



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA-  
FUNDAMENTAL

La esencia del cristianismo, según Olegario  
González de Cardedal (1934) en su obra  
*La entraña del cristianismo*

Tesina para la obtención del grado de licenciatura

Autor: Silvestre Martínez Sosa

Director: Dr. Pedro Rodríguez Panizo

Madrid, diciembre 2021



*Jesucristo entraña de Dios y del cristianismo (EC, 74)*

Olegario González de Cardedal

*«El cristianismo es la religión del Logos y de la encarnación; por ello es la religión de la palabra y de la historia, en la carne y en la resurrección. Pero es también la religión del Espíritu y de la inmanencia, por ello religión de la interioridad, de la inspiración y de la experiencia. Cristianar es bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Un cristiano es quien reconoce y se otorga al Misterio, que, siendo eternamente Luz y Amor, se ha dado para alumbrar y amar a los hombres ya en el tiempo» (EC, 877).*

Olegario González de Cardedal



## ÍNDICE

<b>SIGLAS Y ABREVIATURAS.....</b>	<b>7</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>9</b>
Objeto y límites del trabajo.....	9
<b>Capítulo 1. Contexto histórico-teológico .....</b>	<b>13</b>
1.1. Breve semblanza biográfica e intelectual de Olegario González de Cardedal (1934): Itinerario personal .....	13
1.2. Teología y realidad de Dios .....	13
1.3. Contexto histórico-teológico: ¿dónde estamos ahora? ¿hacia dónde vamos? .....	17
1.4. El giro fenomenológico .....	22
1.5. El giro antropológico .....	22
1.6. El giro histórico social .....	22
1.7. El giro contextual.....	23
1.8. La modernidad y sus repercusiones .....	26
1.9. La modernidad tardía o «posmodernidad» .....	28
<b>Capítulo 2. La esencia del cristianismo en perspectiva diversa .....</b>	<b>29</b>
2.1. Literatura, estética y teología en <i>La entraña</i> . .....	29
2.2. Ludwig Feuerbach y la razón adulta de la modernidad frente al cristianismo (1804-1872).....	36
2.3. Adolf von Harnack y el intento de conciliación entre el Evangelio cristiano y la razón moderna (1851-1930).....	40
2.4. Lo paradójico en Romano Guardini (1885-1968).....	42
2.5. Bruno Forte (1949) .....	45
<b>Capítulo 3. La tesis de Olegario. ....</b>	<b>51</b>
3.1. La dimensión teológico fundamental y la concepción de la «teología» que permea <i>La entraña del cristianismo</i> . .....	51
3.2. El proceso de desnaturalización de la realidad de Dios y la hermenéutica funcionalista, fenomenológica y teológica de la religión. ....	55
3.3. Verdad y plausibilidad en el contexto de la funcionalización de Dios y su culminación en el ateísmo: negación y afirmación de Dios. ....	59
3.4. Tres dimensiones definitorias del cristianismo: trascendencia, inmanencia e historia. ....	63
a) La trascendencia como extrañeza y la inmanencia como entrañeza .....	64
b) Una teología teológica que frente a cualquier desnaturalización de Dios reivindica su Gloria y su absoluta gratuidad. ....	65
c) La primacía de la Revelación: Dios que sale al encuentro del hombre .....	67

d) La ineludible correlación entre: cristianismo, cristianía, cristiandad y cristología, antropología, ecclesiología.....	70
<b>Capítulo 4. Conclusión: Valoración y crítica. ....</b>	<b>75</b>
4.1. Una teología teológica de la Gloria de Dios: La extrañeza .....	75
4.2. Una teología antropológica de la Gloria del hombre: La entrañeza .....	80
4.3. Una teología de la encarnación. La Gloria de Dios es que el hombre viva: historia	85
<b>REFLEXIÓN FINAL .....</b>	<b>91</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>95</b>

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

- EC** González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo*. 4ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- DH** *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 2da ed. Barcelona: Herder, 2017.
- EG** *Evangelii Gaudium*. Exhortación apostólica de S.S. Francisco. Madrid: San Pablo, 2013.
- FR** *Fides et Ratio*. Carta encíclica de S.S. Juan Pablo II. Madrid: San Pablo, 1998.
- DCE** *Deus caritas est*. Carta encíclica de S.S. Benedicto XVI. Madrid: San Pablo, 2006.
- LG** *Lumen Gentium*. Constitución dogmática del Concilio Vaticano II.
- DV** *Dei Verbum*. Constitución dogmática del Concilio Vaticano II.
- GS** *Gaudium et spes*. Constitución pastoral del Concilio Vaticano II.
- SC** *Sacrosanctum Concilium*. Constitución dogmática del Concilio Vaticano II.
- UR** *Unitatis Redintegratio*. Decreto del Concilio Vaticano II.
- CTI** Comisión Teológica Internacional. Documentos.



## INTRODUCCIÓN

### Objeto y límites del trabajo

La presente reflexión es una investigación de aspecto teológico-fundamental, orientada primordialmente hacia la cuestión de la credibilidad de la revelación cristiana, pero no en clave de la apologética clásica, sino centrada en lo teológico, puesto que, «el rasgo específico de la Fundamental es la revelación como creíble»<sup>1</sup>. En ella se tiene en cuenta las líneas de reflexión teológica fundamental de Tubinga (Alemania) y la Gregoriana (Roma), en especial en la perspectiva planteada por Bruno Forte, donde aparece que la esencia del cristianismo es el “misterio pascual”, por un lado, y, por otro, la reflexión ofrecida por Olegario González de Cardedal quien afirma que el cristianismo carece de esencia por no ser una “cosa”, afirmando que en realidad el cristianismo tiene Enraña, porque se refiere a una persona<sup>2</sup>: «Jesucristo, enraña de Dios y del cristianismo»<sup>3</sup> (EC, 74). Nuestra disertación se centrará en Olegario González de Cardedal, que cuenta con una vastísima producción teológica; no obstante, el objeto de estudio de la presente tesina es su voluminosa obra *La enraña del cristianismo* (1997), donde el autor plantea la cuestión de la “esencia del cristianismo”. De hecho, ya en el título quedan bien determinados los límites de nuestro trabajo de investigación.

En *La enraña del cristianismo*, obra con una nítida estructuración trinitaria, el teólogo abulense trata de presentar una propuesta de credibilidad del cristianismo para el siglo XXI; su propósito fundamental es el de «presentar el cristianismo en sus elementos y principios esenciales, no como una acumulación de hechos e ideas, normas y promesas sino desde su raíz y en su estructura originaria, mirando a su contenido teológico, a su génesis histórica y a su significado existencial» (EC, IX). Nuestra intención sigue la misma ruta de Olegario; es decir, mostrar la credibilidad del cristianismo para el siglo XXI, confrontándolo

---

<sup>1</sup> Michael P. Moore, *Creer en Jesucristo. Una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J. I. González Faus*. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2011), 12.

<sup>2</sup> Cf. Salvador Pié-Ninot, Prólogo, en Béjar Bacas, José Serafín. *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario González de Cardedal*. Valencia: EDICEP C.B, 2004), 8.

<sup>3</sup> Olegario González de Cardedal, *La enraña del cristianismo*. 4ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), 74. En adelante se citará con la sigla (EC), la página y el número de los comentarios al pie de página (nº).

con los criterios de filósofos y teólogos quienes inciden hasta el momento presente sobre la conciencia cristiana (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Harnack, etc), siguiendo a los autores que como Olegario respondieron a la modernidad y a la teología liberal (Barth, Guardini, K. Adam, Balthasar, Rahner, Ratzinger, Forte,) quienes presentaron un cristianismo como propuesta de sentido inteligible, amable, entrañable y vivible para los hombres de nuestra actualidad. El objeto formal de nuestra escueta investigación incluye una lectura atenta, comprensiva y analítica de *La entraña del cristianismo*, y de las fuentes primarias (otras obras y artículos de Olegario) y secundarias (otras obras y artículos sobre la misma temática), en clave siempre teológico fundamental, comprendiendo la misma en la línea de Karl Rahner como «teología formal-fundamental», lo que, de hecho, pertenece a la teología dogmática, que debe ser entendida en unidad, es decir, la teología fundamental debe ser una dimensión inexorable interior del teólogo cristiano; a lo que Olegario alude cuando habla de «plausibilidad». *La entraña del cristianismo* parte de este convencimiento de la unidad de la teología<sup>4</sup>.

