

EL HOMBRE COMO TEMA TEOLOGICO

La consideración teológica del hombre en su triple condición de criatura de Dios, de pecador y de agraciado en Cristo va abriendo paso, no sin ciertas vacilaciones, a la Antropología teológica como nueva asignatura en los planes de estudio y publicaciones de los últimos tiempos¹. En realidad se recogen y unifican, aun con distinto enfoque, las materias agrupadas en los antiguos tratados «de Deo creante et elevante» y «de gratia Christi». La evolución es en realidad bastante reciente, y no se puede decir todavía que se haya llegado a una sistematización unánimemente aceptada. Los cambios no empiezan a notarse más que desde el Concilio Vaticano II. En el siglo anterior no varían apenas ni los contenidos ni la estructura de los tratados².

¹ Cf., p. ej., M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca 1970. Todavía no agrupa todos los tratados antropológicos el conocido manual *Mysterium Salutis*, que sigue considerando los problemas de creación, elevación y pecado en el tomo II, la gracia en el IV; tampoco J. AUER-J. RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik*: vol. III, J. AUER, *Die Welt Gottes Schöpfung*, Regensburg 1975; vol. V, J. AUER, *Das Evangelium der Gnade*, Regensburg 1970; en medio se sitúa precisamente la Cristología (en *Mysterium Salutis* la Cristología y la Eclesiología). En los últimos años han aparecido algunos tratados sobre la gracia: L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Petrópolis-Lisboa 1976; G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1977. Recientemente en España M. BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de Antropología teológica*, Madrid 1978, no recoge propiamente el tratado de gracia. Un intento de estructuración de estas materias con un esquema de los contenidos puede verse en L. F. LADARIA, *Antropología teológica I*, en AA. VV., *La teología sistemática en el ciclo institucional. Orientaciones metodológicas y esbozo de contenidos* (Publ. de la Universidad Pontificia Comillas) Madrid 1978, vol. II, 43-81; A. MORÁN, *Antropología teológica II*, en *ibid.*, 83-114 (con la bibliografía señalada en los dos artículos).

² Cf., p. ej., *Theologia Wirceburgensis VII. De peccatis. De gratia, justificatione et merito*, Parisiis³ 1880, comparado con J. MENDIVE, *Institutiones theologiae dogmatico-scholasticae, III. De Deo creatore et gubernatore*, Vallisoleti 1895; IV. *De Deo sanctificatore*, Vallisoleti 1895; y éste a su vez con J. F. SAGÜÉS, *De Deo creante et*

El punto central del cambio realizado o en vías de realización puede definirse así: el hombre, considerado como creatura, elevado o pecador, es el centro en torno al cual se articulan los diversos contenidos. El hombre mismo en su relación con Dios es lo prioritario, no tanto la acción de Dios en él. La evolución que se ha dado en el título mismo de los tratados es significativa de este cambio del punto de mira. No se trata ya de hablar de «la creación», «el pecado» o «la gracia». Es el hombre afectado por estas realidades, y no ellas en sí mismas, el centro del interés teológico. No se quiere con esto decir evidentemente que el hombre estuviera ausente de la preocupación de la teología; pero sí que no era el centro unificador en torno al cual se organizaran las distintas afirmaciones o verdades. Desde este punto de vista sólo indirectamente se puede hablar de la existencia de una Antropología teológica en los años finales del siglo XIX y la mayor parte del actual.

Las diferencias fundamentales entre los manuales clásicos y las nuevas orientaciones, por lo que se refiere al enfoque fundamental de las cuestiones, pueden resumirse así:

— Mientras los antiguos tratados «de Deo creante et elevante» y «de Gratia» se conciben en realidad por separado, ahora se trata más bien de unificar en cierta manera estas materias³.

— La creación y la elevación del hombre no son simplemente cosas ocurridas al principio; determinan el ser actual del hombre. Se acude a los orígenes para iluminar la situación presente; lo mismo cabe decir del pecado original, doctrina en la que el «pecado original originante» y su historia va perdiendo de hecho importancia⁴.

— La gracia de Cristo ya no se concibe como algo que empieza a actuar en el momento del pecado, ya que sólo en previsión de éste, en la doctrina tomista del motivo de la encarnación, ha decretado

elevante en PATRES S. I... IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa* II, Matriti⁴ 1964, 443-1026; S. GONZÁLEZ-J. F. SAGÜÉS, *De gratia Christi* en *ibid.*, IV, Matriti⁴ 1961, 483-706. Ante la imposibilidad de tomar en consideración toda la bibliografía del último siglo en estas materias, me centro preferentemente en la española y, dentro de ésta, en la de los profesores de la Facultad teológica de Oña.

³ Cf. además de algunas de las obras citadas en la nota 1, L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*: *Teologia* 2 (1976) 150-184, donde propugna una reestructuración que cambia prácticamente el orden tradicional.

⁴ Cf. para la historia de la teología del pecado original en los últimos tiempos, A. DE VILLALMONTE *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978.

Dios la encarnación del Hijo. El principio de la creación en Cristo⁵ obliga a considerar toda la historia como recibiendo de él su sentido. Su figura es por tanto más que la de un «restaurador» de un estado de cosas que alguna vez estuvo bien sin él. No se trata por lo tanto de que la «gracia de Cristo» sea una consecuencia del pecado, sino que se entiende lo que es este último partiendo de la consideración del hombre creado para ser imagen de Dios en Cristo. Precisamente la teología de la imagen, ausente en muchos de los tratados clásicos, intenta ahora recuperarse⁶. Cambia por tanto de sentido la distinción entre «*gratia Dei*» y «*gratia Christi*»⁷. Precisamente en virtud de esta referencia constante a Cristo alcanzan su unidad los diferentes aspectos del ser del hombre teológicamente considerado.

— Si antes se tendía a considerar sólo extrínseca la relación existente entre Cristo y la llamada original a la amistad con Dios, es lógico que tampoco se elabore especialmente la vinculación entre la gracia de Cristo y la gracia del cristiano. Sólo se habla del mérito de Cristo, que hace posible la obtención de esta gracia por el hombre, pero la mediación de Cristo en la donación de la misma no se estudia especialmente. Es más, con frecuencia se subraya la diferencia existente entre la gracia de Cristo (gen. subjetivo) y la nuestra; mientras la primera es «*gratia Dei*», la segunda es «*gratia Christi*» (gen. objetivo)⁸. Pero fuera de la noción del mérito de Cristo no se establece ninguna otra conexión entre ambas. En la más reciente teología se busca precisamente lo contrario⁹. En este cambio de visión ha influido notablemente la evolución que en estos últimos tiempos se ha dado en la cristología, y en concreto en la valoración teológica de la re-

⁵ Cf. F. MUSSNER, *Creación en Cristo*, en *Mysterium Salutis* II, 1, Madrid 1969, 505-513.

