de estos autores

La angelología de estos autores, que converge en lo más característico del pensamiento teológico que nace de la Reforma, se inspira en la Biblia y prescinde de la metafísica. Estos autores acogen las indicaciones bíblicas sobre la misión de los ángeles y el papel que desempeñan en la economía de la salvación – mensajeros, liturgos, servidores de Cristo –, sin preocuparse por indagar con seriedad acerca de la naturaleza y cualidades de estos seres. Se concede siempre atención a la cuestión que podría llamarse como «fundamento de la misión» de los ángeles, pero evitando siempre el recurso a una lógica de carácter metafísico que vaya de los datos bíblicos a los supuestos ontológicos. Las distinciones entre ellos son debidas a las formas concretas que asume su actitud a-metafísica. En Barth, rehusar el paso metafísico se traduce en la ambigüedad de las afirmaciones sobre los ángeles y sobre los demonios, abiertas a diversas interpretaciones que no permiten confirmar ni desmentir lo que ellos son. En cambio, en el pensamiento de Bultmann, la ausencia de paso metafísico significa precisamente desembocar en una visión existencialista donde la

¹⁵⁹ *Ibidem*, 399.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ “Auf andere Weise gehört das Werk Paul Ricoeurs hierher, für den der Teufel ein notwendiger symbolischer Ausdruck für die Erfahrung der Schuld ist – des nochmals radikalisierten «radikalen Bösen» im Menschen gemäß Kant” (H.U. VON BALTHASAR, *Engel und Dämonen*, en: *Id.*, *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, II/2, 430, nota 10).

decisión hermenéutica del sujeto decide sobre la verdad sobre sí mismo y sobre lo que consigo mismo se relaciona. La solución en clave hermenéutica se impone abiertamente con Tillich y Ricoeur: ángeles y demonios son símbolos, pero no por eso menos reales; son símbolos creados por la cultura y por la interpretación que el hombre hace del mundo y de sí mismo. Son realidades interiores, realidades hermenéuticas, realidad del pensamiento y de la subjetividad, pero no realidades subsistentes. Para Westermann, los ángeles son hipostatizaciones de atributos divinos, una imagen figurativa de la bondad de Dios, de ninguna manera una realidad personal.

La posición de Brunner es algo más relevante. La referencia a la persona ilumina específicamente todo su pensamiento filosófico-teológico; de hecho ofrece como fundamento de todo el mensaje bíblico la realidad de la persona. Sin embargo, el escaso apoyo de su pensamiento en una metafísica ontológica, ha disminuído de hecho la eficacia concreta de su propuesta. De cualquier modo, tiene el mérito de indicar la realidad personal como clave para desarrollar fundadamente un discurso teológico completo y renovado, que incluye también el tema angelológico.

Ignacio María Suárez Ricondo ORC

Índice

I. Los dos períodos de la teología protestante del siglo XX	78
1. La teología liberal	78
2. La teología dialéctica	80
II. Presencia del agnosticismo kantiano en la teología dialéctica.....	81
1. El pensamiento filosófico de Kant	82
2. El agnosticismo.....	85
III. La angelología en los autores protestantes de este periodo	87
1. Karl Barth (1886-1968)	88
a) La Palabra de Dios como tarea	
b) La angelología.....	92
c) Los demonios como <i>lo nulo</i>	94
2. Rudolf Bultmann (1884-1976)	97
a) <i>Eatmythologisierung</i>	97
b) Ángeles y demonios.....	102
3. Emil Brunner (1889-1966)	103
a) El <i>Anknüpfungspunkt</i>	103
b) Demonología y angelología	107
IV. La evolución de la respuesta en clave agnóstica: el simbolismo .	110
1. Paul Tillich (1886-1965).....	111
a) El relato de la.....	111
b) Angelología y demoniología...	115
2. Claus Westermann (1909-2000)	118
a) Los ángeles como ima	
3. Paul Ricoeur (1913-2005).....	123
a) Teoría hermenéutica de	
b) La figura de Satán como símbolo	
V. Visión de conjunto de estos autores	129