

# La renovación de la angelología católica en la segunda mitad del siglo XX

## Resumen

*A partir de la segunda mitad del siglo XX la reflexión angelológica acudirá sobre todo, en su intento de renovarse, a dos categorías: una teológica, la historia salutis, y otra filosófica, la reflexión sobre el hombre.<sup>1</sup> Ambas se demostrarán importantes para la investigación sobre los seres intermediarios entre Dios y los hombres. En este artículo abordaremos el significado del concepto de historia salutis. Seguidamente, presentamos cuatro autores que hemos elegido y que nos parecen suficientemente significativos por el influjo de la comprensión histórico-salvífica en la cuestión angelológica: M. Schmaus, M. Flick-Z. Alszeghy, G. Tavard y la reflexión de M. Seemann en *Mysterium Salutis*. En un último lugar, analizamos el pensamiento teológico y angelológico de K. Rahner.*

## Summary

*From the second half of the 20th Century on, the angelological reflection, in its attempt at renewal, will address above all two categories: a theological one, the historia salutis, and a philosophical one, the reflection about man. Both will prove themselves to be important for the investigation about the mediators between God and man. In this article we will discuss the significance of the concept of historia salutis. Then we will present four authors whom we selected and who appear to be sufficiently significant to us on account of the influence of the historical-salvific understanding in the angelological question: M. Schmaus, M. Flick-Z. Alszeghy, G. Tavard and the reflection of M. Seemann in *Mysterium Salutis*. Lastly, we will analyze the theological and angelological thought of K. Rahner.*

---

<sup>1</sup> Cf. A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*. *La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996, 41. Se ha escrito que “niente, forse, come la coscienza storica è ciò che caratterizza originalmente il nostro secolo” (R. FISICHELLA, *Storia: I. Coscienza storica*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA [eds.], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 1177).

## I. La angelología en el conjunto de la *historia salutis*

Alrededor de 1950 el interés por el elemento histórico entró en la teología católica, provocado, ante todo, por el concepto histórico-salvífico protestante de *Heilsgeschichte* (*historia de la salvación*).

La categoría «historia de la salvación», de indudable procedencia alemana protestante (*Heilsgeschichte*), ha asumido un relieve polarizante dentro del debate católico, a partir sobre todo de los veinte años que precedieron al Concilio Vaticano II.<sup>2</sup>

La teología católica de este período se esfuerza por definir la relación entre esencia e historia, gracia y naturaleza, *theologia* y *oekonomia*. Es decir, “la reflexión teológica sobre los acontecimientos históricos nunca se descolgó totalmente del contacto con el núcleo constituido por la *historia salutis* testimoniado por la Sagrada Escritura y por la Tradición eclesiástica, incluso cuando la teología católica, en concreto, parecía que hubiese acentuado excesivamente la dimensión conceptual y escolástica de la *theologia naturalis*”.<sup>3</sup>

Con el Concilio Vaticano II se «crea» el concepto propio de *historia de la salvación*:

El hecho de que el Vaticano II, al referirse a la historia de la salvación no haya recurrido al término patrístico ya existente de *dispositio* (o

---

<sup>2</sup> G. ANGELINI, *Historia-historicidad*, en: *Diccionario teológico interdisciplinar*, III, 57. La obra de O. CULLMAN (1902-1999), *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich<sup>2</sup> 1948, tuvo cierta influencia en la publicación de estudios católicos en teología de la historia: cf. R. AUBERT (1914- ) *Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire*, en: *Collectanea Mechliniensia* 33 (1948), 129-149; G. THILS (1909-2000) *La théologie de l'histoire. Note bibliographique*, en: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 26 (1950), 87-95; O. VAN ASSELDOWK (1909-1999) *Theologie des Geschiedenis in het Verleden en het Heden*, en: *Katholiek Archief* 8 (1953), 265-312; M. FLICK (1909-1979) – Z. ALSZEGHY (1915-1991) *Teologia della storia*, en: *Gregorianum* 35 (1954), 256-298. “El tema de la historia de la salvación se incorpora en la teología moderna como la antítesis protestante a los planteamientos ontológicos de la teología católica” (J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona<sup>2</sup> 2005, 187).

<sup>3</sup> Que el núcleo de la reflexión teológica se centrase en la economía de la salvación fue debido en gran medida gracias a los progresos realizados por la renovación bíblica, por los estudios históricos y por el descubrimiento de la dimensión de la historia en la reflexión de los Padres: Cf. G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, en: *Mysterium Salutis*, I, 976-977; W. KASPER, *Zur Herkunft des geschichtlichen Denkens in der Theologie*, en: ID., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 9-32; G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002, 469-538.

*dispensatio*), sino a la palabra *historia salutis*, que no es sino traducción al latín de un vocablo de nuevo cuño del idioma alemán (*Heilgeschichte*), es buena prueba de hasta qué punto este problema daba y sigue dando la impresión de presentar un tema nuevo.<sup>4</sup>

Son dos los elementos de este tema nuevo. El primero es la afirmación de que la teología pertenece a la historia de la salvación y debe reflexionar sobre una historia de la salvación. Así, la reflexión teológica de la historia desarrollada en los años anteriores al Concilio Vaticano II pasa a ser una teología de una historia de la salvación después del Vaticano II. A ello contribuyó la inserción cada vez más clara en la teología del concepto de «historicidad». La segunda novedad alrededor del concepto de *historia de la salvación* elaborado por el Concilio Vaticano II, es la continua referencia cristológica. La reflexión sobre la historicidad de Cristo y sobre la historicidad del hombre evidencia el punto de referencia principal que es Cristo, único revelador de Dios en la historia (cf. *DV*, 2; 4), historia que tiene en Él su inicio, centro y término (cf. *GS*, 10; 36; 45).

---

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 204. Para Juan Pablo II, todos los interrogantes planteados por el Concilio Vaticano II se reducen al tema de la historia de la salvación. “Es más, se podría decir que es la forma de teología *más integral*, la teología de todos los encuentros entre Dios y el mundo. La *Gaudium et Spes* no es otra cosa que una actualización de este gran tema” (JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 75). Cursiva del original.

## 1. Michael Schmaus (1897-1994)<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Nació en Oberbaar (Baviera-Alemania). Estudió en Freising y en Munich. Profesor extraordinario de teología dogmática en Praga en 1929. Docente ordinario en la Universidad de Münster (Westfalia) en 1933 y en Munich en 1946, de donde será Rector de la Universidad entre 1951 y 1956, enseñando la misma cátedra de Dogma. Fue perito durante el Concilio Vaticano II. Ha sido editor del *Handbuch der Dogmengeschichte (Manual de la historia de los dogmas)*, y de la colección de investigaciones sobre la historia de la filosofía y de la teología de la Edad Media (Grabmann-Institut).

Entre sus obras señalemos: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, 1927; *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, T. 2, *Die Trinitarischen Lehrdifferenzen*: Bd. 1, *Systematische Darstellung und historische Würdigung*; Bd. 2, *Anhang, Texte*, 1930; *Von den letzten Dingen*, 1948; *Vom Wesen des Christentums*, 1947; *Katholische Dogmatik*, I, 1955; *Katholische Dogmatik. Gott der Schöpfer*, II/1, 1954; *Katholische Dogmatik. Gott der Erlöser*, II/2, 1955; *Katholische Dogmatik. Die Lehre von der Kirche*, III/1, 1955; *Katholische Dogmatik. Christi Fortleben und Fortwirken in der Welt bis zu seiner Wiederkunft. Die göttliche Gnade*, III/2, 1955; *Katholische Dogmatik. Die Lehre von der Sakramenten*, IV/1, 1957; *Katholische Dogmatik. Von den letzten Dingen*, IV/2, 1958; *Katholische Dogmatik. Mariologie*, V, 1955. *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, I, 1969; II, 1970 (una edición posterior de los dos volúmenes fue reelaborada ampliamente): *Der Glaube der Kirche. Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Die Initiative Gottes auf menschliche Antwort*, I/1, 1979; *Der Glaube der Kirche. Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation*, I/2, 1979; *Der Glaube der Kirche. Gott der Eine und Dreieinige – der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes*, II, 1979; *Der Glaube der Kirche. Gott der Schöpfer*, III, 1979; *Der Glaube der Kirche. Gott der Retter durch Jesus Christus. Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi*, IV, 1979; *Der Glaube der Kirche. Gott der Retter durch Jesus Christus. Das Sein Jesu Christi*, IV/2, 1979; *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Das Wesen der Kirche*, V/1, 1979; *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Die Leitung der Kirche*, V/2, 1979; *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Das Heilshandeln der Kirche: Das Wort. Die Eucharistie als Zentralsakrament*, V/3, 1979; *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche. Das Heilshandeln der Kirche. Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe*, V/4, 1979; *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche*, V/5, 1979; *Der Glaube der Kirche. Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender*, VI/1, 1979; *Der Glaube der Kirche. Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender*, VI/2, 1979; *Handbuch der Dogmengeschichte* (herausgegeben mit A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK), 41 Bände, 1956-1990.

Sobre su pensamiento: A. HEUSER, *Die Erlösungslehre in der katholischen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus*, Essen 1963; L. SCHEFFCZYK – W. DETTLOFF – R. HEINZMANN, *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München 1967; P. RODRÍGUEZ, Schmaus, en: Gran Enciclopedia Rialp, XXI, 59; K. FORSTER, M. Schmaus, en: H. J. SCHULTZ (ed.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, 1966, 422-427; B. MONDIN, *Schmaus Michael*, en: Id., *Dizionario*

## a) La historicidad del hombre

Schmaus realizó una amplia reflexión sobre la teología de la historia aunque en sus escritos nunca use la expresión teología de la historia.<sup>6</sup> Según él, el hombre se siente empujado a preguntar por el sentido de la historia, quiere conocer su propio destino, ya que a la esencia de lo histórico pertenece la libertad realizada en el tiempo. Reconociendo que la filosofía no encuentra una respuesta definitiva a esta cuestión decisiva, Schmaus señala que la historia y el tiempo adquieren un verdadero significado a partir de la Revelación. Dios responde al hombre y le dice que

el sentido último de la historia es la vida perfecta en la participación de la existencia absoluta de Dios y de su plenitud de vida, es decir, del amor y verdad personificados; es, por tanto, la figura plena y perfecta del reino de Dios.<sup>7</sup>

La teología de Schmaus se sirve de una metodología realista o existencial que pregunta por la verdad orientada al hombre.

Hay otra teología que se puede llamar realista o existencial que pregunta en primer lugar por la acción, es decir, por la función. Interpreta la verdad divina en primer lugar no en sí misma sino en la relación con el hombre. Naturalmente no descuida la pregunta por la verdad. Se preocupa más bien de buscar y representarla en el *Sitz im Leben*.<sup>8</sup>

Atento a la situación de la investigación teológica, a la exégesis moderna y a la filosofía existencialista, Schmaus busca la dimensión histórica

---

*dei teologi*, Bologna 1992, 544-545; A. H. KIM, *Das Taufverständnis bei M. Schmaus*, Innsbruck 1995; G. RIEDL, *Im Zentrum der Heilsgeschichte. Trinitarische Strukturen der mariologischen Konzeption des Theologen Michael Schmaus*, en: *Forum Katholische Theologie* 18 (2002), 29-46.

<sup>6</sup> Así lo hace notar G. PASQUALE en *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002, 203. La reflexión de Schmaus sobre la historia se encuentra en *Teología dogmática. Los Novísimos*, VII, Madrid<sup>2</sup> 1965, 21-82.

<sup>7</sup> ID., *ibid.*, 28. Otro estudio suyo publicado anteriormente se puede incluir en su teología de la historia es *Das Eschatologische im Christentum*, en: G. SÖHNGEN, (ed.), *Aus der Theologie der Zeit. Herausgegeben im Auftrage der Theologischen Fakultät München von Gottlieb Söhngen*, Regensburg 1948, 56-84.

<sup>8</sup> M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, I, München 1969, 3. El texto no figura en la edición posterior de 1984.

del misterio para conseguir una exposición comprensible de la fe de la Iglesia existencialista y a ramas de las ciencias naturales.<sup>9</sup>

## **b) La dimensión histórico-salvífica del tratado sobre los ángeles**

El tratado *Die Engel (Los ángeles)*, lo encontramos en dos obras. La primera publicación data de 1954 y se halla en el tratado sobre «Dios Creador», en su *Katholische Dogmatik (Teología dogmática)*.<sup>10</sup> Su segunda reflexión sobre los ángeles aparece en *Der Glaube der Kirche (La fe de la Iglesia)*, obra posterior, diferente en su estructura y en su forma de exposición, que tiene en cuenta los resultados de la ciencia bíblica y los documentos del Concilio Vaticano II.<sup>11</sup> Ambos escritos sobre los ángeles se organizan en una perspectiva de historia de salvación. Los ángeles se relacionan con Dios pero también con nosotros. Son criaturas de Dios que actúan en la historia de la salvación. Su misión es obrar en la historia humana según el plan salvífico de Dios. “La Revelación sobrenatural no nos habla de la existencia y vida de los ángeles, para completar nuestros conocimientos y nuestra concepción del mundo, sino en atención a nuestra salvación”<sup>12</sup>. No obstante, Schmaus no olvida señalar la dimensión real-ontológica de los ángeles, la existencia real y la naturaleza personal de los ángeles, siempre que lo exija la dimensión histórico-salvífica: “La Escritura enseña, pues, que los ángeles son seres reales y personales”<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Sobre la predicación de la fe, su justificación y su sentido, y el problema de los dogmas, Schmaus escribió, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964.

<sup>10</sup> Cf. M. SCHMAUS, *Die Engel*, en: ID., *Katholische Dogmatik. Gott der Schöpfer*, II/1, München<sup>6</sup> 1962, 260-290; tr. cast.: *Los ángeles*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, Madrid<sup>3</sup> 1966, 241-266. La extensa obra de su *Teología dogmática* representó en su tiempo una novedad de lenguaje y de método tanto en las cuestiones introductorias a la teología como en el tratado sobre Dios.

<sup>11</sup> ID., *Die Engel*, en: ID., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, I, München 1969, 414-422; tr. cast.: *Los ángeles*, en: *El Credo de la Iglesia católica. Orientación posconciliar*, I, Madrid 1967, 441-450. Posteriormente, el tratado se publicó en una segunda edición renovada, cf. *Die Engel*, en: ID., *Der Glaube der Kirche. Gott der Schöpfer*, III, Sankt Ottilien<sup>2</sup> 1979, 357-377. Con una estructura fundamentalmente cristológica, esa obra, fue en su núcleo básico, fruto de su docencia en Chicago entre los años 1966-1967. Ya en una obra anterior, que recoge unas lecciones de su docencia en Munich (1946-1947), Schmaus había afirmado que “Cristo es la esencia del cristianismo” (ID., *Vom Wesen des Christentums*, Augsburg 1947, 185).

<sup>12</sup> ID., *Los ángeles*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, 122.

<sup>13</sup> ID., *ibid.*, 247. Como señala Beumer, Schmaus intenta aplicar categorías personales a la Sagrada Escritura: Cf. J. BEUMER, *El método teológico* (con la colaboración de L.

La Sagrada Escritura, para Schmaus, atestigua la existencia de los seres espirituales, aunque no su creación. En la historia de la salvación aparecen como criaturas de Dios, como sus mensajeros. Así, la angelología bíblica se muestra fundamentalmente diferente de la extrabíblica: en el campo extrabíblico se encuentran figuras semejantes a los ángeles que se presentan bajo una forma medio divina y medio humana.

Los ángeles realizan en el Antiguo Testamento las misiones que Dios les encomienda tanto en relación a cada hombre como al pueblo de Israel (cf. 1 *Par* 21,18; *Tob* 3,17; *Dan* 14,33; *2Mac* 11,6). Son los escritos posteriores al exilio los que presentan más claramente a los ángeles que los de época anterior. También el Nuevo Testamento habla de los ángeles como servidores y mensajeros celestiales. Han sido creados también en atención a Cristo, de modo que Cristo es su señor y cabeza (cf. *Col* 1,16; *Heb* 1,15). Acompañan, por ello, a Cristo desde su inicio hasta su consumación (cf. *Mc* 16,5; *Lc* 22,43). Para los Padres, añade el teólogo bávaro, los ángeles son criaturas y servidores de Cristo y de la Iglesia. La razón no puede demostrar la existencia de los ángeles, atestiguada por la Revelación, pero sí reconocer que su existencia no es un absurdo.<sup>14</sup>

Por lo que respecta a la naturaleza de los ángeles, Schmaus afirma que, las descripciones del Antiguo y del Nuevo Testamento insinúan que son superiores a los hombres, poderosos y luchadores (cf. *Jos* 5,13; *Mt* 26,53). Son también inmateriales aunque aparecen con formas corporales. Hasta el siglo IV algunos Padres afirmaban que los ángeles tienen un cuerpo inmaterial, otros enseñaban su perfecta espiritualidad. Será Santo Tomás Aquino quien defienda la pura espiritualidad de los ángeles. Acerca del valor teológico de estas afirmaciones, según Schmaus, “es dogma que Dios ha creado a los ángeles, (...) en lo que concierne a *su esencia son puros espíritus* (dogma definido por el cuarto Concilio Lateranense y por el Concilio Vaticano)”<sup>15</sup>.

Schmaus analiza también la personalidad de los ángeles. Por las misiones que Dios les encarga y por su estructura de entender y querer, los ángeles son enviados por Dios en misiones de servicio al hombre. Los ángeles ven con toda su esencia aunque no pueden penetrar en la

---

VISSCHERS), I/6, Madrid 1977, 122. Sobre el concepto de persona en Schmaus, véase su obra: *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid 1954.

<sup>14</sup> Cf. ID., *Die Engel*, en: *Katholische Dogmatik, Gott der Schöpfer*, II/1, 223 (en la primera edición de 1954).

