

La renovación de la angelología católica en la segunda mitad del siglo XX (II). La cuestión específica de los demonios

Resumen

El estudio de los espíritus caídos constituía un capítulo de la angelología. Hoy día, sin negar la relación de la demonología con la angelología, la presencia de bastantes cuestiones específicas y, sobre todo, la duda levantada por algunos autores sobre la existencia de estos seres, ha traído consigo un conjunto de temas y perspectivas que suelen agruparse autónomamente.

La crítica protestante redujo la existencia de los demonios a puro símbolo o a pura negación.

Actualmente, la teología católica afronta la cuestión de la existencia o no existencia de los demonios relacionándola más con el modo de ser y la identidad personal de estas criaturas. Una corriente de teólogos propugna que los datos dogmáticos tienen que ser leídos en un marco de mayor comprensión teológica. Admiten la posición tradicional-crítica sobre los demonios y concentran su investigación en la personalidad del espíritu maligno y su modo de existir como persona.

El artículo presenta el análisis de algunos teólogos que intentan explicar lo que entienden por persona al hablar del diablo y de los demonios. Tomaremos como punto de partida el estudio de la cuestión en la teología sistemática protestante a través del enfoque angelológico de J. Moltmann. En segundo lugar consideraremos el término de persona cuando se refiere a los demonios en la teología bíblica católica. Así, indicamos los estudios de P. Schoonenberg, H. Haag, A. Bonora y B. Marconcini y la de autores menos conocidos como B. Van Iersel, J. Quinlan, A. Bastiaensen. La tercera parte presenta la cuestión en la teología sistemática católica a través de las elaboraciones de E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar, K. Lehmann, W. Kasper, D. Zähringer y K. Rahner. Digamos que los autores seleccionados son bastante significativos.

Summary

The study of the fallen spirits formed a chapter of angelology. In our days, without denying the relationship between demonology and angelology, the presence of many specific questions and, above all, the doubt of some authors concerning the very existence of such beings, has brought with it a collection of themes and perspectives which now normally are gathered together in an autonomous group.

The protestant critics reduce the existence of the demons to a simple symbol or they just deny their existence.

Currently, the Catholic theology faces the question of the existence or not-existence of the demons, all the while restating the question in terms of the being and the personal identity of these creatures. Some theologians think that the dogmatic facts need to be read with a more comprehensive theological perspective. They admit the traditional critical position about the demons and concentrate their investigation on the personality of the evil spirits and upon the modality of their existence as persons.

This article brings an analysis of some theologians who endeavor to explain what they understand under "person" when they speak of the devil and the demons. We take as the point of departure the study of the question in the systematic protestant theology as articulated in the views of J. Moltmann. In the second place, then, we consider the concept of person when it refers to the demons in Catholic biblical theology. Here we present the studies of P. Schoonenberg, H. Haag, A. Bonora and B. Marconcini and some less known authors such as B. Van Iersel, J. Quinlan and A. Bastiaensen. The third part presents the question in the systematic catholic theology on the hand of elaborations by E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar, K. Lehmann, W. Kasper, D. Zähringer and K. Rahner. We can say that these selected authors are rather significant.

* * *

I. La cuestión en la teología sistemática protestante

El concepto *sistema* viene del griego que significa *una totalidad constituida de partes*. El término de *theologia systematica* surge en el contexto del siglo XVII ante el intento de sustituir la estructura de la doctrina teológica con una visión de conjunto. Si la teología es la reflexión científica, la función de la teología sistemática es la integración de las distintas afirmaciones de la fe en el depósito común y general.¹

1. Jürgen Moltmann (1926-)²

a) La teología de la esperanza

El primer escrito programático teológico de Moltmann, con las ideas que desarrollará sucesivamente, data de 1959: *Die Gemeinde im Hori-*

¹ Cf. H. VORGRIMMLER, *Teologia sistemática*, en: ID., *Nuovo dizionario teologico*, Bologna 2004, 747-748; W. BEINERT (ed.), *Teología*, en: ID., *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, 677; R. M. DORAN, *What is systematic theology?*, Toronto-Buffalo (NY)-London 2005.

² Jürgen Moltmann nació en una familia secularizada de profesores de Hamburgo en 1926. Prisionero de guerra entre 1945 y 1948. Inició en 1947 sus estudios teológicos en el campo de prisión inglés para teólogos evangélicos en Nottingham (Inglaterra). Como párroco en Brema-Wasserhorst leyó mucho a *Christoph Blumhardt*, lo que contribuyó a que se aproximara más a la teología del Reino de Dios. En 1958 iniciaba su docencia en la Kirchliche Hochschule de Wuppertal, donde Moltmann tuvo a Wolfhart Pannenberg como colega de enseñanza durante tres años. Entre 1963 y 1967 enseñó en la Universidad de Bonn como profesor ordinario de teología sistemática y de moral social. En 1967 pasa a enseñar teología sistemática en la Universidad de Tubinga. Los acontecimientos de 1968 supusieron un cambio en su pensamiento y la fundación de la escatología cristiana en la resurrección del Cristo crucificado. Entre 1980 y 1995 escribió una serie de contribuciones sistemáticas para la teología, para así tratar de superar su «unilateralidad» y dejar de ser «controversista».

Entre sus obras, señalamos: *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi. Neue Perspektiven in der protestantischen Theologie*, 1959; *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 1964; *Politische Theologie. Festvortrag*, 1969; *Umkehr zur Zukunft*, 1970; *Mensch*, 1971; *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 1972; *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975; *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, 1977; *Trinität und Reich Gottes*, 1980; *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 1985; *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, 1988; *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, 1989; *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, 1989; *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 1991; *Der Geist des Lebens*, 1991; *Das Kommen Gottes*, 1995; *Gott im Projekt der modernen Welt*.

zont der Herrschaft Christi (*La comunidad en el horizonte del señorío de Cristo*). Un año más tarde, la lectura del libro de Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (*El principio esperanza*), le llevó a escribir en 1964 su obra más importante *Theologie der Hoffnung* (*Teología de la esperanza*), con la que colocaría posteriormente la esperanza como el sujeto de la teología.³ La tarea de la teología no es reflexionar sobre la fe sino sobre la esperanza, no tanto una *fides quaerens intellectum* sino una *spes quaerens intellectum*:

Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, 1997; *Zerstörung und Befreiung der Erde. Zur ökologischen Theologie*, en: *Edith-Stein-Jahrbuch* 4 (1998), 89-105; *What is a Theologian*, en: *The Irish Theological Quarterly* 64 (1999), 189-198; *Kind und Kindheit als Metaphern der Hoffnung*, en: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 92-102; *Jesus Christus – Gottes Gerechtigkeit in der Welt der Opfer und Täter*, en: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), 507-519; *Kein Monotheismus gleich dem anderen: Destruktion eines untauglichen Begriffs*, en: *Evangelische Theologie* 62 (2002), 112-122; *Die Zukunft des Christentums*, en: *Evangelische Theologie* 63 (2003), 110-126; *Demokratie – Experimente in Nachbürgerkriegsgesellschaften: Bosnien und Herzegowina, Nordirland und Kosovo im Vergleich* (unter Mitarbeit von TH. GROMES – B. SCHOCH), Frankfurt am Main 2004.

Sobre su pensamiento: A. MATELJAN, *Il pensiero soteriologico nel primo ciclo teologico di Jürgen Moltmann*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 1991; D.R. SCHWEITZER, *The consistency of Jürgen Moltmann's theology*, en: *Studies in Religion* 22 (1993), 197-208; M. VOLF (ed.), *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*, Cambridge 1996; P. PEÑA BÚA, *La escatología como horizonte teológico en la reflexión de Jürgen Moltmann*, en: *Compostellanum* 41 (1997), 161-183; J. RIGAL, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, en: *Nouvelle revue théologique* 120 (1998), 605-619; W. MROZEK, *We believe in God, the father, the almighty. A study of Jürgen Moltmann's thought on the first article of faith in an ecumenical debate with the theological reflection of Dumitru Staniloae and Karl Rahner*. Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 1999; K. BLASER, *La pneumatologie de Jürgen Moltmann: étude critique*, en: *Revue de Théologie et de Philosophie* 132 (2000), 259-267; H. FALCKE, *Phantasie für das Reich Gottes: der theologische Weg Jürgen Moltmann*, en: *Evangelische Theologie* 61 (2001), 154-162; N. BEDFORD, *Pasión por la vida y creatividad al servicio del Reino de Dios. La teología de Jürgen Moltmann*, en: *Proyecto* 14 (2002), 83-104; M. GILBERTSON, *God and history in the Book of Revelation: New Testament studies in dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge (UK) 2003; B. I. UGWU, *The Holy Spirit as present and active in cosmic turmoil and human suffering: a dialogue between Pierre Teilhard de Chardin and Jürgen Moltmann*. Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 2004.

³ *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968; tr. cast.: J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969.

Una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro.⁴

Esta esperanza cristiana encuentra su verdadera consistencia en la realidad de la resurrección de Jesucristo. Así, toda la esperanza nace de la resurrección: “El cristianismo depende íntegramente de que sea realidad que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos”⁵.

Los acontecimientos de 1968 fueron determinantes para su teología. Después de fundar la escatología cristiana en la resurrección de Jesucristo crucificado en *Teología de la esperanza*, Moltmann subrayará otro aspecto: la cruz del resucitado. Con *Der gekreuzigte Gott (El Dios crucificado)* aparecido en 1972, su teología se concentró en el significado salvífico de Cristo.⁶ Después de *Das Experiment Hoffnung. Einführungen (La experiencia esperanza. Introducciones)* en 1974, publica un año más tarde *Kirche in der Kraft des Geistes (Iglesia en la fuerza del Espíritu)*, que junto con la *Teología de la esperanza* (1964) y *el Dios Crucificado* (1972), constituye la trilogía de la esperanza.

Con el principio arquitectónico de la esperanza, los conceptos teológicos no se inmovilizan sino que se alargan anticipando su ser futuro. Surge así un nuevo concepto de Dios que viene concebido como *poder del futuro*⁷. A esta nueva concepción de Dios, acompaña una nueva visión del misterio de la Santísima Trinidad, que según Moltmann no puede ser

⁴ ID., *Teología de la esperanza*, 21. A las críticas que recibe después de la publicación de la *Teología de la esperanza*, Moltmann responde en un artículo titulado *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, en: W.-D. MARSCH (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, München 1967, 201-238. Años más tarde escribirá que la teología actual no es sólo una teología del presente en sentido cronológico sino que también debe serlo en sentido kairológico, cf. ID., *Was ist heute Theologie?, Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Freiburg im Breisgau 1988, 8. Cf. ID., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz 1968, 13-146. Cf. S. BUSATO, *Il cammino della speranza. Uno sguardo prospettivo sull'itinerario teologico-antropologico di Jürgen Moltmann*, S. Pietro in Cariano (VR) 2000.

⁵ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 215. Sus textos de conferencias y artículos entre 1965 y 1970 están recogidos en *Umkehr zur Zukunft*, München 1970.

⁶ Sobre la nueva situación de la teología «después de Auschwitz», Moltmann escribe, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997.

⁷ Cf. ID., *Speranza senza fede? Riflessioni sull'umanesimo escatologico ateo*, en: *Concilium* (I) 2 (1966/IV), 53-68. Cf. ID., *Le rôle du théologique dans le projet de la modernité*, en: *Revue de Théologie et de Philosophie* 128 (1996), 49-65; ID., *Die moderne Gesellschaft und die Zukunft*, en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 69 (1989),

presentado hoy con las categorías de la metafísica clásica: es necesario recurrir a la perspectiva de la teología de la Cruz.⁸ La cristología recibe las repercusiones de la esperanza y se convierte en cristología mesiánica, que ya no está construida sobre el pasado, sobre lo ocurrido, sino sobre el futuro, sobre lo que deberá ocurrir: “El conocimiento de Cristo se convierte así en conocimiento anticipador, provisional y fragmentario de su futuro, es decir, de aquello que Cristo será. Todos los títulos que se adjudican a Cristo representan en este sentido una anticipación mesiánica”⁹. Es el propio Cristo quien da sentido a la Iglesia. Para Moltmann, la Iglesia es la Iglesia de Cristo, la Iglesia del Reino porque vive en la fuerza del Espíritu. Vive de una promesa y proclama un horizonte de esperanza para toda la humanidad.¹⁰

Después del ciclo de la teología de la esperanza, a partir de 1980 Moltmann realizó un conjunto de contribuciones sistemáticas de teología que pensadas como teología del diálogo y en comunión ecuménica, además de tener la *Escritura* como fuente cristiana, tienen la común esperanza del Reino como coordinada de reflexión.¹¹ En *Trinität und Reich Gottes* (*Trinidad y Reino de Dios*) en 1980, Moltmann efectúa una crítica al monoteísmo cristiano y concibe la Trinidad como historia de Dios que es también historia de la historia humana.¹² Con *Gott in der Schöpfung. Ökologische - Schöpfungslehre* (*Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*) en 1985, Moltmann señala que la doctrina ecológica de

11-24; ID., *Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno*, en: *Revue Latinoamericana de Teología* 18 (2001), 235-253.

⁸ Cf. ID., *Prospettive dell'odierna teologia della croce*, en: J. MOLTSMANN – W. KASPER – H.G. GEYER – H. KÜNG, *Sulla teologia della croce*, Brescia 1974, 23-88. Cf. ID., *La Pasión de Cristo y el dolor de Dios*, en: *Carthaginensia* 8 (1992), 641-655.

⁹ ID., *Teología de la esperanza*, 265.

¹⁰ Cf. ID., *La iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Salamanca 1978. Cf. ID., *El Espíritu Santo y la teología de la vida*, en: *Isidorianum* 7 (1998), 351-366; ID., *Christianity in the Thirrd Millennium*, en: *Theology Today* 51 (1994), 75-89.

¹¹ Cf. R. GIBELLINI (editorial), *Jürgen Moltmann: una teologia per il regno di Dio. A quarant'anni dalla Teologia della speranza*, en: J. MOLTSMANN, *Nella fine-l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Brescia 2004, 10. Cf. P. PEÑA BÚA, *La Revelación según Jürgen Moltmann versus K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg*, en: *Diálogo Ecuménico* 33 (1998), 7-33.

¹² Cf. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980. ID., *Christianity in the Thirrd Millennium*, en: *Theology Today* 51 (1994), 75-89; ID., *The Wealth of Gifts of the Spirit and Their Christian Identity*, en: *Concilium* (USA) 1 (1999), 30-35

la creación deriva de la doctrina trinitaria de Dios.¹³ En la obra, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (*El camino de Jesucristo. Cristologías en dimensiones mesiánicas*), en 1989, Moltmann desarrolla una cristología en dimensiones mesiánicas y en diálogo con el judaísmo.¹⁴ Con *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (*El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*) en 1991, Moltmann desenvuelve una pneumatología integral que vaya más allá de la pneumatología antropológica.¹⁵ En *Das Kommen Gottes* (*La venida de Dios*) de 1995, Moltmann elabora sistemáticamente una escatología integral.¹⁶ Para él,

una tarea vital e importante de la teología cristiana es la «actualización» de la memoria histórica real de Cristo y de la tradición de su evangelio.¹⁷

b) El diablo como figura mítica

La esperanza cristiana lleva a Moltmann a obrar una revisión completa de todas las partes y conceptos de la teología. Al igual que la teología, la cristología y la eclesiología, la demonología acusa también la repercusión de la esperanza como su principio arquitectónico; la reflexión teológica sobre el diablo ya no debe ser construida sobre el pasado sino sobre el futuro, no sobre las afirmaciones doctrinales del Magisterio sino sobre las proposiciones de esperanza y promesas en el futuro, no sobre lo que esos seres espirituales eran en el pasado sino sobre lo que se espera de ellos.

De hecho, la esperanza suscita en Moltmann un nuevo concepto de diablo mucho más parecido a la mentalidad del hombre moderno. Relega al diablo a la esfera del puro simbolismo convirtiéndolo en una figura mítica: “Es una figura mítica. (...) En la presente civilización científico-

¹³ Cf. ID., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985. Una colección en torno a los temas de «futuro» y «creación» se recogen en su libro, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München 1977, 9-25.123-139. Cf. ID., *Reconciliation with Nature*, en: *Pacifica* 5 (1992), 301-313.

¹⁴ Cf. ID., *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.

¹⁵ Cf. ID., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.

¹⁶ Cf. ID., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.

¹⁷ ID., *Was ist heute Theologie?*, 8. Cf. ID., *Situación de la teología al final del siglo XX*, en: *Carthaginiensia* 15 (1999), 249-250.

técnica, este mito ya no tiene un significado aclaratorio¹⁸. Es decir, nuestro mundo moderno, científico, técnico y político, no sólo ha perdido la confianza en Dios, sino el miedo al demonio.¹⁹ Por consiguiente, la figura del diablo es inadmisibile para el cristiano, no es asunto de fe, ya que “el diablo no aparece en ninguna profesión de fe cristiana”²⁰. Esta desmitologización del diablo es la propia tradición bíblica a realizarla, ya que “según la historia bíblica del pecado original, el mal vino al mundo por los hombres, no por «la serpiente» o por la fuerza sobrenatural de Lucifer”²¹. Consecuentemente, el poder del mal en el mundo y el mal cometido por el hombre se pueden comprender sin recurrir a la doctrina sobre el diablo: “Como figura de disculpa para la culpa humana, el «diablo» juega un papel estúpido”²².

Ante la inutilidad de la reflexión teológica en el intento de explicarnos lo que es el mal, Moltmann señala algunas características de la figura del diablo: su poder limitado sobre los hombres pecadores y sobre la muerte; que fue vencido por la redención de Cristo; que es el más elevado de los demonios; que existe una jerarquía de poderes y de fuerzas con Satanás a la cabeza. Sin embargo

con esta clasificación del mal, no se tiene en cuenta que su nombre es «legión», que es el que «pone en desorden» (*diabulos*) y su «reino» no es un reino ordenado sino un caos total. Los hombres experimentan los «ángeles» y «demonios» no en la jerarquía de la creación invisible sino en el ámbito histórico de lo posible. Los «ángeles» hacen posible el bien imposible. Los «demonios» hacen imposible el bien posible. Los «ángeles» alargan la vida; los «demonios» la entorpecen y destruyen²³.

Moltmann adhiere a la teoría de Karl Barth que reducía al diablo como *lo nulo*, como el *no ser*, como *privatio boni* y se separa de la posición de Haag, como veremos, que en *Abschied vom Teufel (La despedida del diablo)*, limitaba el demonio al mal y el mal a lo inmoral. Lo que sí postula es que la visión del demonio como un mito en relación con el pecado humano, fracasa antropológicamente, ya que el mal se convierte

¹⁸ ID., *Zwölf Bemerkungen zur Symbolik des Bösen*, en: *Evangelische Theologie* 52 (1992), 2.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 4.

²⁰ *Ibid.*, 6.

²¹ *Ibid.*, 2.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 5. Cursiva del original.

en un poder que supera al hombre y lo domina. Por consiguiente “el mal llegó al mundo por el mal y no se deja reducir ni a los hombres, ni a los ángeles, ni a Dios mismo. No se puede «explicar» su poder sin justificarlo”²⁴. Maldad que no se reduce sólo al mundo humano, ya que según la Escritura los ángeles también pecaron. “La tesis de que el mal vino al mundo por el hombre, no excluye el que haya llegado al mundo también por las perversiones de otras criaturas.”²⁵

Importante para Moltmann es la renuncia a Satanás proferida en el bautismo por la que se deshace la colaboración con el «modelo» de este mundo.

La «renuncia» solemne al diablo en el bautismo realizada en el nombre de Cristo, obliga a resistir al círculo infernal de este mundo tergiversado.²⁶ La verdadera amenaza, señala, es la de los hombres unos contra otros; la figura de Satanás se presenta como el enemigo ante quien invocamos al ángel de la guarda o como figura de la cólera de Dios.

Moltmann, como escribe Gozzelino, pertenece a la generación de teólogos, que discuten sobre el misterio del mal pero muestran desinterés creciente por lo demoníaco.²⁷

2. Petrus (Piet) Johannus Albertus Maria Schoonenberg (1911-1999)²⁸

a) Hermenéutica de la Biblia y de los textos del Magisterio

Schoonenberg se impuso la tarea de revisar el concepto de pecado y el dogma cristológico. Los primeros escritos de Schoonenberg, *De Macht der*

²⁴ *Ibid.*, 6.

²⁵ *Ibid.*, 2.

²⁶ *Ibid.*, 3-4.

²⁷ Cf. G. GOZZELINO, *Il contesto creaturale transumano: angeli e demoni*, en: ID., *Vocazione e destino dell'uomo*, 356. En esa actitud de falta de interés ante la cuestión del demonio se encuentra la posición de G. SCARRE, *Demons, Demonologists and Descartes*, en: *The Heythrop Journal* 31 (1990), 3-22.

²⁸ Nació en Amsterdam (Holanda) el 1 de octubre de 1911 y entró en la Compañía de Jesús en 1930. Ordenado sacerdote en 1939, fue destinado inmediatamente como profesor de teología dogmática. Se doctoró en la Facultad de su Orden en Maastricht en 1948. Siguió enseñando en Maastricht hasta 1953, pasando sucesivamente por Amsterdam y por la Universidad católica de Nimega en donde enseñó desde 1964 hasta 1976. Fue uno de los principales artífices del famoso Catecismo holandés y uno de los colaboradores más

Zonde (El poder del pecado) de 1962, y el ensayo titulado *Gods wordende wereld (El mundo de Dios en evolución)* también de 1962, son el intento de aplicar su método teológico a los contenidos de la fe.²⁹

En *Gods wordende wereld (El mundo de Dios en evolución)*, aplica sus principios hermenéuticos a las fuentes de la Sagrada Escritura y del Magisterio.³⁰ Ello le lleva a distinguir entre mensaje o contenido de la Revelación y de las afirmaciones eclesiológicas, y la representación conceptual o las perspectivas culturales en las que se han expresado tanto el contenido como el mensaje. Las definiciones dogmáticas conservan su propio valor sólo en cuanto formulaciones históricas y la garantía de su infalibilidad debe ser interpretada a la luz del contexto histórico. El

asiduos de la revista internacional de teología *Concilium*, de la cual ha sido miembro de redacción para la sección *Dogma*.

Entre sus obras mencionamos: *Gods wordende wereld. Vijf theologische essays*, 1962; *Theologie der Sünde*, 1966; *Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?*, en: *Concilium* (I) 4 (1967/IV), 97-111; *Historiciteit en interpretatie van het dogma*, en: *Tijdschrift voor theologie* 8 (1968), 278-311; *Naar een katholieke gebruik van de hermeneutiek?*, en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968), 1-21; *Hij een God van Mensen*, 1969; *Bund und Schöpfung*, 1970; *Der Tod als Anfang*, en: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 136 (1988), 309-315; *Der Christus 'von oben' und die Christologie 'von unten'*, en: *Trierer theologische Zeitschrift* 99 (1990), 95-124.

Sobre su pensamiento destacamos: K. RAHNER, *Die Antwort der Theologen: Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche*, Düsseldorf 1969; AA.VV., *La teologia di Piet Schoonenberg*, Brescia 1973; A. SCHILSON – W. KASPER, *Una «cristologia dal basso» (P. Schoonenberg)*, en: ID., *Christologie oggi*, Brescia 1979, 123-131; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*, Torino 1982; G. POZZO, *Magistero e teologia in H. Küng e P. Schoonenberg*, Roma 1983; A. KAISER, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie "von unten": der christologische Neuanfang "von unten" bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues*, Münster 1992; T. MERRIGAN – K. STRUYS, *Verleden openen naar heden en toekomst: meedenken met de christologie van Piet Schoonenberg: hommage*, Leuven 2001.

²⁹ Schoonenberg describe su método teológico en su tesis de doctorado que no fue publicada, *Theologie als geloofsvertolking. Een kritische samenvatting vand de leerstellige inhoud der hedendaagse katholieke franse literatuur over de verhouding der speculatieve theologie tot het geloof (Teología como interpretación de la fe. Una reseña crítica del contenido doctrinal de la actual literatura católica francesa sobre la relación entre la teología especulativa y la fe)*, Maastricht 1948 (manuscrito). Sobre la aplicación del programa metodológico y hermenéutico de Schoonenberg al dogma, cf. G. POZZO, *Magistero e teologia in H. Küng e P. Schoonenberg, ibid.*, 23-109.