La teología es comprendida por nuestro autor como la ciencia que busca sentido y significado de la revelación para el hombre, que necesariamente debe estar mediatizada entre una determinada matriz cultural y el significado y la función propia del cristianismo como religión *ad intra* de la misma. En este sentido, Lonergan plantea dos tipos de comprensión de cultura: la *clásica* y la *empírica* y afirma: «Cuando prevalece la noción clásica, la teología se concibe como una realización acabada y entonces se discurre sobre su naturaleza. Cuando la cultura se concibe en forma empírica, la teología se enfoca como un proceso evolutivo y entonces se escribe sobre su método»<sup>5</sup>. En efecto, nuestra reflexión se orienta hacia la Revelación del Dios de Jesucristo y el hombre concreto, real, a quien es ofertada la salvación, donde comprendemos la credibilidad del cristianismo como la mediación entre la Revelación y el sujeto que cree<sup>6</sup>. Consciente de que toda teología está formulada siempre, ya sea explícita o implícitamente, considerando siempre un interlocutor real; por eso, en este trabajo relacionamos el camino y la meta, juntamente con las tareas que todo método teológico debe cumplir, que, según Olegario, son cuatro: «*auditus fidei, intellectus fidei, praxis fidei y testimonium fidei*»<sup>7</sup>. Podemos decir que Olegario concibe la teología fundamental como

---

<sup>4</sup> Cf. José Serafín, Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal* (Valencia: EDICEP, 2004), 15-16.

<sup>5</sup> Bernard Lonergan, *Método de la teología*, 4ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2006), 9.

<sup>6</sup> Cf. José Serafín Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, o.c., 17.

<sup>7</sup> Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 311s.

intrínseca, con una primacía de lo ontológico de la revelación y que tiene una visión íntegra del acto de fe. En lo que hace referencia a la primacía epistemológica de la teología plantea como «un único camino en dos sentidos»<sup>8</sup>.

Olegario es un teólogo de mucha erudición, teología, espiritualidad, contenido de la fe y con claro compromiso social; su producción teológica es muy abundante; por esta razón, para elaborar este trabajo de investigación hemos seleccionado lo que en la bibliografía general denominamos *fuentes primarias* que son las principales obras (libros y artículos) de nuestro teólogo. Hemos recurrido a otros autores y teólogos actuales, en especial a las fuentes utilizadas por Olegario. Somos consciente de que ha quedado aún mucho por investigar, puesto que toda cuestión teológica entronca con el misterio trinitario, siempre inagotable y desbordante, pero consideramos que hemos logrado el propósito de responder a la pregunta por la “esencia del cristianismo” siguiendo la perspectiva de *La entraña del cristianismo*.

El trabajo está estructurado en cuatro capítulos; el primero, ofrece un contexto histórico-teológico, que arranca con una breve semblanza biográfica e intelectual de Olegario González; su finalidad es la de ubicar al lector respondiendo a dos preguntas ¿dónde estamos ahora? ¿Hacia dónde vamos? En ella planteamos los diferentes movimientos teológicos y los “giros” que se dieron en este sentido, como el paso de una teología liberal hacia una teología dialéctica; el giro antropológico; el histórico social; el contextual, hasta llegar a la modernidad y la posmodernidad o modernidad tardía. En el segundo capítulo, se desarrolla la cuestión central de nuestra investigación: “la esencia del cristianismo” desde diversas perspectivas filosófico-teológicas; partiendo de una articulación de la literatura, la estética y la teología en *La entraña del cristianismo*, planteamos la cuestión de la identificación de la antropología con la teología llevada a cabo por Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo*, en el contexto de la razón adulta de la modernidad; desarrollamos la propuesta de Harnack, quien intentó una conciliación entre el Evangelio cristiano y la razón moderna, siendo el “padre” de la teología liberal; elaboramos también la respuesta católica a partir de la teología de Romano Guardini y Bruno Forte.

En el capítulo tres, buceamos en *La esencia del cristianismo* a fin de presentar la tesis de Olegario, que incluye las tres dimensiones definitorias del cristianismo: trascendencia, immanencia e historia, donde se plantea la trascendencia como extrañeza y la immanencia

---

<sup>8</sup> Béjar Bacas, José Serafín, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 18.

como entrañeza. En el cuarto y último capítulo concluimos con una valoración crítica de *La entraña del cristianismo* de manera global.

## Capítulo 1. Contexto histórico-teológico

### 1.1. Breve semblanza biográfica e intelectual de Olegario González de Cardedal (1934): Itinerario personal

Olegario González de Cardedal es un teólogo de gran prestigio, ganado con esmero y entrega, internacionalmente reconocido. Nace en Lastra del Cano (Cardedal), el 2 de octubre de 1934. Realizó estudios de Bachillerato en Arenas de San Pedro; Filosofía y teología en Ávila, ordenado sacerdote en la misma ciudad el 21 de febrero de 1959. Prosigue sus estudios teológicos en la Universidad de Múnich (1960-1965). En julio de 1964 realiza su doctorado en Teología bajo la dirección del Profesor Michael Schmaus. En otoño de 1964 asiste a la tercera sesión del Concilio Ecuménico Vaticano II. Desde 1966 a 2001 es catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, en cuyo seno recibió varios nombramientos para diferentes cargos y funciones. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional entre 1968-1979. Es Académico Numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1986). En 1972 fue teólogo en el Consejo de Conferencias Episcopales Europeas. Fue consultor del Pontificio Consejo de la Cultura en 1990. Ha recibido varios premios en reconocimiento a su prolífica labor intelectual<sup>1</sup>.

### 1.2. Teología y realidad de Dios

González tiene una clara conciencia de su vocación y misión como teólogo, por eso dice que «la teología ha sido el don, el destino y la tarea con la que Dios me ha signado y a la que yo me he asignado, para la que fui “ordenado” y a la que yo me he coordinado»<sup>2</sup>, en la Iglesia y dentro de la sociedad y la ejerce con toda su potencialidad desplegando una reflexión teológica que entronca con la más genuina tradición eclesial, enraizada a su vez en la tradición hispánica y europea, sin perder el hilo conductor que lo mantiene en diálogo constante con la cultura contemporánea en la dimensión filosófica, social y política<sup>3</sup>. Su pensamiento se ha desarrollado abarcando tres campos fundamentales en el ámbito teológico: Dios, Cristo y hombre; es decir, la perspectiva teológica, cristológica y

---

<sup>1</sup> Cf. Ángel Cordovilla Pérez, José Manuel Sánchez Caro y Santiago del Cura Elena, dirs., *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal* (Salamanca: Sígueme, 2006), 13-14.

<sup>2</sup> Olegario González de Cardedal, “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, *Communio*, 2 (1996): 221.

<sup>3</sup> Cf. Juan Martín Velasco, “El misterio del cristianismo”, *RDL Religión*, 19-20 (1998): 1-5.

antropológica, realidades que articuló a partir de la primacía de Dios que, por particular iniciativa, sale al encuentro del hombre en Jesucristo. Olegario ha ido abriendo camino, construyendo un itinerario hasta lograr unidad coherente en su discurso teológico. Como teólogo se siente llamado, guiado, sostenido por el Dios de la extrañeza que se hizo entrañeza, en el desarrollo de su itinerario fue buscando el lugar de la teología, afirmando que: «La teología nunca ha sido un objetivo directo del cristianismo; ha ido naciendo como momento segundo de la conciencia de unos hombres, que eran ya creyentes y de una Iglesia, que ya era misionera»<sup>4</sup>.