<sup>15</sup> ID., *Los ángeles*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, 241.251.

profundidad divina, que sólo escudriña el Espíritu de Dios (cf. *1 Cor* 2,10). No conocen los pensamientos ocultos de los hombres, a no ser que Dios se los revele. Debido a su poderosa y libre voluntad, pueden tomar decisiones sin vacilar y sin revocarlas. Pueden influir en las cosas materiales (cf. *Is* 37,36; *Mt* 28,2); y también en el espíritu y la voluntad humana, pero sólo de un modo indirecto. Según la revelación, los ángeles contemplan la faz de Dios (cf. *Is* 6,2; *Mt* 18,10), ofrecen a Dios un culto permanente (cf. *Ap* 4,5). En los ángeles se muestra claramente la transformación radical que se realizará en nuestra actual forma existencial: “En ellos se ha realizado el estado sobrenatural de perfección que nosotros llamamos «cielo»”<sup>16</sup>.

Si la actividad de los ángeles en el Antiguo Testamento consiste en orientar al hombre hacia Cristo, actividad que es en favor de Cristo y en su servicio, en el Nuevo Testamento también prestan su auxilio a la Iglesia en el tiempo que transcurre entre la resurrección y la segunda venida de Cristo. Es una protección que se extiende a las diócesis, a las parroquias, a cada uno de sus miembros y a todos los pueblos.<sup>17</sup> Cada uno de los cristianos, añade Schmaus, tiene su ángel de la guarda. En *Hechos* 12,15 y en *Lc* 18,1-10 se da testimonio de su existencia:

Su misión consiste en conducir a la salvación a las personas que les han sido encomendadas, y las conducen por los caminos señalados por Dios, a través del dolor y de la muerte. Los ángeles nos libran también de males y dolores cuando éste es el camino salvador que Dios nos ha señalado.<sup>18</sup>

De la acción benéfica de los ángeles nace nuestra veneración e invocación a ellos. La Iglesia los invoca en general y de modo determinado; pide a Dios, en la oración nocturna de la liturgia de Completas, que se digne enviar a sus ángeles a nuestras casas para que nos protejan y le suplica que sus ángeles acompañen a sus miembros hacia las moradas eternas. Para Schmaus, la Revelación sobrenatural enseña al hombre que “como parte que es de la creación, está en conexión y relación íntima con los ángeles, del mismo modo que cada una de las criaturas está en relación con cualquier otra, y por tanto, con todas las demás”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> M. SCHMAUS, *Los ángeles*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, 256. Sobre el cielo, ver *Teología dogmática. Los Novísimos*, VII, 508-618.

<sup>17</sup> Sobre este asunto, cf. M. CAMBE, *Les anges, les astres et le cosmos dans le contexte juif*, en: L. PIROT – A. ROBERT (eds.), *Dictionnaire de la Bible Supplément*, IX, Paris 1979, cols. 366-367; J. BERNHART, *Der Engel des deutschen Volkes*, München 1934.

<sup>18</sup> M. SCHMAUS, *Los ángeles*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, 263.

<sup>19</sup> Id., *Los ángeles*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, 258. Sobre la existencia

## 2. Maurizio Flick (1909-1979) – Zoltan Alszeghy (1915-1991)<sup>20</sup>

### a) La teología bajo la perspectiva de la historia de la salvación

Flick y Alszeghy desarrollan la reflexión teológica de los ángeles dentro del tratado del *De Deo Creante* y desde la perspectiva de la *historia salutis*.<sup>21</sup> Es ésta una historia de salvación que se entiende como una serie progresiva de intervenciones de Dios con vistas a llevar a la humanidad a vivir en plenitud la vida de la gracia en Cristo en la Jerusalén celestial y que tienen su centro en la Encarnación redentora de Cristo acontecida en la

---

de los espíritus malos y su acción en la historia de la salvación en Schmaus, cf. ID., *El diablo*, en: *Teología dogmática. Dios Creador*, II, 266-291. En la edición posterior de la obra, cf. *Der Teufel und die Dämonen*, en: *Der Glaube der Kirche. Gott der Schöpfer*, III, cit. 378-425; ID., *El diablo*, en: *El Credo de la Iglesia católica. Orientación posconciliar*, I, 451-460.

<sup>20</sup> Maurizio Flick (S.J.), nació en Milán y realizó los estudios en la Universidad Gregoriana (Roma). Enseñó teología dogmática en el Seminario regional de Anagni y desde 1945 hasta su muerte fue profesor de teología dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana.

Zoltan Alszeghy (S.J.), nació en Budapest ( Hungría) y realizó los estudios en Budapest y en Roma. Profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana desde 1946 hasta 1990.

De las obras de M. FLICK reseñamos: *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, 1947. Respecto a Z. ALSZEGHY referimos: *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, 1946; *Nova creatura. La nozione della grazia nei commenti medievali di S. Paolo*, 1956.

Obras de ambos autores: *Teologia della storia*, en: *Gregorianum* 35 (1954), 256-298; *Il problema teologico della predicazione*, en: *Gregorianum* 40 (1959), 671-744; *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, 1960; *Il Creatore*, 1961; *Il vangelo della grazia*, 1964; *Il movimento teologico italiano*, en: *Gregorianum* 48 (1967), 302-325; *Lo sviluppo del dogma cattolico*, 1967; *Fondamenti di una antropologia teologica*, 1969; *Metodologia per una teologia dello sviluppo*, 1970; *L'uomo nella teologia*, 1972; *Il peccato originale*, 1972; *Come si fa teologia*, 1974; *Il sacramento della riconciliazione*, 1976; *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, 1978; *I primordi della salvezza*, 1979.

Sobre sobre su pensamiento: S. MURATORE, *Ricordando P. Zoltan Alszeghy*, en: *Rassegna di Teologia* 32 (1991), 324-326; J.M<sup>a</sup> CHURKWUDI NWOSATT, *Original sin in dialogue. A.-M. Dubarle, P. Grelot, P. Schoonenberg and Flick – Alszeghy as representatives of a much discussed question*, Rom 1990.

<sup>21</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Gli angeli*, en: ID., *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1961, 485-694; tr. cast.: *Los ángeles*, en: *Los comienzos de la salvación*, Barcelona 1965, 543-785. Sobre la estructura del tratado de “Deo Creante”, cf. M. FLICK, *La struttura del trattato “De Deo Creante”*, en: *Gregorianum* 36 (1955), 284-290.

plenitud de los tiempos.<sup>22</sup> Los dos autores, por eso, realizan la exposición angelológica basándose en lo que atañe al hombre y a su vocación a la vida sobrenatural y no en la superioridad de la naturaleza de los ángeles o en la consideración de que los ángeles constituyen la parte más perfecta del universo creado por Dios. Los problemas que la angelología coloca en el campo teológico no se solucionan volviendo a las angelologías de la escolástica, que más se asemejaban a especulaciones filosóficas, dicen ellos, sino a aquello que las fuentes de la fe nos quieren enseñar. Por lo tanto, “la teología de los ángeles exige que el teólogo distinga con cuidado el ropaje literario y los «teológúmenos» de aquello que las fuentes de la fe quieren enseñarnos realmente”<sup>23</sup>.

En esta investigación teológica y en la interpretación del fenómeno humano, la categoría de la historia de la salvación tendrá un papel importante, aunque se sepa de antemano que la Revelación no nos puede ofrecer una respuesta inmediata a los problemas planteados por el hombre y su progreso. Las diferentes etapas de la historia de la salvación constituirán, para Flick y Alszeghy, la «imagen objetiva», el dato teológico que irá dando una respuesta de fe a las cuestiones que se van presentando.<sup>24</sup> De

---

<sup>22</sup> Para Flick y Alszeghy la definición de historia sagrada o historia de la salvación es la siguiente: “La storia sacra consiste in fatti che sono osservabili in sé, usando i mezzi d’investigazione consueti per gli altri fatti storici” (M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*, 292).

<sup>23</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 550. Este esfuerzo teológico de los dos autores para profundizar en la angelología tradicional ha sido apreciado por otros teólogos: “Si può dire che essi segnano il passaggio dall’impostazione manualistica a una riflessione aggiornata e sensibile ai nuovi dati della ricerca esegetica e storica” (R. LAVATORI, *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Bologna 1996, 34, nota 86). Del mismo parecer es Muratore cuando menciona que el conjunto de la obra teológica de ambos jesuitas, estimuló “il passaggio della teologia italiana dal preconcilio al postconcilio” (S. MURATORE, *Ricordando P. Zoltan Alszeghy*, 325).

<sup>24</sup> “L’immagine oggettiva che costituisce il dato specificamente teologico per la teologia dello sviluppo è *rivelata progressivamente*, attraverso la *storia della salvezza*” (M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Metodologia per una teologia dello sviluppo*, Brescia 1975, 59). Cursiva del original. Se trata de un enfoque histórico que intenta la comprensión de lo que ha ocurrido y de lo que vendrá: “perciò la storia della salvezza in teologia non è considerata come una serie d’avvenimenti da descrivere, ma come una categoria adoperata nell’interpretare il fenomeno umano” (M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1969, 5-6). Así por ejemplo, la fase actual ayudará a construir una teología de las realidades terrestres, una teología del progreso. Acerca del significado de la teología del progreso, cf. M. FLICK, *Riflessioni per una teologia del progresso*, en: *Gregorianum* 50 (1969), 28; Cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Metodologia*

este modo, añade Flick, será posible organizar la exposición sistemática de la teología en el esquema de la historia de la salvación.<sup>25</sup> Los mismos dogmas deberán también ser comprendidos dentro de este horizonte de la teología de la historia, de modo que se pueda ir conociendo el sentido pleno del dato revelado.<sup>26</sup> Por eso, lo específico de la teología, dirá Alszeqhy en un artículo escrito después del Concilio, es un “desarrollo progresivo de la salvación”, o sea, “de la historia de la salvación”<sup>27</sup>.

## **b) Las dos primeras proposiciones del tratado *Gli angeli***

Flick y Alszeqhy ordenan su tratado angelológico en cuatro proposiciones o tesis: primero la existencia de los ángeles; después, el origen de su división; seguidamente la naturaleza angélica y la elevación de los ángeles a la vida sobrenatural; finalmente, la influencia que los ángeles buenos ejercen en la historia de nuestra salvación. Los dos profesores de la Gregoriana hacen uso de la Escritura, de la doctrina de los Padres y de los teólogos, de la razón teológica y del Magisterio para determinar que cada una de esas tesis se encuentra en la Revelación. Además determinan el valor teológico de cada una de las tesis.

La Revelación enseña la existencia de los ángeles buenos y malos. “Al hablar de *seres personales*, nos referimos a seres semejantes al hombre, en cuanto dotados de inteligencia y voluntad y que, por tanto, son capaces de entrar en diálogo con otros”<sup>28</sup>. Ante la cuestión de la fuente donde los autores inspirados del Antiguo y del Nuevo Testamento han bebido su angelología, nuestros dos autores afirman que “nosotros admitimos actualmente la existencia de los ángeles no porque la creyeron los antiguos,

---

*per una teologia dello sviluppo*, 92. Para un comentario a la teología del progreso de Flick – Alszeqhy, cf. B. MONDIN, *Teologia della prassi*, Brescia 1973, 61-64.

<sup>25</sup> Cf. M. FLICK, *Teologia e storia della salvezza*, en: *Civiltà Cattolica* 115 [1964/III], 17. Sobre la revisión de toda la teología, cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il movimento teologico italiano*, en: *Gregorianum* 48 (1967), 302-325.

<sup>26</sup> Cf. M. FLICK, *Riflessioni per una teologia del progresso*, 28; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Metologia per una teologia dello sviluppo*, 64. Para la consideración de que el desarrollo dogmático conduce a una conciencia más madura de la fe, cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Lo sviluppo del dogma católico*, Brescia 1992.

<sup>27</sup> Z. ALSZEGHY, *Quid reflexio ad historiam salutis a theologia catholica exigat*, en: A. SCHÖNMETZER – E. DHANIS, (eds.), *Acta Congressus internationalis de Teologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris – I octobris 1966 celebrati*, Città del Vaticano 1968, 452.

<sup>28</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 551. Cursiva del original.

sino porque Cristo la tuvo por verdadera y porque los autores inspirados la introdujeron en su enseñanza sobre la salvación cristiana”<sup>29</sup>.

Por lo que se refiere a la reflexión teológica sobre los ángeles por parte de los Padres de la Iglesia, recuerdan que la angelología patristica establece el criterio por el que actualmente se mantienen algunos puntos de la doctrina de los ángeles mientras otros se abandonan. Es cierto que no se pueden admitir algunas de las opiniones patristicas sobre la naturaleza y actividad de los ángeles, pero tampoco se puede considerar esa enseñanza como superada. En relación con la argumentación teológica, Flick y Alszeghy afirman que la razón puede ofrecer argumentos *a priori* y *a posteriori*, con independencia de la revelación, para probar la existencia de los espíritus.<sup>30</sup>

También el testimonio de la fe de la Iglesia sobre la existencia de los ángeles aparece en la liturgia y en los documentos magisteriales. Las diferentes afirmaciones de la angelología litúrgica, según Flick y Alszeghy, piden al teólogo que determine exactamente la autoridad de cada una de ellas para que se pueda fundamentar la angelología dogmática en la liturgia. De los documentos del Magisterio, ya el Símbolo del Concilio I de Nicea afirma la fe en Dios, creador de todas las realidades visibles e invisibles (cf. DH 125). El Símbolo del Concilio I Constantinopolitano del 381 vuelve a afirmar la fe en Dios, creador de todo lo visible y lo invisible (cf. DH 150). La fe de la Iglesia de que los ángeles, también los que se volvieron malos, fueron creados por Dios, está recogida en el Sínodo I de Braga de 561 (cf. DH 455-457) y afirmada solemnemente en el Concilio IV de Letrán (cf. DH 800). El Concilio Vaticano I asume la doctrina del Concilio IV de Letrán sobre la creación de los ángeles (cf. DH 3002), y la encíclica *Humani generis* lamenta que se ponga en duda la realidad personal de los ángeles (cf. DH 3891). En fin, también la predicación ordinaria de la Iglesia, tal como aparece p. ej. en los catecismos, propone la doctrina de la existencia de los ángeles. En conclusión,

la existencia de seres personales, buenos y malos, superiores a los hombres y sometidos a Dios, su creador, está contenida en la Sagrada Escritura y la Iglesia la enseña como doctrina revelada. Por tanto, la tesis (...) es *de fe divina y católica*.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 600.

<sup>30</sup> Cf. Id., *ibid.*, 607-611.

<sup>31</sup> Id., *ibid.*, 618. Cursiva del original. Para otras cuestiones como la creación de los ángeles, el número de los ángeles y las clases de ángeles, cf. Id., *ibid.*, 618-630.

La segunda tesis de Flick y Alszeghy pregunta sobre el fundamento de la distinción entre ángeles buenos y malos, teniendo en cuenta que cuando hablamos de ángeles nos referimos

a los ángeles buenos, es decir, a seres personales que alaban a Dios, le sirven, ayudan a los hombres, y están unidos con Dios y los santos en la eterna felicidad del cielo. Los *diablos*, empero, son seres personales, con las mismas perfecciones de los ángeles, pero rebeldes a Dios, que tratan de destruir y obstaculizar su obra y están condenados a un castigo eterno.<sup>32</sup>

Acerca del origen de la división entre ángeles y diablos, se debe decir que, “el fundamento de esta división es *un pecado cometido libremente* por los demonios”<sup>33</sup>.

Los textos bíblicos de *Is* 14,12-15 y *Ez* 28,12 para el Antiguo Testamento y de *Lc* 10,18, *Jn* 12,31, *Ap* 12,7-8, *Jds* 6 y *2Pe* 2,4 para el Nuevo Testamento, que tradicionalmente fundamentaban la caída de los ángeles según la predicación cristiana, no son suficientes, según Flick y Alszeghy, para afirmar teológicamente que en ellos los escritores sagrados empuñan su autoridad para afirmar la verdad objetiva del mismo hecho de la caída angélica. En cuanto a la doctrina de los Padres, hay unanimidad en la certeza de que el pecado de algunos ángeles transformó a éstos en demonios, y a la vez, diversidad en la descripción del pecado angélico. En todo caso, los Padres no dudan en afirmar que pertenece a la fe que algunos ángeles pecaron.<sup>34</sup>

La razón teológica, según estos dos teólogos, despliega una importancia especial en este asunto. Si se niega el pecado en el mundo angélico se llega a dos afirmaciones heréticas y absurdas: al maniqueísmo que admite la existencia de uno o más principios malos e independientes de Dios, o a la admisión de que el Dios bueno haya creado seres que son malos por naturaleza. Como documentos magisteriales que presentan el pecado del diablo como perteneciente a la fe, Flick y Alszeghy mencionan el canon 7 del Concilio de Braga del año 561 (cf. DH 457), la profesión de fe impuesta por Inocencio III a los valdenses (cf. DH 790), y la condena del error dualista de los albigenses en el Concilio IV de Letrán (cf. DH 800).

---

<sup>32</sup> ID., *ibid.*, 631-632. Cursiva del original. Señalemos que desde el final de la segunda mundial reaparecen los debates teológicos sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia, que colocan directamente la cuestión del destino de los ángeles.

<sup>33</sup> ID., *ibid.*, 632. Cursiva del original.

<sup>34</sup> Sobre este punto, cf. J.-M. VERCRUYSE, *Les Pères de l'Église et la chute de l'Ange (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28)*, en: *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001), 147-174.

Es precisamente la definición de este último Concilio la que propone la doctrina del pecado angélico como fundamento de la distinción de los ángeles en buenos y malos como *dogma de fe*: “El diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos”<sup>35</sup>.