³⁰ Cf. P. SCHOONENBERG, *Gods wordende wereld. Vijf theologische essays*, Tient en Den Haag 1962; tr. cast.: *El mundo de Dios en evolución*, Buenos Aires 1966.

dogma, de ese modo, no es más que “una definición doctrinal en materia de fe por parte del Magisterio en oposición a la herejía”³¹.

La obra *De Macht der Zonde (El poder del pecado)*, es una contribución de Schoonenberg a la teología del pecado, así como una interpretación del dogma del pecado original.³² En *Hij is een God van mensen. Twee theologische studies (Un Dios de hombres. Cuestiones de Cristología)*, de 1969, propone una reinterpretación de la cristología bíblica y de la Tradición, de modo que sea más asequible a la cultura contemporánea. Según el teólogo holandés, la definición de Calcedonia *Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, una persona en dos naturalezas*, que toma como norma la cristología bíblica de la encarnación y se sirve de categorías filosóficas totalmente desactualizadas, formula el dogma de manera incomprensible, poniendo de relieve la persona divina de Jesucristo.³³

¿Desde dónde quiere partir Schoonenberg para su nueva formulación del dogma cristológico? Su punto de partida es que Jesucristo es una persona humana. Mediante una hermenéutica de los textos neotestamentarios acerca de la preexistencia divina, Schoonenberg formula la teoría de la enhipostasis del Verbo. Con esta fórmula fundamental, contraria a la de Calcedonia, Schoonenberg alcanza la posibilidad de examinar de un modo nuevo toda la vida de Jesús en su manifestación humana. Así,

³¹ ID., *Historiciteit en interpretatie van het dogma*, en: *Tijdschrift voor theologie* 8 [1968], 278. Sobre la distinción que realiza entre *dogmas centrales y dogmas periféricos*, cf., *ibid.*, 293-298. Cf. ID., *Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einigen gegenwärtig diskutierten Fragen*, en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968), 1-21.

³² ID., *De Macht der Zonde. Inleiding op de verlossingsleer*, Malmberg 1962; tr. cast.: *El poder del pecado*, Buenos Aires 1968. Para un comentario a esa obra, cf. Z. ALSZEGHY, «La forza del peccato». *La teologia del peccato originale in P. Schoonenberg*, en: *Gregorianum* 49 (1968), 346-352. La propuesta del Schoonenberg sobre este tema viene profundizada posteriormente en su obra, *Theologie der Sünde. Ein Theologischer Versuch*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966. Un año más tarde se publica en *Mysterium salutis: Der Mensch in der Sünde*, en: *Mysterium Salutis*, II, 845-941.

³³ Sin embargo, “in ultima analisi Schoonenberg si serve ampiamente delle categorie di Calcedonia [per es. persona e natura, enipostasi e anipostasi, ecc.] e tenta con l’aiuto di queste di dare una chiarificazione di tipo ontologico all’esistenza divino-umana di Gesù. Con ciò rimane nel ristretto ambito metafisico e fissa ancora di più i limiti intrinseci di questa cristologia ontologica” (A. SCHILSON – W. KASPER, *Una «cristologia dal basso» (P. Schoonenberg)*, en: ID., *Cristologie, oggi*, Brescia 1979, 130). Cf. A. MODA, *La cristologia contemporanea nell’area tedesca, olandese, francese e italiana*, en: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Cristologia contemporanea*, Padova 1992, 21-247.

según él, toda su existencia llega a ser un crecimiento de la presencia de Dios en él. Con otras palabras: la filiación divina de Jesús es, juntamente con su humanidad, una realidad que se va haciendo: la plenitud completa de la divinidad va tomando cada vez más posesión de él. De este modo, Schoonenberg puede justificar las tentaciones de Jesús, así como su fe y su ignorancia. Pero será en la resurrección de Jesús donde encuentre justificación tanto la cristología de la realidad terrena de Jesús como la presencia de Dios que llena aquella realidad terrena. Schoonenberg justifica su preocupación afirmando que el Cristo, que es el Hijo de Dios eterno y consustancial, está amenazado de ser privado de su humanidad en algunas fórmulas de tipo calcedónico. Además, para él, la cristología se concentra en justificar interrogantes y reservas en la doctrina que nos describe a Cristo como Hijo del eterno Padre.³⁴

b) Irrelevancia de ángeles y demonios

La revisión del concepto de pecado y del dogma cristológico afectará también a la angelología y a la demonología. Intentará una nueva interpretación de la doctrina sobre los ángeles y de los demonios que supere lo que él llama deficiencias de las afirmaciones eclesiales sobre estos seres.³⁵ Schoonenberg aplica sus principales afirmaciones teológicas a esta doctrina y cuando se trata de interpretar un enunciado de fe, ya pertenezca explícitamente a la Sagrada Escritura o a una formulación del Magisterio eclesiástico, lo hace siempre teniendo en cuenta la realidad de las condiciones históricas de la expresión de fe, tanto en el texto bíblico como en la formulación dogmática.

Según Schoonenberg, hay que acercarse al mensaje de la Escritura sobre los ángeles y demonios con el método científicamente literario. En el mundo cultural de Israel, la existencia de ángeles y demonios es algo obvio. El mismo Jesús está convencido de ello. Sin embargo, los numerosos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento no tienen como finalidad afirmar directamente la existencia de los seres espirituales sino que la

³⁴ Cf. P. J. SCHOONENBERG, *Hij is een God van Mensen, Twee theologische studies*, Malmberg 1969.

³⁵ ID., *Wijsgerige en theologische opmerkingen over engelen en duivels*, en: B. M. F. VAN IERSEL – A. A. R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. J. A. M. SCHOONENBERG, *Engelen en duivels*, en: *Annalen van het Thijmgenootschap* 55 (1968/III), 66-90.

presuponen: “Las figuras de los ángeles y de los demonios sirven para la manifestación de la trascendencia y de la bondad pura de Dios.”³⁶

Mantiene la misma posición en relación a los documentos del Magisterio, señalando que las formulaciones del contenido de verdad que la Iglesia quiere definir son siempre relativas al tiempo y al lugar. El IV Concilio de Letrán hablaba de los ángeles y demonios. Sin embargo, señala Schoonenberg, la cuestión de su existencia no estaba en el centro del debate conciliar, pues era algo admitido por los albigenses. La preocupación principal del Concilio era afirmar que todo fue creado por el único Dios, también la materia y los espíritus malignos: “Por lo tanto, también para este Concilio con su pronunciamiento eclesiástico, el más claro y autorizado que se ha hecho sobre los ángeles y demonios, tanto unos como otros son un presupuesto.”³⁷

Para Schoonenberg, los argumentos formales de la Sagrada Escritura y de la Tradición no dilucidan si los ángeles y los demonios forman parte esencial de la Revelación o son un presupuesto de la misma.³⁸ No se puede negar la multiplicidad de alusiones a los ángeles y demonios en la Sagrada Escritura y en los documentos de la Tradición de la Iglesia. Sin embargo, “dicha multiplicidad no representa *puramente en sí misma* un criterio por el que un punto determinado pertenece a la revelación y de ella constituye una implicación esencial”³⁹. Si a ello se añade que, en determinados documentos de la Escritura (Carta a los Romanos) y Símbolos de Fe (Símbolo de Nicea y Constantinopla), se constata la ausencia de la referencia a ángeles y demonios donde cabría esperarlos, Schoonenberg afirma que

las omisiones (...) se hacen para mí un *argumentum ex silentio* que se basa en la tesis que considera que los ángeles y demonios no pertenecen esencialmente al mensaje cristiano de salvación.⁴⁰

³⁶ *Ibid.*, 71.

³⁷ *Ibid.*, 75.

³⁸ Schoonenberg hace referencia a autores como K. Rahner, J. Michl, R. Schnackenburg y otros que sostienen que la Revelación supone la existencia de los espíritus buenos y malos, Cf. *Ibid.*, 68, nota 3. Asimismo, recuerda la posición de Ch. Duquoc que defiende que la existencia personal de Satanás no es garantizada por la Revelación, cf. *Ibid.* 77.

³⁹ *Ibid.*, 76. Cursiva, del original.

⁴⁰ *Ibid.*, 77.

Schoonenberg quiere mantener presentes y en consideración los enunciados de fe de la Escritura y de la Tradición así como las afirmaciones dogmáticas del Magisterio acerca de los ángeles y demonios; pero con su presupuesto de carácter epistemológico y de carácter teológico, tales enunciados doctrinales y dogmáticos no representan un punto de referencia para la comprensión de la verdad de los ángeles. Ante la pregunta de si los ángeles y el diablo son reales, aclara que no ha podido encontrar una respuesta segura, afirmativa o negativa, a pesar de que la respuesta que da la Revelación le sea probable. Según él, Dios nos llama para que respondamos en Cristo y

Satanás, por lo tanto, debe desaparecer como coartada de nuestra responsabilidad. (...) Admitido que Satanás sea un mero símbolo, no es una fábula, y la comprensión de ese símbolo nos confronta con una responsabilidad hecha adulta. Sea mito o realidad personal, Satanás es siempre nuestro adversario debido a los aliados que hospeda en nuestro corazón o en toda nuestra condición humana. (...) Un hecho ha modificado nuestra situación: la resurrección de Cristo. Debido a este acontecimiento, también la fe en nuestra propia resurrección se ha vuelto inevitable y la cuestión de los ángeles y demonios es irrelevante. Ya que Cristo, en virtud de su resurrección, ha sido colocado por encima de cualquier poder y la veneración de los ángeles, o la lucha contra los diablos tienen significado sólo en la medida de la fe en Él.⁴¹

II. La cuestión en la teología bíblica católica

Dentro de la *universa Theologia*, la teología bíblica se elabora desde la interpretación de la Sagrada Escritura en una línea de ofrecer a las demás materias teológicas el contenido, preparado científicamente, de la Revelación escrita. Mientras que lo propio de la exégesis bíblica es el penetrar y exponer el sentido de los textos sagrados, la teología bíblica es

la disciplina teológica que tiene por objeto específico la captación íntegra y exposición sistemática de la Revelación divina contenida en la S. E., haciendo la síntesis de los resultados parciales de la exégesis de los textos sagrados, mediante la razón iluminada por la fe⁴².

⁴¹ *Ibid.*, 88-89.

⁴² J.M. CASCIARO RAMÍREZ, *Teología bíblica*, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, XXII, 256; H.-J. KRAUS, *La teología bíblica. Storia e problematica*, Brescia 1979, 447-451. No tratamos la cuestión en la teología bíblica protestante.

Esta profundización en el conocimiento de la Sagrada Escritura contribuye, por su parte, al crecimiento de la teología sistemática que se ocupa de la elaboración de la totalidad de la Revelación divina, del *intellectus fidei*.⁴³

1. Herbert Haag (1915-2001)⁴⁴

a) Metodología de la teología bíblica

Haag escribió en *Mysterium Salutis* sobre la problemática del contenido de la teología bíblica y el programa para la comprensión y organización de esa materia. Según él, la teología bíblica está fundamentada en la historia.

Toda teología bíblica – de cualquier modo que se la conciba – debe partir del hecho fundamental de que la Sagrada Escritura, dirigida primariamente al pueblo judío-israelita y a la Iglesia apostólica, es testimonio, mediante aquellos destinatarios, de una determinada revelación de Dios para todos los hombres de todos los tiempos.⁴⁵

⁴³ Acerca de la función sistemática de la teología, cf. B. MONDIN, *Introduzione alla teologia*, Milano 1991, 25-26.

⁴⁴ Nació en Alemania. Estudió filosofía en Roma, Teología en París y Friburgo (Suiza) y ciencias bíblicas en Roma. Entre 1948 y 1960 fue docente del Antiguo Testamento en la Facultad teológica de Lucerna (Suiza). Profesor de exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad teológica católica de Tübinga (Alemania) desde 1960 a 1980, año en que se retiró a Lucerna.

Entre sus obras señalamos: *Bibel-Lexikon* (herausgegeben in Verbindung mit A. VAN DEN BORN und zahlreichen Fachgelehrten), 1951; *Evolution und Bibel*, 1962; *Am Morgen der Zeit*, 1964; *Er ward mir zum Heil*, 1965; *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, 1966; *Wenn ihr betet*, 1967; *Abschied vom Teufel*, 1969; *Biblisches Wörterbuch*, 1971; *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, 1971; *Gott und Mensch in den Psalmen*, 1972; *Teufelsglaube*, 1974; *Das Land der Bibel*, 1976; *Stört nicht die Liebe*, 1986; *Den Christen die Freiheit*, 1995; *Zur Liebe befreit. Sexualität in der Bibel heute* (herausgegeben in Verbindung mit K. ELLIGER), 1998; *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*, 2000

Sobre él: H. KÜNG, *Wegzeichen in die Zukunft. Programatisches für eine christliche Kirche (Herbert Haag zum 65. Geburtstag)*, Reinbek bei Hamburg 1980; W. GROSS, *Erinnerungen an Herbert Haag (1915-2001)*, *Alttestamentler in Tübingen*, en: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004), 132-139.

⁴⁵ H. HAAG, *Biblische Theologie*, en: *Mysterium Salutis*, I, 440; tr. cast.: *Teología bíblica*, en: *Mysterium Salutis* I/1, 500. Cf. Id., *Er ward mir zum Heil*, Einsiedeln 1965.

Junto a esta dimensión histórica de la teología bíblica, según él, otros elementos deben ser tenidos en cuenta en el estudio bíblico: la consideración de que los autores sagrados nos ofrecen una interpretación de la historia; la riqueza lingüística de la Biblia, de modo especial la lengua hebrea, y de las otras lenguas del antiguo Oriente y del helenismo.

Esencial para Haag es encontrar un principio metodológico que construya la teología bíblica y que respete la unidad de la revelación de la Biblia con las diferentes formas en que se presenta. Tal principio unitario lo encuentra en los *conceptos clave*: “Es sabido que el mensaje bíblico puede reducirse a un número relativamente pequeño de conceptos clave que discurren a todo lo largo de la Sagrada Escritura, en cada época con su sello correspondiente.”⁴⁶ Así, por ejemplo, si el punto de partida de la revelación veterotestamentaria es el éxodo, una teología del Antiguo Testamento deberá tratar de conceptos clave como la esclavitud y la liberación, la muerte y la vida, el Reino Dios y el pueblo de Dios, la ley y el pecado, el juicio y la salvación.⁴⁷

Por lo tanto, la Sagrada Escritura es para Haag la única fuente de la teología bíblica. También la teología dogmática tiene la Escritura como fuente principal, pero no como la fuente única. Ambas extraen su conocimiento de la verdad divina revelada, pero la teología dogmática utiliza como fuentes otros testimonios.

Mientras que la teología bíblica sólo debe centrarse en aquellos temas que se desprenden de la Escritura, la teología dogmática debe enfrentarse con todos los temas que le presenta la predicación actual, la enseñanza de la Iglesia y el pensamiento creyente de la época, también con aquellos que no se dan en la teología bíblica, centrada en la mera interpretación de los textos de la Escritura.⁴⁸

El dogmático tiene como función esencial esforzarse para que el contenido de la doctrina eclesial se fundamente en la verdad testificada en la

⁴⁶ ID., *Teología bíblica, ibid.*, 513.

⁴⁷ Cf. ID., *Teología bíblica, ibid.*, 514-515. Esos temas y otros, en el parecer de Haag, se coordinarían en una teología de la vida pues toda la Escritura está centrada en la vida. De este modo, el Antiguo Testamento es el libro de la vida del hombre, que nos ayuda cada día a interpretar y a vivir responsablemente ante Dios la alegría, el dolor, el éxito, la grandeza y la caducidad de la propia existencia. Sobre este asunto publica: *Und du sollst fröhlich sein. Lebensbejahung im Alten Testament*, Stuttgart²1978 y *Gott und Mensch in den Psalmen*, Zürich-Köln 1972.

⁴⁸ ID., *Teología bíblica, ibid.*, 516.

Escritura. Ello supone una investigación bíblica y teológica de la propia Sagrada Escritura. Por lo tanto, según él, existe una conexión muy estrecha entre la teología dogmática y la bíblica.

Como conclusión, de la relación entre la palabra de la Escritura y el magisterio de la Iglesia se desprende en primer lugar que la Palabra de Dios, como viene en la Escritura inspirada, es siempre más profunda y amplia que la palabra de la predicación y de la enseñanza eclesiástica. En segundo lugar, “que no es sólo la doctrina de la Iglesia la que interpreta la Escritura, como se piensa generalmente, sino que también la Escritura debe interpretar la doctrina de la Iglesia”⁴⁹.

b) El diablo como la personificación del mal

La figura de Satanás y del diablo recibe una nueva formulación en su libro *Abschied vom Teufel (El diablo, un fantasma)* publicado en 1969⁵⁰. Haag acepta que la Escritura y la Iglesia testimonian la creencia de que el mal viene del demonio, aunque reconoce que las afirmaciones bíblicas sobre Satanás pertenecen a la imagen del mundo propia del ambiente de los escritores bíblicos. Es así

que los enunciados del Nuevo Testamento sobre Satán no forman parte de la sustancia permanente del mensaje, sino únicamente de la idea del mundo propia de la Biblia, que no puede tener vigencia permanente.⁵¹

⁴⁹ ID., *Teología bíblica, ibid.*, 517. Se puede ver a este respecto, por ejemplo, los diversos significados que Haag ofrece del concepto bíblico «Heil» (salvación), que según nuestro autor difiere de la comprensión dada al mismo concepto por el Magisterio y la teología, en: *Die Rede vom Heil. Überlegungen eines Alttestamentlers*, en: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992), 81-97.

⁵⁰ ID., *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln ²1970; tr. cast.: *El diablo, un fantasma*, Barcelona 1973. El libro trajo rápidamente recensiones negativas: O. SEMMELROTH, *Recens. a «Abschied vom Teufel»*, en: *Theologische und Philosophie* 45 (1973), 307-308; E. ZENGER, *Recens. a «Abschied vom Teufel»*, en: *Herder Korrespondenz* 17 (1973), 130; J. SCHREINER, *Recens. a «Abschied vom Teufel»*, en: *Literaturdienst* 2 (1970), 227. La publicación de Haag fue sometida al análisis doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe que con el *Rescripto* del 9 de junio de 1971 declaró que el contenido del libro no es reconciliable con la enseñanza del IV Concilio de Letrán y que el criterio metodológico corresponde al principio protestante de la «sola Scriptura» Es el propio Haag que menciona las tres tesis que la Congregación rechaza sobre su libro, cf. H. HAAG, *Teufelsglaube* (mit Beiträgen von K. ELLIGER – B. LANG – M. LIMBECK), Tübingen, 1974, 22 nota 32.

⁵¹ ID., *El diablo, un fantasma*, 53.

Según él, es necesario que la figura de Satanás y del diablo sea desmitizada y liquidada. No como una entidad real, concreta, sino como algo abstracto que sólo existe en la mente de quien lo piensa:

Satán es la personificación del mal, del pecado. En todos los pasajes del Nuevo Testamento en que se habla de Satán o del diablo podríamos igualmente decir «el pecado» o «el mal». Sólo que la personificación sirve para hacer más intuitiva y gráfica la idea que se quiere expresar.⁵²

Haag aplica a la angelología el criterio teológico metodológico de su exégesis. Quiere reinterpretar la doctrina de fe de la Iglesia sobre el demonio teniendo en cuenta el método histórico-crítico de la exégesis moderna.⁵³ De ahí que el Magisterio deba ser para él interpretado a la luz de la misma Escritura sin que se atribuya a las proposiciones dogmáticas un valor determinado. Con su hermenéutica de los textos bíblicos, por la que se distingue el contenido permanente y la visión cosmológica en la que el mensaje es transmitido, Haag señala que acerca del demonio “lo que importa no es saber si la Sagrada Escritura emplea las palabras Satán, diablo, malos espíritus, demonios, sino preguntar qué quiere decir con estas palabras”⁵⁴.

Con el mismo procedimiento metodológico de interpretación de los textos bíblicos, Haag vuelve a la desmitización del diablo en su segundo

⁵² *Ibid.*, 54.

⁵³ A este propósito, J. Ratzinger señala que para la exégesis moderna sólo la interpretación histórica-crítica es capaz de desvelar la comprensión del texto sagrado: la interpretación tradicional que recurría a la autoridad, al Magisterio se considera precientífica; para exégetas actuales, la interpretación no puede ser crítica y dogmática al mismo tiempo. “Questa concezione moderna può essere descritta in questo modo: o l’interpretazione è critica, o si rimette all’autorità; le due cose insieme non sono possibili. Compiere una lettura «critica» della Bibbia significa tralasciare il ricorso ad una autorità nell’interpretazione” (J. RATZINGER, *L’interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell’esegesi contemporanea*, en: I. DE LA POTTERIE – R. GUARDINI – J. RATZINGER – G. COLOMBO – E. BIANCHI, *L’esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato [AL] 1991, 99). Sobre la cuestión de una interpretación convincente del mensaje del texto bíblico, ver P. TOINET, *Pour une théologie de l’exégèse*, Paris 1983; R. LAURENTIN, *Comment réconcilier l’exégèse et la foi*, Paris 1984; P. GRELOT, *Evangelies et histoire*, Paris 1986.

⁵⁴ H. HAAG, *El diablo, un fantasma*, 58. Cf. ID., *Das Böse oder der Böse. Die Frage nach dem Teufel als theologische Frage*, en: *Zeitwende. Die neue Furche* 46 (1975), 156-167.

libro *Teufelsglaube*⁵⁵. Repetirá que las expresiones bíblicas sobre el diablo y Satanás no son enunciados permanentemente válidos de modo que actualmente estemos obligados a creer en seres malignos personales y sobrenaturales. Y aunque S. Pablo hable con frecuencia del diablo en sus cartas, “incluso si creía en la existencia y en la acción de Satanás, Satanás no tiene ningún significado determinante para su pensamiento teológico”⁵⁶.

La consecuencia de este presupuesto especulativo es el arrinconamiento de la creencia en el diablo: “Se puede decir, por lo tanto, que la creencia en el diablo es un anacronismo, y esto no sólo para los hombres «iluminados» del siglo veinte, sino también para todos los cristianos.”⁵⁷ Por ello, si los escritos del Nuevo Testamento, según Haag, testimonian el acontecimiento único de salvación en Cristo, este anuncio adquirirá su verdadera fisonomía si nos olvidamos que el diablo es un ser personal:

La fe cristiana, abandonando al diablo comprendido como entidad personal, nada pierde, y al contrario, tiene todas las de ganar. El anuncio del Evangelio, que por la presencia obsesiva del diablo se deforma en un

⁵⁵ H. HAAG (mit Beiträgen von K. ELLIGER – B. LANG – M. LIMBECK), *Teufelsglaube*, Tübingen 1974. Comentarios y críticas a este libro, ver: A. SCHMIED, *Theologische Durchblicke. Christentum ohne Teufelsglaube? Zum neuen Buch von H. Haag*, en: *Theologie der Gegenwart* 18 (1975), 47-57; J.J. ALEMANY, *¿Fe en el diablo? Teología actual y satanismo*, en: *Razón y Fe* 191 (1975), 239-250; J. BEUTLER, *Muß man an den Teufel glauben? Zu einem neueren Buch*, en: *Geist und Leben* 48 (1975), 152-155; PH. KAISER, *Der Teufel und die Wirklichkeit des Bösen. Anmerkungen zu Herbert Haag „Teufelsglaube“*, en: *Herder Korrespondenz* 29 (1975), 36-38; H.J. STOEBE, *Recens. a «Teufelsglaube»*, en: *Theologische Zeitschrift* 31 (1975), 303-304; J. GAMBERONI, *Diskussion um den Teufel*, en: *Theologie und Glaube* 66 (1976), 231-237; L. SCHEFFCZYK, *Recens. a «Teufelsglaube»*, en: *Theologische Revue* 73 (1977), 131-136; A. M. KOTHGASSER, *Recens. a «Teufelsglaube»*, en: *Salesianum* 39 (1977), 737.