La primera realidad (Dios) por la que se siente convocado Olegario no es aquel Dios distante, lejano, concepto abstracto inventado por la razón humana. De ahí que, ante la actitud moderna de “por el hombre y contra Dios”; es decir, Dios como alternativa al hombre, nuestro autor reivindica lo que tal movimiento histórico olvida, fundamentalmente dos afirmaciones cristianas: encarnación y creación «por las que Dios suscita y afirma libre y amorosamente al hombre» (EC, 109). Cordovilla dirá, refiriéndose a Olegario, que éste percibe a un «Dios en su insobornable alteridad, en su vital riqueza de ser, como ser personal y personificante, como misterio de vida. Dios es ese centro inaprehensible sobre el que trata la teología una y otra vez»<sup>5</sup>.

Para Olegario, el cristianismo se asienta sobre unos fundamentos de doble naturaleza: unos son exteriores y totalmente previos, y, otros son interiores, resultado de los anteriores. De tal manera que la llamada de Dios que es la revelación invita al surgimiento de una respuesta por parte del hombre (fe), en una relación de correspondencia creadora, puesto que el Logos que llama, que convoca, crea la posibilidad y gozo de la apertura para dar una respuesta. Esto evidentemente se explicita, se extiende e historiciza. De esta manera, surge ese binomio: por un lado, llamada divina-respuesta humana, y, por otro, la pregunta humana-respuesta divina<sup>6</sup>. De ahí que Olegario afirma que: «Dios es real como substancia y como sujeto; el hombre es real aceptándose en la existencia y asumiéndose en la libertad; el

---

<sup>4</sup> Olegario González de Cardedal, *El lugar de la Teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor don Olegario González de Cardedal y discurso de contestación del académico excelentísimo señor don Mariano Yela Granizo* (Madrid: Real academia de ciencias morales y políticas, 1986), 52. Cf. Ángel Cordovilla Pérez, “Dios y el hombre en Cristo: El itinerario y pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal”, en *Dios y hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, dir. Ángel Cordovilla Pérez, José Manuel Sánchez Caro y Santiago del Cura Elena (Salamanca: Sígueme, 2006), 49-50.

<sup>5</sup> Ángel Cordovilla Pérez, *Dios y el hombre en Cristo*, o.c., 50.

<sup>6</sup> Cf. Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I. El camino* (Madrid: BAC, 2005), XXIII.

cristianismo logra su realización humana cuando el don de Dios es acogido y respondido» (EC, 146).

En *La entraña* Olegario recurre a dos raíces para explicar su comprensión de la *realidad de Dios*: la historia de Israel y la metafísica de Grecia; de hecho, para nuestro teólogo (cf. EC, 146-152) «el cristianismo será amigo de la metafísica, sobre todo, cuando ésta sea amiga de la historia y no quiera suplantarla; pero será su enemigo declarado cuando ella pretenda instaurar realidad y decretar historia estableciendo el futuro absoluto del hombre o del mundo» (EC, 149); al mismo tiempo, trata de dar cuenta de los planteamientos de la era moderna: las ideas de Lutero del “sujeto ante Dios”, del pensamiento cartesiano del “Dios de mi certeza” y del “Dios de mi moralidad” planteado por Kant. Nuestro autor intenta pasar de un Dios funcional a un Dios real de la mano de san Juan de la Cruz (cf. EC, 153-176). Olegario trata de plantear el paso «de la teología como saber de Dios a la teología como fenomenología del hombre cristiano»<sup>7</sup>.

El despliegue de argumentos que ofrece es de una riqueza léxica y literaria única, al tratar de superar la ausencia de las preguntas de índole escatológica, a fin de plantear el retorno hacia ellas; trata al mismo tiempo de pasar de una teología antropológica a una teología teológica (cf. EC, 177-179). Para González, por eso, el cristianismo necesariamente, «presupone una revelación concreta, una fe concreta y una obediencia concreta a la Palabra del Verbo encarnado» (EC, 149); por lo tanto, la teología presupone tres cosas para considerarse tal: a) La revelación y su cognoscibilidad, que tiene sentido y no es pura paradoja; b) la gracia como don de Dios, que acompaña nuestro ser al suyo y connaturaleza nuestra inteligencia con la suya; c) la obediencia del hombre a la luz, instinto y poder interior que Dios le ofrece para poder acoger, penetrar y realizar su Revelación (cf. EC, 150). La cuestión a la que el teólogo abulense quiere responder es al olvido por parte de Occidente de los lugares propios de la teología, ya que por mucho tiempo estuvo muy entusiasmada con la *Metafísica* y la *Ética* de Aristóteles, echando en el olvido los lugares que le proporcionan identidad: la revelación y la historia, la Biblia y la Iglesia, la memoria y la promesa de Dios. La manifestación plena de Dios incluye su revelación trinitaria, es decir, como Padre, Hijo y Espíritu Santo, que condujo a lo constitutivo del hombre y del tiempo (cf. EC, 183). En

---

<sup>7</sup> Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 303.

este sentido afirma Olegario que el hombre «es memoria, inteligencia y voluntad» (EC, 183), como reflejo trinitario.

La *memoria*, dirá Olegario, le abre al hombre al Padre como un principio de impresionante hondura; la *inteligencia* le hace percibir su connaturalidad con el Hijo, *Logos* encarnado; la *voluntad* le predispone al Espíritu Santo, lazo de amor entre el Padre y el Hijo. Pero Occidente se olvidó de la memoria, es decir, silenció el Principio al que ella remite, quedándose solo con la inteligencia relacionado al ser y al amor, puesto que, el Hijo es procedencia del Padre y al mismo tiempo abertura al Espíritu. Dado el olvido de la relacionalidad, se dio el endiosamiento de la Razón, en la concepción del Espíritu como supremo y en la técnica como soberana (cf. EC, 183). El olvido de la dimensión trinitaria de Dios en la teología condujo a una comprensión parcial del hombre, puesto que «sin condición paterna, filial y directiva de Dios se retornó a un teísmo precristiano» (EC, 184), dando lugar a un Dios “inteligencia ordenadora”. Como consecuencia de lo anterior, dirá Olegario que se perdió la comprensión ternaria del hombre y del tiempo, y serán los místicos quienes mantengan la comprensión trinitaria de Dios y la visión ternaria del hombre, en especial san Juan de la Cruz, dando mayor énfasis a la *memoria* que a la *inteligencia* y a la *voluntad*. Nuestro teólogo sostiene que en esta línea de pensamiento Rahner recupera la categoría platónica de “anámnesis” de la categoría agustiniana de “memoria” (cf. EC, 184). En suma, la relación con Dios desplegada por la tradición Occidental fue de absolutizaciones y de olvidos: «Absolutización de Dios como causa, función, exigencia moral. Absolutización de la verdad y de la bondad con olvido de la belleza, de la gratuidad, de la santidad, del futuro» (EC, 185). Posteriormente, el hombre se dará cuenta de la grandeza de Dios que le desborda totalmente.

Finalmente, Olegario afirma que el transcendental que ha sometido la historia del cristianismo a mayor consideración hasta la época del Renacimiento es la *Verdad*; en lo sucesivo, ha primado la *Bondad* en el aspecto de la moralidad y sus afirmaciones, justicia y libertad propio del protestantismo. En cambio, la *Belleza* en Occidente no fue motivo de reflexión, fue más bien rechazada y considerada pagana y totalmente ajena a la revelación. Balthasar fue el que recuperó la *Belleza* con su obra *Gloria* quedando desplegado de esta forma: Ser-Luz-Verdad; Gloria-Esplendor-Belleza; Santidad-Amor-Bondad (cf. EC, 185-186).