### c) Las dos últimas proposiciones del tratado *Gli angeli*

La tercera tesis de Flick y Alseghy tiene dos partes: la situación ontológica de los ángeles en el universo y su vocación a la vida sobrenatural. Con respecto a la primera, los dos autores recuerdan que la Sagrada Escritura no contiene afirmaciones directas sobre la naturaleza de los ángeles, aunque los muestre ajenos a las leyes materiales de los hombres (cf. *Jue* 6,21; *Gn* 19,11). Pueden tener un cuerpo ya que aparecen a los hombres en forma corporal (cf. *Dan* 9,21). Que los ángeles sean espíritus inmatrimales lo afirman claramente algunos Padres de la Iglesia; otros, en cambio, no tenían claro la espiritualidad angélica y admiten una cierta inmaterialidad propia, esto es, poseen un cuerpo especialmente sutil, no terrestre, no como el nuestro.<sup>36</sup> El valor teológico de la doctrina sobre la espiritualidad de los ángeles es el siguiente:

*La espiritualidad de los ángeles, considerada en sentido amplio, es decir, como negación de la corporeidad accesible naturalmente a la experiencia humana, es de fe divina y católica (...) la pura espiritualidad de los ángeles es actualmente doctrina cierta, y temeraria la opinión opuesta.*<sup>37</sup>

La segunda parte de la proposición demuestra que la doctrina sobre la vocación recibida por todos los ángeles a la participación de la vida divina está contenida en la Revelación. Estos dos teólogos se basan en indicaciones indirectas ofrecidas por la Revelación para concluir que, esta tesis es hoy común, debido “a una reflexión comparativa sobre el conjunto de los datos revelados, basada en gran parte en la suposición legítima de una analogía entre la situación inicial de los ángeles y de los hombres en orden a la salvación”<sup>38</sup>.

Según Flick y Alszeghy, la Sagrada Escritura contiene las premisas que nos permiten deducir que los ángeles buenos gozan de la visión beatífica

---

<sup>35</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 644.

<sup>36</sup> Cf. TERTULIANO, *De Carne Christi*, 6 (PL 2, cols. 762-766).

<sup>37</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 670-671. Cursiva del original.

<sup>38</sup> Id., *ibid.*, 672.

y viven separados de los ángeles malos (cf. *Is* 6,1-3; *Mt* 13,41; *Lc* 10,12). También los Padres enseñan que los ángeles tienen vida sobrenatural, pero de un modo indirecto, cuando comparan la vida angélica con la vida cristiana.<sup>39</sup> Asimismo, la teología escolástica acepta el destino sobrenatural de todos los ángeles. Por su parte, el testimonio de la liturgia presenta el culto de la Iglesia como participación del culto angélico. Por ello, el culto tributado a los ángeles en las fiestas litúrgicas supone que están unidos a Dios:

Está claramente contenido en la Escritura y en la enseñanza de la Iglesia que los ángeles gozan de la visión beatífica. Por consiguiente, esta verdad es de fe divina y católica. (...) Es opinión hoy común que todos los ángeles han recibido la gracia santificante antes de su prueba. Generalmente se cree más probable (y no hay ninguna razón en contra) que la hayan recibido en el momento de su creación.<sup>40</sup>

La cuarta y última tesis explica la actividad de los ángeles buenos y malos sobre los hombres, según la Revelación cristiana. Ante todo, según Flick y Alszeghy es conveniente una explicación de los términos. Se habla de *guarda general* para indicar la acción de todos los ángeles buenos que ayudan a los hombres a conseguir su fin (cf. *Sal* 90,11); y de *guarda particular* cuando un ángel protege a una determinada persona. Se llama *insidia* la acción de los ángeles malos que quieren impedir que los hombres consigan la salvación (cf. *Ef* 6,11); *tentación* es el término para designar comúnmente las *insidias* del diablo (cf. *Rom* 7,7-10; *1Jn* 2,16). Las fuentes bíblicas, para Flick y Alszeghy revelan que

la actividad de los ángeles se nos enseña para comprender otras verdades: la dignidad de la persona humana y la supremacía de Cristo. En función de la doctrina antropológica y cristológica, se enseña que los ángeles sirven a Dios en cuanto protegen y ayudan a los hombres. El ministerio angélico se ejercita en especial a favor de los justos; dentro de ese contexto se afirma que cada uno de ellos tiene un ángel. La Sagrada Escritura nos habla más directamente de las insidias diabólicas. Pero se las describe de forma genérica, sin determinar el modo de su actuación ni la cualidad o número de los espíritus tentadores. Se dice lo suficiente tan sólo para

---

<sup>39</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 11,13 (PL 41, cols. 328-330).

<sup>40</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 684-685. Siguiendo las líneas generales de Santo Tomás de Aquino, ofrecen también una explicación de la psicología de los ángeles, el análisis del pecado angélico, la historia de los ángeles y afirman que Cristo es Cabeza de los ángeles, indicando que tales cuestiones no son superfluas para una angelología teológica, cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 685-721.

que el cristiano sepa que su vida espiritual se desarrolla en una atmósfera de lucha, en la que podrá triunfar siempre, si permanece en unión con el Señor glorioso.<sup>41</sup>

Los dos autores señalan asimismo que los Padres escriben sobre la protección de los ángeles buenos y las insidias de los ángeles malos.<sup>42</sup> Esta influencia de los ángeles sobre el hombre se realiza sólo de un modo mediato, es decir, actuando directamente sobre el cuerpo. Por ello, Flick y Alszeqhy recuerdan que a la reflexión teológica tocará exponer el modo como, lo una vez establecido por la Revelación, está de acuerdo con lo que sabemos de Dios y de sus intervenciones en la historia.<sup>43</sup>

La liturgia testimonia también la custodia ordinaria a cargo de los ángeles buenos: así, la fiesta de los ángeles de la guarda supone que cada hombre tiene su ángel custodio. De la liturgia se deduce también que los demonios insidian a los hombres. Flick y Alszeqhy advierten que el magisterio extraordinario de la Iglesia no se ha ocupado en ningún documento especial sobre la influencia de los ángeles buenos ya que esta doctrina nunca fue puesta en discusión por aquellos que admitían su existencia. No ocurre así con las asechanzas diabólicas. El Concilio IV de Letrán afirma que el hombre ha pecado por instigación del demonio (cf. DH 800). El Concilio de Trento añade que esta instigación continúa hoy en la vida cotidiana (cf. DH 1541). Por su parte, los catecismos afirman que los ángeles de la guarda protegen nuestro cuerpo y nuestra alma, interceden por nosotros y nos inspiran el bien, mientras que los espíritus malignos tratan de perjudicar el cuerpo y el alma. Además enseñan que cada hombre tiene un ángel de la guarda. Concluyendo,

la custodia de los ángeles a favor de los hombres debe decirse verdad *de fe divina y católica*, por estar indicada claramente en la Escritura y enseñada, como revelada por Dios, en el magisterio ordinario de la Iglesia. Que cada uno de los hombres tenga su ángel es una determinación ulterior de la guarda de los ángeles, que se encuentra en la enseñanza común de la Iglesia; pertenece, pues, a la *doctrina católica*. También es *de fe divina y*

---

<sup>41</sup> M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 729. Sobre la tentación, véase, T. CARLESI, *La tentazione nel pensiero di S. Tommaso*, en: *Sapientia* 10 (1957), 23-51. 201-225. 461-480; H. HIRSCHMANN, *Der Teufel in unseren Versuchungen*, en: *Geist und Leib* 27 (1954), 16-20; D. TETTAMANZI, *Il Grande tentatore*, Casale Monferrato (AL) 2001.

<sup>42</sup> Cf. S. HILARIO, *Tract. super Psalmos*, 129, 7 (PL 9, 721-722 AB).

<sup>43</sup> Para tal cometido, siguen la doctrina de Santo Tomás de Aquino, cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Los ángeles*, 735-742.

*católica* que los diablos acechan al hombre con tentaciones, puesto que se enseña de la misma forma que la custodia de los ángeles.<sup>44</sup>

Para Flick y Alszeghy la finalidad del tratado *Gli angeli* consiste en considerar la angelología como un elemento que forma parte de la situación concreta en que se inicia y se desenvuelve la historia de la salvación: la angelología revela el sentido de la existencia humana; el pecado de algunos ángeles ayuda a comprender que es posible que el hombre se pueda negar a seguir la invitación divina; la obediencia de los santos ángeles muestra cómo debe ser el camino de los justos. De este modo,

la historia humana verdaderamente es la realización en el tiempo de aquella toma de posición que en la historia de los ángeles acaeció en los primeros instantes de su existencia: la respuesta que el espíritu puro puede dar en forma definitiva en el momento en que efectúa su plena donación o rebelión, el espíritu unido con la materia no puede pronunciarla sino en el tiempo, a través de las varias vicisitudes de la vida terrestre.<sup>45</sup>

Concluyendo, Flick y Alszeghy afirman que los ángeles influyen, guardando o tentando, de un modo inmediato en la vida humana; que ante el demonio se debe adoptar una posición de resistencia;<sup>46</sup> que la unión

---

<sup>44</sup> ID., *ibid.*, 746. Cursiva del original. Otras cuestiones acaparan la reflexión de nuestros dos autores: las intervenciones extraordinarias del mundo angélico, las apariciones de los ángeles, la obsesión diabólica, la magia diabólica. También comentan otras especies de influjo angélico como la acción de los ángeles en el mundo material, los ángeles y las naciones, los ángeles y la muerte y los ángeles y la liturgia. Finalmente señalan como debe ser el culto a los ángeles. Cf. ID., *ibid.*, 747-777.

<sup>45</sup> ID., *ibid.*, 779. Sobre la importancia de los ángeles en la vida de los santos, cf. F. HOLBÖCK, *Vereint mit den Engeln und Heiligen. Heilige, die besondere Beziehungen zu den Engeln hatten*, Stein am Rhein (Schweiz) <sup>2</sup>1987; tr. cast.: *Unidos con los Angeles y los Santos. Santos que mantuvieron una relación especial con los Angeles*, Tlaxcala (México) 1995; W. HÜNERMANN, *Engel und Teufel*, en: ID., *Der Heilige und sein Dämon. Das Leben des armen Pfarrers von Ars*, Heidelberg 1968, 243-258; CH. JOURNET, *Les anges et les Saints du ciel*, en: *Nova et Vetera* 46 (1971), 45-51; H. SCHIPPERGES, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzburg 1963; G. SIENA, *Padre Pio: questa è l'ora degli angeli*, Giovanni Rotondo (FG) <sup>7</sup>1976; T. P. ZECCA, *Gli angeli nella vita e negli scritti di Gemma Galgani*, Milano 2005.

<sup>46</sup> Para tratar de clarificar teológicamente la figura del diablo Flick escribió posteriormente *Riflessioni su Satana oggi*, en: *Rassegna di Teologia* 20 (1979), 58-65. El testimonio de la Sagrada Escritura y la enseñanza del magisterio eclesial ofrecen para Flick un concepto positivo del diablo y tienen un peso en el pensamiento teológico, aunque no resuelven las discusiones teológicas sobre la existencia personal del diablo. Para él, la convicción de que la fidelidad a la Palabra de Dios exige admitir la existencia de un diablo personal, debe ser legitimado por un argumento teológico y éste es la des-

a la alabanza angélica y la solitud de su intercesión será útil para que la vida cristiana se dirija al centro de la economía de la salvación que es Cristo Jesús.

### 3. Michael Seemann (1934-) <sup>47</sup>

#### a) Dimensión ecuménica de la teología

La reflexión teológica desempeña una importancia indiscutible en el proceso ecuménico. Las divisiones entre las iglesias no han surgido únicamente por motivos teológicos, aunque ciertas cuestiones han tenido su peso en esas divisiones. El decreto conciliar *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo recuerda que la teología debe ser ecuménica, abierta al diálogo con las otras iglesias y que la hermenéutica teológica exige la comparación de las «doctrinas» con la Sagrada Escritura:

Además, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, deben seguir adelante en el diálogo ecuménico con amor a la verdad, caridad y

---

cripción bíblica en la perspectiva de la historia de la salvación: “È dunque ragionevole interpretare la descrizione biblica della storia della salvezza ammettendo che l’esistenza umana è condizionata dalla presenza d’una forza sovraumana personale, la cui efficacia sulla vita umana è cambiata per opera di Cristo” (Id., *ibid.*, 64). Cf. A. LÄPPE, *Engel und Teufel*, Augsburg 1993; H. TH. BRIK, *Gibt es noch Engel und Teufel? Erkenntnis, Geisterwelt und Exegeten*, Aschaffenburg 1975.

<sup>47</sup> Nació en Tübingen (Alemania). En 1954 ingresó en la abadía benedictina de Beuron. Entre 1955 y 1960 realizó los estudios filosóficos y teológicos en Maria Laach y Beuron respectivamente. Estudió en Roma desde 1960 a 1963 y en Heidelberg entre 1963 y 1964. Doctor en Teología en 1964 con la tesis *Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht (Acontecimiento de la salvación y servicio litúrgico. La doctrina de Peter Brunner en campo católico)*. Entre 1966 y 1968 enseña Teología dogmática en la Theologischen Hochschule de Beuron. Profesor de Teología dogmática en el Pontificio Ateneo de S. Anselmo (Roma) entre 1978 y 1980. Capellán de hospital en Munich de 1980 a 1987. A partir de 1987 capellán en Ursberg (Bayern). Celebró 50 años de profesión solemne en el 2005.

Entre sus obras, indicamos: *Wort und Sakrament als ökumenische Frage*, en: *Lebendiges Zeugnis* 2/3 (1964), 114-132; *Eucharistie und Gemeinde. Zur theologischen Grundlegung der Gemeindefunktion in der Eucharistiefeyer*, en: *Erbe und Auftrag* (1965), 374-386; *Wie lege ich die gefeierte Eucharistie meiner Gemeinde aus?*, en: *Katechetische Blätter* (1965), 502-511; *Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. Mit einem Geleitwort von Peter Brunner*, 1966; *Kreuz-Zeichen des Glaubens*, en: *Erbe und Auftrag* 50 (1974), 168-178.

humildad, investigando juntamente con los hermanos separados sobre los misterios divinos.<sup>48</sup>

Seemann señala que la verdadera problemática ecuménica se encuentra en la determinación de la relación entre la Sagrada Escritura y los Sacramentos, que por un lado, constituyen el modo propio tanto de la doctrina católica como de la doctrina de la Reforma; por otro lado, ambas han sido ocasión de separación entre ambas confesiones:

Tratando de mostrar como la Palabra y el Sacramento son una cuestión ecuménica, era necesario reforzar las líneas que definen la peculiaridad de la doctrina católica y evangélica sobre la liturgia y que de ese modo ocasionan la división.<sup>49</sup>

Otro de los temas habituales en la reflexión ecuménica es la relación entre el Evangelio y la Iglesia con su misión de testimonio y de servicio. La Iglesia no es un fin en sí misma. Es un instrumento y un signo de una realidad que la trasciende. A la Iglesia, dice Seemann, se la ha confiado la Buena Nueva para que predique el mensaje de salvación en Jesucristo de modo que el mundo crea. Esta predicación

es interpretación de la palabra apostólica en la figura del testimonio. El carácter de testimonio consiste precisamente en que la palabra del apóstol es testimoniada como palabra acogida, creída y experimentada en su fuerza salvífica. En la predicación, la comunidad encuentra la palabra apostólica por medio del testimonio del predicador como palabra actual en la realización de su dinamismo...<sup>50</sup>

La teología de Seemann se injerta en ese empeño ecuménico de la Iglesia católica promovido por el Concilio Vaticano II, cuyo punto de partida es el plano salvífico del Dios trinitario, que es proyecto de amor en la historia y que se manifiesta sobre todo con la donación de Jesucristo y la vocación histórica de la Iglesia:

Jesucristo quiere que, mediante la predicación fiel del Evangelio y la administración de los sacramentos, así como por el gobierno en el amor, de

---

<sup>48</sup> Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, 21 de noviembre de 1964, en: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993, 935. Sobre la prioridad esencial de un diálogo de la Iglesia católica con las otras Iglesias y confesiones, cf. M. FÉDOU, *Une théologie de l'existence chrétienne*, en: *Études* 404 (2006/I), 89-98.

<sup>49</sup> M. SEEMANN, *Wort und Sakrament als ökumenische Frage*, 132.

<sup>50</sup> ID., *Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. Mit einem Geleitwort von Peter Brunner*, Paderborn 1966, 198.

los Apóstoles y de sus sucesores, esto es, de los obispos con su cabeza, el sucesor de Pedro, con la ayuda del Espíritu Santo, su pueblo crezca y lleve a la perfección su comunión en la unidad: en la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios...<sup>51</sup>

## b) Cuestiones previas para una angelología y demonología

Cuando Seemann escribió *Vorfragen zur Angelologie und Dämonologie* (*Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*) y *Die Engel* (*Los ángeles*), en 1964, tenía presente que la historia de la salvación no se puede comprender sin los ángeles.<sup>52</sup> La monografía que escribió para el proyecto *Mysterium Salutis* se divide en dos secciones y trata de una reflexión teológica sobre los ángeles basada en la Sagrada Escritura y en el contexto de la historia de la salvación. La Palabra de Dios, señala, garantiza la fe en la existencia y en la actuación de los ángeles, y la Iglesia proclama esta fe mediante su liturgia y a través del Magisterio.

En la primera parte de su exposición, plantea algunas cuestiones preliminares metodológicas y hermenéuticas sobre la posibilidad de su angelología, pues está convencido de que la existencia y actuación de los ángeles está amenazada de desaparecer. A su juicio, son varias las razones que justifican la percepción de esa amenaza. Una, los progresos científicos, “que han llevado a una disolución de la imagen arcaica del mundo, donde toda fuente tenía su ninfa, todo viento y tempestad su espíritu, y donde se pensaba en astros y esferas astrales movidas por seres supraterrénos”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, n. 2, en: *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 919.