⁵⁶ H. HAAG, *Teufelsglaube*, 358.

⁵⁷ *Ibid.*, 388. La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó un estudio titulado *Fe cristiana y demonología* como base segura para reafirmar la doctrina de la Iglesia sobre el demonio, cf. SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Foi chrétienne et démonologie*, 26 de junio de 1975, en: *Enchiridion Vaticanum* 5, nn. 1347-139). Este estudio recibió una crítica negativa por parte de A. Gecchelin en la introducción al libro de Haag *Teufelsglaube*. El mismo Haag escribiría un artículo indicando que el documento romano se dirigía en primer lugar contra su libro y lamentaba que los cuatro argumentos presentados en ese estudio para resolver la pregunta sobre el origen del mal quisiesen recordar la tradicional doctrina sobre el demonio y la exhortación a creer en el demonio en vez de creer en Dios, cf. H. HAAG, *Ein fragwürdiges römisches Studiendokument zum Thema Teufel*, en: *Theologische Quartalschrift* 156 (1976), 34.

anuncio amenazador, recupera toda su densidad, su rostro originario de un alegre anuncio.⁵⁸

Según J. Ratzinger, el pensamiento del exegeta Haag en relación con el tema del demonio se basa en dos presupuestos. El primero es el apoyo de Haag en nuestra visión del mundo. Con otras palabras, Haag

licencia al diablo no como exégeta, como intérprete de la Escritura, sino como persona de nuestro tiempo, que considera impresentable la existencia de un diablo. La autoridad que le lleva a afirmar su juicio es la visión del mundo a él contemporánea y no la de intérprete de la Biblia.⁵⁹

Aborda los textos bíblicos con una filosofía de una visión moderna del mundo que determina de antemano que el demonio no existe. El segundo presupuesto de Haag es la pretensión de acceder a lo que es histórico sin la fe de la Iglesia. Ratzinger señala a este respecto:

Una Biblia sin Iglesia sería solamente una colección de obras literarias. Por lo tanto, cuando más allá de la necesaria investigación científica de aquello que es estrictamente histórico, se examina la Biblia como libro de fe y se busca la distinción entre fe y no fe, debe entrar en juego esta unidad entre Biblia e Iglesia.⁶⁰

⁵⁸ ID., *Teufelsglaube*, 504. Cf. ID., *Kein Ende des Teufelsglaubens. Zum neuen Exorzismusritual*, en: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999), 225-226; ID., *Vor dem Bösen ratlos*, München ²1989. La posición de Haag parece confirmada por Cini Tassinario cuando afirma que “a mio avviso, si può dunque essere cattolici senza dover credere nel diavolo come persona né nell’eternità dell’inferno” (A. CINI TASSINARIO, *Per una rilettura dell’insegnamento della Chiesa sul diavolo*, en: P. CAPELLI [ed.], *Il diavolo e l’Occidente. Atti del Convegno «Il Diavolo e l’Occidente»*, Oratorio dei Filippini, Bologna, 9-11 maggio 2003, Brescia 2005, 101).

⁵⁹ J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg im Breisgau 1973, 226. El texto no se encuentra en la traducción española, *Palabra de Dios*, Salamanca 1976. Sobre este mismo punto de la relación del problema de la exégesis al problema filosófico, añade: “La indigencia de la filosofía, la indigencia a la que la paralizada razón positivista se ha conducido a sí misma, se ha convertido en indigencia de nuestra fe. La fe no puede liberarse, si la razón misma no se abre de nuevo. Si la puerta del conocimiento metafísico humano fijado por Kant es infranqueable, la fe está llamada a atrofiarse: sencillamente le falta el aire para respirar” (ID., *Situación actual de la fe y la teología*, en: *Ecclesia* 20 [1996] 500).

⁶⁰ ID., *Dogma und Verkündigung*, 231. El texto no se encuentra en la traducción española, *Palabra de Dios*, cit. Para la comprensión de la tarea del exegeta católico como tarea de Iglesia, cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L’interprétation de la Bible dans l’Église*, 21 septembre 1993, en: *Enchiridion Vaticanum* 13, nn. 2846-3150.

2. Bastiaan Martinus Franciscus van Iersel (1924-1999)⁶¹

a) La interpretación de la Escritura y del dogma

Para B. van Iersel, la garantía de fidelidad a la verdadera intención de la Palabra de Dios y a la interpretación del dogma es la aplicación del método filológico-histórico a los textos de la Escritura y del dogma. Algunas diferencias, sin embargo, se encuentran entre la interpretación de los textos bíblicos y los textos del dogma. En aquellos, la base de la interpretación debe ser la explicación filológica-histórica que intenta comprender el texto condicionado por la historia. Por lo que se refiere a la interpretación de las definiciones dogmáticas, van Iersel señala que en un cierto sentido son de carácter secundario en relación con el género primario de textos que forman la Escritura. Ello es debido a que la interpretación del dogma es una reinterpretación, una reinterpretación de la Escritura, es decir, “los dogmas son siempre una determinada interpretación de un dato de la revelación que precedentemente se ha expresado en palabras”⁶².

Por consiguiente, el exégeta, según B. van Iersel, cuenta con el método filológico-histórico y el análisis literario para ser fiel al texto bíblico. El método filológico permite deducir el significado de las palabras y la función de las construcciones sintácticas de su uso contemporáneo. El método histórico trata de aproximarse, lo más posible, al significado que

⁶¹ Profesor de exégesis neotestamentaria y de propedéutica a la Sagrada Escritura en la Universidad católica de Nimega (Holanda). Director adjunto de la sección *Sagrada Escritura* de la revista internacional de teología *Concilium*.

Entre sus publicaciones destacan: *Virgo Fidelis*, en: *De Standaard van Maria* 32 (1956), 203-223; *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?*, 1961; *Die Wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition*, en: *Novum Testamentum* 8 (1964), 167-194; *Jezus' verrijzenis in het Nieuwe Testament*, en: *Vox theologica* 38 (1968), 131-143; *Die Theologie über die exegetische Detailarbeit. Ein Exeget und ein Theologe über Markus I, 1-15* (mit P. SCHOONENBERG), en: *Concilium(D)* 7 (1971), 715-724; *Met betrekking tot Jezus*, 1974; *De betekenis van Marcus vanuit zijn topografische structuur*, en: *Tijdschrift voor theologie* 22 (1982), 117-138; *Belichting van het Bijbelboek Marcus*, 1986; *Parabelverhalen in Lucas. Van semiotiek naar pragmatiek*, 1987.

Sobre su pensamiento: S. DRAISMA (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, Kampen 1989.

⁶² B. VAN IERSEL, *L'interpretazione della Scrittura e del dogma. Alcune riflessioni di un esegeta praticante sull'interpretazione del dogma*, en: AA.VV., *L'interpretazione del dogma*, Brescia ³1992, 58.

el autor quiso darle al texto escrito y a la situación en que el mismo tuvo origen. Asimismo, la aplicación del método histórico a las definiciones dogmáticas son para B. van Iersel de gran importancia ya que no solamente es el historiador de la Iglesia o del dogma quien debe aplicarlo sino también el exégeta. Una vez que el texto ha sido examinado con la ayuda del método filológico-histórico y del análisis literario viene lo más importante, es decir, buscar que el texto contribuya a la interpretación personal de la realidad.

En desacuerdo con la posición de Bultmann que afirmaba que la función del texto es el *Selbstverständnis*, o sea, la *comprensión de sí mismo*, B. van Iersel prefiere hablar de *interpretación de la realidad*.

La tarea del intérprete es doble. En primer lugar debe ayudar al lector a descubrir cual es la interpretación de la realidad dada por un texto concreto y en segundo lugar debe mostrar la importancia de la interpretación de la realidad dada por el texto por la del mismo lector.⁶³

No ocurre lo mismo con las definiciones dogmáticas. Según B. van Iersel, no se puede atribuir a los dogmas una función directa en la interpretación creyente de la realidad ya que “regulan el lenguaje (y también el modo de pensar) en relación a la reinterpretación de la interpretación de la realidad ofrecida por las Escrituras”⁶⁴.

b) El demonio es nada

B. van Iersel ve necesaria la aportación de la exégesis bíblica a la cuestión de la realidad personal del diablo y de los demonios. Para tal empeño examina dos narraciones, consideradas las más problemáticas, que tienen como denominador común reconocer al diablo y a los demonios como seres de una existencia independiente que no se pueden identificar con el mal. Los dos textos del Nuevo Testamento son la tentación de Jesús en el desierto, según *Mt 4*, 1-11, y la expulsión de los demonios en la región de los gerasenos, en *Mc 5*, 1-20.⁶⁵

En *Mt 4*, 1-11, se narra cómo Jesús es probado por el diablo después de ayunar cuarenta días en el desierto. Acerca de la forma del texto, B.

⁶³ *Ibid.*, 6.

⁶⁴ *Ibid.*, 72.

⁶⁵ *Id.*, *Jezus, duivel en demonen. Notities bij Mattëus 4. 1-11 en Markus 5. 1-20*, en: B. M. F. VAN IERSEL – A. A. R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. J. A. M. SCHOONENBERG, *Engelen en duivels*, en: *Annalen van het Thijmgenootschap* 55 (1968/III), 5-22.

van Iersel afirma que no se clasifica en ninguno de los conocidos géneros literarios históricos. Sobre el origen de la narración, B. van Iersel señala improbable que lo narrado en *Mt* 4 1-20 se refiera a una comunicación del mismo Jesús. No es una *narración histórica* (*Geschichtserzählung*) y concuerda con Bultmann en que debe ser atribuida a la comunidad cristiana. Por lo tanto, “no es posible decir que los hechos de la vida de Jesús nos presenten el diablo como realidad objetiva”⁶⁶.

El texto de *Mc* 5, 1-20 no puede ser considerado, según B. van Iersel, de testimonio ocular muy próximo a los hechos pues se trata de dos tradiciones distintas: la versión A, más breve, que tuvo su origen en un ambiente palestino y que como historia milagrosa, casi clásica, presenta mucha analogía con el texto actual de *Mc* 1, 23-27; en cuanto a la versión B de tradición helenista, más extensa, se trata de una elaboración secundaria de la breve historia del milagro.

En el resultado final del estudio de los dos textos, el exégeta de Nimega aporta lo siguiente. Primero, que ni la narración de *Mt* 4,1-11 ni la de *Mc* 5,1-20 tienen que ver con lo acaecido en la vida de Jesús:

En el primer caso, tenemos un *midrash* judeo-cristiano, en donde *Dt* 8,2ss es interpretado dando un significado actual a Jesús, el Hijo de Dios. En el segundo caso, por el contrario, hay una elaboración helenista de una historia milagrosa, en donde Jesús es descrito como un taumaturgo, según la imagen del mundo helenista.⁶⁷

Segundo, que tomando como base uno y otro texto, señala B. van Iersel, no es posible afirmar que la existencia objetiva del diablo o de los demonios se demuestre por los hechos de la vida de Jesús.⁶⁸ Tercero, se puede admitir como seguro que, tanto la comunidad judeo-cristiana como la comunidad helenista, consideran como objetiva la existencia de los demonios y que el mismo Jesús haya intervenido como exorcista y haya compartido las opiniones de sus contemporáneos acerca de la existencia objetiva del diablo y de sus demonios.⁶⁹ Finalmente, la tarea del teólogo es traducir en nuevas categorías ese mensaje de liberación de los poderes malignos que trae Jesús.

⁶⁶ *Ibid.*, 10.

⁶⁷ *Ibid.*, 20.

⁶⁸ Cf. *ibid.*

⁶⁹ Cf. *ibid.*

Eso no significa necesariamente que también debamos continuar pensando con las categorías de diablo y demonios, o que su existencia objetiva deba constituir para nosotros un artículo de fe. Es difícil dudar que la existencia objetiva de los espíritus malignos, demonios y diablo, se deba considerar como un presupuesto implícito de las acciones y de las palabras de Jesús y de la predicación del Nuevo Testamento.⁷⁰

Digamos que si bien es cierto que la exégesis histórico-crítica tiene su parte en el análisis de los textos bíblicos, B. van Iersel hace un estudio limitado de los hechos y no tiene en cuenta otras técnicas, otros caminos para indagar sobre la historicidad. A este respecto, Bonora señala que

el método seguido por B. van Iersel, es decir, la opción de dos perícopas como muestra, no justifica sino conclusiones parciales. Tanto más que, como dice el mismo autor, se trata de las dos narraciones evangélicas más problemáticas.⁷¹

Con la única base de dos textos, concluye que los demonios no existen. Igualmente, tomando como criterio interpretativo la desmitologización bultmaniana, excluye como narración histórica las tentaciones de Jesús y las considera expresiones simbólicas de una verdad más profunda. De ese modo, el origen de las palabras de Jesús estaría en la comunidad, que con una finalidad teológica desearía explicar la naturaleza de las tentaciones. Sin embargo, las narraciones evangélicas de los días en el desierto nos hacen asistir a un combate con Satanás que sirve de preludeo a todo el ministerio de Jesús.⁷²

Concluyendo, B. van Iersel manifiesta dudas sobre la existencia de Satanás y de los demonios y hace suya la tendencia a negar a los espíritus malos una existencia personal, ya que los demonios son «nada».⁷³ El diablo sería para él la objetivación del mal que reina en el mundo a causa de las malas inclinaciones de la persona humana. Sobre la reticencia de B. van

⁷⁰ *Ibid.*, 21.

⁷¹ A. BONORA, *editorial*, en: B. VAN IERSEL – A.R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. SCHOONENBERG, *Angeli e diavoli*, Brescia ²1989, 11.

⁷² Cf. J. GALOT, *Satan*, en: *Esprit et Vie* 99 (1989), 211-213.

⁷³ “Più interessante forse di una identificazione ontologica del diavolo come «forza cattiva» è la concezione religiosa del Nuovo Testamento secondo la quale per coloro che son giunti al «ritorno di Cristo» questa forza del male viene detronizzata da Lui... Credere è credere in Dio” (E. SCHILLEBEECKX – B. M. F. VAN IERSEL (editorial), *I demoni sono dei «niente*, en: *Concilium*(I) 11 [1975/III], 18).

Iersel a declarar como artículo de fe la existencia objetiva del diablo y de los demonios, se debe aclarar, como señala Galot, que

para usar un lenguaje exacto, no se trata, de cualquier modo, de creer en el diablo como se cree en Dios. La fe en Dios significa una adhesión del espíritu y del corazón, animada de un cierto amor. En cuanto al diablo, una tal adhesión hay que excluirla totalmente; se trata de creer simplemente que existe el diablo: la fe cristiana comporta la afirmación de la existencia de los demonios.⁷⁴

3. John Quinlan (1920-)⁷⁵

El diablo como residuo de la religión animista

Quinlan pretende resolver la cuestión de si los ángeles y diablos son seres que existen como Dios y como nosotros o son personificaciones, entendiendo con esta última expresión que la realidad espiritual se refiera a la categoría de la visión o del sueño.⁷⁶ Comparte la misma opinión reductora y simbólica de Schoonenberg, y afirma que en los ángeles no es posible ver una revelación divina

Israel adoptó el concepto de los ángeles, como hacían otros pueblos (otras tradiciones paganas), y se sirvió de ellos para purificar la propia fe de politeísmo y para expresar en palabras la propia doctrina religiosa.⁷⁷

El Nuevo Testamento adopta la angelología del Antiguo Testamento y la creencia popular judaica. Los ángeles aparecen en los evangelios – dice – únicamente en contextos apocalípticos con descripciones llenas de fantasía y, en línea con su hermenéutica bíblica, afirma que los ángeles tienen poco que ver con la esencia del mensaje histórico cristiano.

Quinlan busca también en la Biblia una respuesta a la cuestión del mal: la figura de Satanás, al igual que la de los ángeles que personifican

⁷⁴ J. GALOT, *Satan, ibid.*, 210.

⁷⁵ Profesor de exégesis en el Holy Name's College de Oakland, en California (EEUU).

Obras: *Understanding the Bible: the New Testament* (en colaboración con J. P. BRADLEY), Gastonia (N.C.) 1970.

⁷⁶ J. QUINLAN, *Engelen en duivels*, en: B. M. F. VAN IERSEL – A. A. R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. J. A. M. SCHOONENBERG, *Engelen en duivels*, en: *Annalen van het Thijmgenootschap* 55 (1968/III), 39-65.

⁷⁷ *Ibid.*, 47.

el bien, tiene su origen en la cosmología mítica como la personificación del mal. A propósito de las narraciones del Nuevo Testamento (cf. *Lc* 4,38-39; *Mc* 1,25; *Mc* 8,33) sobre la presencia del espíritu maligno, sostiene que “parece verdaderamente que se trate del residuo de una especie de religión animista, por lo que nos es lícito preguntar si «diablo» indique una personificación del mal, moral o físico”⁷⁸. Igualmente, las definiciones eclesíásticas no ayudan a Quinlan a resolver el problema de la existencia de los ángeles y demonios. El IV. Concilio de Letrán, según él, no ofreció una afirmación de fe sobre la cuestión de la existencia de ángeles y diablos; el mismo Concilio Vaticano I repite lo afirmado por el Lateranense. Concluyendo, según Quinlan el diablo pertenece al tesoro lingüístico de una cosmología mítica que junto con los ángeles pasan al contexto cultural de la verdad revelada:

Ángeles y diablos, con toda probabilidad, son expresiones simbólicas de verdades más profundas. Ángeles y diablos no son realidades reveladas.⁷⁹

4. Antoon Adrianus Robertus Bastiaensen (1926-)⁸⁰

La demoniología en la Iglesia primitiva

El estudio de Bastiaensen ofrece una visión general de las ideas de la Iglesia primitiva acerca del tema del diablo y de los demonios, sirviendo

⁷⁸ *Ibid.*, 53.

⁷⁹ *Ibid.*, 57-58.

⁸⁰ Nació en Holanda. Se doctora en la Universidad católica de Nimega en 1962 con la tesis *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Égérie (Observaciones sobre el vocabulario litúrgico en el itinerario de Egeria)*. En 1969 inicia su actividad académica en el Instituto de Griego y Latín paleocristiano de la Universidad católica de Nimega. Enseñó el latín paleocristiano. Desarrolla una intensa actividad científica sobre la lengua latina de las antiguas oraciones litúrgicas, sobre la poesía paleocristiana y sobre las Actas de los mártires, especialmente acerca de las *Pasiones* más antiguas. Se jubila en 1991.

De sus obras indicamos: *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Egerie*, 1962; *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins: origine et premiers développements* (en colaboración con H. A. M. HOPPENBROWERS), en: ID., *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva*, Supplementa, II, 1964, 5-45; *L'Église à la conquête de sa liberté. Recherches philologiques dans le Sacramentaire de Verone* (en colaboración con G. J. M. BARTELINK – L. J. ENGELS), Supplementa, III, 1970, 119-153; *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Aquino* (en colaboración con CH. MOHRMANN – L. CANALI). *Vita dei Santi dal III al VI secolo*, III, 1975; *Hieronymi Vita Hilarionis*, en: ID., *Vita di Martino*.

asi de contrapunto con los autores precedentes.⁸¹ Hasta la primera mitad del siglo II, señala Bastiaensen, se afirma que los demonios, sin ser completamente espirituales, son de naturaleza “mucho más perfecta y elevada que la del hombre” y que las características de la naturaleza de los demonios es “la invisibilidad y la extrema movilidad”⁸². Importante es la solución que se da al problema del mal. Contra el dualismo maniqueo: “la Iglesia presupone el dogma de Dios uno, creador del cielo y de la tierra, incluyendo al diablo. De Satanás, los cristianos sólo saben que se trata de un ser”⁸³. Se ofrecen, según Bastiaensen, los primeros elementos de la doctrina cristiana sobre el diablo: se trata de poderes que son malos y cuya maldad es consecuencia de la propia culpa. La discrepancia de opiniones, añade, se refiere a motivaciones de su caída: sensualidad, envidia u orgullo; que tales poderes diabólicos constituyan asimismo una jerarquía; que los demonios, situados en un grado inferior, no sean completamente materiales, pues la invisibilidad y la movilidad definen su naturaleza.⁸⁴

Vita di Ilarione in memoria di Paola (en colaboración con CH. MOHRMANN – J. W. SMIT). *Vita dei Santi dal III al VI secolo*, IV, Roma 1979, pp. 69-143.219-317; *L'itinéraire d'Égerie. Observations à propos d'une nouvelle édition*, en: *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), 136-144; *De hymne Sacris Sollemniis. Een eerste benadering*, en: ID., *De Gelovige Thomas. Beschouwingen over de hymne Sacris sollemnis van Thomas van Aquino*, en: *Annalen van het Thijmgenootschap* 74 (1986/II), 26-33; *Introduzione, Atti dei Martiri di Scili, Passione di Perpetua e Felicità, Atti di Cipriano, Atti di Massimiliano (testi critici)*, en: ID., *Atti e passioni dei martiri* (en colaboración con A. HILHORST – G. A. A. KORTEKAAS – A. P. ORBÁN – M. M. VAN ASSENDELFT), IX-XL, 97-105.108.193-231.233-245, 1987; *Les désignations du martyr dans le Sacramentaire du Vérone*, en: A. A. R. BASTIAENSEN – A. HILHORST – C. H. KNEEPKENS, *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. BARTELINK à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, 1989, 17-36; *Sur quelques passages de l'Itinerarium Egeriae*, en: *Analecta Bollandiana* 108 (1990), 271-277.

Sobre él: G. J. M. BARTELINK – A. HILHORST – C. H. KNEEPKENS, *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrogis 1991.

⁸¹ A. A. R. BASTIAENSEN, *Duivel en demonen in oude kerkelijke traditie*, en: B. M. VAN IERSEL – A. A. R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. J. A. M. SCHOONENBERG, *Engelen en duivels*, en: *Annalen van het Thijmgenootschap* 55 (1968/III), 23-38.

⁸² *Ibid.*, 25.

⁸³ *Ibid.*, 32-33.

⁸⁴ Cf. A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole (FI) 1996.

Según Bastiaensen, el problema más importante en aquella época, es el significado de la redención, la misión de Cristo y de la Iglesia en la lucha contra el diablo y sus secuaces. Cristo combate y obtiene una victoria absoluta en todas las fases de su vida terrena. También la Iglesia tendrá que luchar, ya que el triunfo deberá ser siempre salvaguardado. Indicando que las obras del diablo son el paganismo, la idolatría, las persecuciones, el cisma, las herejías y nuestros pecados, recuerda que todos los seres humanos están acompañados de un ángel bueno y de un ángel malo y que la oración y el ayuno son auxilios importantes en la lucha contra los demonios. Como conclusión de la época de los Padres Apostólicos, Bastiaensen señala que “a excepción del *Pastor de Hermas*, diablos y demonios no desarrollan tareas particulares. (...) Exceptuado el *Pastor de Hermas*, no ven todavía bastante claramente en él al adversario final, y en el fondo, único de la redención.”⁸⁵

A partir de la segunda mitad del siglo II, indica Bastiaensen, se da un cierto cambio, ya que, tanto para los apologistas griegos como para los latinos, diablos y demonios asumen una notable importancia. Así, los puntos centrales de la apologética de Justino provienen de la tradición cristiana: el origen de las potencias malvadas se encuentra en el pecado original; diablos y demonios se esfuerzan por alcanzar una soberanía divina sobre la humanidad; Cristo los ha vencido y sin embargo provocan las persecuciones e inducen al hombre al pecado. Además, se simplifica la jerarquía infernal, ya que a excepción de Satanás, diablos y demonios se identifican. Justino considera todavía a la lujuria como motivo del pecado de los ángeles. Para Bastiaensen, los demonios

se vuelven figuras de gran importancia en la vida humana y el beneficio de la redención no es en último análisis más que la eliminación, mediante el sufrimiento de Cristo, de estos poderes nefastos.⁸⁶

La teología latina se inicia con Tertuliano. Los datos de este gran autor africano proceden de la precedente tradición griega. Bastiaensen escribe que lo “nuevo en Tertuliano es el hecho de acentuar fuertemente la figura del diablo principal, el adversario de Jesucristo, el príncipe de todos los

⁸⁵ A. A. R. BASTIAENSEN, *Duivel en demonen in oude kerkelijke traditie*, *ibid.*, 26. Cursiva del original. Sobre el Espíritu Santo y los demonios en el *Pastor de Hermas*, cf. N. I. FREDRIKSON, *L'Esprit Saint et les esprits mauvais dans le «Pasteur» d'Herma: Sources et prolongements*, en: *Vigilae Christianae* 55 (2001), 262-280.