La mayor producción intelectual de Olegario se ha dado en el área de la cristología; basta con mencionar los tomos I y II de *Fundamentos de Cristología y Cristología*, incluido la segunda parte de *La entraña del cristianismo* titulada *Jesús Cristo*, dedicada a Jesucristo como entraña de Dios y entraña del cristianismo. Nuestro autor centra su reflexión en la cristología sistemática o dogmática, como verdadero don de Dios, que a su vez es luz para la inteligencia y auténtica potencia para la voluntad, precedida por la cristología histórica, fundamental y filosófica. Frente a estas, la cristología dogmática presupone la revelación como acontecimiento absolutamente positivo de Dios en la historia del pueblo de Israel, que encontró su momento cumbre en la persona de Cristo; lo que vienen en primer lugar son las realidades vividas, luego transmitidas e interpretadas en la Iglesia concreta. Puesto que, donde no hay revelación de Dios, es decir, su automanifestación y la fe del hombre, simplemente no hay teología<sup>8</sup>. Para nuestro autor, las cuestiones centrales de la cristología son las siguientes: «quién fue, cómo vivió, y murió Jesús (historia, acción, destino); cual fue el secreto de su persona, el contenido de su doctrina, las experiencias que los hombres hicieron con él a la vez que los signos que Dios hizo en su favor, desde los milagros a la resurrección (relación con Dios, identidad personal, ser)»<sup>9</sup>; analiza, pues, su misión, su historia y su persona.

### 1.3. Contexto histórico-teológico: ¿dónde estamos ahora? ¿hacia dónde vamos?

Es de vital importancia al iniciar esta contextualización histórica, la pregunta sobre la labor del teólogo, que de hecho viene determinada por su “objeto” de estudio que es absolutamente singular. En verdad, dicho “objeto” se convierte en real sujeto. Sujeto que sale hacia su peculiar afuera, tiene palabra, se hace comunicación, con voluntad de encuentro con el ser humano, el otro de sí. Esta labor teológica requiere un método, que honre respetuosamente a los “sujetos” a fin de aportar “logos” a esta singular relación en el tiempo en el que le toca compartir su existir. En el desarrollo de este trabajo trataremos de aplicar los tres momentos de la reflexión teológica señalados: el *auditus temporis et alterius* (la escucha del tiempo y del otro); el *auditus fidei* (la escucha de la fe) y el *intellectus fidei* (la inteligencia de la fe)<sup>10</sup>. En esta misma línea plantea Ángel Cordovilla como método de la teología el *auditus-intellectus-actio fidei*, esforzándose por integrar los tres momentos

---

<sup>8</sup> Cf. Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I. o.c.*, XIX.

<sup>9</sup> Ibid. XX.

<sup>10</sup> Cf. José Serafín Béjar Bacas, “Método teológico y credibilidad del cristianismo”, *Theología Xaveriana* 64, n° 177 (2014): 25-58.

fundamentales en su articulación para el quehacer teológico<sup>11</sup>. Para ello tendremos en cuenta (en lenguaje de Cordovilla) el alma de la teología, es decir, la sagrada *Escritura*; la memoria de la teología que es la tradición; el marco de la teología que es el *magisterio* de la Iglesia; la *forma católica* de la teología, y, finalmente, pasando de las confesiones a las teologías contextuales que desembocó después de varios “giros” hacia lo único verdaderamente necesario. Comprendemos aquí al teólogo como apóstol de Jesucristo y amigo de Dios. A partir del método y de esta comprensión trataremos de dar respuesta a nuestro problema central: «saber que es aquello peculiar y propio que caracteriza al cristianismo y lo diferencia a la vez, de otras posibilidades religiosas»<sup>12</sup>, según la inquietud planteada por Romano Guardini.

Para Olegario el cristianismo se origina en un nombre: Jesús de Nazaret, por eso afirma que «el cristianismo es un hecho, surge de una historia concreta, tiene en su origen un nombre constituyente y suscita un grupo humano que se adhiere a su mensaje creando una comunidad de fe»<sup>13</sup>. Esta comunidad de creyentes hace una oferta salvífica. El mensaje del cristianismo abre hacia un futuro absoluto que relativiza las realidades temporales reflexionadas por el ser humano. Con el tiempo se dieron innumerables interpretaciones del mensaje cristiano, pero en un sentido alternativo, es decir, se da una vez en un sentido y otro en otra, de tal forma que podemos decir que son alternativos y complementarios por ejemplo: Platón y Aristóteles en el ámbito filosófico específicamente griego, san Agustín y santo Tomás en la Edad Media, Erasmo y Lutero en siglo XVI, Barth y Bultmann en la teología protestante del siglo XX, Rahner y Balthasar en la teología católica también del siglo XX<sup>14</sup>.

Desde un inicio de la historia de la comunidad de fe se dieron interpretaciones del cristianismo, es decir, *teologías*; son formas de proponer la idea fundamental del cristianismo, son múltiples, de ahí que hablamos del pluralismo teológico que es una exigencia que el cristianismo integre, por una parte, las distintas apariencias con que aparece en los escritos del Nuevo Testamento y por otra parte acoja las distintas aspiraciones y necesidades esenciales de cada generación histórica. Jesús, al inicio, es considerado en los orígenes del cristianismo, por un lado, un profeta y maestro, y, por otro, como un taumaturgo,

---

<sup>11</sup> Cf. Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 99-110.

<sup>12</sup> Cf. Romano Guardini, *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*. 2ª ed. (Madrid: Cristiandad, 2013), 11-12.

<sup>13</sup> Olegario González de Cardedal, *Lecturas teológicas alternativas del cristianismo*. Sesión del día 4 de junio de 2019 de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 295.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.* 295.

exorcista y médico. La conversión que se planteará por la comunidad primera va más allá de la mera conversión moral o religiosa<sup>15</sup>. De ahí que J. Ratzinger dirá que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un horizonte nuevo a la vida y, con ello, una orientación decisiva»<sup>16</sup>.

Las dos primeras lecturas o interpretaciones de Jesús fueron las realizadas por el judeocristianismo y por san Pablo. Posteriormente se darán acentuaciones en dos direcciones del cristianismo en la historia, como ejemplo tenemos a San Justino y su acentuación en el *helenismo* y a Tertuliano que acentuó la *romanidad*. En San Agustín se dará más bien una convergencia de la cultura latina y la experiencia cristiana. Ya en el inicio de la era moderna en los siglos XVI y XVII con sus representantes en Erasmo y Lutero, el primero es un humanista filólogo que pretendía una reforma moral, mientras que Lutero como exégeta y teólogo se planteaba toda una revolución teológica para rescatar el Evangelio secuestrado y deformado por los teólogos romanos. Otra interpretación del cristianismo es la que realizó Descartes (1596-1650) y Pascal (1523-1662); de estos dos pensadores afirma Olegario<sup>17</sup>:

«ambos son símbolos del giro del pensamiento europeo hacia el positivismo, las ciencias, la comprensión y construcción de la realidad física, del hombre nuevo y de su relación con Dios. Ciencia, racionalismo, matemáticas, experimento, son las palabras determinantes de la nueva experiencia histórica a la cual va arrimada y con la cual es explicitada también la referencia del hombre a Dios»<sup>18</sup>.

Dos siglos más adelante se dio nuevamente el contraste de dos manifestaciones bien diferenciadas del cristianismo, Kant, Hegel y en sentido opuesto encontramos a Kierkegaard (1813-1855), siendo la alternativa radical a Hegel y a su pensamiento de la totalidad, confrontando el individuo al sistema, la interioridad a la objetividad, «el escándalo del absoluto a las evidencias que reclama el hombre, el ‘Dios en el tiempo’ como la esencia del cristianismo y por ello considerando a Hegel como su perversión»<sup>19</sup>.

Podemos decir que Kierkegaard ofrece un cristianismo de gran estilo con referencia a Kant y a Hegel; para él, el Evangelio guarda la gran paradoja y escándalo de la *particularidad*, es decir, «la posibilidad del escándalo esencial en la dirección de la pequeñez, que aquel que proclama ser Dios se manifiesta siendo el hombre insignificante,

---

<sup>15</sup> Ibid. 296-298.

<sup>16</sup> Benedicto XVI, *Carta encíclica Deus caritas est* (Madrid: San Pablo, 2006), n° 1, p. 13.

<sup>17</sup> Cf. Olegario González, *Lecturas teológicas alternativas del cristianismo*, o.c., 300-309

<sup>18</sup> Ibid. 308.