⁶ Cf. W. SEIBEL, *El hombre, imagen sobrenatural de Dios*, en *Mysterium Salutis* II, 2, Madrid 1969, 902-914, quien inserta el estudio de este tema dentro del tratamiento del «estado original»; FLICK-ALSZEGHY, *o.c.* (n. 1), 97-112. Entre los estudios positivos sobre el tema se pueden destacar los de J. JERWELL, *Imago Dei, Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; H. CROUZEL, *Théologie de l'image chez Origène*, Paris 1956; A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 89-149.

⁷ Cf., p. ej., GONZÁLEZ-SAGÜÉS, *o.c.* (n. 1), 486; B. BERAZA, *De gratia Christi*, Bilbao² 1929, 14s.; G. HUARTE, *Tractatus de gratia Christi*, Romae 1923, 10. El título de los tratados indica con claridad, a partir de esta distinción, que la gracia de los orígenes queda fuera del estudio.

⁸ Cf. las obras y lugares señalados en la nota anterior.

⁹ Cf., p. ej., J. ALFARO, *Gracia de Cristo y gracia del cristiano*, en *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 45-103; L. F. LADARIA, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu: Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 321-345.

surrección de Jesús; sin tener en cuenta este elemento era imposible a la última teología escolástica apreciar debidamente el papel mediador de la humanidad glorificada de Cristo en la donación del Espíritu, la importancia de la vida histórica del hombre Jesús a que nuestra existencia ha de asociarse, etc. Sobre otros temas conexos con éste trataremos al desarrollar las cuestiones concretas que afectan al tratado de gracia.

— Otro punto que debemos tener en cuenta para comprender la diferencia de perspectivas que existe entre la mayoría de los autores de este período y los modernos planteamientos es la distinta concepción del «sobrenatural». Los teólogos que recientemente se han ocupado de este tema, manteniendo por supuesto la estricta gratuidad de la elevación sobrenatural —basada en la gratuidad total de la encarnación—, piensan que por el hecho de la creación en Cristo el orden sobrenatural es el único realmente existente y abraza todos los aspectos del ser del hombre. El hombre en el estado de naturaleza pura es una posibilidad que de hecho no se da¹⁰. Los autores anteriores suscribirían sin duda estas afirmaciones, pero de hecho no son consecuentes con ellas hasta el fin. Siguen pensando en la naturaleza como algo que realmente existe, a lo que lo sobrenatural se superpone sin que lo abrace por entero. Así en la creación del hombre se trata de la creación del hombre «natural»; la elevación es lógicamente, ya que no cronológicamente, posterior. Ello explica la desaparición de los temas patrísticos de la imagen, etc. A este mismo esquema mental responde la cuestión, tan estudiada en los tratados de gracia, de las posibilidades de hacer el bien que el hombre tiene por sí mismo, es decir, sin la ayuda de la gracia de Dios (aunque, evidentemente, se presuponga siempre el «concurso» divino general: nueva muestra del realismo con que se conciben los dos órdenes). Lo mismo cabe decir de la doctrina de los actos naturalmente honestos, pero que no tienen valor para la salvación; del limbo y de la felicidad de los niños muertos sin bautismo, etc. El orden sobrenatural, el único existente, es concebido no obstante como construido sobre una naturaleza no sólo realmente existente, sino que sigue teniendo una propia consistencia y que no está penetrada por completo por la nueva presencia de Dios en la gracia.

¹⁰ Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; K. RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos de Teología I*, 325-348; *Naturaleza y gracia*, en *ibid.*, IV, 215-243; J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: *Gregorianum* 38 (1957) 5-50; *Trascendencia e inmanencia de la gracia*, en *Cristología y Antropología* (cf. n. 9), 227-243.

Una vez recorridos estos puntos fundamentales, que afectan a la concepción básica de los tratados, podemos examinar brevemente los problemas concretos que más han preocupado a la antropología teológica de los últimos tiempos y las soluciones que a ellos se han ido dando.

EL SER DEL HOMBRE

Por lo común, los tratados «de Deo creatore» o «de Deo creante et elevante» dedican al hombre una parte o capítulo especial, después de haber tratado de la creación en general y de los ángeles¹¹. Esta disposición de la materia responde a la lógica que deriva de considerar, como ya decíamos, no tanto al hombre como creatura, sino la acción de Dios creador. No se trata directamente, como también hemos indicado, del hombre creado ya en Cristo, y por tanto con una única finalidad y destino sobrenatural. La elevación es objeto de estudio separado en otro capítulo distinto¹².

El hombre se considera como una unidad de alma y cuerpo; son dos datos firmes tanto la existencia de los dos elementos como su unidad en una sola naturaleza y una sola persona. Para esta definición del hombre se parte de los múltiples testimonios de la tradición que han utilizado este esquema. Este se ve ya operante en el Antiguo Testamento, y en particular en Gn 2,7¹³. Esta estructura del hombre se da tan por supuesta, que no se encuentra en muchas ocasiones ninguna tesis que directamente se proponga probarla. En los ensayos actuales esta cuestión se aborda de modo bastante diverso, en un intento de superar este esquema, que se presta a una interpretación dualista¹⁴.

La atención que en particular se dedica al alma del hombre no

¹¹ Cf. MENDIVE, *De Deo creatore et gubernatore* (cf. n. 2); B. BERAZA, *De Deo creante*, Bilbao, 1921; J. MUNCUNILL, *Tractatus de Deo creatore et de Novissimis*, Barcinone 1922; SAGÜÉS, *o.c.* (n. 2). Es excepción a este esquema G. HUARTE, *De Deo creante et elevante ac de Novissimis*, Romae, s. f. Cf. también R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore*, Taurini-Paris 1944.

¹² Es curioso notar que no tratan acerca de la constitución del hombre los Wirceburgenses. La elevación, el pecado y la gracia están, en cambio, juntos en un solo tratado (cf. n. 2).

¹³ Cf. MENDIVE, *o.c.*, 183; HUARTE, *o.c.*, 150; BERAZA, *o.c.*, 507; MUNCUNILL, *o.c.*, 305; SAGÜÉS, *o.c.*, 688, entre otros muchos lugares.