⁸⁶ A. A. R. BASTIAENSEN, *Duivel en demonen in oude kerkelijke traditie*, *ibid.*, 28.

demonios⁸⁷. Además, también es una novedad, añade, el reconocimiento de la maldad verdaderamente sobrehumana por la que el diablo y los demonios, llevados por una intensa envidia, quieren arrastrar también a los otros en su propia desgracia. Tanto los diablos como los demonios son ángeles que cayeron: fueron creados buenos por Dios y cayeron porque usaron mal de su libertad.⁸⁸ Asimismo, acerca de la relación entre el diablo y el pecado, Tertuliano considera con la misma medida al diablo como a la culpa, sin resolver todavía tal dificultad. Por lo que se refiere a S. Agustín, Bastiaensen afirma que el obispo de Hipona testimonia en las *Confesiones* el problema del origen del mal. Reconoce que Satanás no es el mal absoluto ni la causa coactiva del pecado, ya que la maldad reside en el mismo hombre, aunque acepta que el diablo tiene poder. No encuentra, sin embargo, una solución para todas las preguntas en conexión con el pecado, el diablo y la redención.⁸⁹

Finalmente, Bastiaensen hace referencia a la liturgia romana del siglo V y VI, en que el diablo y los demonios son vistos como ángeles caídos, aunque nada se diga sobre la propia caída. Satanás es el jefe de los poderes malvados, y cuando se trata de describir los procedimientos de Satanás, en las oraciones “nunca se habla de un ataque directo contra Dios ni contra Cristo. La lucha se desarrolla sobre un plano menos elevado: no Dios, sino el pueblo de Dios es el punto de mira de la estrategia diabólica.”⁹⁰ Los prefacios, añade, afirman que Cristo es el defensor de la Iglesia; también encontramos la teoría de la revancha, defendida por Tertuliano: Satanás, que tiempo atrás fue vencedor del hombre, es vencido a su vez por el hombre. Bastiaensen indica que todavía no se da una respuesta concreta a la pregunta sobre cómo actúan el diablo y el pecado en la desgracia del hombre. Lo que resulta claro es que el hombre debe armarse espiritualmente para combatir a los demonios y que el ayuno es un medio eficaz de defensa contra el diablo. Bastiaensen menciona igualmente que en las oraciones se recuerda que los demonios “por causa de su naturaleza espiritual se dirigen a la parte espiritual del hombre, al alma”⁹¹.

⁸⁷ *Ibid.*, 31.

⁸⁸ Acerca de la angelología en Tertuliano, cf. P. MATTEI, *Angelus ad imaginem? L'antropologie de Tèrtullien. Vue d'ensemble et nouveaux aperçus par les biais de son angéologie (avec une note conjointe sur Novatien)*, en: *Augustinianum* 41 (2001), 291-327.

⁸⁹ Cf. A. A. R. BASTIAENSEN, *Duivel en demonen in oude kerkelijke traditie*, 32-34.

⁹⁰ *Ibid.*, 35.

⁹¹ *Ibid.*, 36.

5. Antonio Bonora (1939-1993)⁹²

a) Relación entre interpretación crítica y hermenéutica teológica

Bonora afirma que la relación entre interpretación crítica y hermenéutica teológica sigue siendo problemática, a pesar de las intenciones y principios señalados por la *Dei Verbum* y del estatuto objetivo tanto de la exégesis como de la teología. De un lado, la exégesis actual ha abandonado casi por completo la problemática exegética que dominaba en los años 50 e inicios de los 60 y ha preferido ocuparse sobre todo de los análisis estilístico-literarios o sociológicos. Desde otra perspectiva, la teología, especialmente después del Concilio Vaticano II, ha «descubierto de nuevo» la exégesis pero la exégesis no parece que haya «descubierto de nuevo» la teología.⁹³ Aunque el problema existe, señala, debe continuar la exhortación al diálogo y a la comunicación, con los presupuestos implícitos entre los principios o normas de hermenéutica racional y los principios o normas de una hermenéutica teológica que salvaguarde la autonomía y lo específico del método científico y del teológico para comprender el verdadero sentido de la Biblia.⁹⁴

Para Bonora son varias las premisas y principios puestos por la *Dei Verbum* que permiten demostrar que es insostenible la alternativa entre exégesis científica y exégesis teológica. Ante todo, la lectura cristológica de la Biblia (cf. *Dei Verbum* 12), que no contrapone una lectura creyente a una lectura científica sino que permite que la interpretación bíblica deba

⁹² Nació en Mantova (Italia). Ordenado en 1963 completó sus estudios en la Universidad Gregoriana (Roma) y en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Profesor de la Facultad Teológica de la Italia Septentrional. Director de la *Rivista Biblica*.

Entre sus obras indicamos: *Grande commentario biblico* (ed.), 1973; *La speranza del cristiano nel Vangelo di Marco*, 1976; *Il contestatore di Dio: Giobbe*, 1978; *Amos: il profeta della giustizia*, 1979; *Incontro con Cristo nella Chiesa: lettera di Paolo agli Efesini*, 1981; *La storia di Giuseppe: Dio in cerca dei fratelli*, *Genesi 37-50*, 1982; *Qohelet: la gioia e la fatica di vivere*, 1987; *La spiritualità dell'Antico Testamento* (ed.), 1987; *Isaia 40-66: Israele servo di Dio, popolo liberato*, 1988; *Nahum – Sofonia – Abacuc – Lamentazioni: dolore, protesta e speranza*, 1989; *Proverbi – Sapienza: sapere e felicità*, 1990; *Geremia: uomo dei dolori*, 1992; *Tobia: Dio è provvidenza. In appendice il testo completo del libro biblico di Tobia*, 1993; *Giobbe*, 1996; *Libri sapienziali e altri scritti* (con M. PRIOTTO y colaboradores), 1997.

⁹³ Cf. A. BONORA, *L'Esegesi biblica tra "storia" e "teologia"* en: *Teologia* 15 (1990), 192.

⁹⁴ Sobre este punto, ver L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, 157-168.

ser en último término una lectura teológica. “La interpretación teológica nunca podrá ser una operación de separación entre la Palabra de Dios «en sí misma» de su concreta forma histórica: la verdad divina está representada simbólicamente en la figura histórica de la Escritura.”⁹⁵ La unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento (cf. *Dei Verbum* 16) es otra de las premisas conciliares que señala que una lectura cristiana del Antiguo Testamento no es la alternativa a la lectura científica.⁹⁶

Acerca del tema de la inspiración, Bonora puntualiza que el Concilio relaciona la interpretación científica con la inspiración (cf. *Dei Verbum* 12), une la revelación con el texto bíblico mediante la intención del hagiógrafo. Es decir, la inspiración de la Escritura, colocándose dentro del horizonte de la Revelación, contiene dentro de sí misma la dimensión crítica de una investigación científica y ayuda a que no se separe la exégesis crítica de la exégesis teológica.

Si la así llamada exégesis científica tiene la tarea de «explicar» las mediaciones encarnadas en el texto bíblico, la interpretación teológica se propone «comprender» el sentido y el principio transcendente-revelado que la mediación (autor-texto) hace intuir.⁹⁷

Según estas consideraciones, para Bonora, la interpretación espiritual y teológica es la única que va de acuerdo con la naturaleza de la Biblia (cf. *Dei Verbum* 12.23). Se trata de una lectura que se abre a la verificación teológico-exegética y crítica, que exige la referencia a la Biblia en la búsqueda de la comprensión de la verdad revelada.⁹⁸ Además, la afirmación del Concilio sobre la revelación cristológica como objeto de la propia teología (cf. *Dei Verbum* 24), indica que el *todo* de la exégesis bíblica, es decir, la investigación crítica de los textos sagrados, es en realidad sólo una parte del estudio de la Biblia.

Concluyendo, la exégesis bíblica es un momento necesario del trabajo analítico de los libros bíblicos que conduce a una teología bíblica, es decir, a una comprensión de la unidad y coherencia de toda la Biblia.

⁹⁵ A. BONORA, *Venti anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum*, en: *Teologia* 10 (1985), 297.

⁹⁶ A este respecto se puede leer M.A. MOLINA, *El Antiguo Testamento, escritura cristiana*, en: *Mayéutica* 6 (1980), 163-174.

⁹⁷ A. BONORA, *Venti anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum*, 301.

⁹⁸ Acerca de los objetivos finales e intermedios en el estudio de la Biblia, cf. A. BONORA – G. CIONCHI – P. DAMU, *Conoscere la Bibbia. 1. Genesi. Guida a una lettura della Bibbia nella scuola e nei gruppi*, Leumann (TO) 1992, 6-8.

La difundida separación de hecho entre la exégesis y la teología, que en línea de principio es objetivamente insostenible, es la matriz de que se afirme, por una parte, una exégesis científica que se organiza como una materia puramente literaria e histórica, y por otra parte, una exégesis más o menos fundamentalística o praxística o espiritual-pastoral que, de un modo claro u oculto, busque el rechazo de la investigación crítica y metódica de la exégesis científica.⁹⁹

b) El problema hermenéutico en la doctrina de los ángeles y demonios

Bonora escribe un editorial a la traducción del libro *Engelen en duivels* (*Ángeles y diablos*) publicado en 1968¹⁰⁰. Ahí vuelve a recordar que es necesario encontrar una solución al problema hermenéutico que se presenta a la exégesis y a la teología, aplicado a los textos bíblicos y a los documentos del magisterio. Esta problemática subyace en la tentativa de una reinterpretación de la doctrina sobre los ángeles y demonios realizada por los cuatro autores del libro. Bonora concuerda con ellos en la afirmación de que desde el punto de vista exegetico, todavía no se ha llegado a determinar claramente los criterios de discernimiento entre las “verdades inmutables de la revelación y las concepciones contingentes histórico-culturales”¹⁰¹ que han sido expresadas en un lenguaje propio de un ambiente y de un momento histórico.

Acepta también que una verificación metodológica, como la aplicación del método crítico-histórico, debe ser aplicada a la doctrina sobre ángeles y demonios. Sin embargo, recuerda que la respuesta a la existencia del mundo invisible de ángeles y demonios como seres personales deberá ser en consonancia con el modo que la Iglesia entiende esta doctrina. Bonora afirma que no se puede decir que la existencia y la naturaleza personal de los ángeles y demonios no pertenezca a la fe de la Iglesia porque no ha habido una definición de ningún Concilio:

⁹⁹ A. BONORA, *Vent'anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum*, cit., 305. Cf. G. COLOMBO, «Dogmatica» e «Biblica», en: *Rivista Biblica* 21 (1973), 241-278; P. BEAUCHAMP, *Théologie biblique*, en: AA.VV., *Initiation à la pratique de la théologie*, I, Paris 1982, 185-232.

¹⁰⁰ A. BONORA, *editorial*, en: B. VAN IERSEL – A. A. R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. SCHOONENBERG, *Angeli e diavoli*, Brescia ²1989, 9-14. El editorial de Bonora no figura en el texto original holandés, B. M. F. VAN IERSEL – A. A. R. BASTIAENSEN – J. QUINLAN – P. J. A. R. SCHOONENBERG, *Engelen en duivels*, en: *ATHijm* 55 (1968/III).

¹⁰¹ A. BONORA, *Angeli e diavoli*, 10.

La despersonalización y la duda sobre la existencia de ángeles y demonios me parece una aventura teológica que debe ser propuesta sólo como hipótesis de trabajo para exegetas y teólogos.¹⁰²

Acerca de la figura del maligno en el Antiguo Testamento, Bonora señala que con la introducción de Satanás, el autor bíblico rechaza la afirmación de que Dios sea el origen del mal. En el libro primero de las Crónicas (21), Satanás adquiere un nombre propio que aparece como figura antagonista de Dios y tentador de David. Esta figura de Satanás para el Antiguo Testamento, añade, no es la de un ángel caído, como pensaban los Padres. Se trata nada más que de una leyenda. Por eso, sobre la existencia y naturaleza de los demonios, el Antiguo Testamento se muestra muy cauto, como se puede deducir de la condena de cualquier superstición y magia (cf. *Dt* 18, 9-14). Únicamente, es el libro de Tobías (3, 8) que presenta al demonio Asmodeo con ciertos rasgos personales y como enemigo de la unión conyugal. Por eso, según Bonora, “en el Antiguo Testamento es difícil atribuir al «diablo» o a «Satanás» la dignidad de «persona» en sentido pleno y positivo”¹⁰³.

6. Benito Marconcini (1938-)¹⁰⁴

El diablo como realidad indefinible

Marconcini señala que el problema principal al tratar del demonio y los demonios es preguntarse si los textos bíblicos indican y enseñan la existencia de un poder maligno. Con la palabra

¹⁰² *Ibid.*, 13.

¹⁰³ *Id.*, *Lo scandalo del peccato nell'Antico Testamento*, 23.

¹⁰⁴ Sacerdote de la diócesis de Volterra (Italia), doctor en teología y en Letras clásicas, licenciado en Sagrada Escritura. Profesor ordinario de exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad Teológica de Italia central, con sede en Florencia, de la que ha sido *Presidente* desde 1997 a 2003.

Entre sus obras principales, señalamos: *Tradizione e redazione nella predicazione del Battista*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquino in Urbe. Pars dissertationis ad lauream, 1974; *Daniele: un popolo perseguitato ricerca le sorgenti della speranza*, 1982; *Una comunità in comunione: Atti degli Apostoli*, I, 1983; *Apocalittica: origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, 1985; *Dalla comunione alla missione: contenuto e metodo dell'annuncio paolino. Atti degli Apostoli*, II, 1986; *Il libro di Isaia*, 1-39, 1993; *Profeti e apocalittici*, 1995; *Il libro di Isaia*, 40-66, 1996; *I vangeli sinottici: Formazione, Redazione, Teologia*, 1997; *I Proverbi: Origine e sviluppo nella riflessione sapienziale*, 1999; *Daniele*, 2004.

«poder» se indica una capacidad, una fuerza incontrolable, destructora, enemiga del bien, que no se puede captar y es indefinible. En cuanto que el añadido de «maligno» contribuye a sacar al diablo de la nebulosidad del mito, de las abstracciones y de los fantasmas, hace referencia a Cristo y a su reino que encuentra un obstáculo a su propia expansión en la acción del demonio.¹⁰⁵

La respuesta, añade, habrá que buscarla en la Palabra de Dios, aceptando que la doctrina sobre el demonio en el Antiguo Testamento es discreta y sobria: algunos textos admiten una explicación simbólica sobre la figura de *Satán*, aunque con frecuencia conserva la propia independencia.¹⁰⁶

De la realidad del diablo en los textos del Nuevo Testamento (la tradición de los Sinópticos, la tradición paulina, los escritos de S. Juan y las cartas católicas, el Apocalipsis), Marconcini señala dos conclusiones. La primera es que la “convicción del diablo como realidad encuentra diversas acentuaciones y varias modalidades expresivas, pero es constante durante todo el primer siglo: es clara en Jesús, en la comunidad primitiva, en la obra redaccional del evangelista, en los escritos tardíos”; la segunda conclusión indica que “el diablo es indefinible en sí mismo pues se presenta como realidad una y múltiple, como lo demuestran los diferentes y amplios términos (...)”¹⁰⁷.

Según Marconcini, los textos bíblicos presentan al diablo como una realidad y no como una personificación del mal. Aún así, queda la pregunta si la Biblia incluye la existencia del diablo entre las verdades reveladas como una realidad afirmada por la Revelación o si forma parte de la visión del mundo, como un dato cultural. Una primera aproximación a la respuesta, dice él, es constatar que la creencia en seres espirituales que influyen negativamente en el mundo es algo común en todos los pueblos antiguos. Un segundo momento es descubrir cuál es el significado del lenguaje bíblico acerca de la naturaleza del diablo, rechazando la posición de Haag sobre el diablo como un símbolo, ya que se trata de una interpretación teológica producida por la visión del mundo antiguo.

Aunque Haag la considere «ocasión», es la mentalidad moderna que lo guía en la valoración de los textos: en definitiva, el hecho de que el ilustre exé-

¹⁰⁵ B. MARCONCINI, *La testimonianza della Sacra Scrittura* en: B. MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 204-205.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 211.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 250-251.

geta recalque sus argumentos da la impresión de que busca en la Biblia una verdad de la que está convencido, es decir la inexistencia de Satanás.¹⁰⁸

En tercer lugar, los textos bíblicos ofrecen tres mensajes fundamentales sobre el diablo como poder maligno: el diablo existe como realidad:

El término «realidad» (...) reconoce al diablo un sentido, más allá de lo humano y mundano, negando que sea una simple personificación del mal (...).¹⁰⁹

Además, el origen del diablo como tal se relaciona con la maldad que se opone a la bondad de Dios creador:

El fundamento bíblico del origen del diablo resulta por lo tanto como consecuencia de dos verdades colocadas una frente a otra: la bondad divina y la confirmada existencia del maligno. Si se niega que el diablo sea así por culpa propia, se admite la afirmación del dualismo o se atribuye a Dios la creación de un ser maligno: en cuanto que esta segunda posibilidad repugna a la bondad y a la santidad de Dios, la primera es irreconciliable con toda la revelación;¹¹⁰

el diablo está relacionado con todo lo que es negativo (cf. *Jn* 8,44), por lo que resulta difícil definirlo como persona, cuando ésta significa una relación yo-tú, diálogo, comunicación, responsabilidad, amor. Ante la búsqueda de una descripción, más que de una definición, Marconcini llega a la siguiente conclusión:

La falta de una imagen unitaria y sistemática de las afirmaciones sobre el diablo deja abierta la cuestión sobre su naturaleza y permite darnos de ella sólo una descripción provisional comprensible de elementos que no

¹⁰⁸ *Ibid.*, 270.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 271. Marconcini propone cinco argumentos que aseguran la afirmación de la existencia del diablo como realidad: el testimonio histórico neotestamentario del encuentro del diablo con la actividad exorcista de Jesús; la originalidad del pensamiento bíblico que posee una continuidad en el desarrollo de su concepción bíblica y algunas nuevas perspectivas sobre el demonio y las fuerzas del mal vistas a la luz de la revelación; la correlación entre el exorcismo y la misión de Jesús; la situación controvertida en las cartas de S. Pablo dirigida a los Colosenses y a los Efesios que obligan a definir la existencia de la realidad demoníaca; el vocabulario de los escritos de S. Juan que presenta la figura del diablo con trazos personales, cf. *ibid.*, 272-277. Cf. A. GONZÁLEZ, *La demonología del Cuarto Evangelio*, en: *Miscelánea Comillas* 48 (1967), 21-40.

¹¹⁰ B. MARCONCINI, *La testimonianza della Sacra Scrittura*, cit., 281. Marconcini señala que los seis textos comúnmente adoptados como prueba del origen del diablo (*Is* 14, 12-15; *Ez* 28, 12-18; *Ap* 12, 9; *Ap* 20, 2-3; *Jd* 6; *2 Pe* 2, 4) necesitan una atenta valoración (Cf. *ibid.*, 277-281).

son inmediatamente armonizados, como poder maligno con caracteres personales.¹¹¹

III. La cuestión en la teología sistemática católica

El tema angelológico no ha constituido, ciertamente, un objetivo prioritario de la reflexión dogmática en la segunda mitad del siglo XX, pero tampoco ha quedado completamente olvidado. En este campo, los esfuerzos se han concentrado en la búsqueda de nuevas pistas y perspectivas que sirvan para replantear la cuestión en su conjunto, sobre todo por lo que se refiere a los demonios. Las aportaciones más interesantes parecen ser las de E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar, K. Lehmann, W. Kasper y D. Zähringer que expondré a continuación.

1. Edward Schillebeeckx (1914-)¹¹²

a) Las dos fases de su pensamiento

El problema que Schillebeeckx ha tenido en el centro de su atención a lo largo de toda su vida no es nuevo. Es la duda que surge al explicar

¹¹¹ *Ibid.*, 283.

¹¹² Nació el 12 de noviembre de 1914 en Antwerpen (Bélgica). Terminados los estudios humanísticos en el colegio jesuíta de Tournhout entró en el noviciado de la Orden dominica en 1934. Se ordena sacerdote en 1941 y consigue ser Lector en teología en 1943, comenzando a dar clases de teología dogmática. En 1956 es nombrado profesor de dogmática en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad de Lovaina. Se inicia como catedrático de dogmática y de historia de teología en la Universidad católica de Nimega (Holanda) en 1957 y un año más tarde recibe la cátedra de antropología cristiana en la Facultad de medicina de la misma ciudad. Acabado el Concilio, el Instituto Superior de catequesis de Nimega le confió, con la colaboración de P. Schoonenberg, la elaboración de las líneas fundamentales del *Catecismo para adultos*. Junto a K. Rahner fundó la revista internacional de teología *Concilium* en 1965, de la que también fue director de la sección dogmática

Entre sus obras y artículos destacamos: *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op St. Thomas's sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, 1952; *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*, 1958; *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, 1959; *Het huwelijk, aardse verkelijkheid en heilsmysterie*, 1963; *Openbaring en Theologie. Theologische Peilingen*, I, 1964; *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, en: *Tijdschrift voor theologie* 5 (1965), 136-173; *Wereld en Kerk. Theologische Peilingen*, III, 1966; *De Zending van de Kerk. Theologische Peilingen*, IV, 1968; *God, the Future of Man*, 1968; *Geloofsverstaan. Interpretatie en kritiek. Theologische Peilingen*, V, 1972; *God en mens*.

cómo el Absoluto puede ser reconocido y comprendido en aquello que es contingente, cómo explicar lo infinito en lo finito. Aquí radica su importancia como pensador cristiano.

En un cierto modo se puede hablar de un primero y de un segundo Schillebeeckx o de un Schillebeeckx antes y después de la mitad de los años sesenta.¹¹³ Durante los dos primeros decenios de su actividad como teólogo, es decir, alrededor de la mitad de los años cuarenta hasta la mitad de los años sesenta, sus investigaciones teológicas se orientan hacia seis doctrinas no teológicas con la tentativa de integrarlas en la obra de Sto.

Theologische Peilingen, II, 1965; *De toegang tot Jezus van Nazareth*, en: *Tijdschrift voor theologie* 12 (1972), 28-59; *Jezus, het verhaal van een levende*, 1974; *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, 1977; *Tussen verhaal over twee Jezusboeken*, 1978; *Evangelie verhalen*, 1982; *Mensen als verhaal van God*, 1989.

Sobre su pensamiento: B.A. WILLENS, *Edward Schillebeeckx*, en: H.J. SCHULZ (ed.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1960, 602-607; B. MONDIN, *Edward Schillebeeckx e la teologia sacramentale*, en: IDEM, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, I: *I teologi cattolici*, Torino 1969, 299-334; F. ARDUSSO – G. FERRETTI – A. PERONE PASTORE – U. PERONE, *Edward Schillebeeckx*, en: ID., *Introduzione alla teologia contemporanea. Profilo storico e antologia*, Torino 1972, 343-368; P. VAN ROSSUM, *L'epistemologia di Schillebeeckx e la dottrina della fede*, en: *Rivista del Clero Italiano* 57 (1976), 988-998; R. SÁNCHEZ CHAMOSO, *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx. Principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*, Salamanca 1982; B. CHENU – M. NEUSCH, *"Au pays de la Theologie". À la decouverte des hommes et des courants*, Paris 1986, 158-164; F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Brescia 1989; PH. KENNEDY, *Schillebeeckx*, London 1993; F. ARDUSSO, *La teologia contemporanea, introduzione e brani antologici*, 472-506; J. FILLION, *Du cosmos à la tragédie: expérience et langage dans la théologie d'E. Schillebeeckx*, en: *Laval Théologique et Philosophique* 50 (1994), 297-303; T. SCHOOF – J. VAN DE WESTELAKEN, *Bibliography 1936-1996 of Edward Schillebeeckx O.P.*, Baar 1997; P. PHILLIPS, *Schillebeeckx's Soteriological Agnosticism*, en: *New Blackfriars* 78 (1997), 76-84; J.A. LÓPEZ AMOZURRUTIA, *Edward Schillebeeckx y la «nueva interpretación de la fe». Estudio sobre una teoría hermenéutica en Teología*, Roma 2001; F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, Brescia 2001; F. W. JANSEN, *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie*, Münster 2004; I. VAN DEN SPEK, *Crónica sobre el Symposium naar aanleiding van den 90ste verjaardag van Edward Schillebeeckx*, en: *Tijdschrift voor theologie* 45 (2005), 200.