<sup>52</sup> M. SEEMANN, *Vorfragen zur Angelologie und Dämonologie*, en: *Mysterium Salutis*, II, 944-953; tr. cast.: *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, en: *Mysterium Salutis* II/2, 1045-1053; ID., *Die Engel*, en: *Mysterium Salutis*, II, pp. 954-995; tr. cast.: *Los ángeles*, en: *Mysterium Salutis* II/2, 1054-1096.

<sup>53</sup> ID., *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, 1044. Con todo, a Martins Terra, este argumento que también usan Bultmann y otros autores modernos, le parece bastante ingenuo: “Com efeito, nosso autor fala do desaparecimento hoje das cosmovisões míticas, nas quais cada riacho tem sua ninfa, cada tempestade e cada vento tem seu espírito, etc. Ora o desaparecimento dessa concepção animista não é de hoje. E mesmo na mitologia do paganismo pre-cristão do Ocidente a representação de ninfas, ondinas ou elfos etc tinha quase que apenas um valor poético ou folclórico, sem nenhuma repercussão na vivência religiosa. Pelo menos nem a Teologia nem a piedade cristã popular confundiam os anjos com ninfas aquáticas” (J.E. MARTINS TERRA, *M. Seemann: angelologia bíblica*, en: *Revista de cultura bíblica* 75-76 [1995] 70, nota 1).

Otra, la fantasía de los artistas, que desde el Renacimiento y el Barroco han desvirtuado la imagen angélica.<sup>54</sup> En fin, la investigación del origen y de las leyes del Universo, que puede hacer olvidar que la existencia de los ángeles no se puede probar por los métodos de la ciencia experimental.

Es la fe la que nos da la certeza definitiva sobre los ángeles. Aun así, añade Seemann, los ángeles pueden entrar en el ámbito de la experiencia del hombre, lo cual no significa que deban entrar cada vez en esa esfera. El teólogo no puede excluir *a priori* que los seres angélicos se hallen en concreto en el ámbito de la experiencia humana; se debe afirmar, sin embargo, que

mantenemos la fe en que la existencia y la actuación de los ángeles es una realidad que forma parte de la intervención salvífica de Dios, basados en la proclamación eclesial, por la liturgia y el magisterio oficial; esta fe no encuentra su confirmación en las ciencias ni necesariamente en la experiencia existencial: su fundamento es el testimonio de la Sagrada Escritura.<sup>55</sup>

Además, la existencia de Satanás y de los ángeles se corrobora viendo la vida y aceptando las palabras de Jesús:

En el testimonio bíblico acerca de Jesucristo está incluida, como presupuesto negativo innegable, la existencia de un poder sobrehumano de tiniebla, vencido por Cristo al morir en la cruz. Igualmente, consta que Dios envía a sus ángeles para preparar la salvación en Cristo y llevarla a la plenitud en la Iglesia. (...) Sin duda, ciertas *representaciones* angélicas del AT y del NT son temporales y, por tanto, pasajeras; pero se negaría la autoridad de Jesús si se negara la *existencia* de los ángeles.<sup>56</sup>

Para Seemann, son varias las cuestiones específicas de la reflexión teológica sobre los ángeles y los demonios. Una, es tener que aceptar con la exégesis moderna que se deba distinguir entre la representación de los ángeles, que es algo que cambia, y el contenido último de la revelación de los enunciados bíblicos. Otra cuestión importante es la correspondencia

---

<sup>54</sup> Cf. M. SEEMANN, *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, 1044. También este modo de razonar contra los ángeles le parece a Martins Terra poco apropiado: “A iconografia tradicional de híbridos alados não é especificamente cristã. Seu desaparecimento parece mais apto a depurar que a deturpar a piedade cristã e a angelologia. A arte moderna chegou por vezes a traduzir com mais maturidade e senso teologico a piedade cristã e a fé na existencia dos anjos” (J.E. MARTINS TERRA, *M. Seemann: angelología bíblica*, 70, nota 2).

<sup>55</sup> M. SEEMANN, *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, 1046.

<sup>56</sup> ID., *ibid.*. Cursiva del original.

entre revelación e ideas extrabíblicas sobre los seres espirituales. Admitiendo que haya sido posible y probable una influencia de representaciones angélicas extrabíblicas en el Antiguo y Nuevo Testamento, lo propio de la revelación es garantizar la fe en el ámbito de la fe, tanto si resulta nueva como si contiene aspectos sabidos. “La convicción de que hay potencias espirituales buenas y malas de carácter personal adquiere por la Revelación atestiguada en la Escritura su auténtico sentido salvífico y su limitación crítica”<sup>57</sup>. La dificultad más seria, para él, consiste en deducir el contenido auténtico revelado de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, lo que implica el estudio riguroso de los mismos textos en el marco de la Revelación. Seeman es consciente de que las cuestiones de angelología y demonología planteadas a la historia de la teología se resolverían mediante la sensibilización ante el auténtico testimonio bíblico y ante la dimensión histórico-salvífica de la angelología.

A pesar de estas dificultades, Seemann recalca la posibilidad y sentido de la elaboración teológica de una angelología y demonología que ayude a la fe y a la vida del creyente. Ciertamente, que los ángeles no son las figuras centrales, pero el hecho de que la Escritura testimonie su existencia permite que sean objeto de reflexión en el contexto de la historia de la Revelación.<sup>58</sup> Para esa reflexión teológica se deberán considerar algunos principios hermenéuticos en las afirmaciones sobre ángeles y demonios que ayuden en la presentación de una convincente exposición sistemática. En primer lugar, la consideración del género literario de los textos; en segundo lugar, la dimensión histórico-salvífica de la angelología y de la demonología, ya que

una doctrina sobre los ángeles y los demonios es posible si se ve a estas potencias espirituales en el contexto de la *historia universal de la salvación*, pues aparecen incluidas con el hombre en la historia de la alianza de Dios como testigos o como mensajeros y antagonistas.<sup>59</sup>

La perspectiva de la historia de la salvación en el estudio de los ángeles encuentra su fundamento en la cristología, ya que “también los ángeles ven en Cristo su realización suprema, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia”<sup>60</sup>. Y es la angelología también un momento de

---

<sup>57</sup> M. SEEMANN, *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, 1047.

<sup>58</sup> Id., *ibid.*, 1048.

<sup>59</sup> Id., *ibid.*, 1050. *Cursiva del original.*

<sup>60</sup> Id., *ibid.*.

la antropología teológica, ya que “da a conocer al hombre un trozo del contexto mundano en el que se enmarca su decisión de fe”<sup>61</sup>.

En fin, dice que un tratado de los ángeles en dimensión histórica deberá contar con las reflexiones de la Patrística sobre la espiritualidad de los ángeles, o sea, naturaleza, conocimiento, voluntad, número, orden. Todo lo indicado hace actual un tratado sobre los ángeles y demonios.

Sobre todo, el cristiano sabe que también este ámbito de seres espirituales, vivos y personales, forma parte de la historia de alianza y salvación en la que el hombre está enmarcado. Cuando se trata de demonios, esta participación de seres espirituales en la historia del hombre es temible y destructora.<sup>62</sup>

### **c) Biblia, Tradición y Magisterio: criterios sistemáticos para una angelología**

En un segundo momento, Seemann estudia los seres espirituales a la luz de la Revelación. Según él, los testimonios dados por el Antiguo Testamento sobre los ángeles iluminan el testimonio del Nuevo Testamento. La expresión bíblica *cielo* se refiere al mundo de las realidades celestiales, de los espíritus, al mundo de los ángeles, de los que Dios se sirve como de sus mensajeros. El término *mal'ak*, así como las otras denominaciones que se encuentran en el Antiguo Testamento para referirse a los ángeles, se considera completamente en referencia a Dios: “Siempre que entra en juego el ser y el obrar de un ángel, se oye la palabra *Dios*, se reconoce la realización de *su* voluntad, se exige fe y obediencia a *Dios*”<sup>63</sup>. Los primeros textos del Antiguo Testamento testimonian la ayuda que Yahvé ofrece a Israel por medio del *ángel de Yahvé* (cf. *Gn* 16,7-14; 18,2s; 21,17-19; 22,11-14; 31,11-13; *Ex* 3,2-6). Ante las teorías más importantes sobre esta figura: la *representativa*, la de *identidad* y la de *interpelación*, Seemann considera que lo que hay que seguir manteniendo es que el *ángel de Yahvé* es un verdadero ángel de verdad, una criatura de otra naturaleza.<sup>64</sup>

En la época de los Reyes, recuerda Seemann, se asiste a un desarrollo de la representación del ángel de Yahvé, que viene visto claramente como un mensajero creado. Además, aumenta el número de los ángeles,

---

<sup>61</sup> Id., *ibid.*

<sup>62</sup> Id., *ibid.*, 1052.

<sup>63</sup> Id., *ibid.*, 1056. Cursiva del original.

<sup>64</sup> Cf. M. SEEMANN, *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, 1057-1059.

como instancia intermedia entre Dios y el hombre, los cuales ejercen una función de ayuda y de protección a Israel, anunciando y ejecutando los castigos divinos. Existen influjos extrabíblicos en las representaciones de los ángeles, sobre todo con relación a los Querubines y a los Serafines. Según el Antiguo Testamento, los Querubines son seres creados y los Serafines son nombrados únicamente en la visión de la vocación de Isaías (cf. *Is* 6,2s).<sup>65</sup>

En el periodo después del exilio, se desarrolló sobremanera la representación de los ángeles, debido al contacto con la cultura y con la religión persa, que se conservó sobre todo en los libros de Job, Daniel y Tobías, pero todavía más en los apócrifos (libros de Henoch, libro de los jubileos, siríaco Apocalipsis de Baruch, etc.). La imagen del ángel se enriquece: son llamados espíritus, existen sin cuerpo, y están más cerca de Dios que el hombre, se les considera criaturas (cf. *Job* 4,18; 5,1; 15,15; 33,23ss; 38,7). Su número es desmesuradamente grande. Son vistos como servidores de Yahvé, protegen a los hombres (cf. *1Cron* 21,18; *Tob* 3,17; *Dan* 14,33), interceden por ellos (cf. *Tob* 12,15), a cada pueblo y a cada hombre se le asigna un ángel particular (cf. *Dan* 10,13.20ss). La característica del tiempo después del exilio es el servicio particular realizado por el ángel intérprete: “Dios no habla ya directamente al profeta o al apocalíptico, sino que transmite su palabra reveladora por medio de un ángel”<sup>66</sup>. Asimismo, aparecen nombres de ángeles particulares: Gabriel (cf. *Dan* 8,16; 9,21), Miguel (cf. *Dan* 10,13.21; 12,11), Rafael (cf. *Tob* 3,25; 5,6.18).<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Cf. M. SEEMANN, *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, 1061. En relación con los coros de los Querubines y Serafines, cf. P. DHORME – H. L. VINCENT, *Les Chérubins*, en: *Revue biblique* 35 (1926), 328-358.481-495; É. DHORME, *Le nom des Chérubins*, en: ID., *Recueil Édouard Dhorme. Études bibliques et orientales*, Paris 1951, 671-683; J. DE SAVIGNAC, *Les ‘Seraphim’*, en: *Vetus Testamentum* 22 (1972), 320-325; O. WULFF, *Cherubin, Throne und Seraphim. Ikonographie der ersten Engel-Hierarchie*, Altenburg 1894.

<sup>66</sup> M. SEEMANN, *Los ángeles*, 1063.

<sup>67</sup> Sobre S. Rafael, cf. H.D. PAUTREL, *Trois textes de Tobie sur Raphaël (Tob. 5,22; 3,16s; 12,12-15)*, en: *Revue des Sciences Religieuses* 39 (1951), 115-124; I. BURKARD, *Raphael*, en: H. HAAG (ed.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, c. 1147; P.-E. DION, *Raphaël l’Exorciste*, en: *Biblica* 57 (1976), 399-413; A. PENNA, *Raffaele, santo: I. Sacra Scrittura*, en: P. PASCHINI (ed.), *Enciclopedia Cattolica*, X, cols. 469-470; M. D. SEVERINO, *San Raffaele arcangelo nella Bibbia, nel culto e nell’arte*, Chieri 1985; P. BRAZZALE, *San Raffaele Arcangelo, Medicina di Dio*, Paoline 1998. E. TRIPALDI, *Rapha’el, l’angelo accompagnatore del malato*, Acireale (CT) 2002. Acerca de S. Miguel, cf. A. VAN DEN BORN, *Michael*, en: H. HAAG (ed.), *Bibel-Lexikon*, c. 1152; U. HOLZMEISTER, *Michael*

Todo esto confirma, dice Seemann, la gran importancia que los ángeles adquieren en el tardío judaísmo. Aun así, los ángeles según su esencia, siempre son los mensajeros de Dios para los hombres.<sup>68</sup>

De las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre los ángeles, Seemann afirma que:

los escritores del NT, al igual que sus antecesores, dan por supuesta, como algo obvio, la fe en los ángeles y hablan de ellos como de mensajeros celestes ante los hombres [...] pero, al hablar de ellos, los sitúan plenamente en el contexto de las acciones salvíficas de Dios.<sup>69</sup>

La Encarnación del Hijo de Dios representa el acontecimiento definitivo de Dios; los ángeles están subordinados a Cristo. Por consiguiente, “todo lo que el NT dice de los ángeles ha de verse en esta estrecha conexión con el hecho de Cristo, en conexión con su venida y con su marcha, con la continuidad de su obrar en la Iglesia, con su vuelta gloriosa”<sup>70</sup>.

Seemann señala que en los Sinópticos los ángeles se mencionan más frecuentemente sólo en las narraciones de la infancia de Jesús en Mateo y en Lucas, para anunciar hechos que deben ocurrir o interpretar hechos ya acontecidos. La aparición del ángel se manifiesta donde la acción propia de Dios no es visible directamente al hombre. También en las narraciones

---

*archangelus et archangeli alii*, en: *Verbum Domini* 23 (1943), 176-186; A. RÜD, *St. Michael in der Bibel*, en: *Bibel und Kirche* 9 (1954), 111-113; A. ROSENGERG, *Michael und der Drache. Urgestalten von licht und finsternis*, Freiburg im Breisgau 1956; G. CRUX, *Chi è S. Michele Arcangelo?*, Foggia 1974; J. SIEGEN, *Der Erzengel Michael*, Stein am Rhein<sup>2</sup> 1982; F. ACCROCCA – M. CURTO, *La Grotta di San Michele sul Monte Gargano. Una meta di pellegrinaggio dal Medioevo ad oggi*, Materdomini (AV) 1998; D.D. HANNAH, *Michael and Christ. Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Tübingen 1999; P. BONAVENTURA DA SORRENTO, *Michael*, Monte Sant'Angelo (FG) 2001; M. STANZIONE, *Preghiere all'Arcangelo S. Michele*, Salerno (s.a.); G. JEANGUENIN, *Le Prince des Anges. Saint Michel*, Paris 2002; P. GIOVETTI, *Le vie dell'Arcangelo. Tradizioni, culto, presenza dell'arcangelo Michele*, Roma 2005. En relación con S. Gabriel, cf. A. VAN DEN BORN, *Gabriel*, en: H. HAAG (ed.), *Bibel-Lexikon*, cols. 505-506. Respecto a los arcángeles, cf. A. JACOB, *Zur Erklärung der Kerube*, en: *Archiv für Religionswissenschaft* 22 (1924), 257-265; G. H. DIX, *The Seven Archangels and the Seven Spirits*, en: *Journal of Theological Studies* 28 (1927), 233-250; A. VAN DEN BORN, *Erzengel*, en: H. HAAG (ed.), *Bibel-Lexikon*, cols. 427-428; E. VOGT, *Die vier «Gesichter» (panim) der Keruben in Ez*, en: *Biblica* 60 (1979), 327-347; G. DEL TON, *Verità su angeli e arcangeli*, Pisa 1985.

<sup>68</sup> Cf. M. SEEMANN, *Los ángeles*, 1065.

<sup>69</sup> *Id.*, *ibid.*.

<sup>70</sup> *Id.*, *ibid.*, 1066.

de la resurrección y de la ascensión de Jesús al cielo los ángeles se hacen ver y oír como testigos celestiales del acontecimiento pascual.<sup>71</sup>

Los Actos de los Apóstoles, según Seemann, muestran claramente el viraje histórico-salvífico de las intervenciones angélicas: el servicio de los ángeles está ahora ordenado y subordinado a la Iglesia y a su anuncio. Con respecto a la doctrina contenida en sus cartas, a Pablo le interesa sobre todo una clarificación teológica sobre la referencia esencial e histórico-salvífica de los ángeles al misterio de Cristo. Pablo desarrolla y profundiza lo que era un hecho para los evangelios sinópticos y para los Actos de los Apóstoles: la subordinación de los poderes espirituales celestiales a Cristo. La carta a los Hebreos describe también la superioridad de Cristo sobre los ángeles.<sup>72</sup>

Para Seemann, también en el Apocalipsis se mantienen los mismos pensamientos angelológicos presentes en los evangelios y en las cartas paulinas. Sin embargo, se da una novedad que al mismo tiempo es una continuación y conclusión de lo que dicen los Sinópticos y S. Pablo: los ángeles son descritos como protagonistas de la liturgia celestial.

A pesar de que toda la Escritura mantiene constante la afirmación de que los ángeles son fundamentalmente mensajeros enviados por Dios a los hombres, las afirmaciones de la revelación no serían completas si no tuvieran además en cuenta otro aspecto: que los ángeles, vueltos hacia Dios, están alrededor de su trono en incesante alabanza. (...) El cántico de alabanza en el cielo es el meollo mismo de la vida del ángel y la meta de toda la historia terrestre de la salvación.<sup>73</sup>

La doctrina de los Padres sobre los ángeles, según Seemann, hace más hincapié en la naturaleza angélica que en su papel histórico-salvífico. Ello es debido, afirma él, a que los Padres trataron de defender las concepciones bíblicas sobre los ángeles: por un lado, se debía poner en evidencia la espiritualidad de los ángeles frente a las tendencias materialistas de los gnósticos; por otro lado, era preciso afirmar, frente a los gnósticos la condición de los ángeles como criaturas.