¹⁴ Cf., para los nuevos planteamientos sobre este tema, K. RAHNER-P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961; más recientemente, por lo que hace referencia a la teología española, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975, 347 ss.; sobre todo, M. BENZO, *o.c.* (n. 1), 193-244.

ofrece interés especial; se habla de su inmortalidad, de su espiritualidad, en tesis que nada añaden en cuanto a los contenidos a lo ya conocido por la Psicología racional. Se mantiene también unánime e invariablemente la doctrina de la creación inmediata del alma por Dios¹⁵. Por lo que hace referencia al cuerpo humano, y en particular al problema de su origen, se han planteado en este último siglo problemas de interés en relación con el evolucionismo y el poligenismo; la repercusión de estos asuntos en la teología ha sido grande.

En cuanto al primero de estos temas, prácticamente hasta la aparición de *Humani Generis* es unánime la negación de toda posibilidad de transformismo por lo que se refiere al hombre. La interpretación rigurosamente histórica de los tres primeros capítulos del Génesis (cf. la respuesta de la Comisión Bíblica del 30 de junio de 1909, DS 3512-19), y en particular de Gn 2,7, obliga a afirmar una intervención inmediata de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre, modelado del barro de la tierra o, al menos, de materia inorgánica. La misma interpretación literal se impone en el relato de la formación de la mujer. La encíclica *Humani Generis*, al admitir la posibilidad del origen inmediato del cuerpo humano a partir de materia viva ya existente, inicia un cambio de perspectiva; a él contribuyen también las más matizadas declaraciones del Magisterio a propósito del carácter histórico de los once primeros capítulos del Génesis a partir de 1948 (cf. DS 3864). Con todo, ello no es obstáculo para que tres lustros después se siga considerando doctrina «cierta en teología» la acción inmediata de Dios en la creación del cuerpo de los primeros padres¹⁶. No obstante, ya no se insiste en la necesidad de que esta acción inmediata de Dios se efectúe sobre una materia orgánica¹⁷. Pero se sigue considerando al menos como más probable que la primera mujer haya sido formada del cuerpo del hombre¹⁸. Hay que tener presente que estas opiniones ya no eran unánimemente defendidas entre los católicos en aquellos años; puede incluso afirmarse que no

¹⁵ Cf. la colaboración de K. RAHNER en la o.c. en la n. 14, donde desarrolla el concepto de «autotrascendencia» según el cual por un especial concurso de Dios en la generación humana los padres lo son «del hombre entero». El influjo de Rahner en la teología española empieza a notarse hacia la mitad de los años 60; en concreto, en la Facultad de Oña aparece en las «tesis» para los exámenes la definición del hombre no ya como compuesto de alma y cuerpo, sino como «spiritus incarnatus». Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963.

¹⁶ Cf. SAGÜÉS, o.c. (n. 2), 657, si bien con algunas reservas.

¹⁷ *Ibid.*, 662-64.

¹⁸ *Ibid.*

reflejaban ya la opinión mayoritaria¹⁹. En este momento este problema está completamente desplazado del campo teológico. La evolución que haya podido dar lugar al organismo humano ha de ser estudiada por las ciencias naturales, sin que la teología tenga en ello mucho que decir. La acción de Dios puede también realizarse a través de las causas segundas, sin que esto suponga menoscabo alguno ni de su omnipotencia ni de la dignidad del hombre creado. El mismo hecho de que en el hombre culmine el proceso de evolución puede indicar el puesto que el ser humano ocupa en el designio de Dios²⁰.

El segundo problema fundamental en la teología de los orígenes en los últimos tiempos ha sido el del monogenismo o poligenismo. El origen de todos los hombres en una sola pareja humana, Adán y Eva, ha sido opinión constante en el campo católico hasta el comienzo de la segunda mitad de este siglo. La encíclica *Humani Generis* confirmó esta concepción, pero no hizo de ella una verdad que hubiera que defender por sí misma, sino sólo por su conexión con el dogma del pecado original (DS 3897). Los cambios producidos en la interpretación teológica de esta doctrina en las últimas décadas han determinado de hecho la suerte de la interpretación monogenista de los orígenes del hombre. La interpretación literal del Génesis en este punto hace crisis en la década de los 60²¹. Es interesante señalar que en estos mismos años se pretendió fundamentar el monogenismo en la unidad de la historia de salvación que culmina en Cristo²². Se renuncia por tanto a toda fundamentación histórica de la tesis para deducirla de un principio teológico superior²³. Tales modos de proceder han demostrado su inviabilidad. También en este momento este problema ha quedado desplazado del directo interés teológico.

LA ELEVACION DEL HOMBRE

Su tratamiento sigue inmediatamente al de la creación en los tratados «de Deo creante et elevante»; pero en alguna ocasión se inde-

¹⁹ Cf. K. RAHNER-P. OVERHAGE, *o.c.* (n. 14); M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Los comienzos de la salvación*, Salamanca 1965.

²⁰ De modo directo o indirecto ha influido en esta evolución del pensamiento católico la obra de P. Teilhard de Chardin.

²¹ Cf. A. DE VILLALMONTE, *o.c.* (n. 4), 160-180; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Poligenismo y teología católica en el siglo XX*, Madrid 1966.

²² Así en las tesis de los exámenes de la Facultad de Oña, en los años 1965-66.

²³ Algo en cierto modo parecido había hecho K. Rahner apelando a un principio metafísico para defender la tesis del monogenismo: *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, en *Escritos de Teología* 1, 253-324.

pendiza y se le dedica una obra aparte²⁴. A la consideración de la «historia» del paraíso, etc., precede normalmente una reflexión sobre los diversos «estados» en que el hombre se ha encontrado o hubiera podido encontrarse²⁵; nunca falta una referencia al concepto de «sobrenatural» y al sentido que tiene este problema, aunque este punto no se trata con mucho detenimiento en los manuales²⁶; el problema se aborda más bien en abstracto, sin referencia a la encarnación. También se suele hablar de la posibilidad del estado de naturaleza pura, condición esencial para destacar la gratuidad del estado de elevación y de los bienes preternaturales.