¹¹³ Brambilla distingue tres fases en el pensamiento y dos periodos fundamentales en la obra de Schillebeeckx: "Interesse alla secolarizzazione [1958-1966], interesse ermeneutico [1967-1971], interesse cristologico-ecclesiologico [1972-1984]. Sotto il profilo epistemologico, invece, distingo due periodi fondamentali nell'opera di Schillebeeckx: il «primo Schillebeeckx» che assoma l'insegnamento di Lovanio e la prima fase a Nimega [1946-1966]; il «secondo Schillebeeckx» che include la seconda e la terza fase a Nimega [1967-1984]" (F. G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 57).

Tomas de Aquino.¹¹⁴ En esta fase elabora su doctrina sobre la Iglesia y los sacramentos siguiendo la hermenéutica de De Petter, síntesis de tomismo y de fenomenología husserliana. Publica *De sacramentale heilseconomie* (*La economía sacramental de la salvación*) en 1952, acerca de la reconstrucción histórica de la teología sacramental; *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting* (*Cristo sacramento del encuentro con Dios*) en 1958, tratado sacramental desarrollado en Cristo; *Het huwelijk, aardse werkelijkheid en helmsysterie* (*El Matrimonio: realidad secular y misterio salvífico*), en 1963. Sus publicaciones sobre teología y Concilio Vaticano II se fueron recogiendo en una serie de volúmenes que llevan como título general: *Theologische Peilingen* (*Sondeos teológicos*). Escribe también en esta época algunos artículos sobre la secularización.¹¹⁵

En 1967 comenzó a enseñar en Nimega y visitó América del Norte por primera vez.¹¹⁶ Las dos experiencias contribuyeron sensiblemente para cambiar la fisionomía de su teología. Schillebeeckx se pregunta sobre el significado de la fe en Dios y en Cristo en una cultura secularizada y pluralista como la americana y comprende que el lenguaje tomista depetteriano (de la fenomenología de De Petter) no le podía servir para explicar el significado esencial de la fe cristiana. Pasa de un modo de hacer teología en que la primacía era la teoría en las discusiones teológicas a la afirmación de que el primado debe ser dado a las prácticas humanas y a las acciones que provocan reflexión.¹¹⁷ Las categorías personalistas dan paso a las categorías de la historia y de la cultura. Su teología quedará influenciada

¹¹⁴ Se trata de la prospectiva fenomenológica-ontológica de la filosofía de Dominic De Petter (1905-1971); los estudios históricos enlazados con los dominicos de Le Saulchoir y con los jesuitas de Lyon Fourviere; la fenomenología, sea la del ámbito alemán como francés; el personalismo y existencialismo francés; el humanismo holandés y los estudios sociológicos de la secularización.

¹¹⁵ El debate sobre la secularización surge por el libro J.A.T. ROBINSON – D.L. EDWARDS, *The Honest to God Debate*, London 1963. Los artículos de Schillebeeckx se encuentran en *Leven in God en leven in de wereld*, en: ID., *God en mens. Theologische Peilingen*, II, Bilthoven 1965, 66-149.

¹¹⁶ El propio Schillebeeckx confiesa que el viaje a los Estados Unidos de América fue un momento decisivo para el cambio en su pensamiento. “In the questions that followed, I was brought into contact with two totally different worlds – the world of «efficiency» and the world of *spiritualité*” (ID., *God, the Future of Man*, London 21977, 169-170). Cursiva del original.

¹¹⁷ Schillebeeckx define la teología como la “autoconciencia de una praxis cristiana” (ID., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973, 220).

por la función de la libertad histórica en el proceso hermenéutico. “Por eso, la hermenéutica, que consiste precisamente en la praxis cristiana de la vida, es el fundamento para la recta exposición de los antiguos textos de la Biblia o del magisterio eclesiástico.”¹¹⁸

Schillebeeckx presenta su teoría hermenéutica en *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek (Inteligencia de la fe: interpretación y crítica)*, en 1972. En esta obra expone su tentativa hermenéutica de prolongar la *hermenéutica de la experiencia* de Bultmann, Ebeling y Fuchs en una *hermenéutica de la praxis*.¹¹⁹ Esta teoría hermenéutica la desarrolla asimismo en varios excursus metodológicos de sus dos mayores obras, *Jezus, het verhaal van een levende (Jesús. La historia de un viviente)*,

¹¹⁸ ID., *God, the future of Man*, 184. Entre las fuentes culturales a las que recurre, enumeramos las siguientes que son de máxima importancia para la comprensión de este segundo periodo de la teología de Schillebeeckx. En primer lugar la hermenéutica filosófica de las ciencias humanas, con particular atención a la obra de Gadamer y de Paul Ricoeur como también a la hermenéutica teológica de R. Bultmann, así como la filosofía analítica del lenguaje, la así llamada nueva hermenéutica de G. Ebeling y E. Fuchs y la escuela de pensamiento más práctica-crítica ligada a la teoría crítica en particular a J. Habermas. En segundo lugar los estudios bíblicos de la crítica histórica le llevaron a concluir que los textos bíblicos no pueden ser comprensibles por si mismos sin un proceso de interpretación en que se preste atención a su contexto cultural e histórico. De este modo, para Schillebeeckx, el significado de cada dogma deberá ser interpretado no sólo a la luz de su contexto histórico sino también en relación a los modos contemporáneos de experiencia y reflexión. La teoría crítica de la escuela de Frankfurt fue otro de sus apoyos filosóficos: se trata de una teoría de la liberación de todos cuantos son socialmente oprimidos y considera la praxis como el punto de partida para superar las teorías religiosas, políticas o éticas. También asimiló la fenomenología de E. Husserl que es esencialmente un análisis de la naturaleza y de la estructura de la conciencia. Al inicio de su actividad, nuestro teólogo dio gran importancia al punto central de la fenomenología que es la intencionalidad de la conciencia: pensar es siempre pensar en alguna cosa. Con todo esta pluralidad de sistemas de pensamiento del mundo filosófico de la sociedad secularizada, se sirvió también de la filosofía ética de E. Levinas de la solidaridad entre las personas en los encuentros interpersonales como instrumento para ilustrar el significado de la fe en el contexto de las experiencias humanas de sufrimiento.

¹¹⁹ Cf. ID., *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek. Theologische Peilingen*, V, Bilt-hoven 1972.

de 1974¹²⁰ y *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding* (Cristo y los cristianos. Gracia y liberación), de 1977¹²¹.

Esa experiencia humana, según Schillebeeckx, debe estar en comunicación abierta con los contenidos tradicionales de la fe. De aquí nacerá su proyecto cristológico condensado en tres volúmenes sobre cristología, soteriología y eclesiología: *Jezus, het verhaal van een levende* (1974), *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding* (1977), *Mensen als verhaal van God* (Los hombres, relato de Dios), en 1989. Su intento es aproximarse a Jesús a través del camino del método histórico-crítico, llamado de indagación *metadogmática*, evitando el recurso a la tradición dogmática de la Iglesia.¹²² Para el teólogo flamenco la pesquisa histórica que buscaba la reconstrucción histórica de Jesús no puede verificar la verdad teológica de la fe, en cuanto que los resultados de la indagación histórico-crítica admiten como posible la interpretación de fe de los hechos, ya que se reconstruye el «itinerarim mentis» recorrido por los discípulos, en contacto con el Jesús de la historia para llegar a la confesión cristológica. De este modo, el misterio de Cristo puede ser explicado manteniendo la definición de Calcedonia, aunque al mismo tiempo afirma que tal aserto está superado ya que fue condicionado por las expresiones lingüísticas de la época.¹²³

¹²⁰ Cf. ID., *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974; tr. cast.: *Jesús: la historia de un viviente*, Madrid ²1983 (Madrid 1974). Brambilla anota que Schillebeeckx recibió unas 130 recensiones por esta obra, cf. F. G. Brambilla, *E. Schillebeeckx*, 93, nota 184.

¹²¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bilthoven 1977; tr. cast.: *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid 1983.

¹²² Schillebeeckx usa la expresión *metadogmática* en relación a la reconstrucción histórica-científica sobre Jesús realizada en su primero libro *Jesús: la historia de un viviente*. Brambilla escribe sobre la finalidad del saber histórico y el sentido del método *metadogmático* del primer libro de Schillebeeckx: “Di conseguenza riteniamo ormai assodato che l’espressione, forse infelice, che qualifica il procedimento [‘metadogmatico’] non ha alcun valore riduttivo, almeno *in intentione*, nei confronti del kerygma, delle confessioni cristologiche della tradizione o del Magistero, poiché non può né vuole prescindere da esse se non per ciò che attiene [e solo per questo] alla particolare istanza metodica del sapere storico” (F. G. BRAMBILLA, *La Cristologia di Schillebeeckx*, 412).

¹²³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken*, Bloemendaal 1978, 144. Cursiva del original. Escribe Gibellini: “Se la struttura della cristologia di Kasper, come di altre cristologie-di-scuola, è quella di essere una cristologia dogmatica, che assume in partenza il dogma della chiesa nella sua esecuzione metodologica storico-sistemica, la cristologia di Schillebeeckx è un «esperimento in cristologia» [come si

De la confesión de Jesús como Cristo nace una nueva experiencia, una nueva praxis. Si en *Jesús, la Historia de un viviente*, se analizaba la corriente neotestamentaria sinóptica, en *Cristo y los cristianos, gracia y liberación* se analizan las otras dos corrientes neotestamentarias: la de Pablo y la de Juan. Se pasa de una cristología narrativa de Jesús a una soteriología en clave moderna. “En este libro – escribe Schillebeeckx – me propongo analizar la experiencia neotestamentaria de la gracia y salvación de Dios en Jesucristo como orientación hacia lo que podríamos llamar primer paso de una soteriología cristiana moderna.”¹²⁴

En el tercer libro de su cristología, *Los hombres, relato de Dios* desarrolla el principio estructural pneumatológico-eclesiológico y el principio escatológico de la experiencia fundamental cristiana. Para Schillebeeckx Dios no actúa sólo en la historia de las religiones o en la historia de una particular tradición religiosa. La historia del mundo es la historia de la salvación. “Sin una historia general de la salvación es imposible una historia especial de la revelación como la de Israel y de Jesús.”¹²⁵ La historia de Jesús expresa la voluntad salvífica universal.

b) Los demonios son nada

En el artículo de editorial, Schillebeeckx en colaboración con Bas van Iersel, sitúa la finalidad del número de la revista: tratar de las numerosas cuestiones que presenta el fenómeno del satanismo.¹²⁶ Recuerda que el tema de Satanás, que casi había desaparecido de la catequesis religiosa, vuelve como una característica de la cultura de transición emergiendo en la literatura, en las películas y en la contracultura. En esta línea de actualidad, menciona la publicación del libro de Haag, *Teufelsglaube*. La razón de la editorial como la de los artículos, añade Schillebeeckx, es la de ayudar al lector creyente, a través de las contribuciones de los autores del fascículo, a hacer un análisis de las raíces de la creencia de la Biblia en el demonio e indicar el valor de los documentos conciliares. En ese estudio sobre la figura del demonio Schillebeeckx piensa que

esprime il titolo dell'edizione inglese-americana di *Gesù, la storia di un vivente*], esposto anche a rischi” (R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 370).

¹²⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde. Genade eb bevrijding*, Bloemendaal 1977, 20; tr. cast.: *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, 16.

¹²⁵ ID., *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, 32.

¹²⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX – B. VAN IERSEL, *I demoni sono dei «niente»*, en: *Concilium* (I) 11 (1975/III), 18.

lo interesante no es aclarar el ser personal de Satanás sino encontrar de nuevo la fe en Dios.

Schillebeeckx aplica su *hermenéutica de la praxis* a la demonología. Deja a un lado los datos magisteriales esenciales de la tradicional conciencia de fe eclesial: existencia del demonio como una realidad personal; perspectiva del demonio de tipo ontológico, es decir, el diablo ha sido creado bueno y su caída se ha debido a un acto libre y voluntario; el diablo es un ser maligno, o sea, su acción es la de inducir a los hombres al pecado y al mal.

Para Schillebeeckx la demonología cristiana en su forma tradicional no ofrece una respuesta válida para los hombres de nuestro tiempo que viven en una cultura secularizada. Se debe reinterpretar, transformar el concepto de demonio mediante una orientación hacia el futuro, hacia una nueva imagen del demonio, que sea también más bíblica que la precedente. La nueva interpretación de la verdad sobre el demonio es leída por Schillebeeckx a la luz del principio de la esperanza.

Para nuestro teólogo la firme esperanza, fundada sobre el Evangelio, es la derrota de Satanás realizada por la acción redentora de Cristo:

Tal vez más interesante que una identificación ontológica del diablo como *fuerza maligna* es la concepción religiosa del Nuevo Testamento por la que, para aquellos que están reunidos para la *vuelta de Cristo*, esta fuerza del mal ha sido destronada por El. (...) El triunfo de Jesús sobre todo lo que puede decirse demonio o *fuerzas del mal* en todo caso garantiza *esperanza* para el cristiano. Creer es creer en *Dios*.¹²⁷

Schillebeeckx sin embargo olvida que la conciencia de fe de la Iglesia es unánime en el afirmar la existencia del demonio y de los ángeles caídos. Para salvar la trascendencia de Dios y en nombre de una mentalidad científica moderna, arrincona a los demonios en el área del simbolismo y los interpreta como “nada”.¹²⁸

¹²⁷ *Ibid.* Cursiva del original.

¹²⁸ “I demoni sono dei «niente»” (*Ibid.*).

2. Hans Urs von Balthasar (1905-1988)¹²⁹

a) La teología cristiana a la luz del pulchrum

Con su monumental producción teológica, Balthasar pretende ofrecer una visión católica de todas las manifestaciones de Dios a la humanidad. Su preocupación constante será la de comprender la Palabra de Dios a la luz de los signos de los tiempos, de modo que se crea y se acepte el mensaje

¹²⁹ Nació en Lucerna, Suiza, el 12 de Agosto de 1905. Frecuentó las Universidades de Zurich, Viena y Berlín, en donde asistió a las clases de Romano Guardini. En 1929 entró en la Compañía de Jesús. Estudió filosofía en Pullach bajo la dirección de Eric Przywara, autor de una célebre obra sobre la *analogia entis*. Entre 1934 y 1938 prosigue los estudios teológicos en Lyon encontrándose con Daniélou, Fessard, Bouillard y sobre todo H. De Lubac, que lo inicia en los estudios patristicos y en la teología histórica. En 1940, siendo capellán de los estudiantes en Basilea, comienza su diálogo asiduo y cordial con K. Barth. En 1969 Pablo VI lo invitó a formar parte de la Comisión Teológica Internacional. Muere el 26 de junio de 1988, dos días antes de ser creado cardenal.

Entre su abundante producción se puede destacar: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 3 vols. (1937-1939); *Das Herz der Welt*, 1945; *Karl Barth*, 1951; *Schleifung der Bastionen: von der Kirche in dieser Zeit*, 1952; *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, 1956; *Verbum caro*, 1960; *Sponsa Verbi*, 1960; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, I, 1961; II/1, 1962; II/2, 1962; III,1/1, 1965; III,1/2, 1965; III,2/1, 1967; III,2/2, 1969; *Glaubhaft ist nur Liebe*, 1963; *Cordula oder der Ernstfall*, 1966; *Erster Blick auf Adrienne von Spyer*, 1968; *Theologie der drei Tage*, en MS III/2, 1969; *Theodramatik. Prolegomena*, I, 1973; II/1, 1976; II/2, 1978; III, 1980; IV, 1983; *Christlicher Stand*, 1977; *Unser Auftrag*, 1984; *Theologik. I, Wahrheit der Welt*, 1985; II, 1985; III, 1987; *Mein Werk. Durchblicke*, 1990.

Sobre su pensamiento: E. BISER, *Hans Urs von Balthasar*, en: H. J. SCHULZ (ed.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Olten-Stuttgart-Berlin-Freiburg im Breisgau, 1966, 524-529; A. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire*, Bern-Frankfurt 1978; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg im Breisgau 1981; R. VIGNOLO, *H. U. von Balthasar. Estetica e Singularità*, Milano 1982, 3-32; L. DUPRÉ, *Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form*, en: *Theological Studies* 49 (1988), 299-318; K. LEHMANN – W. KASPER (eds.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, Casale Monferrato (AL) 1991; J.R. SACHS, *Deus Semper Major. Ad Majorem Dei Gloriam. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, en: *Gregorianum* 74 (1993), 631-657; ID., *Hans Urs von Balthasar*, en: D.W. MUSSER – J.L. PRICE (eds.), *A New Hand-Book of Christian Theologians*, Nashville 1996, 496-504; P. REIFENBERG – J.-H. TÜK (eds.), *Gott für die Welt. Henry de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, Mainz 2001; C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar: figura, drama y verdad*, Salamanca 2002; S. GARCÍA ACUÑA, *La decisión cristiana: la fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Valencia 2002; W. LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Freiburg im Breisgau 2005.

cristiano al mundo. Su intuición primordial será demostrar que Cristo está en el centro de la Revelación, de la teología y de la historia. Tal intuición se encuentra tematizada especialmente en la trilogía: *Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik*, así como en dos ensayos, *Schleifung der Bastionen* y *Glaubhaft ist nur die Liebe*.¹³⁰ ¿Dónde está la originalidad de su método teológico? Balthasar decide hacer depender su filosofía y teología no de la analogía del ser en sí, en sus atributos de unidad y de distinción, sino de la analogía a partir de los trascendentales, *verum, bonum y pulchrum*. A partir del *pulchrum*, dirá Balthasar, se coge la estructura original del ser y de la realidad. Lo que se muestra (*belleza*), se participa (*bondad*) y se dice (*verdadero*).¹³¹

La *estética* será la primera parte, pero necesariamente debe desarrollarse en una *dramática* y en una *lógica* para que la *forma* (*Gestalt*) se comprenda en su plenitud y globalidad. Esa trilogía, que le empeñará por más de 25 años (1961-1987), contiene una hermenéutica, el amor, que Balthasar justifica como el único camino para argumentar la verdad del cristianismo. como criterios de justificación del cristianismo. La *estética teológica* es el punto de partida teológico y la intuición original que Balthasar asume para la Revelación y que desarrolla en la primera parte de la trilogía que se llama *Herrlichkeit* (*Gloria*), compuesta por siete tomos (1961-1969).¹³²

¹³⁰ Su obra teológica muestra la influencia de cuatro filones. El primero, el cristocentrismo de Karl Barth, que le proporcionó una visión comprensiva de la teología bíblica y de un diálogo ecuménico dogmático serio con la teología protestante. Otro es de carácter filosófico: lo atestigua en muchos lugares de su obra, cuando declara su agradecimiento a su profesor de filosofía y amigo, Eric Przywara (Cf. R. F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Przywara y von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma 2002). El encuentro espiritual con Orígenes permite a Balthasar construir una hermenéutica de la palabra y esbozar la doctrina de la apocatástasis. El cuarto filón es la teología mística de Adrienne von Speyr, que puso fundamento a lo que más tarde publicó a partir de 1940.

¹³¹ Cf. G. GIORGIO, *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, en: *Revista Española de Teología* 10 (1999), 271-296.

¹³² Cf. M. MARCZAK, *Mistero e Rivelazione di Dio Padre: uno studio teologico sull'opera "Herrlichkeit" di Hans Urs von Balthasar*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 2004. Para Balthasar, la estética se entiende como la ciencia de la percepción de la verdad: cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile Teologico*, Milano 1991; S. ROS GARCÍA, *La estética teológica de Hans Urs von Balthasar*, en: *Revista de Espiritualidad* 51 (1992), 295-325; B. FORTE, *La porta della Belleza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia

Para la comprensión de la belleza del ser, Balthasar utilizará, además de los conceptos de *lo que aparece (Erscheinung)*, *percepción (Wahrnehmung)* y el concepto de *forma (Gestalt)*, que es clave en su pensamiento: funda y condiciona toda la comprensión teológico-fundamental posterior, y que significa la estructura concreta del ser, que penetra cada ser singular, lo unifica en todas sus partes y lo reenvía a aquella dimensión profunda de la cual procede y en la que se radica, es decir, lo absoluto, el Ser que propiamente lo *informa*. Según Balthasar, el objeto de la teología no se puede definir sirviéndose del concepto de misterios, es decir, de verdades que están por encima del espíritu del hombre.

No se trata primariamente de verdades, sino del Dios viviente en su gloria; él es, en sí mismo, toda la verdad, y él basta.¹³³

Gloria I trata de los problemas de la teología fundamental como la fe, el conocimiento de la revelación y los milagros.¹³⁴ *Gloria II* y *III*, exponen el pensamiento de doce autores: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Peguy y Solov'ev. A través de ellos quiere demostrar que la teología del pasado está transida por el principio estético de la gloria de Dios.¹³⁵ *Gloria IV* y *V* estudia filósofos de la antigüedad y modernos, considerados testigos de la gloria de Dios.¹³⁶ Los volúmenes *VI* y *VII* son dogmáticos y tratan

1999, 63-66; M. JODICE, *Luce – bellezza – rivelazione: un itinerario teologico in Hans Urs von Balthasar*, en: *Sapienza della Croce* 15 (2000), 21-40.121-134.

¹³³ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Alter Bund*, III,2/1, Einsiedeln 1989, 14; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica. Antiguo Testamento*, VI, Madrid 1988, 16. La forma en el sentido supremo es el Dios Uno y Trino, cuyo misterioso esplendor atraviesa todo el orden de los seres creados, de modo que estos a su vez puedan expresar la belleza *recíbidamente*. Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile Teologico*, Milano 1991, 52; M. JODICE, *Luce – bellezza – rivelazione: un itinerario teologico in Hans Urs von Balthasar*, en: *Sapienza della Croce* 15 (2000), 21-40.121-134; CH. W. STECK, *La gloria di Dio appare. Il pensiero etico di Hans Urs von Balthasar*, Assisi 2005.

¹³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, I, Einsiedeln-Trier 1988; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, I, Madrid 1985.

¹³⁵ Cf. ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile. Klerikale Stile*, II/1, Einsiedeln 1962; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica. Formas de estilo. Estilos eclesiásticos*, II, Madrid 1986. ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile. Laikale Stile*, II/2, Einsiedeln 1962; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica. Estilos laicales*, III, Madrid 1986.

¹³⁶ Cf. ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile. Im Raum der Metaphysik. Altertum*, III,1/1, Einsiedeln 1965; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica*.

de la gloria de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.¹³⁷ La gloria (*kabod, dóxa*) es la auto-manifestación de Dios que siempre lleva consigo el sello del amor, amor que lleva a Cristo. La nota más característica de la existencia de Jesús, según Balthasar, es la *kénosis*, el “abandono de la *forma Dei*”¹³⁸, que tiene lugar en la encarnación y más radicalmente en el acontecimiento de la cruz. El hombre comprende qué es el amor sólo si mira a Dios que se ha inmolado por él sobre la cruz. La cruz es el signo del amor absoluto de Dios. Es a partir de Jesucristo que se comprende el misterio y el tiempo de la Iglesia.¹³⁹ También María representa la otra clave de lectura para la comprensión de la Iglesia, como el miembro más conspicuo de ella.¹⁴⁰

Theodramatik (*Teodramática*) es la segunda parte de su trilogía. Se desarrolla en cinco tomos (1973-1983). En la *Introducción al drama*, volumen I, Balthasar recoge materiales y motivos que serán utilizados como instrumentos en la teología. Presentará las corrientes más significativas de la teología y del pensamiento general. Se estudian las *personas del drama*: Dios es el personaje principal y el hombre es colocado en el escenario.¹⁴¹ El volumen II, *el hombre en Dios*, trata de los personajes que pueden entrar en la acción.¹⁴² El volumen III, *el hombre en Cristo*,

Metafísica. Edad Antigua, IV, Madrid 1986. ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile. Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, III,1/2, 1965; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica. Metafísica. Edad Moderna*, V, Madrid 1988.