<sup>19</sup> Ibid. 310-311.

pobre, sufriente y, por último, impotente»<sup>20</sup>. Olegario siguiendo a Kierkegaard se pregunta: ¿el Absoluto se revela con un poder que domina o se revela anonadándose en su divinidad llegando a ser hombre hasta el abismo de la cruz para estar junto al hombre no para arruinarlo sino para levantarlo? Y responde con san Pablo en 2Cor 5, 19: «Dios mismo estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo sin pedirles cuentas de sus pecados»; esto es en verdad en Cristo la escandalosa plenitud que el cristianismo proporciona a la humanidad. Esta es la cuestión esencial. De ahí que Olegario afirme que «como Absoluto solo se le descubre en la hondura divina de sus contrarios. El Poder absoluto en la negación de la cruz, la *universalidad* en la *particularidad* judía, el amor en la solidaridad con la situación de pecado. Con la encarnación se nos ha dado el Máximo en lo mínimo y el Todo en el fragmento»<sup>21</sup>. Al respecto el propio Kierkegaard afirma que «el objeto de la fe es el Dios-hombre, cabalmente porque el Dios-hombre es posibilidad del escándalo [...] Pues de no darse la posibilidad del escándalo en este caso, entonces se daría la cognoscibilidad directa y el Dios-hombre sería un ídolo; la cognoscibilidad directa es paganismo»<sup>22</sup>.

Para una mejor contextualización histórica es necesario tener en cuenta los cuatro movimientos teológicos surgido en el siglo XX. Lo que ha mencionado en su obra *La teología del siglo XX* Rosino Gibellini (1926), la cual concluye de manera sintética en los cuatro movimientos. De hecho, en esta obra se da un común denominador durante el trayecto recorrido del siglo anterior a la presente y es la vuelta a los orígenes primordiales de la teología, es decir, Escritura, Padres, liturgia, etc., acompañado por una actitud de apertura hacia la modernidad, es decir, hacia la razón, la historia, los movimientos de liberación, etc. Esto fue lo que ha producido una gran variedad y pluralidad de teologías<sup>23</sup>. Este teólogo ofrece un vasto panorama de desarrollo de las ideas teológicas en el siglo pasado, planteándolos como corrientes teológicas, partiendo de la teología protestante cuyo representante desde la perspectiva de la teología liberal es Adolf Harnack (1851-1930), quien autorizó la publicación de sus escritos en 1900 con el título de *Esencia (Wesen) del cristianismo*, en ella trata de responder a la pregunta fundamental ¿qué es el cristianismo? Ha publicado también el *Manual de la historia del dogma* en tres volúmenes en (1886-1889), otra obra es la *Historia de la literatura cristiana antigua hasta Eusebio*. La cuestión de la esencia del cristianismo planteada por Harnack no era una cuestión novedosa, aunque si es

---

<sup>20</sup> Soren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009), 118.

<sup>21</sup> Cf. Olegario González, *Lecturas teológicas alternativas del cristianismo*, 311.

<sup>22</sup> Soren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, o.c., 152.

<sup>23</sup> Cf. Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología*, o.c., 254.

profundamente capaz de recibir diversos enfoques incluso perspectivas que son opuestas. Feuerbach ya había publicado una obra con el mismo título *La esencia del cristianismo* (1841); en ella el filósofo identificaba teología y antropología, donde solo la esencia antropológica es la verdadera y la teológica de la religión y del cristianismo es falsa. Será Ernst Troeltsch (1865-1923), quien realizará un profundo análisis filosófico e histórico de dicha cuestión en un ensayo publicado en 1903, titulado *¿Qué significa 'Esencia del cristianismo'?* Troeltsch moría a temprana edad (58 años) en 1923, siendo definido por Harnack como el más grande filósofo de la historia después de Hegel, al mismo tiempo que asumió la defensa de la “teología científica”<sup>24</sup>. El ex discípulo de Harnack Rudolf Bultmann afirmará sobre este novedoso movimiento que el propio «Jesús histórico es un fenómeno entre otros, no una realidad absoluta»<sup>25</sup>.

Posteriormente se la denominará teología liberal porque aplicaba el método libre de investigación histórico-crítica de las fuentes de la fe y de la propia teología sin necesidad de sentirse vinculada a los datos posteriores de la tradición dogmática. Rosino Gibellini dirá al respecto que «la teología liberal nace del encuentro del liberalismo como autoconciencia de la burguesía europea del siglo XIX con la teología evangélica»<sup>26</sup>. Como antecedentes históricos tiene a la filosofía de las religiones de Hegel y Schleiermacher.

Ante esta teología liberal, muy antropocéntrica, heredera de la ilustración, Karl Barth (1886-1969) reacciona con un teocentrismo o teo-antropología con dos obras fundamentales: *La Epístola a los Romanos*, de la cual fluye *La Dogmática eclesial*. Pedro Rodríguez Panizo menciona en la presentación de *Introducción a la teología evangélica* (1962) que Barth sentía alergia a las teologías del *a priori* religioso cuyos representantes son Schleiermacher, Fries, Otto, Troeltsch; al respecto Panizo dirá que Barth sospecha de una «reducción antropológica de la teología, cuyo único ‘objeto’ es Dios, lo que hace de ella un saber humilde y agradecido: *theologia viatorum, no theologia gloriae*»<sup>27</sup>. Barth plantea como principio la fe que es el criterio *subjetivo* del quehacer teológico, con la Palabra de Dios que es el criterio *objetivo*, subrayando con ello que solo Dios es verdadero «objeto» de la teología, no el hombre, tampoco la religión o la fe. Hay que mencionar también *La Epístola a los Romanos*, elaborado por Barth entre 1919 y 1922 y *La dogmática eclesial* (1932-1967).

---

<sup>24</sup> Cf. Rosino Gibellini, *Teología del siglo XX* (Maliaño: Sal Terrae, 1998), 15-20.

<sup>25</sup> Rudolf Bultmann, *Creer y Comprender*. Vol. I (Madrid: Studium, 1974), 10.

<sup>26</sup> Cf. Gibellini, *Teología del siglo XX*, o.c., 21.

<sup>27</sup> Pedro Rodríguez Panizo, «Humildad y grandeza de la teología», en Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 12.

La recepción de las obras de Barth fue muy positiva en la teología católica (Von Balthasar, Hans Küng) antes incluso que en la teología protestante. Posterior a Barth surgirán los teólogos de la *teología dialéctica* con Bultmann, Brunner, Gogarten, Tillich, etc., movimiento que nace como reacción a la teología Liberal.

Siguiendo la línea trazada por Rosino Gibellini en su descripción de la pluralidad de teologías del siglo XX, notamos que este autor identifica cuatro movimientos teológicos, que también Cordovilla menciona asumiéndolo en *El ejercicio de la teología*, describiéndolo con mayor detalle; dichos movimientos teológicos son:

1.4. El giro fenomenológico, se inicia con la teología dialéctica siendo su eximio representante Karl Barth, «donde la teología se atiene fenomenológicamente al tema que le es propio: la palabra de Dios»<sup>28</sup>. Es una reacción de la teología protestante a lo planteado por Harnack como principal elaborador de la teología liberal dado que el siglo XIX dejó pendiente un problema que se plantea a los teólogos del siglo XX: el de la incorporación o integración en la teología y en el dogma de la historia religiosa y la humana experiencia, puesto que, la teología no es una disciplina inamovible, como, tampoco es una ciencia que se diluye en la sola fenomenología de la religión o en mera filosofía<sup>29</sup>;

1.5. El giro antropológico en teología, que se inició con Rudolf Bultmann y su teología existencial, quien reclamó la soberanía de Dios en la teología, tanto Rahner como Tillich, se darán cuenta de la importancia de lo planteado por Bultmann, pero al mismo tiempo de lo limitado de su respuesta puesto que, no deja en claro el puesto del hombre con su subjetividad, historia y experiencia en el acontecimiento fundamental de la revelación ya que según Barth solo hay revelación de Dios y palabra de Dios dirigida al hombre. Se busca en este ámbito de revelación de Dios al hombre «si hay una correlación entre Dios y el hombre para poder entrar en diálogo y en relación, o si ese hombre está constituido previamente como un oyente de esa palabra de Dios para poder acogerla en su interior y plasmar en su vida»<sup>30</sup>;

1.6. El giro histórico social, dado que el hombre no es una “isla”, tampoco un ser totalmente abstracto que vive en una supuesta aséptica experiencia trascendental; más bien el hombre vive en una comunidad política concreta, en una historia real, en sociedad

---

<sup>28</sup> Cf. Gibellini, *Teología del siglo XX*, 551.