No ofrece ningún aspecto de especial interés el desarrollo de la temática de la elevación del hombre. Se considera por regla general opinión más probable que la elevación se produjo en el instante mismo de la creación del hombre, y no en un momento posterior²⁷. Presupuesta la historicidad de los primeros capítulos del Génesis, el punto más importante es el tratamiento de los «dones preternaturales»; en particular son siempre objeto de estudio la inmortalidad, la integridad, la felicidad, la ciencia de los primeros padres (aun con diferencias notables en las censuras, según hayan sido o no recogidos en el magisterio cada uno de estos dones)²⁸. Con frecuencia se trata también de la cuestión de la transmisión de los dones preternaturales a los descendientes, en la hipótesis de que el pecado original no hubiera tenido lugar. La gracia santificante se considera el fundamento indiscutible de todos los demás bienes y dones de que el hombre goza en el paraíso; pero, como ya hemos advertido, en general no se considera esta gracia relacionada con Cristo. No faltan escolios sobre la locali-

²⁴ Así, BERAZA, *De Deo elevante*, Bilbao 1924.

²⁵ Esta es la sistematización más frecuente; cf. las obras citadas en las notas 11 y en la 24; no obstante, algunas veces la consideración de este problema precede al tratado de gracia; cf. *Theologia Wirceburgensis* VII (nota 2), 144 ss.

²⁶ Es excepción BERAZA, *o.c.* (nota 24), 38-110. Mucha menos atención le dedica SAGÜÉS, *o.c.* (n. 2), 758-67, tanto más de extrañar cuanto en estas fechas el problema se había planteado ya sobre nuevas bases (cf. las obras citadas en la n. 10). En la base de la nueva discusión estuvo el problema del apetito natural de ver a Dios. Sólo a partir de la última década (cf. ALFARO, segundo artículo citado en la n. 10) se toma como punto de partida la gratuidad de la encarnación.

²⁷ Es conocido el problema surgido en el Concilio de Trento a propósito de la palabra «creatus» sustituida por «constitutus» (Decreto sobre el pec. orig., can. 1, DS 1511). Cf., sobre esta cuestión, J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, 118 s.

²⁸ Así, p. ej., según SAGÜÉS, *o.c.* (n. 2), 794-844, la integridad, la inmortalidad y la felicidad del hombre en el paraíso son «de fide divina et catholica definitiva»; no así la ciencia infusa. Cf. también BERAZA, *o.c.* (n. 24), 133-190.

zación geográfica del paraíso, su existencia actual, etc.²⁹ Las últimas corrientes teológicas tienden a unir protología y escatología, es decir, a considerar el paraíso, el primitivo designio de Dios sobre el hombre, no como algo que existió al principio y luego irremisiblemente perdido, sino como la definitividad del cumplimiento de la salvación en Cristo³⁰.

EL PECADO ORIGINAL

Los tratados «de Deo elevante» se cierran con el estudio del pecado original. Creación, elevación, pecado constituyen así una especie de trilogía de los orígenes en la que se sigue a la vez el orden «histórico» de los primeros capítulos del Génesis y el orden lógico de los temas. No faltan obras en las que precede al tema del pecado original un desarrollo de la teología del pecado en general³¹; se introduce con ello un elemento ajeno a la historia de los orígenes propiamente dicha. Este tema se trata más comúnmente en la teología moral fundamental, y por ello no se tiene aquí en cuenta.

Dos partes fundamentales componen normalmente el capítulo o tratado acerca del pecado original: el origen de este pecado (pec. orig. originante) y las consecuencias actuales del pecado de Adán (p. o. originado). Pocas dificultades ofrece el primero de estos temas desde el presupuesto, ya mencionado repetidas veces, de la historicidad de los primeros capítulos del Génesis. Son comunes las reflexiones acerca de su gravedad, sus características, etc. Pecado original originante es, según la doctrina más común, no el de los primeros padres, sino sólo el de Adán; sólo éste es cabeza de la humanidad. No se podría por tanto hablar de pecado original si hubiera caído sólo la mujer³²; los efectos de la transgresión no se hubieran transmitido a su descendencia.

Más importante es determinar el valor del pecado original originado, es decir, qué significa para el hombre en la situación actual la herencia del pecado de Adán. La interpretación teológica de la historia

²⁹ BERAZA, *o.c.*, 181; SAGÜÉS, *o.c.*, 834-36.

³⁰ En esta línea L. ARMENDÁRIZ, *La gracia original: ¿en el paraíso perdido o en el paraíso que vendrá por la fuerza de Cristo?*; *Sal Terrae* 63 (1975) 738-748. Ya antes W. SEIBEL, *El estado original*, en *Mysterium Salutis* II-2, 915-942.

³¹ Así, SAGÜÉS, *o.c.*, 858-926; también P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado*, en *Mysterium Salutis* II-2, 946-985.

³² Cf., p. ej., MUNCUNILL, *o.c.* (n. 11), 484; BERAZA, *o.c.* (n. 24), 329; SAGÜÉS, *o.c.*, 962. Todos aducen para fundamentar la respuesta negativa la autoridad de Sto. Tomás, *S. Th.*, I.2, q.81, a.5.

del paraíso se deduce de Rom 5,12 ss. En la primera mitad de nuestro siglo ya no se interpreta en sentido relativo, sino causal, el *eph'hô*₁ (*in quo*) del final de Rom 5,12; pero el *peccaverunt* no se entiende referido a los pecados personales, sino al de Adán, que fue de todos³³; la exégesis más reciente tiende a considerarlo como alusivo al pecado personal, manifestación de la fuerza del pecado³⁴. La esencia del pecado original, tal como lo recibimos por generación, es la privación de la gracia santificante concedida a los primeros padres; el hombre llega por tanto a la existencia en pecado y enemistad con Dios. Esto es sentencia común, sobre todo frente a la opinión protestante, que identifica pecado y concupiscencia.

Una vez demostrado el carácter de propio y verdadero pecado del pecado original se pasa a la discusión de cómo haya que entender su voluntariedad; ésta es absolutamente necesaria para garantizar la propiedad con que se le aplica la noción de pecado. No se ha llegado hasta época reciente al descubrimiento del carácter analógico de la noción de pecado y por tanto a un nuevo planteamiento del problema de la voluntariedad³⁵. Reina unanimidad en considerar que el pecado es voluntario en nosotros por la voluntad de Adán. Pero se rechaza también en general la doctrina de la inclusión moral de nuestra voluntad en la del primer hombre, así como se considera insuficiente para la transmisión del pecado a la descendencia la simple condición de cabeza física de la humanidad que es propia de Adán. Para que pudiera considerarse que la voluntad de Adán era también la nuestra fue necesaria una cierta disposición positiva de Dios. Varían las opiniones a la hora de precisar en qué consiste ésta: en un pacto³⁶, en la constitución de Adán como cabeza moral³⁷, jurídica³⁸, de la humanidad, en la solidaridad «físico-mística»³⁹. La crisis en la consideración histórica de los primeros capítulos del Génesis da lugar a un cambio bastante rápido de la teología del pecado original a partir de

³³ Ya MUNCUNILL, *o.c.*, 427 ss.; BERAZA, *o.c.*, 258 ss.