¹³⁷ Cf. ID., *Gloria. Una estética teológica. Antiguo Testamento*, VI, Madrid 1988. ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile. Theologie. Neuer Bund*, III,2/2, Einsiedeln 21988; tr. cast.: *Gloria. Una estética teológica. Nuevo Testamento*, VII, Madrid 1989. Cf. G. MARCHESI, *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997.

¹³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, VII, 175. Cf. V. HOLZER, *La kénose christologique dans la pensée de Hans Urs von Balthasar: Une kénose christologique étendue à l'être de Dieu*, en: *Théophilyon* 9 (2004), 207-236.

¹³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I, 512. Cf. A.P. BARRAJÓN MUÑOZ, *Hans Urs von Balthasar, una vida al servicio de la Iglesia*, en: *Ecclesia* 19 (2005), 441-461.

¹⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I, 502. Cf. B. LEAHY, *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2002; R. FISICHELLA, *Marie dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, en: *Communio*(I) 29 (2004), 87-98.

¹⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973; tr. cast.: *Teodramática, I. Prolegómenos*, Madrid 1990.

¹⁴² Cf. ID., *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. 1. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 12; tr. cast.: *Teodramática, II. Las personas del drama. El hombre en Dios*, Madrid 1992, 16, nota 774.

describe los personajes de la representación y su inclusión en Cristo, desvelando así una dinámica mariológica, angélica y eclesiológica.¹⁴³ El volumen IV, *la Acción*, es la descripción, *bajo el signo del Apocalipsis*, de la confrontación decisiva del drama y la mención de la substitución vicaria de Cristo por la muerte obediente.¹⁴⁴

Balthasar señala también los elementos para una teología cristológica de la historia. Según la visión cristiana, la historia se debe ver como una teodramática, en donde las *personas* del drama son: Dios como libertad infinita, el hombre como libertad finita, Cristo como protagonista y el primer realizador del drama universal. En este escenario de la creación, la centralización en Cristo proviene de la inclusión en Cristo de cada hombre por motivo de su misión universal.

En Cristo el hombre creado puede llegar a ser con la gracia una persona (teológica), es decir, un hijo del Padre que de una manera cualitativamente única ha llegado a participar en la misión de Cristo, lo que tiene lugar mediante la inhabitación del Espíritu Santo en él como en una morada de la personas divinas (*Jn* 14,23; *1Cor* 6,19; *Ef* 3,17).¹⁴⁵

Sobre la base cristológica, Balthasar propone una nueva interpretación del misterio trinitario.¹⁴⁶ En el último acto, volumen V, *el acto final*, Balthasar trata de elaborar una escatología trinitaria.¹⁴⁷

¹⁴³ Cf. ID., *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. 2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978; tr. cast.: *Teodramática, III. Las personas del drama. El hombre en Cristo*, Madrid 1993.

¹⁴⁴ Cf. ID., *Theodramatik. Die Handlung*, III, Einsiedeln 1980; tr. cast.: *Teodramática. La acción*, Madrid 1995.

¹⁴⁵ ID., *Teodramática*, III, 483. Cf. A. RUIZ-RETEGUI, *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, en: *Scripta Theologica* 27 (1995), 459-491; F. TORRALBA ROSELLÓ, *L'home en el drama de Déu: lectura antropológica de la Theodramatik d'Urs von Balthasar*. Extracto de tesis doctoral, Barcelona 1997; E. GUERRIERO, *Il cristocentrismo essenziale di ogni cristiano. Il contributo teologico di Hans Urs von Balthasar (1905-1988)*, en: L. MARTÍNEZ FERRER – P.L. GUIDUCCI, *Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa*, Cinisello Balsamo (MI), 606-608; C. I. AVENATTI DE PALUMBO, *Horizonte de sentido, papel y envío en la Teodramática de Hans Urs von Balthasar*, en: *STUDIUM. Filosofía y Teología* 6 (2003), 275-284.

¹⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 473-480. Cf. J. PRADES, *¿Existen dos economías: una del Hijo y otra del Espíritu? Reflexiones a partir de la Trilogía de H. U. von Balthasar*, en: *Revista Española de Teología* 65 (2005), 515-548.

¹⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. Das Endspiel*, IV, Einsiedeln 1983; tr. cast.: *Teodramática. El último acto*, Madrid 1997.

¿Cómo puede ser comunicado el acontecimiento dramático en palabras y conceptos humanos para poder ser comprendido y anunciado? A esto responde la tercera parte de la Trilogía, la *Theologik (Teológica)* que se desarrolla en tres tomos (1985-1987). El volumen I trata de la *Wahrheit der Welt (La verdad del mundo)*, de la relación entre la verdad creada y la divina. Bajo una perspectiva filosófica, el ser finito es visto en su estructura de verdad para poder dar un salto cualitativo al Logos divino.¹⁴⁸ El volumen II, la *Wahrheit Gottes (La verdad de Dios)*, se mueve en perspectivas teológicas.¹⁴⁹ El volumen III, *Der Geist der Wahrheit (el Espíritu de la verdad)* se presenta también bajo una perspectiva trinitaria y Balthasar se pregunta acerca de una teología y cristología del Espíritu Santo, del Espíritu Santo como persona y del Espíritu Santo en la salvación de la Iglesia y del mundo.¹⁵⁰

Schleifung der Bastionen (Abatid los muros), es un texto que suscitó desconfianza – fue publicado poco después de la encíclica *Humani Generis* (1950) –, pues propone una revisión de la situación de la Iglesia en el mundo, ya que la Iglesia debe darse cuenta de que el mundo ha cambiado.¹⁵¹

Glaubhaft ist nur die Liebe (Solo el amor es digno de fe) escrito en 1963, indica el camino teológico que el autor quiere recorrer. Se trata de una síntesis acerca del sentido y de la forma de la teología para poder presentar de un modo inteligible el acontecimiento de la revelación cristiana a los ojos de nuestro tiempo.¹⁵²

¹⁴⁸ Cf. ID., *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985; tr. cast.: *Teológica. I, La verdad del mundo*, Madrid 1997.

¹⁴⁹ Cf. ID., *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985; tr. cast.: *Teológica. II. Verdad de Dios*, Madrid 1997. Cf. W. LÖSER, *Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasar*, en: *Theologie und Philosophie* 80 (2005), 225-248.

¹⁵⁰ Cf. ID., *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987; tr. cast.: *Teológica. III. El Espíritu de la Verdad*, Madrid 1998.

¹⁵¹ Cf. ID., *Schleifung der Bastionen: von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1952.

¹⁵² Cf. ID., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; tr. cast.: *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971. Sobre este camino del amor en Balthasar, Cf. P. CEVASCO, *Amore di Dio e dignità dell'uomo. Il sapere filiale di Hans Urs von Balthasar*, en: *Communio*(I) 201 (2005), pp. 46-60.

b) El demonio como persona que ha perdido su verdad personal

Balthasar ve la necesidad de una revisión crítica de la doctrina de los ángeles y demonios a partir de la Revelación cristiana.¹⁵³ Las afirmaciones bíblicas sobre los ángeles y demonios indican que son realidades que no se pueden reunir en una demonología sistemática o en una doctrina sobre los ángeles, pero que tampoco se pueden desmitologizar:

Se les debe asignar a estas afirmaciones un puesto que no empañe la doctrina central de la revelación, eso está fuera de duda; pero eso no significa que podamos acabar con ellas desdeñándolas sistemáticamente.¹⁵⁴

Por su parte, la confrontación con lo demoníaco es actualmente una especie de testimonio existencial de su conocimiento y “este testimonio parece hablar de una evidencia que ha encontrado realmente «poderes» más que humanos y su fuerza de atracción”¹⁵⁵.

Sin precisar todavía la personalidad de los *espíritus inmundos*, Balthasar constata

que en la Antigua Alianza, frente a la creencia en los demonios que proliferaba por todas partes, también en Israel – y que, de vez en cuando, ha sido también presentada en grotescas exageraciones –, ante todo Yahvé es el único que debe ser adorado y temido. (...) Y lo que nosotros observamos en el Nuevo Testamento no es el recrudescimiento de una lucha arcaica o mítica entre Jesús y el demonio, (...) sino que se trata, cuando la hora de las tinieblas se precipita sobre Jesús, de una lucha por salvaguardar la misión, que en el fondo consiste y se concretiza en cumplir la voluntad del Padre, no la suya.¹⁵⁶

Por un lado, el príncipe de las tinieblas nada tiene que hacer con Jesús (cf. *Jn* 14,30) y quien se adhiere a la victoria de Cristo (cf. *Jn* 16,33) y permanece vigilante (cf. *I Pe* 5,8) nada tiene que temer.¹⁵⁷ Por otro lado Jesús, deja a los suyos en este mundo (cf. *Jn* 17,11-15), que sigue siendo el campo de acción para el maligno (cf. *I Jn* 5,19), de modo que Jesús

¹⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Engel und Dämonen*, en: ID., *Theodramatik*, II/2, 425-460; tr. cast.: *Angeles y demonios*, en *Teodramática*, III, 423-460.

¹⁵⁴ *Ibid*, 426.

¹⁵⁵ *Ibid*, 428.

¹⁵⁶ *Ibid*, 435-436.

¹⁵⁷ H. PRO DE LA TORRE, *Discusión del grado de conocimiento de Jesús de Nazareth alcanzado por los demonios*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia partialiter edita, Romae 1996.

avisa contra una recaída más grave y la exhortación a la prudencia y vigilancia. Además, lo cristológico, según el testimonio bíblico, excluye que lo demoníaco pueda identificarse con el pecado del hombre y que lo demoníaco pueda separarse del pecado del hombre. Así

el «tú» interpelado en los exorcismos de Jesús no es de ninguna forma una simple abstracción si no quiere admitirse que Jesús fue la víctima de una creencia popular primitiva. (...) Por tanto no hay otro camino más que reconocer la verdad que los escritos neotestamentarios intentan expresar en imágenes circulares, teniendo bien presente que aquí impera un misterio racionalmente impenetrable.¹⁵⁸

En este ámbito de la revelación bíblica, Balthasar señala que ante la pregunta sobre qué tipo de realidad corresponde al mal que se presenta en las afirmaciones bíblicas, sólo se ofrecen dos caminos posibles:

El primero prosigue la línea comenzada en la Antigua Alianza, y prolongada en los apócrifos: al igual que los «ángeles» son «dioses» caídos, desvalorizados, así los demonios no pueden ser a la postre más que ángeles caídos.¹⁵⁹

La otra postura es la teoría sobre *Dios y lo nulo* de Karl Barth en su *Kirchliche Dogmatik*, en lo que “lo nulo no es, como a primera vista podría parecer, idéntico al pecado de la creatura, sino a un comportamiento negativo de Dios”¹⁶⁰.

Balthasar recuerda que el concepto teológico de persona proviene en primer lugar de la cristología, pues en Cristo la persona consistía en la identidad de sujeto y de misión, y desde Cristo se transfirió para los otros personajes: por eso, se puede considerar a los ángeles como *personajes en Cristo*. Son *personas* por su libertad de decisión, por la relación conseguida con su último fin. Por todo ello, añade, con base en la Sagrada Escritura y con el peso del testimonio de los Padres,

¹⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 445. Cuando se admite que existen seres espirituales malvados “resulta casi un postulantado para la inteligencia de la fe la existencia de seres espirituales buenos, en plena amistad con Dios y solícitos del bien de los hombres. Es absurdo pensar que unos ángeles, dotados por Dios de una naturaleza tan perfecta, se hayan todos rebelado contra él” (A. MARRANZINI, *Ángeles y demonios*, en: *Diccionario teológico interdisciplinar*, I-II, 422).

¹⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 437.

¹⁶⁰ *Ibid*, 438. Exposición y crítica de la angelología de Barth, cf. ID, *Theodramatik*, II/2, 438-447.

no es posible negar a los ángeles un estatuto teológico como personajes en el único teodrama que se desarrolla entre el cielo y la tierra, aunque no pueda decirse de ellos, al igual que de los personajes terrestres del drama, que su determinación esencial se pueda deducir *del* acontecimiento teodramático (entendido en su centro, como drama de Cristo): su destino no es «simultáneamente» al drama y, sin embargo, no carecen de relación con él. (...) La peculiaridad del rol de los ángeles en la representación es sin duda que de entrada son agentes, pero que desde el cielo no pueden más que preparar y acompañar al protagonista, al Verbo de Dios (...) mientras que allí donde domina el protagonista – en el centro del Evangelio – el rol de los ángeles se esfuma considerablemente.¹⁶¹

Asimismo, la realidad de lo demoníaco – como persona teológica – no se puede arrancar del Nuevo Testamento. El demonio desarrolla un «papel» (persona) aunque sea problemático considerarlo como personaje teológico ya que

lo que queda del sujeto tras la pérdida de su propia verdad personal no puede ser ya más que una contradicción interna total: perversión, mentira, falta de comunicación, pero asimismo impulso incontrolado a destruir todo lo que sigue en la verdad y la comunicación.¹⁶²

Resumiendo, frente a los textos bíblicos que se refieren a los ángeles y a los demonios, Balthasar toma posición en favor de la existencia de los ángeles y de los demonios: aquellos como personas teológicas y estos como realidades que han perdido su propia verdad personal. En el empeño de una interpretación crítica de los textos de la Escritura sobre ángeles y demonios, Balthasar trata de distinguir entre lo necesario y lo accidental y evita trazar líneas para una sistematización de la angelología y de la demonología.

¹⁶¹ ID., *Teodramática*, III, 453. Cf. ID., *Gloria*, I, 599-600. Sobre la naturaleza personal de los ángeles a la luz del Nuevo Testamento, Galot afirma: “Jésus ne décrit pas la nature des anges, mais il les présente comme des êtres personnels. Ce ne sont pas de simples forces impersonnelles qui agiraient dans le monde et exerceraient une influence sur la destinée humaine” (J. GALOT, *Existence personnelle et mission des anges*, en: *Esprit et Vie* 99 [1989], 260).

¹⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 456. La misma posición de Balthasar acerca de no considerar a Satanás como persona teológica es defendida por S. PETROSINO, *L'intenzionalità di Satana e l'autocondanna dello sguardo*, en: *Comunio* (I) 118 (1991), 84-98.

3. Karl Lehmann (1936-)¹⁶³

a) La función de la teología como mediación entre la tradición bíblico-cristiana y el pensamiento moderno

Lehmann piensa que la fe, la Iglesia y la teología tienen la tarea de transformar la sociedad que se está desacralizando, ya que ha dejado de ser religiosa y se ha vuelto política. Para ello, es fundamental que la teología, en su función de reflexionar sobre el mundo contemporáneo, se sirva de la categoría hermenéutica de *secularización*. Ésta no significa pérdida de fe. El significado concreto del fenómeno de la *secularización* se podrá deducir de la específica imagen del hombre que se forma en cada época.¹⁶⁴

¹⁶³ Karl Lehmann nació el 16 de Mayo de 1936 en Sigmaringen (Alemania), arquidiócesis de Friburgo, en Breisgau. Estudia filosofía entre 1957 y 1960 y teología en la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma entre 1960 y 1964. Es ordenado sacerdote en 1963. Asistente del prof. Padre Karl Rahner en el ámbito del Seminario sobre la visión cristiana del mundo y de la filosofía de la religión en la Ludwig Maximilians-Universität de Munich (Facultad de Filosofía) entre 1964 y 1967. Asistente del prof. Karl Rahner en la cátedra de dogmática y de historia de los dogmas de la Westfälischen Wilhelms-Universität de Münster en Westfalia (Facultad de Teología católica). Profesor de dogmática y de teología ecuménica en la Facultad de teología católica de la Albert Ludwigs-Universität de Friburgo en Brisgovia. El Papa Juan Pablo II lo nombra Obispo de Mainz en 1983. Miembro de la Congregación para la Doctrina de la Fe entre 1988 y 1998. Es creado Cardenal por Juan Pablo II en el Consistorio del 21 de febrero de 2001.

Entre sus obras señalamos: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, 1964; *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, 1967; *Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart*, 1970; *Gegenwart des Glaubens*, 1974; *Jesus Christus unsere Hoffnung*, 1976; *Theologie der Befreiung*, 1977; *Rechenschaft des Glaubens. Karl Lesebuch* (ed.), 1979; *In der Nachfolge Jesu Christi*, 1980; *Signale der Zeit. Spuren des Heils*, 1983; *Politik – Moral – Recht*, en: *Herder Korrespondenz* 40 (1986), 530-536; *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk* (en colaboración con W. KASPER), 1989; *Zur Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Kirche*, en: *Theologie und Glaube* 82 (1992), 235-253; *Che cosa significa nuova evangelizzazione dell'Europa*, en: *Communio* (I) 20 (1992), 63-70; *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, 1993; *Katechismus der Katholischen Kirche*, en: *Münchener theologische Zeitschrift* 45 (1994), 367-374; *Frei vor Gott. Glaube in öffentlicher Verantwortung*, 2003; *Das Christentum und die Grundlagen Europas: ein Blick in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* (ed.), 2004.

Sobre su pensamiento: A. RAFFELT, *Karl Lehmann. Bibliographie: 1962-1983*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1983; ID., *Festschrift für Karl Lehmann* (ed.), Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2001; D. DECKERS, *Der Kardinal. Karl Lehmann: eine Biographie*, München 2004.

¹⁶⁴ Cf. K. LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974. Sobre la función de la fe y de la Iglesia de cara al problema de sentido en la actual sociedad y Estado, cf. ID.,

Es importante, añade, que el cristiano tome conciencia de su condición de criatura y se sienta responsable por el bien de la sociedad humana.¹⁶⁵

Para que el anuncio del mensaje cristiano responda con eficacia a la situación actual, la teología, según Lehmann, tiene que ofrecer también una nueva comprensión del Símbolo. No basta repetir las antiguas fórmulas de fe. Se exige una simplificación de las verdades de fe alrededor de un centro común que tenga una lógica interna de fe. Con ello se conseguirá que el lenguaje de la fe se vuelva más sencillo y el pensamiento teológico más transparente. Por eso,

la teología realiza un servicio insustituible, llevando la experiencia de la fe al encuentro con la respectiva comprensión del mundo y del hombre.¹⁶⁶

Para percibir la relación entre la teología y el Magisterio se necesita echar una mirada al pasado y recordar que “la Iglesia es el fundamento imprescindible en el que la teología también se enraíza”¹⁶⁷. Esta estrecha unión entre obispos y teólogos caracterizó la vida de la Iglesia durante el primer milenio. Con el Concilio de Trento, se realizó un cambio estructural fruto de la opción del Magisterio eclesiástico por el lenguaje técnico de la Escolástica. Hasta el Concilio Vaticano II, la teología se hace instrumento e intérprete del Magisterio.

Son necesarias, según él, algunas reglas fundamentales para una justa relación entre Magisterio y teología: ser consciente de que tanto el Magisterio como la teología no pueden ser reducidas la una a la otra; las funciones de cada una de ellas se deben respetar en su respectiva di-

Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg im Breisgau 1993.

¹⁶⁵ Cf. ID., *Creaturalità dell'uomo come responsabilità per la terra*, en: *Communio*(I) 11 (1982), 84-102.

¹⁶⁶ ID., *Zur Aufgabe der Theologie in der Kirche*, en: *Theologie und Glaube* 82 (1992), 297. Sobre la tarea de la dogmática teológica de posibilitar una mediación idónea entre el mensaje permanente de la Palabra de Dios y su anuncio a un determinado presente, cf. ID., *Dogmengeschichte als Topologie des Glauben. Programmskizze für einen Neuanfang*, en: W. LÖSER – K. LEHMANN – M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 513-528. Lehmann se doctora en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana con la tesis *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Exegetische und fundamental theologische Studien zu 1Kor. 15, 3b-5 (Resucitado al tercer día según las Escrituras. Estudios exegeticos y teológicos sobre la Primera Carta a los Corintios, versículo 15,3b-5)* en 1968.

¹⁶⁷ ID., *Zur Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Kirche*, 296; Cf. ID., *Geistlich Handeln*, Freiburg im Breisgau 1982.

versidad para que se pueda formar una fecunda relación recíproca; el Magisterio debe distinguir entre lo que es la fe vinculante y las diferentes formas de pensamiento teológico que no pueden pretender una validez permanente. En definitiva, lo esencial “es que el Magisterio y la teología puedan desarrollar su servicio común con un respeto recíproco y con una responsable participación común, incluso si tal servicio se desarrolla en formas y con diversas legitimaciones”¹⁶⁸.

b) El demonio como ser personal con características impersonales

Lehmann reconoce que entre las cuestiones más difíciles del debate sobre la *existencia* del diablo se encuentra el problema de su modo de ser.¹⁶⁹ Son varias las opiniones acerca del diablo como ser personal. Una, que

aunque se admita la presencia de un poder transubjetivo del «mal» en la historia, se prefiere hablar del mal en neutro. De este modo, los demonios y el diablo aparecen como «personificaciones» del pecado. Como consecuencia de ello, el diablo, en definitiva no es sino una «representación humana» que de cualquier modo puede ser justificada en el vulgar día a día, en la literatura y en la praxis pastoral, pero que ya no puede ser más aceptado por un pensamiento crítico.¹⁷⁰

Otra, que proviene a partir del Iluminismo, argumenta que el Nuevo Testamento se ha servido de representaciones dominantes que registran tales especulaciones en vez de aceptarlas explícitamente; finalmente, la teología evangélica no puede mantener la verdad que hasta ahora se ha delineado sobre la representación del diablo.

Estas opiniones, según Lehmann, han sido presentadas después del Concilio Vaticano II, también en el espacio de la teología católica, por parte de algunos teólogos que ponen en duda la existencia de un diablo personal, atribuyen a la tradición cristiana haber dado una imagen del diablo que se presenta como una figura de mil máscaras, y consideran excesiva la acentuación de la personalidad del diablo en relación con los fenómenos de la posesión diabólica, el interés por Satanás y por el mundo del ocultismo. Por su parte, el Magisterio de la Iglesia ha expre-

¹⁶⁸ ID., *Magistero e teologia*, en: *Communio*(I) 10 (1981), 45.

¹⁶⁹ ID., *Der Teufel – Ein Personales Wesen?*, en: W. KASPER – K. LEHMANN (eds.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1979, 71-98.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 71.

sado su posición en diversas situaciones sobre la *personalidad* del diablo; la teología dogmática, por su parte, se ha interesado nuevamente por el problema de la *personalidad* del diablo; por último, la filosofía iluminista contemporánea ha minimizado la creencia en el diablo.¹⁷¹

Ante la cuestión de la *personalidad* del diablo, aunque diversas afirmaciones de la Sagrada Escritura den al diablo *rasgos* personales, y aparezca como un ser espiritual, “el acento principal es colocado sobre la eficacia y poder del mal, experimentado en la historia”¹⁷². A pesar de la determinación de su obrar, el diablo se presenta siempre como una realidad multiforme, difusa y asimismo contradictoria; y hay que estar muy atentos cuando se afirma que los enunciados bíblicos hacen referencia a una precedente concepción del mundo. De estos y de otros resultados, Lehmann opina que el exégeta se encuentra con la duda de interpretar a Satanás como *ser personal* o sólo como *personificación del mal*, ya que actualmente los argumentos van a favor de la segunda interpretación.

Por lo que respecta al tipo de calificación magisterial de las afirmaciones que se hacen sobre el diablo como entidad personal, Lehmann sostiene que la formulación del IV Concilio de Letrán no quería pronunciarse sobre la existencia o no existencia del diablo y de los demonios, aunque tampoco tal enunciado puede ser considerado como sólo hipotético. Si bien, el magisterio ordinario, a través del documento *Fe cristiana y demonología*, redactado por un experto a cargo de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, reitera que Satanás y los demonios son seres personales, “ciertamente se espera que sea el teólogo quien aclare mejor qué se entiende cuando se dice que Satanás y los demonios son llamados «seres personales»”¹⁷³.