Esta orientación primariamente apologética de la angelología, a pesar de que su intento era hacer que la fe en los ángeles se mostrase acorde con la

---

<sup>71</sup> M. SEEMANN, *Los ángeles*, 1069.

<sup>72</sup> Id., *ibid.*, 1073-1074. Respecto a la angelología en la carta a los Hebreos, cf. F. MANZI, *Interrogativi, discussioni e conferme. Sul binomio Melchisedek ed angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumram*, en: *La Scuola Cattolica* 129 (2001), 683-729.

<sup>73</sup> M. SEEMANN, *Los ángeles*, 1076.

Escritura, hizo que la atención se centrara cada vez más en problemas que en la Escritura no estaban en primer plano.<sup>74</sup>

Seemann recuerda que, entre los Padres la espiritualidad pura de los ángeles fue objeto de seria discusión, no así su naturaleza, lo cual es atestado por la Escritura. Además el Concilio IV Lateranense definió contra el dualismo cátaro que es *de fide tenenda* la creaturalidad de los ángeles. Según Seemann, el texto da por supuesto la existencia de los ángeles, por lo que esta cuestión es de *fide ex magisterio ordinario*. Asimismo, aunque la espiritualidad de los ángeles no es tratada de modo directo en la definición lateranense, la formulación del Concilio contribuyó a dejar claro que la naturaleza de los ángeles es totalmente espiritual.<sup>75</sup>

Los textos del magisterio ordinario que se refieren a los ángeles, añade Seemann, son relativamente pocos: el Sínodo de Braga, que afirmó que los ángeles no son emanaciones de la sustancia divina; el escrito del Papa Benedicto XII, declarando que cada ángel ha sido creado directamente por Dios; la encíclica *Humani generis* de Pío XII, que pone de relieve que los ángeles son creaturas personales. El texto del Lateranense IV que sentenció la pura espiritualidad de los ángeles contribuyó para que Tomás de Aquino construyese su *Summa Theologiae* sobre la tesis de que la naturaleza angélica es totalmente espiritual. Duns Scoto difiere de Tomás en la comprensión de la vida cognoscitiva y volitiva de los ángeles, atribuyendo también a los ángeles un pensar discursivo. Toda la angelología escolástica se construye sobre la base colocada por el *Doctor Angélico*.<sup>76</sup>

Después de este esbozo de la historia de la teología, Seemann expone algunas cuestiones concretas de la teología de los Padres. La primera se refiere a la *creación* de los ángeles. Si los Padres son unánimes en verlos creados por Dios, las diferencias surgen acerca del *momento* preciso de la creación. El Concilio IV de Letrán no zanjó esta cuestión. Hasta hoy difieren las opiniones de los teólogos. Seemann se inclina por la opinión de que el mundo de los ángeles fue formado al mismo tiempo que el mundo corporal: “lo fundamental es afirmar que los ángeles, como todo lo creado, fueron suscitados de la nada «al comienzo del tiempo»”<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Id., *ibid.*, 1077.

<sup>75</sup> Id., *ibid.*, 1078.

<sup>76</sup> Id., *ibid.*, 1079.

<sup>77</sup> Id., *ibid.*, 1080.

Aunque el Magisterio no haya definido que los ángeles son completamente inmateriales, esa es la opinión de la angelología actual, según Seemann. Ello no significa que los ángeles no tengan ninguna relación con el mundo de los cuerpos. Queda por resolver si cada ángel constituye una *especie* (opinión defendida por Tomás de Aquino) o si son individuos de una *especie* única (como afirman Alberto Magno, Duns Scoto y Durando). Los Padres dieron diversas explicaciones sobre las apariciones de los ángeles. Para Seemann, las apariciones angélicas muestran que los ángeles, como mensajeros divinos, pueden actuar a todos los niveles en el contorno de la existencia del hombre y pueden dejarse ver.<sup>78</sup>

Los grandes teólogos de la Edad Media, señala Seemann, afirman unánimes que, por su naturaleza espiritual, los ángeles tienen un conocimiento perfecto de sí mismos y de las cosas creadas, así como un querer orientado a su fin. A pesar de que los escolásticos pretendieran describir a fondo el modo de conocimiento y de decisión de los ángeles, “lo único que podemos hacer es sospechar que sus facultades han de tener un grado de intensidad y actualidad que supera los límites del conocer y del querer humanos”<sup>79</sup>.

Seemann dice que los Padres, basándose en la Escritura, reconocieron una ordenación jerárquica del mundo angélico, que quedó distribuida en nueve coros. El Pseudo-Dionisio dividió el mundo de los ángeles en nueve coros que a su vez se subdividen en tres jerarquías de tres coros cada una; esta explicación pasó a Occidente con Gregorio Magno, que modificó ligeramente el agrupamiento. Estudios exegéticos actuales, añade Seemann, no dan lugar para establecer una serie de grados entre los ángeles,

pero con esto no queremos decir que la multitud de ángeles creados por Dios no se distinguen en nada entre sí. (...) A pesar de toda su reserva en este punto, la Sagrada Escritura da a entender que hay diferencias en el modo de ser y de obrar de los ángeles.<sup>80</sup>

Además, los Padres no dudaron en afirmar, basados en la Escritura, que los ángeles están en comunión de vida con Dios, como también que tuvieron que decidirse a favor o en contra de los proyectos de su Creador.

---

<sup>78</sup> Cf. M. SEEMANN, *Los ángeles*, 1081.

<sup>79</sup> Id., *ibid.*

<sup>80</sup> Id., *ibid.*, 1083. Sobre el fundamento bíblico de los nueve coros angélicos y la descripción de cada coro, cf. O. HOPHAN, *Die Engel*, Luzern 1956, 63-94; L. SCHREYER, *Die heiligen Chören*, en: Id., *Bildnis der Engel. Ein Schaubuch und Lesebuch*, Freiburg im Breisgau 1940, 7-23.

Para Seemann, todas las afirmaciones referidas hasta este momento se pueden resumir en estas dos tesis fundamentales: “En la Biblia se funda la afirmación de que los ángeles son criaturas y han recibido la gracia de Dios”<sup>81</sup>. Tanto los Padres como los teólogos de la Edad Media sabían que sobre todas esas cuestiones la Sagrada Escritura ofrecía pocas indicaciones. Cuando los Padres necesitaban abordar los problemas de la naturaleza y de la gracia de los ángeles se mencionaba la orientación histórico-salvífica del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Seemann cierra su reflexión teológica con algunos enunciados sistemáticos acerca de los ángeles apoyados en la temática bíblica e histórico-salvífica que le parecen importantes para determinar lo esencial de la teología dogmática. La orientación radical de los ángeles a Dios es el contenido del primer apartado. Según la Sagrada Escritura, los ángeles se presentan como enviados de Dios que obran como seres personales. Además de conciencia y libertad, su ser personal está abierto a un tú, tiende a Dios a quien pueden negar o afirmar. Tienen también una relación con el universo, y sólo en obediencia a Dios actúan en el cosmos, sea protegiendo o aniquilando. Existe una semejanza entre ángeles y hombres en el carácter de criaturas; y confluyen también en la misma meta sobrenatural, que es servir a la obra salvadora de Dios: “Dios es el único que obra la salvación; pero por benévola condescendencia confía a menudo a sus ángeles la tarea de anunciar y explicar de palabra a los hombres la salvación, así como la misión de ayudarles de hecho a alcanzarla”<sup>82</sup>.

El segundo apartado es la orientación de los ángeles hacia Cristo, tanto por su naturaleza, formada a imagen de Cristo, como por la gracia, que es gracia de Cristo. Seemann no concuerda con A. Winklhofer en que los ángeles sean imagen del Espíritu Santo y se ciñe a la enseñanza más tradicional de que los ángeles son imagen de Cristo.<sup>83</sup> En el ámbito de la gracia, lo más destacado que une a los ángeles con Cristo es el don del Espíritu Santo. Subordinados a Cristo, los ángeles colaboran en la obra salvadora de Dios en Jesucristo. “El papel de los ángeles es manifestar esta dimensión celeste del señorío escatológico de Dios que irrumpe en

---

<sup>81</sup> M. SCHMAUS, *Los ángeles*, 1084.

<sup>82</sup> *Id.*, *ibid.*, 1087.

<sup>83</sup> Acerca de la relación entre los ángeles y el Espíritu Santo, cf. A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal 1961; G. STÄHLIN, *Christus und die Engel*, en: A. ROSENBERG (ed.), *Begegnung mit Engeln*, München 1956, 37-66.

Jesucristo, y colaborar con un servicio generoso en la obra salvadora del Hijo de Dios”<sup>84</sup>.

El último apartado es el servicio que los ángeles prestan a la Iglesia y a cada uno de los hombres. La intervención de los ángeles en la Iglesia es una afirmación de fe. Esta misión histórico-salvífica de los ángeles para con la Iglesia, “comienza en el momento en que la palabra y el sacramento deben ser puestos por obra en la cotidianeidad de una vida del todo entregada a Dios”<sup>85</sup>.

La cuestión de los ángeles de la guarda no existe para el magisterio extraordinario eclesiástico, dice Seemann; y añade que hay una cierta reserva ante el problema de la doctrina del ángel de la guarda para cada hombre. Lo que sí está claro es la afirmación de fe del servicio de los ángeles, de su intercesión ante Dios y de la protección inmediata garantizada por su presencia.<sup>86</sup>

Por último, Seemann señala que la existencia de los ángeles resultaría empobrecida si únicamente fuese vista como una función de mensajeros. La adoración de los ángeles y la alabanza de la Iglesia forman una unidad inseparable. “La misión histórico-salvífica de los ángeles en la antigua y en la nueva alianza concluirá con la venida de Cristo y con la instauración definitiva del reino de Dios. Entonces continuará la comunidad ya iniciada de ángeles y hombres en la alabanza de Dios”<sup>87</sup>.

#### **4. Georges Tavard (1922- )**<sup>88</sup>

##### **a) El diálogo como método de la teología ecuménica**

Son dos las actividades fundamentales que forman el método teológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*, el escuchar y la elaboración activa de

---

<sup>84</sup> M. SEEMANN, *Los ángeles*, 1090.

<sup>85</sup> ID., *ibid.*, 1091-1092. Cf. ID., *Wort und Sakrament als ökumenische Frage*, 114-132.

<sup>86</sup> Cf. ID., *Los ángeles*, 1093.

<sup>87</sup> ID., *ibid.*, 1094.

<sup>88</sup> Nació en Nancy (Francia). Miembro de los Agustinos de la Asunción. Perito en el Concilio Vaticano II para la elaboración del Decreto sobre el Ecumenismo. Actualmente, profesor emérito de teología en la Escuela Teológica de Ohio (EEUU).

Entre sus obras recordemos: *A la rencontre du protestantisme*, 1954; *Le protestantisme*, 1958; *Holy Writ on Holy Church: The crisis of the Protestant Reformation*, 1959; *Two centuries of ecumenism: the search for unity*, 1962; *The Quest for Catholicity: The*

lo que se ha escuchado. La teología en primer lugar es escucha de los *loci* (*lugares*) teológicos de la Sagrada Escritura y de la Tradición, a través de los cuales se busca una comprensión reflexiva de las mediaciones de la Palabra de Dios recibida en la fe de la Iglesia. En un segundo momento, la teología prolonga el *auditus fidei* en el *intellectus fidei* desvelando los fundamentos del mensaje y sus implicaciones para cada época.

Según Tavard, los diversos modelos de trabajo teológico sobre la comprensión de Dios, obligan a tomar conciencia de la naturaleza de esos modelos y de la estructura de sus elaboraciones. De este modo, es inevitable un desarrollo histórico-dogmático de la comprensión del misterio revelado que provenga de la tradición patristica, de la liturgia, de la catequesis, de las decisiones conciliares y de la espiritualidad cristiana.<sup>89</sup> Junto a este momento fundante, Tavard señala que la estructura teológica requiere un nuevo lenguaje teológico:

el problema es frenar la deriva de los lenguajes teológicos para impulsarlos hacia una convergencia. Para conseguirlo, sin duda será necesario inventar un nuevo lenguaje que sea capaz de englobar los lenguajes de antaño. [...] En primer lugar se trata de comprender la semántica y la sintaxis de los otros; después es preciso determinar los isomorfismos y especificar los irreductibles; finalmente se necesita, por un proceso de desarrollo, descubrir y adoptar un lenguaje nuevo.<sup>90</sup>

Esta cercanía a las ciencias lingüísticas, le impulsa a tomar las ciencias del lenguaje como el punto de mira que determine su metodología teológica y a definir la teología como “*science de l’homme-devant-Dieu*”<sup>91</sup>.

---

*Development of High Church Anglicanism*, 1963; *The Church Tomorrow*, 1965; *The Pilgrim Church*, 1967; *Meditation on the World*, 1968; *Woman in Christian Tradition*, 1973; *The Seventeenth Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, 1978; *A Theology for Ministry*, 1983; *La vision de la Trinité*, 1989; *A review of anglican orders*, 1990; *The Church Community of Salvation*, 1992.

Sobre su pensamiento: M. R. ALEXANDER, *G. H. Tavard’s theology of ministry in the context of his ecclesiology*, Rom 1993; ID., *Church and ministry in the works of G. H. Tavard*, Peeters 1994; K. HAGEN (ed.), *The Quadrilog: tradition and the future of ecumenism. Essays in honor of George H. Tavard*, Collegeville (Minn.) 1994.

<sup>89</sup> Como señala también A. Amato, el momento histórico-dogmático es un paso obligatorio entre la Escritura y la conciencia contemporánea de la fe eclesial: cf. *L’angelologia nella tradizione della Chiesa*, en: B. MARCONCINI – B. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 106.

<sup>90</sup> G. TAVARD, *La Théologie parmi les sciences humaines. De la méthode en théologie*, Paris 1975, 156.

<sup>91</sup> ID., *ibid.*, 8.

Se puede decir que la palabra clave de la metodología de la teología ecuménica es el diálogo. Es el instrumento por excelencia del movimiento ecuménico. Su fundamento teológico es la eclesiología de comunión. La abundante producción teológica de Tavad no es sino una búsqueda continua de diálogo con el protestantismo.<sup>92</sup> En la propuesta de su programa de trabajo, Tavad desarrolla una metodología teológica que, con una perspectiva ecuménica, se mantenga fiel a la tradición y abierta a la contribución que ofrecen las ciencias modernas.<sup>93</sup>

## b) El tratado histórico-dogmático de los ángeles

Su tratado *Die Engel (los ángeles)*, síntesis del pensamiento patristico e histórico-dogmático, pretende despertar un interés por los ángeles para

---

<sup>92</sup> Tavad está convencido de que “les théologiens catholiques semblent avoir une tâche providentielle à poursuivre. Il faut évaluer à nouveau la Réforme” (ID., *Le protestantisme*, Paris 1958, 117). Sobre la teología ecuménica, cf. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Brescia 1985, 339-352; P.J. LASANTA CASERO, *Ecumenismo y nueva evangelización ante el tercer milenio (principios y praxis)*, Bilbao 1997, 94-95; B. SESBOÛÉ, *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999; J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Casale Monferrato (AL) 1992; W. KASPER, *La teología ecuménica: Situación actual*, en: *Diálogo Ecuménico* 3 (2004), 87-105.

Según el Papa Juan Pablo II, el diálogo ecuménico es como la carta de identidad de la Iglesia en el tercer milenio. Se considera que la encíclica *Ut unum sint* y la carta apostólica *Orientalis lumen* (Cf. *AAS* 87 [1995], 745-774), formen su testamento ecuménico. Sobre este tema, cf. G. BRUNI, *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Magnano (BI) 1997; E. ZOFFOLI, *Ecumenismo ed umanesimo di Giovanni Paolo II. Assoluta ortodossia del Papa alla luce del tomismo*, Città del Vaticano 1995.

<sup>93</sup> Sobre la historia del movimiento ecuménico, cf. G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965; F. DESIDERI (ed.), *Conosciamo i fratelli. Corso breve di ecumenismo*, II, Roma 1985; P. NEUNER, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Brescia 2000, 25-81. Acerca del diálogo ecuménico, cf. JUAN PABLO II (Papa), Encíclica *Ut unum sint*, 25 de mayo de 1995, en: *AAS* 87 (1995), 921-982; PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDA, *Directoire pour l'application des Principes et des Normes sur l'Oecuménisme*, 25 mars 1993, en: *AAS* 85 (1993), 1039-1119; CH. ANGELL (ed.), *La Chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Corso breve di ecumenismo*, I, Roma 1981, 5-13; M. RUSSOTTO (ed.), *Ut unum sint: la sfida dell'ecumenismo. Atti del Convegno ecumenico sull'enciclica "Ut unum sint" di Giovanni Paolo II organizzato dal Centro internazionale di Farfa dell'Ordine del SS.mo Salvatore di S. Brigida nel 1997*, Città del Vaticano 1997; F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *Actualidad del ecumenismo en España a la luz del Concilio Vaticano II*, en: *Diálogo Ecuménico* 38 (2004), 93-123.

interpretar la tradición y hacer progresar la teología.<sup>94</sup> Su estudio corre paralelo al de Seemann; por eso, me limitaré a confrontarlos, para evitar inútiles repeticiones, y señalaré sólo las diferencias relevantes entre uno y otro.