³⁴ Cf., p. ej., H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 159-163.

³⁵ Cf. con todo ya HUARTE, *o.c.*, 493, ve que la noción de pecado es analógica porque es distinta la voluntariedad «a qua formaliter sumitur denominatio peccati» en un caso y en otro. Para una más amplia interpretación de esta analogía, cf. ROVIRA BELLOSO, *o.c.* (n. 27), 147 ss.

³⁶ Así, los WIRCEBURGENSES (cf. n. 2), 95 ss.; MENDIVE, *o.c.* (n. 11), 425 ss.

³⁷ MUNCUNILL, *o.c.* (n. 11), 459. Cf. también GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.* (n. 11), 444.

³⁸ Consideran a Adán cabeza moral y jurídica de la humanidad, HUARTE, *o.c.* (n. 11), 492 s.; BERAZA, *o.c.* (n. 24), 315 ss.

³⁹ Así, SAGÜÉS, *o.c.* (n. 2), 977 ss.

los años 60; uno de los puntos afectados es precisamente la «teología de Adán»⁴⁰.

La generación es el modo de transmisión del pecado original; en este punto no hay tampoco discrepancia entre los autores de la época que estudiamos, ya que Trento ha consagrado la fórmula «propagatione, non imitatione transfusum» (DS 1513). No es la generación en cuanto tal la que propaga el pecado, sino que éste es el modo de transmisión porque es el modo como viene al mundo un nuevo ser humano. No hay por tanto ninguna visión pesimista de la generación carnal en cuanto tal.

Reina también unanimidad en lo tocante a los efectos del pecado original; en primer lugar, es tesis comúnmente aceptada la integridad de la naturaleza lapsa, aunque se discute hasta qué punto por razones extrínsecas no se encuentra el hombre ahora en peor condición también en cuanto a sus fuerzas naturales. Se considera «de fe divina y católica definida» que los que mueren con el solo pecado original sufren la pena de daño. También es de notar la evolución que en este punto se ha producido en los últimos años⁴¹. Debemos hacer notar, para cerrar este apartado, que el tema del pecado original y los con él relacionados han sido los que han dado lugar a más producción bibliográfica en los últimos años entre las materias que aquí nos corresponde estudiar⁴².

LA GRACIA DE CRISTO

La evolución que en los últimos años se ha producido en las cuestiones teológicas a que hasta ahora me he referido se ha basado fundamentalmente en el cambio de visión acerca de la historia de los orígenes; los desarrollos sistemáticos prácticamente han sido consecuencia de la nueva concepción en el problema histórico, impulsada no pocas veces por los descubrimientos e hipótesis de las ciencias naturales. El tratado que ahora nos ocupa es, por su naturaleza, menos dependiente

⁴⁰ Cf. VILLALMONTE, *o.c.* (n. 4), esp. p. 515 ss.; también B. O. Mc. DERMOTT, *The Theology of Original Sin: Recent Developments: Theological Studies* 38 (1977) 478-512, y los autores a que se pasa revista en estos trabajos.

⁴¹ Cf. las obras citadas en la nota anterior; especialmente sobre el tema, VILLALMONTE, *o.c.*, 238 ss.

⁴² Como lo demuestran las obras citadas en las notas anteriores. A una tal abundancia corresponde también una gran variedad de interpretaciones, desde quienes siguen aferrados a modelos cercanos a los tradicionales, hasta la de quienes propugnan la total abolición de toda referencia al pecado original.

de planteamientos extrateológicos. Los cambios que en él se han producido han sido determinados en mayor medida por consideraciones más estrictamente sistemáticas. Por otra parte hay que tener presente, a diferencia de lo que acabamos de señalar respecto al pecado original, que se ha escrito relativamente poco sobre la gracia en los últimos tiempos; ha sido sin duda éste uno de los temas teológicos más abandonados en el período posconciliar.

Si dejamos de lado los —escasos— intentos de renovación desde un mejor conocimiento de las fuentes, el tratado de gracia se ha construido hasta hace poco, tal vez en mayor medida que otros, como teología de controversia. No en vano muchos de estos problemas fueron agudamente debatidos en los tiempos de la Reforma e inmediatamente subsiguientes: la realidad de la justificación, frente a la doctrina de la mera no imputación de los pecados; de ahí toda la doctrina del hábito inherente al alma, etc. Añadamos a esto las diferentes interpretaciones, católica y protestante, de la justificación por la fe y las relaciones entre ésta y las obras. La necesidad de salvaguardar la libertad humana para no caer en ciertos excesos acerca de la predestinación, etc. Otra parte de los problemas arranca de mucho más atrás, de la lucha antipelagiana: la necesidad de la gracia interior para la realización de actos salvíficos, la imposibilidad que el hombre tiene de llegar a la justificación y de merecer ante Dios por sus propias fuerzas naturales, etc. De ahí derivan también los problemas acerca de lo que el hombre puede hacer por sí mismo, hasta qué punto puede hacer actos honestos, observar la ley natural, etc. Junto a estos elementos que tratan de salvaguardar la doctrina católica hay que colocar las controversias intracatólicas acerca de la armonización de la gracia y la libertad (cuestión «de auxiliis»), con los subsiguientes problemas acerca de la naturaleza de la «gracia suficiente» y otros conexos con éste; las discusiones entre escuelas católicas sobre estos temas se han prolongado hasta fechas relativamente recientes⁴³.