Importante para Lehmann es dilucidar hasta qué punto la existencia de Satanás contribuye a aclarar la cuestión original del mal. Sería una respuesta simplista, dice, querer deducir de la Escritura y de la Tradición eclesial que el fenómeno *Satanás* serviría exclusivamente para *aclarar* el misterio del mal. Tal problemática se resolverá si se acepta “la

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, 71-77.

¹⁷² ID., *Vom Geheimnis des Bösen. Vorfragen zur theologischen Diskussion um die Welt des Teufels*, en: *Communio*(D) 8 (1979), 200.

¹⁷³ ID., *Der Teufel – Ein Personales Wesen?*, 82.

construcción ontológica y fundamental de la realidad en general y del mal en particular”¹⁷⁴.

Hay que tener en cuenta, señala, que en el actual debate sobre la existencia y personalidad del diablo, se supone, de un modo irreflexivo, que el hombre sería el único responsable del mal. De este modo, el diablo surge como *personificación* o *hipostación del mal*. Para Lehmann, la creación no la compone sólo el hombre, sino también la oposición contra Dios que proviene de diversos seres responsables. Así,

la doctrina cristiana sobre el origen del mal nace de la convicción de que la situación de desgracia ha sido constituida ciertamente por la libertad de la criatura; pero también del hecho de que antes que inicie la historia humana de libertad existe ya oposición contra Dios. (...) Y este es el motivo por el que la comprensión tradicional del diablo supone la angelología.¹⁷⁵

Para reflexionar y aclarar la *personalidad* del diablo, Lehmann recurre a los conceptos tradicionales clásicos de *especie, forma, individuo, naturaleza espiritual, ser real, libertad*, tomados de Juan Damasceno, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura. Desde el punto de vista formal, *personalidad* significa la criatura dotada de conciencia y de querer. Se necesita, sin embargo, una reflexión posterior sobre lo que en la actualidad se entiende por persona, ya que en el lenguaje actual y bajo la influencia del personalismo, *personalidad* comprende “los momentos de la relación Yo-Tú, del diálogo, de la comunicación y de la responsabilidad”¹⁷⁶. Es decir, el concepto de persona se proyecta hacia lo «personal» y hace alusión a las relativas asociaciones. En la actualidad, con este modo de utilizar el término *personalidad-personal* no se consigue acceder al significado clásico del concepto de *persona*. De ahí que Lehmann consienta inicialmente en hablar de *personalidad* del diablo en un modo formal,

¹⁷⁴ *Ibid.*, 83. Lehmann recuerda que son tres los modelos fundamentales que ilustran el origen del mal: el *dualismo*, para el cual el mal es un principio que ha tenido un inicio independiente de Dios y a él se opone; el *monismo*, partidario de que el único principio del mundo es también el principio responsable del mal. Estos dos modelos son inaceptables para la fe cristiana, que se propone como tercera explicación. Según Lehmann, no son acertadas la doctrina de K. Barth sobre lo *nulo* y la visión de H. Haag que describe el mal y el pecado como sombra inevitable del éxito. El *modelo cristiano* concibe el mal ético-moral como una decisión de la voluntad libre del espíritu finito contra Dios y su ley.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 85. Cf. *Id.*, *Vom Geheimnis des Bösen*, 200.

¹⁷⁶ *Id.*, *Der Teufel – Ein Personales Wesen?*, 91.

estructural y pobre de contenido sólo en el sentido de que siendo “naturalidad espiritual, está dotado de las fuerzas de conocer y querer”¹⁷⁷.

Si se quiere tomar en serio ese concepto de *personalidad*, según Lehmann, se deberán tener en cuenta las siguientes características. Primero, que en la esencia puramente espiritual de Satanás, dotado de la capacidad de conocimiento y de voluntad, se manifiesta claramente cómo “el mal no sea sólo privación y falta del bien que positivamente se debe obrar, sino también una real oposición contra el propio bien (*el Adversario*)”¹⁷⁸. Es malvado no por creación sino por libre decisión.

Segundo, por su esencia, el poder de las tinieblas no se revela sino que se manifiesta, empujando sus fuerzas destructivas. Además es todo lo contrario de lo que la definición moderna de persona entiende como *personal*:

Si «persona» en este sentido, indica una relación Yo-Tú, una relación dialógica, comunicación, responsabilidad y en definitiva incluso amor, en ese caso el diablo es la exacta negación de la «persona».¹⁷⁹

Tercero, para Lehmann, esos rasgos del ser *personal* del diablo que muestran la intención de engañar y la tendencia al disfraz, indican cuando se usa el concepto moderno de persona, que “en su esencia lo diabólico manifiesta estructuras típicamente impersonales”¹⁸⁰. Finalmente, queda claro, en ese ser contradictorio del diablo que “el mal es lo nulo”¹⁸¹ y como nadie tiende sólo al mal como tal, debe mostrarse como ángel de luz.

Por todo ello, Lehmann aduce dos razones para no eliminar el término *ser personal* de nuestro lenguaje. Ante todo, porque el diablo es una criatura de Dios y aunque no es mala desde sus orígenes, debe conservar su bondad creada y realizarla en su propia naturaleza para poder ser malvada. Después, porque es necesario evitar una mitificación del mal y de todas las fuerzas demoníacas.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 92.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, 93. Por eso, comenta Lehmann, al hablar del diablo se debe evitar utilizar un contenido positivo de persona junto con las categorías de la comunicación, de la dignidad y del encuentro, ya que provienen del concepto moderno de personalidad, cf. *Id.*, *Vom Geheimnis des Bösen*, 200.

¹⁸⁰ *Id.*, *Der Teufel – Ein Personales Wesen?*, 94.

¹⁸¹ *Ibid.*, 95.

Para él, y esta es su tesis, la interpretación personalista es la respuesta más razonable al problema del mal: “La realidad del mal tiene su origen en la libertad del ser de la criatura, por lo que – al menos como mal moral – encuentra límites en el orden de la creación y de la redención”¹⁸². Lo que constituye, en definitiva, el sentido pleno de *personalidad*, añade Lehmann, es la comunión con Dios: de ahí que el diablo y los demonios rechacen la propia realización personal y plena, y no se les pueda considerar *personas* en el sentido moderno del término.

6. Walter Kasper (1933-)¹⁸³

a) La teología en el horizonte de la historia

En *Der Gott Jesu Christi (el Dios de Jesucristo)*, Kasper plantea la cuestión de cómo hablar de Dios hoy de una manera comprensible. Se

¹⁸² *Ibid.*, 95-96. Por ello quien quiera, añade, tomar una posición diversa sobre la existencia del diablo no se debe contentar sólo con negar, sino que deberá demostrar que puede ofrecer una mejor interpretación sobre el origen del mal, cf. ID., *Vom Geheimnis des Bösen*, 201.

¹⁸³ Nació el 5 de mayo de 1933 en Heidenheim/Brenz, en la diócesis de Rottenburg-Stuttgart (Alemania). Completó los estudios de filosofía y teología en Tubinga y en Munich entre 1952 y 1956. Es ordenado sacerdote en 1957. Es asistente de los profesores Leo Scheffczyk y Hans Küng entre 1961 y 1964. Es docente de teología dogmática en la Facultad de teología de Münster entre 1964 y 1970 y cubre el encargo de decano de la Facultad entre 1969 y 1970. Docente de teología dogmática en la Facultad de teología de Tubinga entre 1970 y 1989 cubre el cargo de decano de la Facultad entre 1970 y 1971. Entre 1975 y 1979 es presidente de la Asamblea de estudiosos de dogmática de lengua alemana. Fue nombrado Obispo de Rottenburg-Stuttgart en 1989 y guía esta diócesis hasta Mayo de 1999. Es nombrado Consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe y del Pontificio Consejo para la Cultura en 1998. El Papa Juan Pablo II le nombra Secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en 1999. Es nombrado Consultor de la Congregación para las Iglesias Orientales en 2001. Es creado Cardenal por Juan Pablo II en el Consistorio de 21 de febrero de 2001. El Papa lo nombra Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos el 3 de marzo de 2001.

Entre sus obras señalamos: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*, 1962; *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, 1965; *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, 1967; *Glaube und Geschichte*, 1970; *Einführung in den Glauben*, 1972; *Jesus der Christus*, 1974; *Christologie im Präsens* (con A. SCHILSON), 1974; *Der Gott Jesu Christi*, 1982; *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, 1987; *Theologie und Kirche*, 1987; *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk* (en colaboración con K. LEHMANN),

trata del punto de partida de la labor del teólogo: partir del misterio de Dios como respuesta al misterio del hombre.

El fin de la teología no puede ser la absorción de la fe en el pensamiento, sino únicamente la concepción del misterio de Dios como misterio.¹⁸⁴

Las relaciones entre fe e historia son el hilo conductor de toda la producción teológica de Kasper. La correlación entre pensamiento de valor universal y verdad histórica es el punto nodal de su pensamiento.

Su método teológico se fundamenta en una comprensión profunda y auténtica de la Tradición a la luz de la Escuela Romana y de la Escuela de Tubinga y de la ontología en el ámbito de la libertad tal como la concibe Schelling – en su segunda época –, de modo que se pueda afrontar el fenómeno del ateísmo y de la secularización.¹⁸⁵ El principio de la Tradición

1989; *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, en: A. BIRMELÉ – H. MEYER (eds.), *Grundkonsens-Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung: Ergebnisse und Dokumente*, 1992, 97-116; *Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive*, en: K. HILLEBRAND – H. NIEDERSCHLAG (eds.), *Glaube und Gemeinschaft*, 2000, 100-117; *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, en: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795-804; *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, en: *Studia Moralia* 40 (2002), 17-37.

Sobre su pensamiento: J. VIDAL, *El Mediador y la Mediación. La cristología de W. Kasper*, Valencia 1988; J. DRUMM, *Bibliographie. Walter Kasper 1960-1992*, en: E. SCHOCKENHOFF – P. WALTER (eds.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, 294-330; M. E. O'KEEFFE, *Contemporary spirit chistologies. An examination of G. W. H. Lampe, Walter Kasper und Piet Schoonenberg*, Notre Dame (Ind.) 1994; N. MADONIA, *Bibliografia di e su Walter Kasper*, en: *Ho Theológos* 3 (1996), 293-314; E. PAVLIDOU, *Cristologia e pneumatologia tra Occidente cattolico e Oriente ortodosso neo-greco: per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Roma 1997; J. KREIML, *Christlicher Glaube in der Moderne: zu einigen Grundthesen bei Hansjurgen Vermeyen, Walter, Joseph Kardinal Ratzinger und Rudolf Bultmann*, Regensburg 2000; A. RUSSO (ed.), *Divinarum rerum notitia: la teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma 2001; P. WALTER – K. KRAMER – G. AUGUSTIN (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive: Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg im Breisgau 2003; G. KRETSCHMAR, *Vom Dienst des Bischofs. Walter Kardinal Kasper nachträglich zum 70. Geburtstag*, en: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), 217-227.

¹⁸⁴ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 2001, 25. Cf. ID., *Comprensione teologica dell'uomo*, en: *Euntes Docete* 53 (2000), 15- 23.

¹⁸⁵ Cf. ID., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; ID., *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, en: *Evangelische Theologie* 33 (1973), 366-384; Cf. M. KESSLER

refleja la dinámica de la Revelación. La fe tiene una dimensión histórica que necesita ser definida a través del dogma; éste ayuda a interpretar la Escritura. Así, “la relación funcional entre Escritura y Tradición es determinada por el Magisterio en el sentido de que la Escritura debe ser interpretada conforme a la doctrina de la Iglesia y al testimonio de la Tradición”¹⁸⁶.

Las raíces del pensamiento cristológico de Kasper se pueden indicar en su afinidad con la escuela de Tubinga, que desarrolla un intenso diálogo con la cultura y se caracteriza por su eclesialidad. Es un hecho que “la teología de la escuela tuinguense ha supuesto una aportación decisiva para la renovación y profundización de la conciencia eclesial tanto en el siglo pasado como en el actual”¹⁸⁷. Además, su cristología y su teología se mueven entre la historia y la fe, entre las preguntas del hombre contemporáneo y la respuesta dada por el fundamento bíblico y la Tradición de la Iglesia. Para Kasper, el Jesús de la historia y el Cristo de la fe son las dos dimensiones de la única persona, objeto de una búsqueda histórica y de la confesión de fe:

La nueva cuestión sobre el Jesús histórico se mantiene, pues, dentro del círculo hermenéutico, válido para toda comprensión. Parte de la interpretación precedente, de la fe actual, y mide a ésta por su contenido, por Jesucristo. La nueva cuestión interpreta a Jesús a la luz de la fe eclesial, interpretando a ésta a su vez a partir de Jesús.¹⁸⁸

Recordemos que la diversidad de interpretaciones del misterio de Cristo se expresa en dos procedimientos designados como la cristología clásica o «desde lo alto» y la cristología «desde abajo».¹⁸⁹ La primera trata de un proceso descendente que va de Dios al hombre, pone el acento en la encarnación y define las relaciones de filiación a partir de la filiación

(ed.), *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübingener Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Scheler*, Tübingen 2003.

¹⁸⁶ W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 115. Cf. ID., *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, en: W. LÖSER – K. LEHMANN – M. LUTZ – BACHMANN (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, 376-403; ID., *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967. Sobre la comunión eclesial entre las Iglesias confesionales, Kasper escribió un artículo titulado *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica. Prolusione dell'anno accademico 2000-2001 dell'Accademia Alfonsiana*, en: *Studia Moralia* 40 (2002), 17-37.

¹⁸⁷ ID., *Fe e historia*, Salamanca 1974, 30.

¹⁸⁸ ID., *Jesús, el Cristo*, Salamanca ²1978, 40.

¹⁸⁹ Cf. R. WINLING, *La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987, 279-280.

divina del Verbo. La cristología «desde abajo» parte del Jesús histórico y se pregunta por el significado de las acciones y de las palabras de Jesús, por el alcance de su muerte y por el acontecimiento de su resurrección que da autenticidad a su misión. Siendo la cristología para Kasper la tarea más urgente de la teología, intenta con su cristología una síntesis entre la cristología «desde lo alto» y la cristología «desde abajo».

En primer lugar se debe excluir una pura cristología «desde lo alto», que asuma la presentación de un kerygma o de un dogma cristológico que excluya cuestiones posteriores. (...) Por otra parte, sería falso elaborar una cristología «desde abajo», asimismo unilateral, por oposición a una cristología unilateral «desde lo alto». El Jesús de la historia no se comprendió nunca a sí mismo «desde abajo»; conoce que proviene de una misión «desde lo alto», como mensajero y señal del Reino de Dios que está llegando, como Hijo de Aquél que llamaba Padre de un modo totalmente particular.¹⁹⁰

El paso del Jesús de la historia al Cristo exaltado de la fe se produce en la Cruz y en la Resurrección mediante el Espíritu Santo. En este sentido, la propuesta de un desarrollo de la cristología pneumatológica es el aspecto original de la reflexión cristológica de Kasper:

Una cristología elaborada en una perspectiva pneumatológica (...) tendría que intentar mostrar a Jesucristo como la plenitud del tiempo que es insuperable y al mismo tiempo acoger siempre de nuevo en el Espíritu (*Gal 4, 4*).¹⁹¹

¹⁹⁰ W. KASPER, *Aufgabe der Christologie heute*, en: A. SCHILSON – W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg im Breisgau 1974, 135-136. Escribe un autor sobre este intento de Kasper para recuperar las dimensiones del misterio de Cristo e individualizar la coherencia del desarrollo cristológico: “Per Kasper dalla cristologia antica dei due stadi, ai Concili di Nicea e Calcedonia, alla proposta attuale di elaborare una cristologia dal basso che valorizzi la cristologia dall’alto o al rapporto della cristologia funzionale con la cristologia ontologica esiste uno sviluppo di continuità; cambiano semplicemente il linguaggio, il contesto e le occasioni esterne che provocano la riflessione cristologica, ma non i contenuti della fede cristologica” (N. MADONIA, *La cristologia di Walter Kasper tra fede e storia*, en: *Ho Theólogos* 3 [1996], 288).

¹⁹¹ W. KASPER, *Aufgabe der Christologie heute*, en: A. SCHILSON – W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, 150. Cf. W. KASPER, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, en: J. SAUER (ed.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg im Breisgau 1977, 121-150.

b) El diablo como persona en la forma de «no persona»

Kasper afirma que si bien no sea posible reafirmar la doctrina tradicional sobre el diablo, Satanás y los demonios, tampoco es viable una simple negación de esta doctrina. El fenómeno del mal asume en el plano existencial una importancia aún mayor que todas las cuestiones sobre Dios a nivel filosófico. De ahí que entre una ingenua afirmación y una pura negación, presenta una tercera solución, la de una cuidadosa reconstrucción: es decir, él trata más de explicar los términos del problema del mal que de resolverlo de forma definitiva. Para ello, afronta en un primer momento los aspectos filosóficos y luego los teológicos.¹⁹²

La primera aproximación al problema del mal, según Kasper, pasa a través de la experiencia humana. Se debe dilucidar si para tal experiencia el enunciado del diablo constituye una categoría interpretativa vinculante. Aún así, él piensa que no parece de mucha ayuda tal argumento de la experiencia humana, ya que el ámbito de las ciencias modernas prescinde de esa figura y bastantes filósofos interpretan el diablo como una especie de símbolo que significa una determinada estructura del ser o de la libertad. Fundamentado en el pensamiento de tipo filosófico, el punto de partida es la libertad humana: “La dimensión que puede tratar el problema del mal de modo filosófico y sensato es la dimensión de la libertad humana”¹⁹³. El mal moral existe en donde hay libertad y por lo tanto responsabilidad. Libertad que enlaza con la realidad, que es inquietante e inescrutable. De ahí que el problema del mal pueda ser colocado correctamente y resuelto adecuadamente cuando se encuadra en el horizonte del problema de la existencia de la realidad finita, dentro del problema del sentido del ser en general. Llegados a este punto, nuestro autor enuncia que se debe superar la dimensión de la libertad humana por una más amplia y teológica, por la dimensión de la libertad de Dios.

La respuesta teológica al problema del mal, indica Kasper, tiene como enunciado de fondo la confesión fundamental de fe en el obrar salvador, escatológico y universal de Dios en Jesucristo, y la doctrina de la creación como su desarrollo más preciso. La fe en la creación testimonia, primero, que todo aquello que existe, existe sólo porque por amor y libremente Dios lo hace participar del ser; y, segundo, que el mal no posee una propia

¹⁹² ID., *Das Theologische Problem des Bösen*, en: W. KASPER – K. LEHMANN (eds), *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, 41-69.

¹⁹³ *Ibid.*, 46.

realidad en sentido verdadero, ya que todo lo que es llamado a la existencia por Dios viene conservado como una realidad fundamentalmente buena. Rechazando el dualismo y el monismo, la respuesta teológica al problema del mal se encuentra con la respuesta clásica que “toma como punto de partida el hecho de que la realidad ha sido creada por Dios, y que el mal ha aparecido por medio de una decisión histórica de una creación dotada de libertad”¹⁹⁴.

La determinación histórica del mal, según Kasper, sólo se vuelve comprensible desde la comprensión cristiana de la realidad creada. El sentido del mundo es el reconocimiento y la glorificación de Dios; lo cual sólo se realiza en la decisión histórica de la libertad de las criaturas. Acerca del problema del mal, la creación de Dios no incluye la realidad del mal sino sólo su posibilidad. Es teológicamente insostenible un puro discurrir sobre el mal, privado de un sujeto finito y personal. El mal sería el poder de la nada, del caos y de la destrucción. Pero, ¿aparte de la libertad humana, se encuentran otros seres dotados de libertad? ¿Puede únicamente el hombre asumir la responsabilidad de toda la creación?

La solución al problema viene por el testimonio de la Escritura y de la Tradición. En primer lugar, Kasper afirma que la creencia en el diablo y en el demonio no tiene nada de específicamente bíblico, ya que la Biblia comparte la visión del mundo de aquel tiempo, que la propia Escritura no conoce ninguna demonología sistemática y que la caída de

¹⁹⁴ *Ibid*, 52-53. A este propósito, Kasper, cuestiona que la existencia de los demonios haya sido objeto del pronunciamiento eclesiástico del IV Concilio de Letrán: “Es controvertido si el concilio haya definido en tal modo, positivamente, también la existencia de los demonios, es decir, si el enunciado se entienda en modo absoluto o por el contrario sólo hipotético sobre la base de la concepción cosmológica del tiempo o si también desde el punto de vista dogmático y normativo lo que quiere decir es sólo que si los demonios existen han sido creados buenos y se han vuelto malos a través de su libertad” (*ibid.*, 53 nota 21). Para Kasper el Concilio no habría querido definir la existencia de los ángeles y demonios sobre un plano de enseñanza normativa y por lo tanto propiamente dogmático, ya que no era punto de discusión ni para católicos ni para herejes, sino que su intención habría sido la de condenar la herejía dualista de los cátaros y la de afirmar que el mal proviene del libre rechazo de las criaturas. La existencia de los ángeles sería materia de fe aunque no formalmente definida. Recordemos, sin embargo, que el estudio de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1975 observa que la profesión del IV Concilio Ecuménico de Letrán, repite las afirmaciones doctrinales de los siglos precedentes y por lo tanto, “el documento conciliar es un documento de fe, y por motivo de su naturaleza y forma que son las de un símbolo, cada punto principal del mismo tiene igualmente un valor dogmático” (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Foi chrétienne et démonologie*, 26 junio de 1975, en: *Enchiridion Vaticanum* 5, n. 1378).

los ángeles se revela como una leyenda. ¿Tales enunciados exigen o no una desmitificación?

En todo caso, hoy ya no podemos sostener la interpretación teológica tradicional del diablo que se limitaba simplemente a citar, según el antiguo método fundamentalista de las concordancias, toda una serie de pasajes bíblicos y declaraciones magisteriales sobre el diablo, sin analizar el género literario, el contexto histórico-religioso y la intención asertiva de esos textos.¹⁹⁵

Incluso la desmitificación, o mejor dicho, la hermenéutica de los enunciados bíblicos, es una tarea difícil.

Lo que sí parece posible, según él, es la actualización crítica de los enunciados mitológicos sobre los ángeles o sobre el demonio, partiendo de la intención afirmativa que encontramos en la Biblia. Así, según la Escritura, la primera tarea de los ángeles es la de glorificar a Dios. Por lo tanto, ellos realizan el sentido de la creación. Kasper sostiene que

el diablo y los demonios representan por el contrario la resistencia y rebelión del mundo a Dios y a su orden y al mismo tiempo el carácter profundamente antihumano de muchas esferas de la realidad. Encarnan la dimensión del mal presente en el hombre, aquella que para él se vuelve tentación y que si se acepta puede adquirir poder sobre él y sobre el mundo.¹⁹⁶

Acerca de los ángeles, Kasper afirma que, como mensajeros de Dios, los ángeles están subordinados y sirven a la historia de Dios con los hombres. De ahí que los ángeles y los demonios se encuentren en los márgenes y no en el centro del Evangelio. Se trata de *verdades marginales*, lo cual no significa que sean irrelevantes para el centro de la misma fe, que es la salvación en Jesucristo.

En el discurso bíblico sobre los ángeles y sobre el demonio, lo que se quiere afirmar, aunque sea en lenguaje simbólico, es el sentido escatológico del mundo y, más precisamente, el sentido universal-cosmológico de la obra redentora de Jesucristo.¹⁹⁷

¹⁹⁵ W. KASPER, *Das Theologische Problem des Bösen*, 56.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 58-59. Según Lavatori, Kasper vuelve a tomar la teoría simbólica de Ricoeur: "Per Kasper, dunque, il diavolo è «una rappresentazione» del male e non un essere reale" (R. LAVATORI, *Satana, un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Bologna 1996, 22).

¹⁹⁷ W. KASPER, *Das Theologische Problem des Bösen*, 59.