<sup>29</sup> Cf. Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología*, 255.

<sup>30</sup> *Ibid.* 256.

estructurada e interrelacionada. Esta conciencia desembocó en los años 60 en el movimiento histórico social que impulsó el surgimiento de diversas teologías de la historia con O. Cullmann, W. Pannenberg, H. U. von Balthasar, surgiendo a la par teologías políticas como las elaboradas por J.B. Metz, J. Moltmann, C. Boff, lo que desembocó en las diferentes expresiones de teologías de la liberación, siendo sus principales representantes G. Gutierrez, I. Ellacuría, J. L. Segundo. Este movimiento cristalizó en la obra colectiva dirigida por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I-II*. Cordovilla reconoce que la teología de la historia «tiene razón» ya que Dios no se da solo en el ser o razón, en la dinámica de su propio conocimiento y libertad trascendental al hombre, sino más bien y de hecho se da en una historia determinada<sup>31</sup>. De ahí que plantean la historicidad de la salvación cristiana. Posteriormente esta perspectiva desembocará en la teología contextual. En este sentido podemos decir que ninguna religión puede plantear el *Mysterium salutis* si no tiene en cuenta o, en el peor de los casos, desoye el clamor de los más pobres o los descartables en lenguaje del Papa Francisco. En efecto, es necesario ver con nitidez que para llegar hasta el *giro antropológico* la teología católica tuvo que recorrer desde la controversia modernista pasando por Alfred Loisy, la respuesta de Maurice Blondel y su método de la inmanencia, por los planteamientos de la *nouvelle théologie*, por el proceso de maduración teológica de la renovación teológica en Francia con la Teología de la ciencia de Pierre Teilhard de Chardin, con la catolicidad de Henri de Lubac y su obra *Surnaturel*, la teología e historia de Jean Daniélou, la lectura de los signos de los tiempos de Marie-Domenique Chenu, la eclesiología y ecumenismo de Yves Congar, la teología Kerigmática, la teología y literatura de Romano Guardini hasta llegar a Hans Urs von Balthasar y su teología trinitaria.

1.7. El giro contextual, se refiere a la importancia que tiene el contexto en la elaboración teológica, la importancia del desde dónde el teólogo hace teología, en el momento presente el contexto es ecuménico y planetario. Esta contextualidad se vive, por un lado, con una teología que busca su relevancia desde las ciencias, como la sociología, fenomenología, filosofía, filología, historia de las religiones (incapaces de dar cuenta del “objeto” y método de la teología), al mismo tiempo que busca que la teología abandone su método tradicional para adaptarse a la nueva situación global. En efecto, por otro lado, la teología consciente de ser una ciencia de la fe debe dar su palabra, única que no puede dejar

---

<sup>31</sup> Ibid. 256-257. Véase Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, *Mysterium Libertionis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I-II* (Madrid: Trotta, 1990).

de pronunciar a partir de una comunidad concreta (Iglesia), desde su tradición lingüística y de memoria viva con la cual realiza mejor las elaboraciones teológicas y su propia misión<sup>32</sup>. Para Cordovilla estos «giros de la teología no significan una derrota de la perspectiva anterior, sino la necesidad de su recíproca integración». Lo fundamental es que en el futuro la teología permanezca como teología, es decir, «palabra de Dios y sobre Dios»<sup>33</sup>.

Ya en el Concilio Vaticano II se había constatado que el mundo está en una nueva etapa de su historia que se caracteriza por cambios profundos y muy acelerados, de ahí que el horizonte de la teología católica es la de un enorme pluralismo, que ha pasado por la crisis de la metafísica hasta llegar al fin de la neo-escolástica; por la nada superficial revolución científica y tecnológica; y los cambios que ya habíamos mencionado, que han sido operados por la *Nouvelle Théologie* y el cambio de perspectiva del griego al bíblico<sup>34</sup>. Por eso dirá Adolfo Galeano que «la máxima realización de la teología católica en el siglo XX, además del Concilio Vaticano II, ha sido la recuperación del misterio sobrenatural y de la antropología trascendente de la tradición cristiana impulsada por el movimiento teológico de la *Nouvelle Théologie*»<sup>35</sup>. Lo que Henri de Lubac ya había planteado en *Surnaturel*. De ahí que actualmente se plantee como punto de partida de la teología a la Sagrada Escritura y no a la metafísica, es lo que se plasmó en el Vaticano II con su concepción *histórico-salvífica* de la revelación, en la *Dei Verbum*, como clave hermenéutica teológico y fundamental con la finalidad de reorganizar las disciplinas teológicas desde esta perspectiva, frente a lo planteado por Francisco Suárez (1960)<sup>36</sup>, que reconocía la naturaleza sin la gracia, por afirmar una finalidad del orden creado totalmente separado de Dios, es decir, el mundo del sobrenatural aparte del mundo natural, colocando el cristianismo en una orientación de la modernidad y del secularismo lo que en el fondo buscaba rebatir la neoescolástica<sup>37</sup>.

En definitiva (pecando un poco de ideas “yuxtapuestas”), con la revolución científica y tecnológica se llegó a lo que Adolfo Galeano describe como «la discrepancia entre cristianismo y capitalismo sobre el fin de la historia es también sobre la redención y la

---

<sup>32</sup> Ibid. 258.

<sup>33</sup> Ibid. 259. Todos los entrecomillados corresponden a esta misma página.

<sup>34</sup> Cf. Adolfo Galeano Atehorúa, “Un acercamiento a las corrientes de la teología católica en nuestro tiempo. Movimientos e ideas”, *Cuestiones teológicas* 40, n° 94 (2013): 345-374.

<sup>35</sup> Ibid. 347-348.

<sup>36</sup> Ibid. 353.

<sup>37</sup> Ibid. 368.

salvación del hombre. ¿Es nuestra salvación Wall Street o el Crucificado? ¿El fin de la historia es inmanente o trascendente? Estas son cuestiones decisivas hoy»<sup>38</sup>.

Después de este recorrido sobre los movimientos teológicos del siglo XX, podemos decir que Olegario, en *La entraña*, rescata e integra la perspectiva de cada movimiento teológico, algunos con actitud crítica puesto que, en su introducción, ya podemos percibir la línea de su pensamiento teológico, ya que plantea como punto de partida *historia y destino de salvación*, realizando un despliegue teológico desde tres principios fundamentales: *cristianismo*: principio histórico teológico; *cristiandad*: principio comunitario institucional (principio encarnativo); *cristianía*: principio subjetivo personal. En base a una estructura primigenia, la trinitaria: Dios Padre (centrado en la relación hombre Dios al final del siglo XX), Jesús Cristo (centrado en su lectura histórica, teológica y soteriológica) y el Espíritu Santo, la Iglesia y el mundo (cf. EC, 942-952). En esta misma línea de pensamiento Cordovilla, comentando a Adolphe Gesché, dirá que:

«debemos superar la tentación de aparecer (solo) en el diálogo con el mundo desde una excesiva confrontación en temas morales, sin que aparezca claramente el centro de nuestra fe y el tesoro que la Iglesia tiene en su interior. Sólo podrá ser cristiano en el futuro, quien experimente el cristianismo (recordemos la definición anterior, ser en Cristo, y su triple dimensión histórico-teológica, institucional y personal) como una radical vivencia de novedad y gratuidad, que nos lleva a vivir de una manera nueva y distinta ante los otros, siendo conscientes de la misión que debemos realizar en medio del mundo, pro-vocada por la Palabra y la Presencia de Dios en nuestra vida»<sup>39</sup>.