Después de una introducción sobre nociones fundamentales, divisiones de la gracia, etc., la sistematización del tratado empieza en los manuales más antiguos por la «gracia actual»: su naturaleza, la gracia excitante y adyuvante. Los problemas de la «necesidad de la gracia»

⁴³ Una vez más es significativo acudir a las tesis de exámenes de la Facultad Teológica de Oña; hasta el año 1965 figuran en ellas las formulaciones molinistas; a partir de 1966 simplemente se dice: «exponatur problema de concordia gratiae efficacis cum libertate». De la cierta polarización de la doctrina de la gracia en torno a estos temas da idea el propio título de la obra de N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio* (3 vols.), Friburgi Helvetiorum 1907.

parecen reducirse, según esta concepción, a la necesidad de la gracia actual: es un auxilio para la realización de actos saludables, para el cumplimiento de la ley natural, para la perseverancia⁴⁴; otros manuales empiezan por hablar de la «existencia de la gracia» en abstracto, para pasar luego a la «gracia actual»⁴⁵. Pienso que en el fondo es una sistematización menos consecuente, ya que en la práctica la «gracia» que consideran existente y necesaria se reduce al auxilio divino para la realización de determinados actos. Un segundo gran capítulo, normalmente menos extenso que el anterior, trata de la gracia santificante o de la justificación; por último, se trata del mérito. La preferencia dada a la gracia actual desaparece en los últimos tiempos; se invierte el orden de los capítulos y prácticamente también la extensión de los mismos. Pero no puede decirse que se mantenga una concepción sustancialmente distinta.

El problema de la necesidad de la gracia, en la sistematización concreta de la última escolástica, deriva de la existencia de los dos órdenes, el natural y el sobrenatural; como ya hemos insinuado, da la impresión de que se consideran como realmente distintos, no sólo racionalmente. De ahí por tanto la pregunta acerca de lo que el hombre puede hacer por sí mismo o con sus fuerzas naturales, presupuesto siempre el concurso divino general, y aquello para lo que necesita la gracia. El concurso divino se presupone como ya estudiado en el tratado acerca de la creación, y no es objeto de explicación en este contexto. La ayuda de la gracia se distingue de este concurso; se considera únicamente necesaria para todo acto saludable, para el cumplimiento de toda la ley natural, para vencer las tentaciones más graves. No se excluye que el hombre pueda hacer algo bueno con sus solas fuerzas naturales; por ello no todas las obras de los pecadores son pecado. La gracia se considera también necesaria para la justificación; una gracia especial hace falta para la evitación de los pecados veniales y para la perseverancia hasta el fin. Se trata también de la esencia de la gracia

⁴⁴ Así, los WIRCEBURGENSES (n. 2); B. BERAZA, *De gratia Christi*, Bilbao² 1929 (no se modifica esencialmente lo expuesto en la primera edición, de 1909); G. HUARTE, *Tractatus de gratia Christi*, Romae 1923; J. MUNCUNILL, *Tractatus de gratia Christi*, Barcinone 1927.

⁴⁵ Disposición seguida ya por J. MENDIVE, *Institutiones theologiae dogmatico-scholasticae. IV. De Deo sanctificatore*, Vallisoleti 1895. Cercanos a esta distribución en este punto que nos ocupa están S. GONZÁLEZ-J. F. SAGÜÉS, o.c. (n. 2), aunque estos autores tratan luego de la gracia «de la justificación» antes que de la gracia actual. Una sistematización en cierto aspecto semejante a la de estos últimos, aunque tal vez más consecuente, es la de J. AUER, *Das Evangelium der Gnade* (cf. n. 1); se trata tal vez del último tratado de estructura tradicional.

actual; se considera por regla general que son las ilustraciones de la mente y las inspiraciones de la voluntad⁴⁶. La «gratuidad» de la gracia y su universalidad se tratan también en los capítulos dedicados a la gracia actual o a la existencia de la gracia⁴⁷.

El tema de la gracia santificante, como hemos dicho ya, va cobrando progresiva importancia, hasta convertirse en el tema central del tratado. Llama la atención la terminología vacilante que se utiliza para designarla⁴⁸. El primer problema que se plantea es el de la justificación por la fe, resuelto fundamentalmente con el recurso al concilio de Trento. Es en cambio en general llamativamente pobre en este punto el argumento de Escritura. La fe es un requisito necesario, «fundamento y raíz de toda justificación» (DS 1532). Frente a la noción de los reformadores, esta fe se define como dogmática y no fiducial (cf. DS 1533 s.; 1562); es decir, el énfasis no se pone en la confianza en Dios, sino en el asentimiento a las verdades reveladas. Consecuencia inmediata de esta noción de fe es que ésta, necesaria para la justificación y principio de la misma, no es suficiente por sí sola. Son necesarios los actos de otras virtudes, por lo menos en los adultos, para la obtención de la justificación. La tesis es consecuente con la noción de fe que se presupone; ésta no incluye las «obras». Es sabido como, también en la teología católica, esta noción está en revisión, a partir sobre todo de los datos escriturísticos, y en especial de la teología paulina. Por ello se ha producido una aproximación entre católicos y protestantes en la concepción de la justificación en los últimos tiempos⁴⁹.

La esencia de la gracia santificante, como ya hemos insinuado, se pone en su condición de don creado, habitualmente inherente al alma,

⁴⁶ Cf., p. ej., BERAZA, *o.c.* (n. 44), 29 ss.; GONZÁLEZ-SAGÜÉS, *o.c.* (n. 2), 644 ss.

⁴⁷ Según prevalezca uno u otro de los esquemas a que nos hemos referido en las notas 44 y 45; cf., p. ej., el primero de los modelos en BERAZA, *o.c.*, 331-416; el segundo en GONZÁLEZ-SAGÜÉS, *o.c.*, 490-574.

⁴⁸ «Gracia habitual» la llaman los Wirceburgenses, Mendive, Villada (J. VILLADA, *Commentarius theologicus de effectibus formalibus gratiae habitualis*, Vallisoleti 1899), Beraza; «gracia santificante», Huarte; «gracia formalmente santificante», Muncunill; «gracia de la justificación», González-Sagüés (cf. los índices de las obras citadas en las notas 44 y 45).

⁴⁹ Cf. H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln⁴ 1964; más recientemente, O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967; del mismo, *La gracia como justificación y santificación del hombre*, en *Mysterium Salutis* IV-2, 790-878. Aunque no haya todavía una postura uniforme sobre estos temas ni dentro del campo católico ni del protestante es evidente la aproximación que se ha producido con el estudio profundo de las doctrinas contrarias.

distinto de ésta y de sus potencias y distinto también del Espíritu Santo (frente a la conocida sentencia de Pedro Lombardo) y de la caridad. Esta doctrina se mantiene prácticamente inalterada y es común a las diferentes escuelas católicas⁵⁰. La gracia es también distinta de las virtudes, es su raíz, pero no se identifica con ellas⁵¹.