Sin renunciar a enunciados de tipo personal, la Escritura, señala Kasper, ofrece una verdadera determinación ontológica del mal, calificando a los demonios como lo nulo. Pero ¿cómo interpretar la realidad del mal como lo nulo delante de Dios? Kasper aclara que difiere de Barth en la definición de *das Nichtige*, lo nulo. Para Barth, *das Nichtige* es el tercer modo del ser, ni como Dios ni como criatura, como real apropiación al no querer de Dios, como opuesto a la elección y confirmación de Dios. A nuestro autor le interesa determinar la condición de criatura del mal pervertida mediante la propia elección. Pues bien, según la filosofía y teología tradicional, la definición del mal es la ausencia de un bien que pertenece por naturaleza. Profundizando en esa definición, el bien y el mal no pueden ser definidos en términos únicamente ontológicos como una ausencia de bien, sino sólo a partir de la relación con Dios, es decir, como una ausencia delante de Dios. Buscando el sentido del propio ser contra Dios, sólo lo podrá encontrar en la nada (Nichts), que llegará a ser nulo (Nichtig).

Según Kasper, tres características expresan lo nulo. En primer lugar, es la libre negación de Dios. No se trata, por lo tanto de cualquier ausencia de ser sino más bien de una nada extremadamente determinada, el no que se da a Dios y que se concreta en el no a su voluntad salvadora y universal en Jesucristo y en el pecado contra el Espíritu Santo, contra la oferta concreta de la salvación realizada en Jesucristo.¹⁹⁸

En segundo lugar, esa negación del ser divino de Dios conduce a la privación de su gracia, a una existencia sin gracia, a un ser que se condena y que no puede salvarse en la pura nada. “La realidad del mal es por lo tanto la nada juzgada por Dios, la libertad finita bajo el no que se ha escogido del juicio de Dios.”¹⁹⁹

Por último, el mal es una perversión de sí mismo, que realiza

¹⁹⁸ *Ibid*, 62. «Das Nichtige», lo nulo, en alemán implica la idea de nocivo, de potencia negativa. Así lo refiere el traductor de la versión italiana, W. KASPER, *Il problema teologico del male* en: W. KASPER – K. LEHMANN, (eds), *Diavoli – Demoni – possessione*, Brescia 1983, 73, nota.

¹⁹⁹ W. KASPER, *Das Theologische Problem des Bösen*, 62. Excluidos el dualismo y el monismo, confirma Kasper, sólo queda la determinación histórica de la naturaleza del mal, que se ha hecho realidad debido a una consecuencia de una decisión histórica de la libertad de la criatura: “Sie besagt, daß alle Wirklichkeit von Gott gut geschaffen ist, daß das Böse aber durch geschichtliche Entscheidung der mit Freiheit begabten Geschöpfe Wirklichkeit geworden ist” (ID., *Das Böse als theologisches Problem*, en: AA.VV., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg im Bressgau 1981, 190); tr. cast.: *El*

el propio ser a la luz de Dios y en referencia a Dios en el modo de un ser contra Dios y sin Dios. (...) Según el Nuevo Testamento, lo diabólico está caracterizado por la continua confusión del sí y del no, de posición y negación; el no permitir que el sí sea siempre sí y el no siempre no es por lo tanto del diablo.²⁰⁰

Kasper señala que una tal perversión de negación y posición sólo se da en un ser dotado de conocimiento espiritual y libre querer, y ambos pertenecen a la esencia de persona. Entendiendo el concepto de persona en este sentido formal, las potencias malvadas se caracterizan “como seres estructurados en modo personal, es decir, como entidades provistas de inteligencia y capaces de afirmarse a través de la voluntad”²⁰¹, aunque tal concepto formal de persona se emplee para calificar a los ángeles y demonios sólo en modo analógico. Kasper ofrece una mayor precisión al afirmar que el diablo no es

una figura personal sino una no-figura que se disuelve en algo de anónimo y sin rostro, es un ser que se pervierte en su no-ser: es una persona en el modo de la no-persona.²⁰²

7. Damasus Zähringer (1899-1977)²⁰³

Satanás como ser personal

En un artículo titulado *Die Dämonen (Los demonios)*, Zähringer aboceta algunas ideas sobre las enseñanzas de la Revelación y de la teología

mal como problema teológico, en AA.Vv, *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid 1986, 210).

²⁰⁰ ID., *Das Theologische Problem des Bösen*, 62.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 63.

²⁰² *Ibid.* Con otras palabras, un demonio es lo que se llama dios sin serlo y lo demoníaco es lo nulo: “Ein Dämon ist, was sich Gott nennt, ohne es zu sein. Das Dämonische ist das *Nichtige*, nicht weil es nicht ist, sondern weil es, indem es den Sinn seines Seins ohne und gegen Gott haben will, ihn im Nichts findet und sich so als nichtig erweist” (ID., *Die Lehre der Kirche vom Bösen*, en: *Stimmen der Zeit* 196 [1978], 511-512). Cursiva del original.

²⁰³ Nació en Ibach bei St. Blasien (Schwarzwald-Baden). Recibió la ordenación sacerdotal en 1925. En 1929 se doctoró en Teología por la Universidad de Tübingen con la tesis *Das kirchliche Priestertum nach der Lehre des hl. Augustinus (El sacerdocio eclesial según la doctrina de San Agustín)*. Fue docente de Teología en Beuron entre 1930 y 1950. Fue nombrado director de la Revista «Benediktinische Monatschrift» entre 1931-1936 y 1948-1958. Fue miembro de la Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal de Fulda

acerca del diablo.²⁰⁴ La primera instancia a la que recurre Zähringer es la Palabra de Dios, que desde el inicio y con una precisión progresiva afirma que existen los espíritus malignos. En el libro de Job (1,6-12; 2,1-7) se habla por primera vez del diablo como ser personal, que se caracteriza por su oposición a Dios. A partir del libro de la Sabiduría (cf. *Sab* 2,23ss), que habla de la muerte eterna, reservada a quien confía en el diablo, se propone una explicación convincente para la tentación del paraíso (cf. *Gn* 3,1-5), ya que el texto hace referencia implícita a Satán como tentador del primer hombre, tentador que se encuentra bajo el dominio de Dios. Zähringer, que no encuentra demostrable que haya habido un influjo exterior y extraño que luego pasase a los documentos bíblicos, afirma de la demoniología del Antiguo Testamento que

Satanás existe como ser personal bajo el señorío de Dios e intenta perjudicar al hombre para azuzarle a la oposición contra Dios y desviarle hacia la apostasía. Sin embargo, con la fuerza de Dios el hombre es capaz de resistir a Satanás y seguir fiel a Dios.²⁰⁵

El Nuevo Testamento, según Zähringer, no duda ni discute la existencia de Satanás. Prolonga y esclarece la Revelación del Antiguo Testamento.

En el NT se le nombra tan a menudo y emerge tan claramente en la enseñanza y en la vida de Cristo, que es mucho más difícil aún dudar de la existencia de Satanás.²⁰⁶

desde 1950 y de la Comisión Litúrgica en Austria y en el Arzobispado de Salzburgo desde 1954. Fue profesor de Teología Fundamental y Filosofía de la Religión en la Facultad teológica de Salzburgo entre 1953-1965. Desde 1963 trabajó como Redactor de la *Hoja del clero* austriaco. Entre 1965 y 1967 fue Abad de la Abadía Benedictina de S. Martin en Beuron (Tübingen).

Entre sus publicaciones, señalamos: *Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, 1931; *Jesus Christus*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 15 (1933), 81-88; *Im Namen des Herrn*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 18 (1936), 3-18; *Evangelische Bekenntniskirche?*, en: *Benediktinische Monatsschrift* (1946), 282-288; *Zwischen Sünde und Gnade. Gedanken des hl. Augustinus zur Aufgabe des Priesters*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 30 (1954), 419-426; *Theologen bezeugen ihren guten Willen*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 36 (1960), 210-225; *Die Erneuerung der Liturgie durch das II. Vaticanum*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 40 (1964), 49-55.

²⁰⁴ D. ZÄHRINGER, *Die Dämonen*, en: *Mysterium Salutis*, II, 996-1019; tr. cast.: *Los demonios*, en: *Mysterium Salutis*, II/2, 1097-1119.

²⁰⁵ ID., *Los demonios*, 1100.

²⁰⁶ *Ibid.*, 1100.

Acerca del nombre, el autor señala que no existe diferencia objetiva en el NT entre las denominaciones de Satán o adversario, diablo y demonio. Sobre el modo de existencia de Satán en los evangelios hay que decir que no es figurativo, ya que en el NT se habla de su *poder* que es descrito en diferentes afirmaciones (cf. *Lc* 4,6; 22,31; *Jn* 12,31; 14,30; 16,11; *Mt* 12,24.25ss; 13,25.38s; 13,19). Sin embargo, el poder de Cristo es mayor que el de Satanás (cf. 1 *Jn* 3,8). Cristo asumió la carne humana para redimir a los hombres (cf. *Hb* 2,14s), de modo que el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado (cf. *Jn* 16,11). Como consecuencia, Zähringer señala que “cuando el NT habla de Satanás y de los demonios lo hace antes que nada en esta perspectiva económico-salvífica” y que “la existencia del adversario de Dios es un hecho atestiguado por el NT sin lugar a discusión”²⁰⁷.

Sobre el origen de Satanás, Zähringer señala que el Antiguo Testamento no se planteó esa cuestión, pero que el Nuevo Testamento afirma que el diablo y los suyos son ángeles caídos. Los textos mencionados para la caída de los ángeles (cf. *Ap* 12,7.9; *Jn* 8,44; *2Pe* 2,4; *Jd* 6) no pueden hacer dudar del hecho de que hubo una caída en el mundo de los espíritus. Y aunque la Revelación permite decir que el pecado angélico es un pecado de soberbia (cf. *Tob* 4,14; *Eclo* 10,13; *1Tim* 3,6), “bien porque los ángeles buscasen su plenitud en sí mismos, o la buscasen en Dios pero sin la gracia de Dios, el hecho es que pretendieron ser iguales a Dios en autonomía y en señorío”²⁰⁸.

Llegado a este punto, Zähringer hace algunas consideraciones sobre la caída de una parte de los ángeles, consideraciones que tienen que ver con la condición de persona de Satanás y de los demonios; señala que se trata de un misterio, tanto más que se trata de seres más perfectos que el hombre que se vuelven contra Dios y que hubo una decisión, con la posibilidad de negarse a entregarse a Dios, antes de ser admitidos a la contemplación de El. En su pecado, el ángel actúa con mayor energía y libertad que el hombre; ello se debe a la espiritualidad pura de los ángeles y a su naturaleza más perfecta que la del hombre; la prueba fue única y sin vuelta atrás. La consecuencia de su negativa fue el endurecimiento y la fijación negativa de su voluntad: no tienen posibilidad de conversión. El ángel caído, el demonio, mantiene sus potencias cognoscitivas y voli-

²⁰⁷ *Ibid.*, 1102.1003.

²⁰⁸ *Ibid.*, 1105.

tivas, pero obnubiladas y desviadas.²⁰⁹ Zähringer recuerda asimismo que la afirmación de la Escritura según la cual los demonios son criaturas de Dios y, como tales, buenos, está ratificada por el magisterio extraordinario del Concilio Lateranense IV.

Para Zähringer, los poderes demoníacos aunque hayan sido vencidos por Cristo, siguen teniendo oportunidad de actuar tentando y llevando al hombre a la revuelta contra Dios. Por consiguiente, en el conjunto de la historia salvífica, la actividad del diablo no es constructiva sino destructiva: tienta al hombre, lo señorea si cede y cae en pecado, puede poseer al hombre dominando su cuerpo;²¹⁰ ejerce un influjo pernicioso sobre criaturas no humanas (provocando catástrofes, por ejemplo).²¹¹ Según Zähringer, Dios se aprovecha de la acción de Satanás. “Si Dios no reduce definitivamente el mal en el mundo. Si no traba la actividad de Satanás y de sus demonios, es por la redención definitiva, en interés de un orden en el cual Dios sabe sacar bien incluso del mal.”²¹² Para la defensa contra Satanás, Zähringer recuerda que los que creen en Cristo tienen medios claros y seguros; pero tienen que comenzar por el robustecimiento de la vida sobrenatural. Por ello, “se puede decir que la mejor defensa contra los demonios, tanto cuando intentan perjudicar nuestra vida exterior como cuando intentan trastornar la interior, es una vida fundada y afianzada en la fe, en la gracia y en la comunidad con Cristo”²¹³.

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, 1105-1107.

²¹⁰ Cf. D. TRUNK, *Jesus, der Exorzist*, en: *Theologische-praktische Quartalschrift* 145 (1997), 3-13; A. GEMMA, *Io, vescovo esorcista*, Milano 2002; R. E. JENKINS, *History, Discipline, and Ritual with Regard to Major Exorcism in the Western Church*, en: *Jurist* 61 (2001), 90-133; H. GUILLEMAIN, *Déments ou démons? L'exorcisme face aux sciences psychiques (XIXe – Xxe siècles)*, en: *RevHisEglFr* 87 (2001), 439-471; R. GONZÁLEZ, *La victoria de Jesucristo sobre “el Príncipe del mal”. Introducción al tema de la demonología y al Ritual de Exorcismos*, en: *Phase* 246 (2001), 493-505; G. LORUSSO, *Il potere di liberare affidato da Gesù alla sua Chiesa: «Nel mio nome scacceranno i demoni» (Mc 16,17)*, en: *Rivista di Scienze Religiose* 18 (2004), 17-37; M. HAUKE, *Theologische Klärungen zum »Groß en Exorzismus«*, en: *Forum Katholische Theologie* 22 (2006), 186-218.

²¹¹ Acerca del papel del demonio en la literatura, cf. D. ZÄHRINGER, *Der Mensch und der Teufel in heutiger Sicht*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 29 (1953), 285-305. Sobre la cuestión del influjo del diablo en la historia, cf. ID., *Dämonisierte Geschichte?*, en: *Benediktinische Monatsschrift* 34 (1958), 7-15.

²¹² ID., *Los demonios*, 1112.

²¹³ ID., *Los demonios*, 1116.

8. La demoniología según K. Rahner

Rahner describe la doctrina bíblica sobre los demonios del siguiente modo: “También en el Antiguo Testamento se da por supuesta la existencia de tales espíritus, aunque sin atribuirles mayor importancia. (...) Estas ideas, en sus rasgos fundamentales, se introducen en el NT, aunque puestas al servicio de la historia de la salvación.”²¹⁴ Se trata de la tesis que había trazado para los ángeles.

Rahner afirma frecuentemente que la existencia de los ángeles y de los demonios, así como la de Dios, no ha sido descubierta por la Sagrada Escritura. Pertenecía al ámbito de las religiones, y en concreto, la función de la Revelación habría sido interpretar, depurar y homologar auténticamente (¡carisma de inspiración!) esa verdad revelada.²¹⁵

La doctrina sobre el diablo aparece como un presupuesto de la experiencia humana. La Revelación tiene la función de interpretar, someter a crítica y purificar esa experiencia de la humanidad.

La doctrina sobre los ángeles, los demonios y el diablo es ante todo una interpretación (y no una revelación directa) de la experiencia natural en torno a diversas potestades y virtudes sobrenaturales; eso hace comprensibles los datos de la historia de las religiones. Tal doctrina puede estar y está ampliamente difundida, va «penetrando» lentamente desde fuera (una vez interpretada y sometida a crítica) en la religión auténticamente revelada.²¹⁶

Rahner recuerda el origen del vocablo hebreo Satán que los LXX traducen por diablo y habla rápidamente de la demonología en el judaísmo tardío. Si el Nuevo Testamento recoge la demonología del AT, aparecen nuevas expresiones para designar al diablo: «el enemigo» (cf. *Mt* 13, 19ss), «el príncipe de este mundo» (cf. *Jn* 12, 31ss), «el dios de este eón» (cf. *2Cor* 4, 4), «el asesino desde el principio y el padre de la mentira» (cf. *Jn* 8, 44). Es nueva también la oposición entre Cristo y el diablo. El punto

²¹⁴ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Dämonen*, en: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Breisgau ¹¹1978, 76; tr. cast.: *Demonios*, en *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 157-158.

²¹⁵ “Repetidas vezes afirma Rahner que a existência dos anjos e dos demônios, assim como a de Deus não foi descoberta pela Sagrada Escritura. Pertencia já ao domínio das religiões, e a função da Revelação foi interpretar, depurar e homologar autenticamente [carisma da inspiração!] essa verdade religiosa” (J. E. MARTINS TERRA, *A angelologia de Karl Rahner à luz dos seus princípios hermenêuticos*, Aparecida [S. Paulo], 219).

²¹⁶ K. RAHNER, *Teufel*, en: *Sacramentum Mundi*, IV, 844; tr. cast.: *Diablo*, en: *Sacramentum Mundi*, II, 249.

máximo de esta antítesis es la pasión de Jesús, que constituye también la derrota definitiva del diablo. Los exorcismos de Jesús constituyen el preámbulo de la victoria del reino de Dios.

La doctrina de la Iglesia, según Rahner, relaciona sus declaraciones dogmáticas sobre el diablo con las declaraciones dogmáticas sobre los demonios: creados buenos, perversión, condenación eterna. La Iglesia afirma el poder del diablo pero limitando una excesiva acentuación de su influjo en el pecado humano. Rahner añade que el

Concilio Vaticano II se muestra muy reservado en sus afirmaciones sobre el diablo, pero no deja de decir algo sobre él. El Hijo de Dios nos ha liberado de la esclavitud del diablo (Cf. *Decreto sobre la liturgia*, 6; *Decreto sobre las misiones*, 3.9). El «maligno» ciertamente ha seducido al hombre para pecar, pero su poder ha quedado destruido por la muerte y la resurrección de Cristo.²¹⁷

La existencia del diablo para Rahner es indiscutible. Con el término diablo se indica al principal de los demonios, que no puede ser entendido como una mera personificación del mal en el mundo. Por eso,

a existencia de poderes y fuerzas malignos suprahumanos (demonios) y su influjo en el mundo, es una verdad de fe.²¹⁸

Rahner insiste en

que los ángeles por su esencia, a pesar y por razón justamente de su pura espiritualidad, tienen en principio una relación esencial con el mundo material. Los ángeles no influyen sólo esporádicamente y por propia decisión en este u otro punto y momento del mundo. Esta fundamental relación, de naturaleza esencial, entre los ángeles y el mundo material no está ligado al cuerpo y por eso es pancósmico. (...) En este sentido, la voluntad del ángel caído que busca su propia perfección y la expresión universal de ella sin la gracia, es ya eo ipso la perfección del mundo sin la gracia.²¹⁹

Para Rahner, la Escritura muestra que el objeto de los poderes demoníacos son los acontecimientos de la naturaleza y que «la cadena «normal»,

²¹⁷ *Ibid.*, 251.

²¹⁸ «Die Existenz außermenschlicher böser Gewalten und Mächte [Dämonen] und ihrer Wirksamkeit in der Welt ist eine Glaubenswahrheit» (K. RAHNER – H. VORGRIMMLER, *Posesión diabólica*, en: *Diccionario teológico*, c. 567. Cf. K. RAHNER, *Besessenheit*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, cols. 298-299.

²¹⁹ *Id.*, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg im Breisgau 1958, 48-49; tr. cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, 59-60.

de procesos, explicable de forma «natural», está sujeta a la dinámica de los poderes demoníacos orientada hacia el mal²²⁰.

El pecado de los ángeles, según Rahner, constituye nuestra prehistoria. Los ángeles pertenecen a nuestro mundo y son «poderes» personales, estructurales, de nuestra existencia como espacio en donde se da nuestra decisión personal. Los diablos pecan en cuanto se emancipan del orden de Dios en forma autónoma.

El pecado de los ángeles nos dice además que el pecado es un acontecimiento del espíritu y no de la carne en primera línea.²²¹

El alejamiento de Dios se realiza en nuestra existencia espiritual. El pecado de los ángeles tiene lugar en el espacio de Cristo y constituye un *no* a la encarnación del Logos. Este pecado es algo definitivo, ya que la libertad es posibilidad de opción definitiva. La libertad crea la eternidad.

Es así que el pecado de los ángeles es “un acontecimiento fundamental en la profundidad irreflexiva de nuestra propia existencia; es un hecho existencial en el origen creado del mundo, de la historia del espíritu y de la materia, al que siempre podemos y debemos decir no”²²². El pecado de los ángeles es un recuerdo presente en la existencia humana como posibilidad de que se puede pecar. Desde el fondo de mi existencia, condicionada por los ángeles, está presente la voluntad de pecar. Pero por la gracia de Cristo puedo decir no al pasado y así redimirlo.²²³

Rahner explica después la doctrina sobre el diablo que es muy sencilla y no tiene nada de mitología.

La situación de perdición, presupuesta y superada por la redención, no está constituida por la mera libertad humana. Está también constituida por una libertad anterior y superior al hombre, pero creada y finita. La oposición a Dios que en la situación de perdición se insinúa como algo previo al hombre, es a su vez múltiple, o sea, también el mal está dividido en sí mismo y constituye así la situación del hombre. (...) El mal sigue siendo algo así como «un reino», *una* dominación.²²⁴

²²⁰ ID., *Posesión diabólica*, 568.

²²¹ ID., *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg im Breisgau 1971, 57); tr. cast.: *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Barcelona 1974, 52.

²²² *Ibid.*, 53.

²²³ Cf. *Ibid.*, 54.

²²⁴ ID., *Diablo*, 250. Cursiva del original.

Concluyendo, el lugar «externo» para tratar la demonología, según Rahner, es el tratado de la creación. El lugar «interno» debe ser la antropología cristiana y la Cristología, en cuanto que el hombre experimenta en esas ciencias el mensaje salvador del poder de Dios.

El mal en el mundo también como situación del hombre tiene una profundidad que no es atribuible ni al hombre ni a la historia humana, sino que sólo puede ser vencida por la escatología y por la acción de Dios comunicada en Cristo.²²⁵

Por la muerte y resurrección de Cristo, esas fuerzas maléficas han sido vencidas, aunque el ambiente de este mundo todavía esté sujeto a su presencia y lleve a la tentación y a la persecución de los cristianos. La victoria de Cristo sobre el pecado ha privado a los demonios de su poder.

Ignacio María Suárez Ricondo ORC

Índice

I. La cuestión en la teología sistemática protestante	43
1. Jürgen Moltmann (1926-)	43
a) La teología de la esperanza.....	43
b) El diablo como figura mítica	47
2. Petrus (Piet) Johannus Albertus M. Schoonenberg (1911-1999)....	49
a) Hermenéutica de la Biblia y de los textos del Magisterio	49
b) Irrelevancia de ángeles y demonios	52
II. La cuestión en la teología bíblica católica	54
1. Herbert Haag (1915-2001).....	55
a) Metodología de la teología bíblica	55
b) El diablo como la personificación del mal	57
2. Bastiaan Martinus Franciscus van Iersel (1924-1999)	61
a) La interpretación de la Escritura y del dogma	61
b) El demonio es nada.....	62

²²⁵ ID., *Dämonologie*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg ²1959, 146.

3. John Quinlan (1920-).....	65
El diablo como residuo de la religión animista	65
4. Antoon Adrianus Robertus Bastiaensen (1926-).....	66
La demoniología en la Iglesia primitiva	66
5. Antonio Bonora (1939-1993).....	70
a) Relación entre interpretación crítica y hermenéutica teológica.....	70
b) El problema hermenéutico en la doctrina de los ángeles y demonios.....	72
6. Benito Marconcini (1938-)	73
El diablo como realidad indefinible.....	73
III. La cuestión en la teología sistemática católica	76
1. Edward Schillebeeckx (1914-).....	76
a) Las dos fases de su pensamiento	76
b) Los demonios son nada	81
2. Hans Urs von Balthasar (1905-1988)	82
a) La teología cristiana a la luz del pulchrum.....	82
b) El demonio como persona que ha perdido su verdad personal	89
3. Karl Lehmann (1936-).....	92
a) La función de la teología como mediación entre la tradicón bíblico-cristiana y el pensamiento moderno.....	92
b) El demonio como ser personal con características impersonales	94
6. Walter Kasper (1933-).....	98
a) La teología en el horizonte de la historia.....	98
b) El diablo como persona en la forma de «no persona».....	102
7. Damasus Zähringer (1899-1977).....	106
Satanás como ser personal	106
8. La demoniología según K. Rahner	110