Puedo decir que en el inicio de la elaboración de cualquier escrito el autor está siempre condicionado por su contexto inmediato y su condición subjetiva, de ahí que al decidir reflexionar sobre la «esencia del cristianismo», me di cuenta de lo exigente y compleja de la tarea, ya que varios autores de renombre lo han reflexionado desde diversas perspectivas, tales como Adolf von Harnack (1851-1930), quien se esforzó en responder a las preguntas: ¿Qué es el cristianismo? ¿Qué fue en el pasado y en qué se ha convertido? Ampliando la cuestión con otra interrogante ¿qué es; qué habrá de ser la religión? Desarrollado en su obra *Esencia del cristianismo*.<sup>40</sup> Ludwig Feuerbach (1804-1872) elabora una obra con el mismo título «*Esencia del cristianismo*» (1841) donde plantea «la esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión»<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Ibid. 464.

<sup>39</sup> Ángel Cordovilla Pérez, *Dios para pensar. Curso para profesores de Religión y Moral Católica* (Madrid: U.P. Comillas, 2006), 1-58.

<sup>40</sup> Cf. Adolf von Harnack, *La esencia del cristianismo* (Barcelona: Sefer, 1904), 10.

<sup>41</sup> Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. 5ª ed. (Madrid: Trotta, 2013), 83.

La respuesta católica la iniciará concretamente Romano Guardini con una obra breve pero densa en contenido bajo el mismo título, *La esencia del cristianismo* (1938), planteando en ella lo que se contrapone a lo defendido por los pensadores ya mencionados, dando una respuesta e interpretación de lo que es específicamente cristiano<sup>42</sup>. La siguiente obra de gran envergadura es la que estamos analizando, *La entraña del cristianismo* (1997) de Olegario González de Cardedal, quien, en la primera parte de esta obra, y específicamente en el capítulo tercero, desarrolla *La esencia del cristianismo* bajo trece subtítulos. En *La entraña* se desarrolla la totalidad de la teología cristiana teniendo como base una estructura trinitaria (EC, 1-106). Será Hans Küng quien se planteará nuevamente la cuestión sobre el cristianismo y su esencia en su voluminosa obra con el título original: *Das Christetum. Wesen und Geschichte* (1994), es decir, *El cristianismo esencia e historia*, obra que tuvo una muy buena recepción y una amplia difusión en el mundo de habla hispana, saliendo la primera edición en 1997 y así sucesivamente cada año hasta alcanzar la séptima edición en 2019<sup>43</sup>. Dicha obra viene completar a la anterior publicada por Küng en Munich bajo el título *Christ Sein* (1974) que traducido es *Ser cristiano*, también con una muy buena difusión<sup>44</sup>. El siguiente autor que planteó esta cuestión de la “esencia” es el teólogo napolitano Bruno Forte (1949), quien plasma su obra como *Esencia del cristianismo* (2002), desarrollando la temática en cuatro capítulos. Cada uno de estos pensadores ha reflexionado sobre la cuestión de la esencia del cristianismo desde el contexto que le tocó vivir y experimentar. De ahí que me veo obligado a dar una descripción del contexto moderno y postmoderno en la cual estamos insertados actualmente a fin de tratar de dar una respuesta partiendo de la «entraña del cristianismo» (Olegario), o, como diría Bruno Forte, «cuál es el centro y el corazón del cristianismo y por qué pienso que puede ser propuesto aún como buena noticia a las mujeres y a los hombres de nuestro tiempo»<sup>45</sup>.

1.8. La modernidad y sus repercusiones. La tarea en proceso de elaboración está contextualizada en la *modernidad tardía*; para comprenderla someramente, bucearemos primeramente en la modernidad, periodo que ha pasado por el proceso de la *secularización* y en el peor de los casos por un *secularismo* extremo; la primera, según Luis González Carvajal, «es el proceso por el cual diversos ámbitos de la vida social son sustraídos a la

---

<sup>42</sup> Cf. Bruno Forte, *La esencia del cristianismo*. 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2008), 9.

<sup>43</sup> Cf. Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. 7ª ed. (Madrid: Trotta, 2019).

<sup>44</sup> Cf. Hans Küng, *Ser cristiano*. 2ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1977).

<sup>45</sup> Bruno Forte, *La esencia del cristianismo*, o.c., 10.

dominación que la Iglesia venía ejerciendo sobre ellos»<sup>46</sup>, y que desde finales del siglo XX fue ocurriendo en el Estado, la sociedad, en la economía y el saber, y en las demás instituciones, con profundas consecuencias pastorales para las comunidades eclesiales: crisis de identidad, crisis de relevancia, pérdida del universo simbólico, falta de apoyos externos para la fe, peligro de privatización de la fe<sup>47</sup>.

Ha incidido enormemente en la era moderna la mentalidad científico técnica seguida de una voluntad emancipatoria del sujeto, del ciudadano, del proletariado, de la mujer, propiciado por la Revolución Francesa que condujo a replantear las relaciones de la democracia con el cristianismo, lo que representó todo un desafío para los teólogos católicos. Es necesario también mencionar aquí la “fe en el progreso” empujada por los avances de las ciencias y en especial por los deseos y ansias de emancipación; dicho progreso entraña una valoración del pasado y una profecía de que se dará su necesaria continuidad en el futuro; en la práctica, esta fe en el progreso funcionaba durante la modernidad como un “engaño” al pueblo. Con lo que se lograba la legitimación existente ya que todas las dificultades existentes serán necesariamente superadas por el ritmo del progreso científico y social. Aquí surge una interpelación al cristiano de la época, la de hacerse portavoz de las víctimas del progreso anunciando que no todo marcha bien. En este aspecto, González Carvajal cita a Henri de Lubac, quien había escrito en el *Drama del humanismo ateo*: «no es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano»<sup>48</sup>. Prosiguiendo con su análisis de la modernidad Carvajal plantea el tema de la *tolerancia* y concluye que no se la debe confundir con el *relativismo* ni con el *irenismo*, siendo esta última la actitud de no contradecir a los que piensan y creen de modo distinto del cristiano o mantener en secreto las propias convicciones o confesiones de fe. Afirma que el objetivo, la meta de la tolerancia es siempre la *verdad* que debe ser buscada en actitud dialógica<sup>49</sup>. Olegario afirmará al respecto que:

«Lentamente el hombre moderno se ha ido quedando sin Dios, sustituido por una idea reguladora o fundadora del conocimiento, por una causa del mundo, por un principio metafísico. La religión como orden de existencia, de conocimiento, de vida propia ha sido sustituido por la metafísica, la moral, la teoría del conocimiento, a partir de las cuales se ha

---

<sup>46</sup> Luis González Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*. 6ª ed. (Maliaño-Cantabria: Sal Terrae), 47. Véase también Luis Miguel Arroyo, “Humanismo y cristianismo. El humanismo ateo”, *Thémata* 36 (2006): 207-221.

<sup>47</sup> Cf. Luis González Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, o.c., 67-110.

<sup>48</sup> *Ibid.* 111-126.

<sup>49</sup> *Ibid.* 127-136.

querido 'demostrar' a Dios, poniéndolo en el fondo al servicio explicativo de esos órdenes» (EC, 115).

1.9. La modernidad tardía o «posmodernidad» aparece en el momento en que el hombre tuvo conciencia de que el gran proyecto de la modernidad, como tiempo de las grandes utopías sociales, ya no era viable, de ahí que se puede decir que la *modernidad tardía* está hecha de desencanto. Para los hombres de la modernidad tardía el progreso es mero espejismo, ni siquiera pretenden superar la modernidad, porque lo importante es disfrutar el presente (*carpe diem*), es el tiempo del «yo» y del intimismo; en términos kantianos podemos decir que viven la vida sin imperativos categóricos, hay un cierto declive de la razón a favor del *homo sentimental*, todo se hace más «débil», más «light». Fruto de esto será un individuo fragmentado que, de la supuesta tolerancia, se pasa a la indiferencia<sup>50</sup>.