A este don creado, inherente al alma, que constituye la esencia de la gracia santificante, acompaña en el hombre justificado la inhabitación del Espíritu Santo o, mejor dicho, de toda la Trinidad, ya que en la sentencia común la presencia del Espíritu en el justo no es algo «propio» de la tercera persona, sino una mera «apropiación»⁵². De la «gracia increada» se trata poco y es considerada en general muy secundariamente⁵³. La presencia del Espíritu Santo (o mejor de la Trinidad, por lo que acabamos de decir) adviene al alma una vez que ésta ha recibido la gracia santificante; esta presencia se considera por tanto como una consecuencia de la gracia creada⁵⁴, aunque no se explica la relación intrínseca entre ambas cosas. Por lo demás, los textos que se aducen para probar la inhabitación del Espíritu que hablan del don del mismo, del envío por parte del Padre y del Hijo, etc., difícilmente se armonizan con la doctrina escolástica de las relaciones meramente «apropiadas» del hombre con cada una de las personas. Al tratar del tema de la filiación divina nos encontraremos con un problema semejante a éste.

⁵⁰ Cf. dentro del campo tomista las exposiciones de N. DEL PRADO, *o.c.* (n. 43), 144 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, Torino 1947, 95 ss.

⁵¹ También ésta es doctrina común a todos los autores hasta ahora citados.

⁵² También éste es un punto en el que hay acuerdo entre todos los autores anteriormente citados. Ni siquiera GONZÁLEZ-SAGÜÉS, *o.c.*, 607, admiten la opinión contraria, que ya entonces se abría paso entre los católicos (cf. la bibliografía que ellos mismos señalan en las p. 607 y 615 s.); entre los primeros autores españoles en acoger esta nueva tendencia hay que citar a J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo: Estudios Eclesiásticos* 13 (1934) 287-315; *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones de la justificación: ibid.* 14 (1935) 20-50.

⁵³ Cf. HUARTE, *o.c.* (n. 44), 10: «Nobis agendum est de gratia creata»; de modo semejante, BERAZA, *o.c.* (n. 44), 10: «Itaque in toto hoc tractatu potissimum de gratia creata sermo erit.» La prioridad de la «gracia increada» sobre la creada fue puesta de relieve por K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología* I, 349-377.

⁵⁴ Cf., p. ej., BERAZA, *o.c.*, 772: «... affirmandum est gratiam gratum facientem prorsus necessariam esse ut Spiritus Sanctus detur et simpliciter mittatur». Basta consultar los índices de los tratados clásicos para ver la prioridad del don creado sobre la presencia divina en el alma. No así en los más modernos manuales, p. ej., FLICK-ALSZEGHY, *Antropología teológica* (cf. n. 1), 349 ss.; J. AUER, *Das Evangelium der Gnade* (cf. n. 1), 92. Aun con un revestimiento nuevo sigue todavía el orden tradicional L. BOFF, *o.c.* (n. 1), 133 ss.

El efecto formal primario de la gracia santificante en el que tienen los demás su raíz es la participación del hombre en la naturaleza divina⁵⁵. El fundamento escriturístico de tal afirmación es 2 Pe 1,4. Esta participación se considera análoga; no sólo moral, sino también física; no sustancial, sino accidental⁵⁶. Parece ser que esta participación se concibe como una relación con el Dios uno, haciendo caso omiso, por el momento, de su realidad trinitaria. El planteamiento es consecuente con la doctrina, a que nos acabamos de referir, de la inhabitación de la Trinidad apropiada al Espíritu. Por ello no es de extrañar que no se hable de Cristo para fundamentar nuestra participación en la naturaleza divina. Hecho tanto más llamativo cuando así lo hacen bastantes de los textos bíblicos y patrísticos que se aducen para probar la tesis.

Presupuesta esta participación del hombre en la naturaleza divina y siempre como consecuencia de ella, conviene al ser humano una especial comunión con Cristo. De ella se trata al hablar de la filiación adoptiva. Los más antiguos manuales prestan muy poca atención a este asunto, y en general sin ninguna referencia explícita a Jesucristo⁵⁷. El escaso cristocentrismo de los tratados clásicos a que ya me he referido encuentra aquí su punto más culminante. Entre los autores de manuales españoles de la primera mitad del siglo hay que señalar la excepción de Beraza, que dedica a este punto amplia atención⁵⁸; es además consciente de que no se puede tratar de la filiación adoptiva del hombre sino en relación con la filiación «natural» de Jesús⁵⁹. Sólo por medio de Jesús se hace posible nuestra adopción filial; el que los hombres puedan llegar a ella constituye uno de los motivos de la encarnación del Hijo; de ahí que la filiación consista en la íntima

⁵⁵ Así, GONZÁLEZ-SAGÜÉS, *o.c.*, 618. Esta doctrina es constante también en todas las obras que responden a la sistematización clásica. La mención de la participación en la naturaleza divina desaparece, o se interpreta más cristocéntricamente en las más modernas; pero cf. con todo BOFF, *o.c.*, 209, que la sigue mencionando antes que la filiación y la inhabitación del Espíritu.

⁵⁶ Cf. la definición de BERAZA, *o.c.*, 712 s.; muy semejante la de GONZÁLEZ-SAGÜÉS, 618 ss. Beraza introduce en este punto el tratamiento del tema de la imagen de Dios en el hombre.

⁵⁷ Así los WIRCEBURGENSES, *o.c.*, 436; MENDIVE, 249 s.; HUARTE, 447 ss.; MUNCUNILL, 478. Es excepción P. VILLADA, *o.c.* (n. 48), quien estudia este tema con gran detenimiento (p. 127-167), poniendo de relieve la relación de esta filiación con la incorporación a Cristo.

⁵⁸ Cf. *De gratia Christi*, 726-742.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, en especial p. 727, 729. Es de notar que el tratamiento dado a este tema, bastantes años después, por GONZÁLEZ-SAGÜÉS, *o.c.*, 727-733, es un paso atrás respecto a la exposición de Beraza.

asociación con Cristo⁶⁰. La adopción es un efecto formal de la gracia, aunque no el primario, que es la participación en la naturaleza divina. Según el principio al que ya hemos aludido de la actuación «ad extra» común a las tres divinas personas, y siguiendo en concreto a Santo Tomás, se considera que la adopción es propia de las tres divinas personas; no obstante, se apropia al Padre por ser la única persona de la Trinidad que tiene un Hijo «natural»⁶¹. Una vez más nos encontramos con el interesante problema de método que significa el que un principio teológico se mantenga aun en contra del sentido obvio de los textos bíblicos y patrísticos que se han aducido para fundamentar una tesis⁶². En realidad tiene poco sentido hablar de la adopción filial si no se presupone una relación propia con cada una de las personas: en el Espíritu, por medio de Jesús, tenemos acceso al Padre (cf. Ef 2,18)⁶³.