Para Tavad, la “fe en la existencia de ángeles buenos y malos es parte de la dogmática católica”<sup>95</sup>. Esta verdad se fundamenta en la Sagrada Escritura, declarada por los Concilios ecuménicos, corroborada por los Padres y enseñada por los teólogos. Son algunas las razones que han llevado a un empobrecimiento de la piedad hacia los ángeles en la vida cristiana:

el distanciamiento entre laicos y una liturgia que se celebró en un lenguaje sacro ha oscurecido la presencia familiar de los ángeles contenida en los textos litúrgicos. La introducción del espíritu moderno ha permitido también desarrollarse un escepticismo en aquellos puntos de la especulación angelológica que no pertenecen a la revelación propiamente dicha. Finalmente, María ocupó paulatinamente un lugar en la piedad popular que antes estaba reservado a los ángeles.<sup>96</sup>

Como novedad en relación con Seemann, Tavad señala que

impulsos para un nuevo interés por los ángeles pueden nacer del actual afán por dominar las dimensiones cósmicas de un universo que se expande, así como del deseo de una comunicación espiritual universal. Ambos principios son recogidos por el Concilio Vaticano II en sus esfuerzos por el diálogo con el mundo, mientras el Concilio asocia expresamente a los ángeles en la extensa familia de Dios y en el proceso de salvación que se realiza cósmico-universalmente en Cristo.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> G. TAVARD, *Die Engel*, en: *Handbuch der Dogmengeschichte*, II/2b, Freiburg im Breisgau 1968, 20-96; tr. cast.: *Los ángeles*, en: AA.VV., *Historia de los dogmas*, Madrid 1973, II/2b, Madrid 1973, 19-91. Teniendo en cuenta que este estudio es una investigación fundamental histórico-dogmática en la reflexión teológica sobre los ángeles, comenta un teólogo que “è anch’essa lungi dal poter essere considerata completa” (A. AMATO, *L’angelologia nella tradizione della Chiesa*, en: B. MARCONCINI – B. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 106, nota 3). Sobre la importancia de la investigación histórico-dogmática para comprender la «historia de la fe», cf. K. RAHNER – K. LEHMANN, *Historicidad de la transmisión*, en: *Mysterium Salutis*, I, 864-868.

<sup>95</sup> G. TAVARD, *Los ángeles*, 90.

<sup>96</sup> ID., *ibid.*, 91. Cf. J. MARTINEZ-SÁEZ, *La Virgen María en sus relaciones con Dios, con los ángeles y los hombres, su vida y sus glorias*, Madrid 1877.

<sup>97</sup> G. TAVARD, *Los ángeles*, 91. Acerca de la teología de los ángeles y demonios en el Concilio Vaticano II, véase el estudio de G. BLASKO, *Die angelologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 68 (1967),

Tavard divide su reflexión teológica sobre los ángeles en seis capítulos.<sup>98</sup> El primer capítulo trata de la angelología de los primeros siglos cristianos. Los Padres Apostólicos y los apologetas hacen alusión a la especial relación de los ángeles con Cristo. También tuvieron que preservar a la Iglesia de la amenaza del gnosticismo en el campo de la angelología y demonología.<sup>99</sup> Tavard señala, como lo había recordado Seemann, que la angelología en la doctrina gnóstica apuntaba en una dirección totalmente opuesta a la angelología cristiana. Algunas cuestiones resultaban peligrosas para la doctrina cristiana: la creación de la materia por los ángeles; la salvación debida a la unión con ángeles; la emanación y no creación de los ángeles. La réplica a las especulaciones gnósticas viene principalmente de Ireneo de Lyon en las Galias y de la angelología alejandrina de S. Clemente de Alejandría que culminó en su discípulo Orígenes. “Ireneo había puesto especialmente de relieve la subordinación de los ángeles a Cristo. Orígenes acentúa su carácter misterioso y su proximidad a los cristianos”<sup>100</sup>.

En el capítulo segundo Tavard desarrolla la angelología de la Edad de oro de la Patrística que se puede sintetizar en una comunión de fe con los santos ángeles. En esta época sobresalen las figuras de Jerónimo que ayudó a la desmitologización de algunas ideas populares de la angelología; S. Agustín que concentra la atención de la teología de los ángeles en el modo de conocimiento angélico; y Dionisio Areopagita que con su libro de *La jerarquía celeste* contribuyó a una visión cristiana del mundo. Junto a la distribución del mundo angélico en nueve coros, referida por Seemann, Tavard subraya que la especulación sobre el concepto conocimiento-participación de los ángeles y de los hombres en la luz de Dios en *La jerarquía celeste* es importante sobre todo “como el primer

---

197-206.241-247. Otras indicaciones más breves acerca de la angelología en el Vaticano II, cf. R. LAVATORI, *Gli angeli*, 207; G. GOZZELINO, *Angeli e demoni. L'invisibile creato e la vicenda umana*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 114; G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni. Il ritorno dell'invisibile. Problemi e proposte*, Padova 1997, 25-26.

<sup>98</sup> Un capítulo anterior presenta la angelología bíblica del Antiguo Testamento tratada por A. CAQUOT, *La angelología bíblica. El Antiguo Testamento*, en: G. TAVARD, *Los ángeles*, 1-9, y del Nuevo Testamento desarrollada por J. MICHL, *La angelología bíblica. El Nuevo Testamento*, en: G. TAVARD, *Los ángeles*, 9-18.

<sup>99</sup> Cf. ID., *ibid.*, 25-26.

<sup>100</sup> ID., *ibid.*, 33. Cursiva del original.

intento fuerte de realizar una unión sistemática entre la angelología y la vida espiritual<sup>101</sup>.

La reflexión teológica sobre los ángeles en la Patrística posterior constituye el contenido del capítulo tercero. Los Padres latinos desde el siglo VI al VIII repiten lo que se había enseñado anteriormente acerca de los ángeles y demonios. Por su parte, los Padres orientales atestiguan una gran veneración y amor a los ángeles que no se descubre tanto en la Iglesia de Occidente. Además, las decisiones conciliares en Occidente clarificaban el culto de los ángeles y en Oriente defendían la veneración popular de los ángeles en la controversia iconoclasta. A lo que Seemann escribió sobre el Concilio IV de Letrán, Tavard puntualiza que ese Concilio finaliza el período “entre la patrística posterior y la escolástica y realiza el esfuerzo de dejar bien atados los principales puntos de la angelología en cuanto que otras cuestiones más espinosas las pone en manos de los teólogos”<sup>102</sup>.

En el siguiente capítulo, Tavard presenta las síntesis escolásticas del siglo XIII sobre los ángeles. La angelología de Buenaventura (1217-1274), señala, es de carácter rigurosamente teológico: “Está intensamente matizado por su interés y opiniones sobre la mística cristiana como una participación en la vida de los ángeles”<sup>103</sup>. La reflexión de Tomás de Aquino (1224-1274) sobre los ángeles reproduce también como la de Buenaventura la doctrina precedente en las principales cuestiones angelológicas. Tavard comenta que el punto de partida de Santo Tomás difiere, sin embargo, pues pretende acentuar el ser y el conocimiento de los ángeles. De este modo se reducen las relaciones entre los hombres y los ángeles. Mientras que Seemann subrayaba que la angelología escolástica se basó en la angelología de Santo Tomás de Aquino que fundamentó su

---

<sup>101</sup> G. TAVARD, *Los ángeles*, 48.

<sup>102</sup> Id., *ibid.*, 61.

<sup>103</sup> Id., *ibid.*, 66. La elaboración sistemática sobre los ángeles de S. Buenaventura se encuentra en *Breviloquium*, II, 6-8, en: *Obras de San Buenaventura* (edición bilingüe), a cargo de L. AMOROS – B. APERRIBAY – M. OROMÍ, I, Madrid<sup>2</sup> 1955, 260-269; *Collationes in Hexaemeron*, XXI, en: *Obras de San Buenaventura* (edición bilingüe), a cargo de L. AMOROS – B. APERRIBAY – M. OROMÍ, III, Madrid<sup>2</sup> 1957, 590-605. Sobre la doctrina de los ángeles en S. Buenaventura, cf. B. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli 1995; U. WIENBRUCH, *Die geschichtsphilosophische Bedeutung der Engellehre bei Bonaventura. Ein Beitrag zur Deutung des Itinerarium mentis in Deum IV, 4*, en: A. ZIMMERMANN (ed.), *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte (Miscellanea Mediaevalia 11)*, Berlin-New York 1977, 131-153.

*Summa Theologicae* en el principio de la naturaleza totalmente espiritual de los ángeles, Tavard hace hincapié en que la importancia histórica del *Doctor Angélico* “consistió en que defendió la doctrina tradicional contra el ataque de opiniones filosóficas”<sup>104</sup>. La síntesis angelológica de Juan Duns Scoto (1265-1308) en el siglo XIV entra en la corriente crítica de la angelología tomista. La última gran síntesis de una angelología, observa Tavard, es la de Francisco Suárez (1548-1617), que no sólo es la más extensa que se ha escrito sino que ofrece un estudio comparativo entre el sistema tomista y escotista, aunque su posición sobre los ángeles se inclina preferentemente a la escotista.

Los dos últimos capítulos son una novedad con respecto a la exposición de Seemann. El capítulo V desenvuelve la angelología en las iglesias orientales. Según Tavard, la angelología de la Iglesia ortodoxa debe ubicarse en el contexto de la liturgia ortodoxa que alude a los ángeles más frecuentemente que la latina y que considera la reflexión sobre los ángeles “más que un tema de pensamiento especulativo, una realidad de la piedad cristiana”<sup>105</sup>. La misma reflexión teológica depende de la documentación litúrgica de sus respectivas iglesias y de repetir la especulación de los Padres griegos. Abundantes referencias a los ángeles se encuentran en la liturgia nestoriana de la Eucaristía y en las liturgias de las iglesias monofisitas, de los sirios, armenios, coptos y etíopes.<sup>106</sup>

El último capítulo es la teología protestante sobre los ángeles. Tavard menciona que aún siendo muy cercanos los conceptos de los tratados

---

<sup>104</sup> G. TAVARD, *Los ángeles*, 69.

<sup>105</sup> ID., *ibid.*, 74. Sobre la angelología en la espiritualidad y en la teología ortodoxa, cf. L. HEISER, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Trier 1976; L. PETIT, *Ange. V. Angéologie dans l'Église orthodoxe (grecque et russe)*, en: *Dictionnaire de théologie catholique*, I, cols. 1248-1253; C. CISEK, *L'angelologia di S. Giovanni Crisostomo*, Roma 1938 (inédito); S. N. BOULGAKOV, *Lestvitsa Iakovla (La escala de Jacob)*, Paris 1929. Esta última obra es el tratado de angelología más completo de la teología ortodoxa.

<sup>106</sup> Cf. G. TAVARD, *Los ángeles*, 80-82. Farnés Sherer escribe lo siguiente acerca de la atención que se debe dar a la mención de los ángeles en los textos litúrgicos: “Es importante subrayar que la participación de los ángeles en la liturgia se recalca mucho tanto en la Escritura, como en la liturgia y en los Padres, mientras actualmente se olvida con harta frecuencia y a pesar de que en los textos se alude a ellos con frecuencia (p.ej. el final de los Prefacios, el himno *Te Deum*); es un punto que merece reflexión y quizá conversión” (P. FARNÉS SHERER, *In terrena liturgia, caelestem participamus. Liturgia terrena y liturgia celestial*, en: J.-M<sup>a</sup> CANALS CASAS – I. TOMÁS CANOVAS (eds.), *La liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la Sacrosanctum Concilium*, Baracaldo 2004, 146, nota 10). Cursiva del original.

sobre los ángeles de los padres de la reforma del siglo XVI a los de la doctrina católica, Lutero (1438-1546) y Calvino (1509-1564) refutaban varios puntos de las especulaciones escolásticas entre los que destaca la naturaleza de los ángeles.<sup>107</sup> Aún así, la teología protestante de los siglos XVIII y XIX conserva una fe sólida en los ángeles. Sin embargo, la doctrina de Schleiermacher (1768-1834) influyó tanto la angelología a lo largo del siglo XIX que los ángeles pasaron a no tener nada que decir a la vida cristiana. Según Tavard, “la pérdida de la angelología podría estar asociada a la decadencia del sentimiento litúrgico en las iglesias protestantes”<sup>108</sup>. Para Tavard, el pensamiento protestante actual intenta presentar una restauración de la angelología: Tillich escribe una angelología propia en una línea de ontologización en la que los ángeles son como estructuras del ser por la que el ser expresa sus posibilidades; Barth, en su profunda y extensa angelología, expone la fe en los ángeles a la luz de la revelación, describe sus funciones y omite tratar del ser de los ángeles. Según Tavard, la teología protestante, deberá orientar la angelología hacia “un camino más tradicional y más conforme a la Escritura”<sup>109</sup>.

## **II. Angelología y Antropología: la propuesta teológica de K. Rahner (1904-1984)**

El otro elemento que ha influido notablemente en los intentos de renovación de la angelología, ha sido la perspectiva antropológica, que sin duda ha marcado profundamente la orientación temática y metodológica de la teología católica en la segunda mitad del siglo XX. La contribución

---

<sup>107</sup> Acerca de la fe de Lutero en la existencia y acción del demonio, cf. H.-M. BARTH, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Tübingen 1967; B. HAMM, *Tegen de duivel in het moderne. Het Lutherbeels van Heiko A. Oberman*, en: *Luther – Bulletin* 10 (2001), 8-26.

<sup>108</sup> G. TAVARD, *Los ángeles*, 87.

<sup>109</sup> ID., *ibid.*. Cf. J. MACY, *Angels in the Anglican Tradition (1549-1662)*. Diss. London King's College, London 2004.

Tavard publicó una reflexión sobre el diablo algunos años más tarde: *Satana*, Cinisello Balsamo (MI) 1990. Dividido en siete capítulos, se trata de un estudio histórico que intenta responder al interrogante puesto por el pensamiento humano y cristiano acerca del problema del mal. En el epílogo del tratado, Tavard propone la síntesis de una interpretación realista de Satanás (situada en el ser), y que es ofrecida por la doctrina tradicional y una interpretación simbólica de Satanás (situada en el pensamiento y en el lenguaje). Con esa reinterpretación, Tavard espera que el hombre moderno pueda comprender la doctrina tradicional sobre el demonio. Cf. ID., *ibid.*, 171.

más significativa, desde este punto de vista, ha sido sin duda la de K. Rahner. Sobre él, pues, concentraré mi atención.

Karl Rahner nace en Friburgo (Alemania) el 5 de Marzo de 1904. Entró en la Compañía de Jesús y después de completar los estudios filosóficos y teológicos fue ordenado en 1932. Entre 1934 y 1936 se preparó en Friburgo al doctorado en Filosofía, donde enseñaba M. Heidegger, con la disertación *Geist in Welt* (el espíritu en el mundo). Sin embargo su tesis no fue aprobada y renunciando a su doctorado en filosofía se doctoró en teología en la Universidad de Innsbruck en 1936 con la tesis *Kirche aus den Herzen Christi* (la Iglesia del Corazón de Cristo). En 1937 inicia su carrera académica en la referida Universidad. Suprimida la Facultad teológica en la ciudad austriaca, se refugió en Viena y después en la Baja Baviera en donde enseñó Teología desde el fin de la guerra hasta 1948, volviendo otra vez a Innsbruck. Asiste como perito durante el Concilio Vaticano II y en 1969 es nombrado miembro de la Comisión Teológica Internacional. En 1964 pasó a la Universidad de Munich para suceder a Romano Guardini en la cátedra de filosofía de la religión. Después de tres años, Rahner vuelve a enseñar teología dogmática en la Universidad de Münster donde concluye su carrera académica (1967-1971). Después de retirarse a Munich volvió a Innsbruck, donde murió el 30 de marzo de 1984.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Entre sus obras señalamos: *Worte ins Schweigen*, 1938; *Geist in der Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939; *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 1941; *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, 1949; *Schriften zur Theologie*, I, 1954; *Schriften zur Theologie*, II, 1955; *Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, III, 1956; *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, 1959; *Freiheit und Manipulation in Schriften zur Theologie. Neuere Schriften*, IV, 1960; *Zur Theologie des Todes*, 1961; *Vom Glauben inmitten der Welt*, 1961; *Schriften zur Theologie. Neuere Schriften*, V, 1962; *Schriften zur Theologie. Neuere Schriften*, VI, 1965; *Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, VII, 1966; *Schriften zur Theologie*, VIII, 1967; *Glaubst du an Gott?*, 1967; *Ich glaube an Jesus Christus*, 1968; *Schriften zur Theologie*, IX, 1970; *Gesellschaft und Kirche*, 1970; *Schriften zur Theologie*, X, 1972; *Christologie – systematisch und exegetisch* (mit W. THUSING), 1972; *Schriften zur Theologie. Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen* (herausgegeben von H. NEUFELD), XI, 1973; *Schriften zur Theologie. Offenbarung des Geistes* (herausgegeben von H. NEUFELD), XII, 1975; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 1976; *Schriften zur Theologie. Gott und Offenbarung* (herausgegeben von H. NEUFELD), XIII, 1978; *Schriften zur Theologie. In Sorge um die Kirche* (herausgegeben von H. NEUFELD), XIV, 1980; *Wer ist dein Bruder?*, 1981; *Was heißt Jesus lieben?*, 1982; *Einigung der Kirchen. Reale Möglichkeit* (mit H. FRIES), 1983; *Schriften zur Theologie. Wissenschaft und christliche Glaube* (herausgegeben von H. NEUFELD), XV, 1983; *Schriften zur Theologie. Humane Gesellschaft und Kirche von morgen* (herausgegeben von H. NEUFELD) XVI, 1984; *Gebete des Lebens*, 1984.