Otros efectos que se producen en el hombre justificado por la gracia son la amistad divina, el perdón de los pecados, etc. Los tratados acerca de la gracia terminan, sin excepción, con un capítulo dedicado al crecimiento en la gracia y al mérito. No ofrecen ningún interés especial. No estará de más mencionar que a los tratados de gracia siguen normalmente los dedicados a las virtudes infusas, fe, esperanza y caridad. La primera de éstas es la que se estudia con más detenimiento⁶⁴. La fe es concebida como asentimiento intelectual a la verdad

⁶⁰ BERAZA, *o.c.*, 727 ss. Hay aquí un uso un tanto impreciso de la Escritura: para fundamentar la asociación del hombre con Cristo se apela a Jn 15,5; 1 Cor 6,15 ss.; 12,27; Ef 5,30, y también (y en primer lugar) a Rom 11,17-24 que no trata en absoluto de este tema.

⁶¹ BERAZA, *o.c.*, 741 s.; trata de reforzar lo más posible la «apropiación» al Padre de la adopción filial y hasta parece que llega a contradecirse cuando afirma: «*Vere igitur nominamur et sumus filii adoptivi Patris Aeterni, et fratres adoptivi et coheredes Iesu Christi, Filii Dei naturalis*» (el subrayado es mío). Cf. también GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.* (n. 50), 110.

⁶² Evidentemente el problema metodológico que aquí se encierra desborda el tema que corresponde tratar ahora. Tal vez sea éste un ejemplo de la interpretación aislada de un texto del magisterio (cf. DS 1330, Concilio de Florencia, decreto «pro Iacobitis», aunque aquí no se cita), sin tener en cuenta su entronque en la tradición. Me referiré en seguida a este problema.

⁶³ Cf. A. MORÁN, *o.c.* (n. 1), que considera la filiación divina como la «cuestión central» de la antropología teológica (p. 87 ss.). Creo personalmente en esta misma línea que la mejor definición de la gracia que puede darse es la «participación del hombre en la relación con Dios de Jesús»; cf. el artículo a que hace referencia la n. 9.

⁶⁴ Cf., p. ej., MENDIVE, *o.c.* (n. 45), 360-500; HUARTE, *o.c.* (n. 44), 541-688; J. A. DE ALDAMA, *De virtutibus infusis*, en PATRES SOC. IESU..., *Sacrae Theologiae Summa* III, *Matriti*⁴ 1961, 707-841; sobre la fe, las p. 732-809.

revelada; esto explica la noción de fe utilizada al tratar de la justificación y por qué esta virtud, necesaria para que el hombre pueda ser justificado, es con todo insuficiente para alcanzar este fin.

BALANCE FINAL

A una situación de pocos cambios en la teología a lo largo del último siglo ha sucedido en las últimas décadas una transformación profunda de métodos y de contenidos. Las materias objeto del presente estudio no han sido excepción a esta regla. Más todavía, por la incidencia que en ellas han tenido factores extrateológicos, tales como las teorías científicas sobre el origen del mundo y del hombre, etc., podemos considerar que esta evolución ha sido más rápida e intensa que en otros campos de la teología.

El cambio se ha debido, en primer lugar, a un deslindamiento de los campos de la teología y ciencias naturales e históricas. Las cuestiones de la historia de los orígenes podrán tener repercusiones teológicas, pero no son, en principio, competencia de la teología. El mensaje de fe se sitúa en otro plano.

En el plano más estrictamente teológico la transformación que se ha dado en estos tratados ha seguido las mismas pautas que en otras materias cercanas: mayor atención a la Escritura y a la historia de los dogmas y del pensamiento, abandono en gran parte de la especulación escolástica. La teología se ha vuelto, por una parte, más histórica; por otra, más cercana a los problemas de la existencia.

No creo que, en líneas generales, pueda discutirse la necesidad o al menos conveniencia del cambio realizado, propiciado por el concilio Vaticano II; han obligado a él factores tanto de índole intra- como extraeclesial. Nuestra situación actual nos permite ver —tal vez tiende también a exagerarlas— las reales insuficiencias de los tiempos inmediatamente anteriores. Pero nos falta perspectiva para juzgar la evolución en su conjunto. Un juicio histórico sobre una época tan cercana ha de ser necesariamente provisional.

No es ninguna novedad hablar del deficiente uso de la Escritura y de la tradición, en especial la patrística, en la teología tradicional. Las fuentes se utilizan para probar unas tesis determinadas, pero no para enriquecer y fecundar el pensamiento; el teólogo no se deja interrogar por ellas. Por el contrario, aparece claramente privilegiado el Magisterio, con olvido a veces del carácter fragmentario que, por su propia naturaleza, éste ha de tener. Las declaraciones magisteriales,

con la importancia que tienen en la teología, no recogen ni pueden recoger toda la riqueza de la revelación cristiana; quedan incluso empequeñecidas si no son interpretadas a la luz de la Escritura y de la tradición, del conjunto del mensaje cristiano. Estos problemas metodológicos básicos deben abordarse de nuevo a partir del Vaticano II (cf. *Dei Verbum* 7-10); pero éste es otro de los temas en que por desgracia tampoco destaca la producción teológica actual.

Sería injusto no mencionar, frente a estas deficiencias, los méritos de la época inmediatamente anterior a la nuestra: la claridad, la precisión en los conceptos y en las valoraciones (cf., p. ej., las «censuras»). La duda está en si esto no se consigue a costa de un estrechamiento de horizontes.

Los métodos y los condicionantes de la época estudiada no han propiciado la originalidad ni el surgimiento de grandes personalidades en el campo de la teología. Pero en las materias que aquí se han estudiado destaca claramente la figura de Beraza; no sólo por la mayor amplitud y documentación de que hacen gala sus tratados, sino también por la mayor penetración y amplitud de miras con que estudia los problemas. Fue sin duda un hombre de su tiempo, y sería exagerado decir que se anticipó a su época. Con todo, están fuera de toda duda su talento y su intuición teológica.

Queda ante nosotros el reto del futuro. Por lo que podemos intuir, no tendrá la uniformidad del pasado. Historiar la teología que está naciendo será por ello probablemente más difícil y a la vez más apasionante que repasar la que nos ha precedido inmediatamente.

LUIS F. LADARIA, S.J.

Universidad Pontificia Comillas
Madrid