## 1. La dimensión trascendental de la teología

Rahner califica su teología como teología trascendental, ya que el método trascendental constituye el principio hermenéutico central de su pensamiento teológico. Además, destacó la dimensión antropológica, que selló casi todos sus escritos teológicos, sin olvidar la dimensión histórico-salvífica y la dimensión cristológica cuando trataba de una cuestión teológica.<sup>111</sup>

Ante la situación teológica y cultural de su tiempo – en los años cincuenta –, Rahner afirma que el anuncio evangélico, el hacer teología, su lenguaje y los conceptos teológicos, ya no corresponden a la situación de la cultura y de la vida del hombre moderno. Se necesita introducir un nuevo método de teología que no se limite a transmitir los contenidos tradicionales como lo había hecho la teología escolástica, sino que ponga

---

Sobre su pensamiento indicamos: D. L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, Santander 1967; J.B. METZ, *Karl Rahner*, en: H. J. SCHULTZ (ed.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart-Olten<sup>2</sup> 1967; B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; G. A. MCCOOL, *The philosophical theology of Rahner and Lonergan*, New York (NY) 1973; A. VARGAS-MACHUCHA, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975; K.-H. WEGER, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982; K. LEHMANN, *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, München-Zürich 1984; P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *Karl Rahner – Bilder eines Lebens*, Freiburg im Breisgau-Zürich 1985; H. VORGRIMMLER, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona 1988; K. NEUFELD, *Religiosità e teologia. Lo sfondo spirituale del pensiero di Karl Rahner*, en: *Civiltà Cattolica* 140 (1989/I), 46-54; W.W. MÜLLER, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner; P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Frankfurt am Main 1990; A. RAFFELT – H.J. VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997; C.F. SCHICKENDANTZ, «Karl Rahner: Obras completas». *Una nueva situación en la investigación sobre Rahner*, en: *Teología y Vida* 40 (1999), 416-438; P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, New York 2002; F.J. PALAZZIN VON BÜREN, *La tierra en el cielo. Disertación sobre la Asunción de la Beata Maria según Karl Rahner*, Roma 2004; K. LEHMANN, *Karl Rahner und die praktische Theologie*, en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2004), 3-15; M. SECKLER, *Intrinsezistische Fundamentaltheologie. Der Paradigmenwechsel vom «Hörer des Wortes» bis «Begriff des Christentums» im Werk Karl Rahners*, en: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005), 237-254; A. BEARDS, *Rahner's Philosophy. A Lonerganian Critique*, en: *Gregorianum* 87 (2006), 262-283; S.M. LANZETTA (cur.), *Karl Rahner: un'analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Siena 2009.

<sup>111</sup> Bastantes observaciones que se realizarán a propósito del pensamiento y de la angelología de Rahner, encuentran su fuente primordial en el excelente libro de J.E. MARTINS TERRA, *A angelologia de Karl Rahner à luz dos seus princípios hermenéuticos*, Aparecida (São Paulo) 1996.

la verdad de fe en correspondencia con la experiencia que el hombre tiene de sí mismo. La recepción del método trascendental significa para Rahner el fin de la neoescolástica como instrumento filosófico del pensamiento religioso, pues el uso de *Trascendental* tiene su origen en el pensamiento kantiano. En la filosofía escolástica, lo *trascendental* conservaba su relación con el *trascendente* metafísico.

Desde Kant, se llama trascendental aquella búsqueda que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de un objeto de conocimiento. Kant cuestionaba que los conceptos trascendentales sean decisivos para la determinación de lo divino; y afirmaba que las ideas no son constitutivas sino reguladoras, porque no consiguen llegar hasta el *ser*. Admitía que todo sujeto humano está dotado de estructuras apriorísticas que aseguran la validez universal del conocimiento científico, estructuras que no posibilitan recorrer la vía metafísica hasta Dios: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”<sup>112</sup>. En su reflexión, Kant buscó las condiciones *a priori* de posibilidad del objeto a partir del sujeto y llamó *filosofía trascendental* a su método.

Rahner, en línea con la filosofía trascendental del neotomismo de J. Maréchal, modifica tal formulación y admite un trascendental en línea vertical que funcione al mismo tiempo como trascendental en línea horizontal, es decir, la apertura a la infinitud del misterio es la condición de la posibilidad de la experiencia humana: el conocimiento que el sujeto humano tiene de sí condiciona y predetermina – como verdadera estructura *a priori* – cualquier otro conocimiento de los objetos; a su vez, está fundado en la original apertura del sujeto humano al ser en general y a Dios en último término. Así, “una interrogación será trascendental cuando ella cuestione críticamente las propias condiciones de posibilidad de un determinado sujeto que conoce”<sup>113</sup>.

De las varias experiencias que el hombre hace, la dimensión trascendental de la experiencia humana -en el uso del conocimiento y de la voluntad- es la apertura del espíritu humano al infinito:

---

<sup>112</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid <sup>5</sup>1986, 58. Cursiva del original.

<sup>113</sup> K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, en: ID., *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 98. Cf. C. HERINCXX, *Les rapports raison-foi et nature-grâce chez Karl Rahner. Une relation d'inclusion réciproce*, en: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78 (2002), 410-437.

La experiencia trascendental es la experiencia de la *trascendencia* en la cual son dados contemporáneamente y en identidad la estructura del sujeto y por lo tanto también la última estructura de todos los objetos pensables del conocimiento.<sup>114</sup>

La trascendencia es la misma realidad objetiva de Dios, la trascendencia es la «estructura apriorística» del espíritu humano, su «orientación dinámica» hacia el infinito, el «horizonte de comprensión» en el que se inscriben las diversas experiencias.

La teología trascendental, para Rahner, es la teología que se sirve metodológicamente de la filosofía trascendental. La reflexión del sujeto sobre las condiciones transcendentales de su posibilidad de su conocimiento es requerida por la propia naturaleza de la teología.

Podremos llamar teología trascendental aquella especie de teología sistemática que a) se sirve de una filosofía trascendental y que b) trata, más explícitamente que en el pasado y no solo en manera general (como la teología fundamental tradicional) de las condiciones a priori existentes en el sujeto creyente para el conocimiento de las fundamentales verdades de fe, partiendo de problemáticas auténticamente teológicas.<sup>115</sup>

Este nuevo método teológico no sólo debe practicar una reflexión atenta a los contenidos de la fe sino al mismo tiempo al oyente de la palabra en su subjetividad y existencia, es decir, sobre la objetividad de la revelación y sobre la subjetividad trascendental.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1977, 31-32. Cursiva del original.

<sup>115</sup> ID., *Über künftige Wege der Theologie*, en: ID., *Schriften zur Theologie*, X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 55-56.

<sup>116</sup> Acerca de la teología trascendental en K. Rahner, cf. E. BASTIANON, *Filosofia e teologia: la prospettiva di Karl Rahner*, en: *Rivista di scienze teologiche* 43 (1996), 397-406; H. J. KODIKUTHIYIL, *The evolutionary categories in Karl Rahner's theology*, en: *Indian Theological Studies* 34 (1997), 327-352; W. G. PHILLIPS, *Rahner's Transcendental Deduction of the "Vorgriff"*, en: *The Thomist* 56 (1992), 257-290; F. BERRÍOS MEDEL, *Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner*, en: *Teología y Vida* 43 (2002), 467-502; M.G. PARKER, *Transcendental methods and transcendental arguments. A criticism of Rahner's transcendental theology*, en: *The Thomist* 63 (1999), 191-216; E. CORETH, *Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner*, en: *Civiltà Cattolica* 146 (1995/I), 27-40; S. ARZUBIALDE, *La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner*, en: *Estudios eclesiológicos* 80 (2005), 291-314; TH. P. FÖSSEL, *Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom "übernatürlichen Existential"*, en: *Theologie und Philosophie* 80 (2005), 389-441; F. SCHUPP, *Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl*

Si Kant realizó el viraje antropológico de la filosofía, por la que ésta se debe entender como una reflexión que en la solución de todos los problemas filosóficos debe tener en cuenta las condiciones (*a priori*) y las posibilidades del hombre, Rahner propone y aplica sistemáticamente el viraje antropológico a la teología, basado no en un criterio filosófico sino en la verdad revelada, en el mensaje central de Cristo, que, asumiendo nuestra carne, descubre nuestro ser. La revelación tiene una dirección claramente antropocéntrica.<sup>117</sup>

Toda la reflexión teológica de Rahner fue polarizada alrededor de “la antropología como lugar teológico de la teología”<sup>118</sup>, como la dimensión interna de toda la teología. Rahner afirmó la necesidad trascendental de la dimensión antropológica de la teología ya que ninguna teología puede afirmar algo, incluso sobre el propio Dios sin que diga al mismo tiempo algo sobre el hombre y viceversa.

Dios no es un objeto entre otros en el ámbito experimental en que el hombre se encuentra, sino la razón originaria y el horizonte absoluto de toda realidad, razón por la cual Dios sólo puede ser captado como el horizonte absoluto de la trascendentalidad del hombre. En consecuencia, toda teología es necesariamente antropología trascendental (...).<sup>119</sup>

Esta orientación antropológica de la teología en Rahner remonta a su juventud y proviene de su formación filosófica, que se inspiró sobre todo en Sto. Tomás, J. Maréchal, P. Rousselot y M. Heidegger.<sup>120</sup> Esta dimensión antropológica-trascendental de la teología de la gracia lleva a la teología a presentar todas las verdades de la fe en categorías antropológico-trascendentales. Además, el método antropológico concibe al hombre como el ser histórico que debido a su constitución está capacitado para oír

---

Rahner, en: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 152 (2004), 61-74; A. CORDOBILLA PÉREZ, «La teología es pensar»: La relación entre teología y filosofía en K. Rahner, en: *Razón y Fe* 250 (2004), 51-64.

<sup>117</sup> Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 208.

<sup>118</sup> ID., *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en: *Mysterium Salutis*, II/1, 454.

<sup>119</sup> ID., *ibid.*, 456-457.

<sup>120</sup> Cf. L. ROBERTS, *Karl Rahner; sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Tours 1969, 13-45.

una posible revelación histórica de Dios, como el ser que en su historia siempre debe estar atento para oír una posible palabra de Dios.<sup>121</sup>

Para Rahner, la cristología fue el principio hermenéutico arquitectónico de toda su teología. Y al igual que su antropología, también su cristología tiene una perspectiva trascendental. “En casi todos sus escritos, Rahner refleja la dimensión antropológica de su teología”<sup>122</sup>. Sólo se puede hacer teología partiendo de una antropología trascendental, pues no se puede encontrar un solo argumento de teología especulativa o práctica que no se refiera a la antropología.<sup>123</sup> A ello hay que añadir el uso que hace de la doctrina de la gracia y de la Trinidad salvífica para apoyar su cristología trascendental.

En la palabra trascendental, Rahner coloca todas aquellas reflexiones teológicas que parten del hombre como esencia dotada de trascendencia y como ser que reflexiona trascendentalmente sobre su esencia. Así, en primer lugar, la cristología trascendental desenvuelve «especulativamente» la esencia de Dios-hombre. En segundo lugar, una cristología es trascendental cuando explica el por qué sólo se puede encarnar la segunda persona divina. En tercer lugar, una cristología será trascendental si alienta al hombre a buscar su salvación, a encontrar a Dios en el hombre y en

---

<sup>121</sup> En relación con el método antropológico de la teología de Rahner, cf. F. GABORIAU, *El giro antropológico de la teología de hoy*, Barcelona 1970; G. PATTARO, *La teología como antropología*, en: ID., *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991, 146-160; A. MARRANZINI, *La “svolta antropologica” in teologia secondo Karl Rahner*, en: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Dimensione Antropologica della Teologia*, Milano 1971, 481-500; B. MONDIN, *Circularità ermeneutica*, en: ID., *Scienze umane e teologia*, Roma 1988, 130-135; R. GIBELLINI, *Karl Rahner: teologia trascendentale*, en: ID., *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 237-253; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; ID., *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica: la risoluzione-disoluzione della metafisica nell'antropologia*, Piacenza 1972; P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg im Breisgau 1970; K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg im Breisgau 1974; A. VARGAS-MACHUCHA, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975; N. WANDINGER, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, Münster 2003.

<sup>122</sup> J.E. MARTINS TERRA, *A angelologia de Karl Rahner à luz dos seus princípios hermenéuticos*, 57.

<sup>123</sup> Cf. K. RAHNER, *Anthropozentrik*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, cols. 632-634.

aquél hombre, Jesucristo, en quien Dios está definitivamente presente y que aparece en la historia del mundo.<sup>124</sup>

Para Rahner, la tarea de la cristología trascendental, “que se interroga sobre las posibilidades apriorísticas del hombre en vista de la comprensión del dogma cristológico”<sup>125</sup>, es la de realizar el paso de una cristología óptica, elaborada con conceptos de la teología tradicional (= unión hipostática) a una cristología ontológica. Por «cristología óptica» se entiende la cristología *a posteriori* y categorial, que tiene a la vista el acontecimiento de Cristo. La «cristología ontológica» (en el sentido dado por Heidegger) es aquella que trata de dar la comprensión de lo que es el acontecimiento de Cristo. La teología trascendental da un paso adelante en la cristología tradicional, pues lleva a una interrogación posterior sobre las condiciones de posibilidad del mensaje referente a Cristo.<sup>126</sup>

## 2. Angelología

Rahner siempre mostró interés por el tema de los ángeles. Aparte de los artículos que escribió relacionados con esta problemática teológica, que van desde 1957 a 1978, “en casi todos los escritos más importantes de Rahner (que tratan de problemas cristológicos, trinitarios, antropológicos, espirituales y pastorales), se encuentra alguna referencia al universo de los ángeles y de los demonios”<sup>127</sup>.

A raíz del estudio de la historia de la angelología cristiana, Rahner elaborará la tesis de su angelología: “Los ángeles son un presupuesto evidente, ellos son experimentados por todas las religiones del ambiente bíblico”<sup>128</sup>. La fe en los ángeles en el Antiguo Testamento no aparece como el resultado de un acontecimiento o de una revelación histórica. Pero si el conocimiento de la existencia de los ángeles no tiene su origen en la revelación divina, sin embargo, la revelación tiene una función esencial de selección y de garantía de los elementos auténticos de la angelología, a la cual purifica de todos los elementos incompatibles con el monoteísmo

---

<sup>124</sup> Cf. K. RAHNER, *Jesucristo*, en: *Sacramentum Mundi*, IV, cols. 34-72.

<sup>125</sup> ID., *Grundkurs des Glaubens*, 203.

<sup>126</sup> Sobre la soteriología de Rahner, cf. F. IANNONE, *Karl Rahner. Eteroredenzione o autorendenzione?*, en: *Rassegna di Teologia* 37 (1996), 597-622.

<sup>127</sup> J.E. MARTINS TERRA, *A angelologia de Karl Rahner à luz dos seus princípios hermenêuticos*, 211.

<sup>128</sup> K. RAHNER, *Angelologie*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, c. 533.

de la Alianza de Dios y con la exclusividad de Cristo, de su Persona y de su mediación única de salvación.

En un escrito posterior, repetirá su axioma: la fe en los ángeles

nunca aparece como el resultado de una revelación histórica de la palabra divina a través de un suceso (como, p. ej., el pacto de la alianza). Los ángeles son presupuestos como algo que evidentemente existe, están simplemente como en todas las religiones de los alrededores de Israel, y se les experimenta sencillamente como existentes.<sup>129</sup>

No acepta la hipótesis de una revelación primitiva, ya que en todo momento se puede hacer experiencia de seres personales extrahumanos.

Afirmando que la Revelación divina no es la fuente primordial de la angelología, Rahner valora la función propia de la revelación de Dios:

La revelación propiamente dicha, en el Nuevo Testamento particularmente (...) tiene sin embargo una función esencial: a saber, la de seleccionar y garantizar. En virtud de esa función, la angelología proveniente de fuera, de la historia anterior a la revelación, es purificada y liberada de elementos inconciliables con lo auténticamente revelado (la unicidad y el verdadero carácter absoluto del Dios de la alianza y el carácter absoluto de Cristo como persona y como mediador de la salvación) y los elementos restantes quedan confirmados como experiencia del hombre legítimamente transmitida...<sup>130</sup>

Rahner supone el origen de la fe veterotestamentaria en los ángeles “en restos de las antiguas creencias del pueblo cananeo, en divinidades extranjeras que se van desvaneciendo hasta someterse al servicio de Yahveh, en representaciones babilónicas e ideas tardías del Irán”<sup>131</sup>.

### **a) Las cuatro dimensiones de la angelología**

La estructura de la angelología de Rahner participa de las cuatro dimensiones metodológicas de su teología, es decir, trascendental, antropológica, histórico-salvífica y cristológica. Para Rahner, la dimensión trascendental es la esencia de la angelología cristiana:

La situación del hombre como criatura en orden a la salvación y condenación va precedida, antes de que se produzca ninguna decisión propia, por una dimensión profunda que va más allá de lo percibido por el saber empírico de

---

<sup>129</sup> ID., *Angelología*, en: *Sacramentum Mundi*, I, cols. 166-167.

<sup>130</sup> ID., *ibid.*, c. 167.

<sup>131</sup> ID., *Ángel*, en: *Sacramentum Mundi*, I, c. 155.

las ciencias naturales; esa dimensión, en cuanto tal, ya está históricamente sellada para el bien o para el mal, en virtud de una libertad creada.<sup>132</sup>

Rahner resalta con vigor la dimensión antropológica transcendental afirmando que, en cierta manera, toda la teología es antropología teológica. “La angelología como doctrina del mundo que desde fuera rodea a la naturaleza humana en la historia de la salvación, se presenta para la teología del hombre como un momento de una antropología teológica”<sup>133</sup>. La angelología muestra al hombre que se encuentra en una comunidad de salvación o de condenación más amplia que la comunidad humana.

Además, según Rahner, la dimensión histórico-salvífica se debe tener muy en cuenta en la angelología. “Nuestra relación con los poderes angélicos, buenos y malos, tiene una verdadera historia (dentro de la historia de salvación y de perdición)”<sup>134</sup>.

Finalmente, la angelología está subordinada a la cristología. Cristo ha sido elevado por encima de los ángeles, los cuales están al servicio de Cristo y de los apóstoles. Por eso, la angelología gira en torno del acontecimiento central que es la venida de Dios a su creación en Cristo. De ahí que “la angelología sólo pueda ser comprendida como momento interno de la cristología”<sup>135</sup>. En su esencia, los ángeles son el entorno personal del Verbo Encarnado.

Uno de los principios hermenéuticos que Rahner señala para una angelología es entender a los ángeles como principios creados, finitos, libres y personales, pertenecientes a la estructura de órdenes parciales del universo. La revelación de la existencia de los ángeles es experimentada como “principios personales, creados, de la estructura de los órdenes cósmicos parciales”<sup>136</sup>.

Rahner señala que la existencia de los ángeles y de los demonios está afirmada en la Escritura, de modo que no constituye una hipótesis que se pueda abandonar en la actualidad. En su esencia, los ángeles deben ser comprendidos como «potestades y principados». En las declaraciones del Magisterio sobre la creación angélica, se afirma que los ángeles son

---

<sup>132</sup> K. RAHNER, *Ángel*, en: *Sacramentum Mundi*, I, c. 153.

<sup>133</sup> ID., *Angelología*, en: *Sacramentum Mundi*, I, c. 165.

<sup>134</sup> K. RAHNER, *Ángel*, en: *Sacramentum Mundi*, I, c. 154.

<sup>135</sup> ID., *Angelología*, en: *Sacramentum Mundi*, I, c. 166.

<sup>136</sup> K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Ángel*, en: ID., *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, c. 22.

criaturas y nunca “antiprincipios casi divinos que actúen independientemente de Dios”<sup>137</sup>.

## **b) La angelología desde la hermenéutica y la metodología en su último escrito**

En su último artículo sobre los ángeles, Rahner afirma que para resolver el problema de la angelología y de la demoniología, no lo hará a partir de la Escritura, de la Tradición o del Magisterio, es decir, teológicamente, sino que se quedará en un nivel formal de la hermenéutica y de la metodología.<sup>138</sup> En esta elaboración, Rahner responderá a las objeciones que le fueron hechas acerca de sus afirmaciones y posiciones teológicas, contestará a posiciones extremadas de varios teólogos contemporáneos, sin citarlos, y reformulará algunas de sus antiguas posiciones. Adentrándose en el ámbito trascendental, multiplicará sus preguntas dejándolas sin respuesta.

Rahner inicia su artículo recordando su tesis original: el ángel es una categoría prebíblica. La existencia de los ángeles y de los demonios no es una doctrina original del Antiguo y del Nuevo Testamento sino que ha sido recibida desde «fuera», pues su existencia es conocida por la historia de las religiones, infiltrándose en el judaísmo tardío y en el cristianismo. Tal doctrina, recibida «desde fuera» puede ser obligatoria para la fe.

Distingue tres posiciones en la discusión actual de la teología católica. La primera posición es la que afirma que la doctrina sobre los ángeles y demonios es una verdad de fe estrechamente vinculante, a la cual es necesario también hoy atenerse de un modo incondicional. La segunda posición niega simplemente la existencia de los ángeles y de los demonios.

No se basa sólo sobre una exégesis histórico-crítica para relativizar las afirmaciones de la Escritura (así como la tradición y el magisterio), sino que intenta también explicar con la psicología, la parapsicología y la sociología cómo se ha podido llegar a una doctrina del diablo, que en realidad es sólo una proyección y una personificación del mal en el mundo, que es experimentado por el hombre como extrapotente e invencible.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> K. RAHNER, *Ángel*, en: *Sacramentum Mundi*, I, c. 158.

<sup>138</sup> ID., *Über Engel*, en: ID., *Schriften zur Theologie. Gott und Offenbarung*, XIII, Einsiedeln 1978, 381-428.

<sup>139</sup> ID., *ibid.*, 384.

Los de esta segunda posición niegan también la doctrina del pecado original. La tercera posición opta por el *non liquet*, no toma posición, “adopta una cierta neutralidad ante las otras dos y entrega el problema a la historia futura de la fe y de la teología”<sup>140</sup>.

Rahner renuncia a dar una solución teológica: en su investigación tratará tres puntos: gnoseológico, ontológico-existencial y otro relativo a la teología del cosmos. El punto «gnoseológico», es decir, el problema del conocimiento de la revelación, tiene importancia en la cuestión de la existencia de los ángeles. La primera pregunta que Rahner se pone es la de saber si existe un principio formal que permita distinguir *a priori* entre objetos que pueden ser objeto de revelación y objetos que no pueden ser objeto de revelación. Para Rahner, la revelación propiamente dicha sólo puede tener como objeto a Dios mismo en cuanto tal. En una revelación sobrenatural sólo Dios puede revelarse propiamente a sí mismo. Todo lo demás, por lo tanto, todo aquello que en cuanto creado es distinto de Dios, no puede ser en cuanto tal objeto originario de una revelación sobrenatural propiamente dicha, y por lo tanto objeto originario de fe.<sup>141</sup> Así, la revelación se reduciría a los tres misterios fundamentales: la Trinidad, la Encarnación y la comunicación del Espíritu Santo.

Otra dificultad es saber si existen proposiciones consideradas como revelación real a pesar de que expresen un objeto finito. Rahner responde que sí, que existen proposiciones cuyo contenido es significar que en el hombre hay un presupuesto necesario para que sea posible la revelación verdadera como autocomunicación de Dios. Tales proposiciones pueden ser llamadas proposiciones reveladas en un sentido secundario y derivado, ya que su contenido es experimentado en el propio acontecimiento de la revelación como autocomunicación divina.

Después de estas reflexiones, Rahner plantea la cuestión de si la existencia de los ángeles (y de los demonios) puede ser revelada. Según el axioma fundamental, los ángeles no pueden ser objeto primario originario de revelación. De modo que la existencia de los ángeles se presupone hipotéticamente como objeto de un conocimiento natural sobre el cual se hace una afirmación de fe. ¿El conocimiento por sí natural de la existencia de los ángeles forma con la fe una síntesis, de modo que a pesar del carácter natural e hipotético de esa existencia se convierte en objeto

---

<sup>140</sup> K. RAHNER, *Über Engel*, 385.

<sup>141</sup> ID., *ibid.*, 390.

secundario y derivado de la fe? Rahner cree que es imposible demostrar que no exista tal síntesis, pero por otro lado afirma que también es difícil probar que existe necesariamente. Deja la cuestión abierta y piensa que de momento no se puede resolver; sólo el futuro dará una respuesta. Además, una intervención del Magisterio en esta fase sería inoportuna.<sup>142</sup>

Al tratar el punto «ontológico y existencial», Rahner quiere aclarar que, admitiendo como presupuesto

que existen los ángeles y los demonios y que tal existencia sea afirmada por la revelación (directamente o indirectamente como objeto originario o derivado y secundario de la fe), queda por saber cómo se debe comprender actualmente a tales seres.<sup>143</sup>

Para ello le parece necesario desmitologizar una fe popular primitiva en los ángeles y en los demonios, aunque se reconozca su existencia. En primer lugar tal desmitificación destruiría la opinión de que los ángeles son *espíritus puros* privados de una relación esencial y necesaria con la materia.

Después de preguntarse qué es la materia, critica el doble dualismo de la filosofía escolástica que distingue la existencia de la esencia y la materia de la forma. Rahner reconoce en los ángeles “una relación intrínseca esencial *con la* materia que es el fundamento de la finitud y de la unidad del cosmos y de su historia de ser personal”<sup>144</sup>, siendo difícil precisar cómo se debe entender tal materialidad.

Presuponiendo la existencia de los demonios, Rahner considera que también hay que desmitologizar su imagen. Ante todo hay que cancelar la imagen del demonio como mal absoluto. Solo existe el mal finito, no como una realidad positiva sino como ausencia del bien en la realidad positiva.

La maldad libre es ciertamente una cualidad que menoscaba desde su núcleo más íntimo la realidad creada por Dios. Sin embargo, es una cualidad que hace mella en la sustancia y autorrealización de esta realidad creada por Dios, la cual por lo tanto es buena y permanece siempre buena.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Cf. Id., *ibid.*, 395ss.

<sup>143</sup> Id., *ibid.*, 402.

<sup>144</sup> Id., *ibid.*, 405. Cursiva del original.

<sup>145</sup> Id., *ibid.*, 407.

También es mitología pensar que el demonio necesite para actuar en este mundo una especie de “permiso” jurídico dado por Dios que le permite o le prohíbe causar un daño, sin que tal prohibición y permisión le venga propiamente con su esencia y con su función cósmica. Mitológico es asimismo representarse al demonio como antagonista de Dios. Metafísicamente, no puede haber lucha entre Dios y el demonio, como un antídios, ya que éste depende totalmente de aquél, en cada momento, en todas sus fuerzas y actuación.

El tercer punto analiza las implicaciones angelológicas de la «teología de la creación». Rahner se pregunta si es posible afirmar racionalmente que la existencia de los ángeles entra en el ámbito del conocimiento natural. Para hablar de un conocimiento natural de la existencia angélica

se parte del presupuesto de que los ángeles no han de concebirse, como mónadas leibnizianas, sino como principios y potestades cósmicas, que no obstante toda su subjetividad y personalidad, poseen una función cósmica, es decir, referida al mundo material como a su elemento constitutivo.<sup>146</sup>

En una teología del cosmos, todavía poco desarrollada, que debería interpretar el cosmos como un mundo «que se está haciendo», orientado a la subjetividad, ¿los ángeles tienen cabida en ese mundo material y son pensados como existentes? Admitiendo su referencia esencial a la materia, se acepta que la historia de ésta es también su propia historia: en consecuencia, resulta posible pensar la tarea de los ángeles como “principios unificadores y ordenadores regionales del cosmos material”<sup>147</sup>. Así consumirían los ángeles su esencia. Es posible que la evolución de la materia para esos principios regionales e interiorizados (potestades y potencias del cosmos) se haya dado con mayor rapidez que en el caso del hombre. Pues es más difícil alcanzar la subjetividad dentro del límite estrecho de nuestra corporalidad biológica que dentro de una materialidad más vasta. Los ángeles son metas de subjetividad, ya alcanzadas por la evolución del cosmos, pues están mucho más adelantados que el hombre. Rahner considera que con estas reflexiones se ha mostrado la posibilidad de la esencia y de la existencia de los ángeles.

La siguiente pregunta que Rahner se plantea es la de dilucidar si en nuestro mundo es posible experimentar la actuación de estas realidades,

---

<sup>146</sup> K. RAHNER, *Über Engel*, 411.

<sup>147</sup> ID., *ibid.*, 418.

no como intervenciones milagrosas sino como subjetividades ordenadoras actuando en conformidad con su esencia.

Ahora bien, parece que el hombre siempre haya hecho y pueda hacer también hoy semejantes experiencias de unidad y de orden en el mundo de la naturaleza y de la historia humana, experiencias necesitadas de ser explicadas e interpretadas; más bien, parece que hayan sido ellas el verdadero fundamento, aunque remoto, de la convicción de la existencia de los ángeles en la historia de la humanidad.<sup>148</sup>

Para Rahner, tanto dentro de la historia de la naturaleza como de la historia de la humanidad, existen unidades mayores que abrazan espacial y temporalmente una multiplicidad de realidades materiales que no puede ser explicada sólo por el encuentro casual de los elementos. Tales unidades ordenadas existen ya en la evolución de la vida. Así, en cada periodo evolutivo de la flora y de la fauna se pueden distinguir unidades delimitadas unas por otras, que caracterizan un estilo unitario, que es común también a aquellas realidades.<sup>149</sup>

Lo mismo se puede decir de los períodos de la historia humana, de la historia de cada pueblo y de otras unidades históricas que se pueden observar. ¿Cómo explicar las unidades que distinguen a unas de otras, sea por su estilo característico, o por su dialéctica intrínseca, en su inicio, en su fin, en su fisonomía común, aunque reconozcamos que hay una serie de causas empíricas que realizan el sentido de esos conjuntos históricos? Si el cristiano encuentra una respuesta en la Providencia divina para explicar el sentido de la historia,

queda todavía por establecer *en qué modo* esta providencia divina se *traduce* concretamente en *acto* y si ella no se impone a través de principios reales, creados por Dios y fuentes de unidad y de sentido que en Daniel son llamados ángeles de los pueblos. (...) El sentido y la tarea de tales principios unificadores y ordenadores no es principalmente influenciar la libertad del hombre, sino la de establecer una unidad y un orden (regional) en el mundo material.<sup>150</sup>

Asimismo, se puede experimentar el antagonismo del cosmos en la existencia de potencias cósmicas que luchan entre ellas como en los ángeles de las naciones en Daniel. Tal antagonismo del cosmos y de la historia

---

<sup>148</sup> Id., *ibid.*, 419-420.

<sup>149</sup> Cf. Id., *ibid.*, 423.

<sup>150</sup> Id., *ibid.*, 424-425. *Cursiva del original.*

no parece que sea sólo fruto de la diversidad y de la acción recíproca de elementos singulares del universo.

Los «principados y las potestades» superiores del cosmos tienen todos los requisitos de existir y de ser colocados por Dios mismo en un contraste agonal entre ellos antes de una posible culpa, la cual una vez cometida, agudiza tal antagonismo.<sup>151</sup>

Como conclusión de su larga reflexión, Rahner afirma que no ha ofrecido ninguna prueba de la existencia de los ángeles, ya que únicamente era su intención la de indicar una posible experiencia para un conocimiento natural de los ángeles. Rahner ha querido contribuir con algunas exhortaciones que tomen en serio los principios que hay que tener presentes

cuando se busca demostrar teológicamente la existencia de los ángeles, incluso si ellos no pueden pertenecer al objeto primario y originario de la revelación; no considerar, según un racionalismo primitivo, que no sea posible pensar en alguna subjetividad creatural al lado y «por encima» del hombre, o bien, que ésta sea simplemente no experimentable o haya de ser representada como lo es a menudo, como una concepción vulgar.<sup>152</sup>

Rahner expone por primera vez en este artículo una noción que él mismo dice que es nueva, acerca del objeto primario de la Revelación (Dios mismo en su autocomunicación) y los posibles objetos secundarios de la revelación. Las conclusiones a que llega en este escrito ya estaban germinalmente presentes en su primer artículo de 1938, cuando destacaba la necesidad de estructurar teológica y ontológicamente la relación de los ángeles con el resto del mundo, también con el mundo material.

Es urgente, determinar con expresiones realmente ontológicas, en qué sentido pertenecen los ángeles (...) por su propia esencia, al mundo. Solamente así puede la Encarnación del Logos y la Redención significar algo para los Ángeles, y solamente *así* puede estar *todo* creado por Cristo y para Cristo.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> K. RAHNER, *Über Engel*, 427.

<sup>152</sup> ID., *ibid.*, 428.

<sup>153</sup> ID., *Ensayo de esquema para una dogmática*, en: ID., *Escritos de Teología*, I, Madrid 1967, 36-37, nota 25.

### III. Resumen

El siglo XX ha sido sin duda un siglo de intensa reflexión filosófica caracterizada por la capacidad de poner todo en discusión, removiendo las posiciones que parecían inamovibles. Estas explicaciones filosóficas sobre el mundo, el hombre y la historia que encuentran su matriz en la razón crítica y en los presupuestos de las ciencias humanas, han ayudado a una cierta renovación teológica. El balance de la primera mitad se puede resumir en estas consideraciones de Lavatori: “La angelología de inicios de este siglo, sobre todo en su forma manualística, es incapaz de afrontar las cuestiones planteadas, ya sea por la teología liberal (en el lado protestante) como por el modernismo (en el lado católico), y resiente de problemáticas colocadas tanto por la filosofía como por las ciencias positivas de finales del siglo XVIII. Recibe fuertes contragolpes por todos los lados, tanto dentro como fuera del ámbito propiamente teológico. Los avances de los estudios históricos y críticos que culminan en la «desmitologización bultmanniana»; la concepción esencialista y fenomenológica de la vida; la afirmación del antropocentrismo; la difusión de la teoría evolucionista; el espíritu de laicismo y de secularización que se difunde por doquier, contrastan con la doctrina tradicional de seres espirituales y trascendentes, minando los propios fundamentos sobre los que se basaba. También se discute seriamente la existencia de los ángeles”<sup>154</sup>. En este artículo hemos visto que es posible una renovación de la angelología atenta a la dimensión histórico-salvífica de la teología. Dejamos para una próxima ocasión el análisis de cómo la perspectiva antropológica ha influenciado la renovación de la angelología.

Ignacio María Suárez Ricondo ORC

---

<sup>154</sup> R. LAVATORI, *Gli angeli*, Genova 2001, 206.

## Índice

<b>I. La angelología en el conjunto de la <i>historia salutis</i></b> .....	34
1. Michael Schmaus (1897-1994).....	36
a) La historicidad del hombre.....	37
b) La dimensión histórico-salvífica del tratado sobre los ángeles.....	38
2. Maurizio Flick (1909-1979) – Zoltan Alszeghy (1915-1991).....	41
a) La teología bajo la perspectiva de la historia de la salvación..	41
b) Las dos primeras proposiciones del tratado <i>Gli angeli</i> .....	43
c) Las dos últimas proposiciones del tratado <i>Gli angeli</i> .....	46
3. Michael Seemann (1934- ).....	50
a) Dimensión ecuménica de la teología.....	50
b) Cuestiones previas para una angelología y demonología.....	52
c) Biblia, Tradición y Magisterio: criterios sistemáticos para una angelología.....	55
4. Georges Tavard (1922- ).....	62
a) El diálogo como método de la teología ecuménica.....	62
b) El tratado histórico-dogmático de los ángeles.....	65
<b>II. Angelología y Antropología: la propuesta teológica de K. Rahner (1904-1984)</b> .....	70
1. La dimensión trascendental de la teología.....	71
2. Angelología.....	76
a) Las cuatro dimensiones de la angelología.....	77
b) La angelología desde la hermenéutica y la metodología en su último escrito.....	79
<b>III. Resumen</b> .....	85