A este respecto, Gabino Uríbarri Bilbao nos recuerda que las antiguas críticas a la religión y a la cuestión de la existencia de Dios que se dieron en los siglos XIX y XX, que eran crítica de la religión en occidente y crítica al cristianismo, en especial de la posibilidad de la racionalidad de la fe en Dios, en este contexto se debe situar las críticas realizadas por Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche. De hecho, la modernidad condujo a una serie de profundos cambios en el ámbito de la cultura. En efecto, en la *modernidad tardía* se ha modificado este panorama como habíamos visto anteriormente; en este espacio, la fe cristiana se ve en la necesidad de «dar razón de su esperanza a quien se lo pida, con dulzura y respeto»<sup>51</sup>. No obstante, la crítica clásica del siglo XIX ya no es el problema central para la actualidad, para Uríbarri, posiblemente la mayor dificultad para el cristianismo hoy es la cosmovisión científica<sup>52</sup>. Se puede decir que en el contexto de la *modernidad tardía* surge nuevamente un profundo anhelo y búsqueda constante de espiritualidad y mística, siendo esto un ámbito de comprobación de la bondad genuina de la religión.

---

<sup>50</sup> Cf. Ibid. 153-178.

<sup>51</sup> Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta* (Maliaño-Cantabria: Sal Terrae, 2017), 19-20.

<sup>52</sup> Cf. Ibid. 21.

## Capítulo 2. La esencia del cristianismo en perspectiva diversa

En la actualidad nos encontramos ante una “nueva religiosidad”, surgida de “las nuevas espiritualidades emergentes”. En este contexto la Iglesia es cuestionada; se le exigen propuestas válidas para el hombre y el mundo de hoy, puesto que ella es la que tiene los medios para responder a las inquietudes del hombre actual. El hombre carece de verdad y belleza, de luminosidad en el pensamiento. De ahí que nuestro punto de partida en este capítulo sea la búsqueda de Dios por medio de la *belleza*, la *Via Pulchritudinis*. Quien quiera vivir la *belleza* no puede pretender ni buscar nada que no sea también *bueno* y *verdadero*<sup>1</sup>. Pretendemos clarificar la relación que existe entre la teología y la literatura, puesto que «la teología es un encuentro con la Belleza de Dios que se manifiesta en el escenario de la vida humana haciéndose parte de su historia»<sup>2</sup>. A continuación, nuestra disertación se ocupará del análisis de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, en la que se identifica la antropología con la teología. Luego ofreceremos una comprensión de la teología liberal de Harnack, para finalmente plantear la respuesta católica que ofrecen Romano Guardini y Bruno Forte. El pensamiento teológico de estos autores lo exponemos en interacción con la postura teológica de Olegario González.

### 2.1. Literatura, estética y teología en *La entraña*.

En el desafío que representa el contexto mencionado, la pretensión de Olegario al escribir *La entraña del cristianismo* (1997) es la de «presentar el cristianismo en sus elementos y principios esenciales no como acumulación de hechos e ideas sino desde su raíz y en su estructura originaria, mirando a su contenido teológico, a su génesis histórica y a su significación existencial» (EC, XVII); es decir, se propone redescubrir lo más esencial cristiano abandonando la superficie para bucear hacia el núcleo, la raíz del cristianismo, a fin de dar con aquello que lo constituye esencial y substancialmente y que, al mismo tiempo, lo diferencia de otras religiones y de otras ideologías. Esta búsqueda se realiza a través del ejercicio y articulación íntima entre la *literatura* y la *teología*, de ahí la constante referencia

---

<sup>1</sup> Cf. Santiago Canals Coma. “*Via pulchritudinis*: respuesta de la Iglesia a la crisis contemporánea”, *Cuestiones teológicas*, 39, n° 92 (2012): 345-347.

<sup>2</sup> María Constanza Mattera, “La belleza de un diálogo posible”, en *Belleza que hierre. Reflexiones sobre literatura, Estética y Teología*, coords. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo y Juan Quelas (Buenos Aires: Ágape, 2010), 261.

a las obras literarias de autores como Goethe, Unamuno, san Juan de la Cruz, Dostoievski, Oscar Wilde, etc. Podemos decir que *La entraña* está poblada de teólogos del pasado y de la actualidad, por poetas, filósofos, místicos, en una actitud de diálogo abierto y constante con las más variadas corrientes culturales, lo cual fecunda notoriamente su reflexión teológica. Resalta el lenguaje utilizado por la creatividad lingüística y la inclusión de nuevos términos, que conducen a una profundidad discursiva y narrativa de extraordinaria belleza literaria.

En la entrevista que realizó Pedro Baya Casal a Olegario González de Cardedal, dialoga con él sobre el encuentro entre literatura y teología, sobre la incidencia de la literatura en su pensamiento teológico, en especial en su cristología. Notamos que la literatura le ha proporcionado a Olegario nuevas perspectivas para su acercamiento a Dios y al hombre en Cristo en el marco del diálogo entre literatura, estética y teología a partir de un método de diálogo interdisciplinar, que aún hoy sigue siendo un camino abierto y un desafío por recorrer, siguiendo las huellas de los hombres que han elaborado el pensamiento teológico a partir de la palabra poética, prosiguiendo las obras de poetas que se inspiraron en la figura, destino y encarnación de Cristo. González afirma al respecto: «La poesía ha sido para mí una compañía personal desde mis propios orígenes [...] Más allá del clima político que se vivía en España, nosotros leíamos a Unamuno, a Machado, a Hernández, a García Lorca, con absoluta naturalidad»<sup>3</sup>.

En esta dirección va hilvanando sus obras, en especial *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado y Oscar Wilde*; en ella, Olegario sitúa la categoría de la *encarnación* por ser palabra-figura-drama en la historia. Antes está la categoría de *Revelación* que es una palabra y es propio del Antiguo Testamento seguido por la categoría de *Epifanía*, propia de la cultura griega<sup>4</sup>. En esta entrevista mencionada Olegario reconoce como sus autores preferidos, además de los ya mencionados, a Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Quevedo, Góngora, Lope de Vega, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Lorca, Oscar Wilde, Jean Paul, Goethe, Hölderlin. Leyó a Cervantes y a Torrente Ballester<sup>5</sup>. Otra producción crítica contemporánea que relaciona literatura y teología es la gran trilogía del teólogo Suizo Hans Urs von Balthasar, *Gloria, Teodra-mática y Teológica* publicada originalmente entre los años 60 y 80, en ella se recurre de forma abundante a las fuentes

---

<sup>3</sup> Pedro E. Baya Casal, "Entrevista a Olegario González de Cardedal", *Teología* 44, n° 93 (2007): 285-308.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* 289.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.* 287.

literarias<sup>6</sup>. La figura estética que propuso Balthasar se ha convertido en el puente desde donde se iba construyendo un método interdisciplinario en clave trilogica, partiendo de la *figura* dentro del *drama* en camino hacia la *verdad*. En este sentido Cecilia Inés Avenatti de Palumbo afirma:

«La mediación de la estética como tercera disciplina en diálogo mantiene la autonomía y consiguiente distancia entre literatura y fe y entre ciencia literaria y ciencia teológica, a la que acerca las orillas de ambas produciendo la expansión del *logos racional* hacia un *logos estético* abierto al *drama*, el cual lejos de anular al primero lo amplía hacia las fronteras de la imagen, la metáfora, el símbolo y la paradoja»<sup>7</sup>.

En *La entraña del cristianismo*, Olegario lo caracteriza como un libro «puro y duro de teología», ubicándolo entre *Jesús de Nazaret; Teología y antropología en santo Tomás; Jesús de Nazaret, aproximación a la cristología; la Cristología; La gloria del hombre; Madre y Muerte; Raíz de la esperanza*, la penúltima es una escatología narrativa y la última es una teología de la historia. Hay uno con característica de espiritualidad, *El elogio de la Encina*; otro se refiere a la teología fundamental, *El quehacer de la teología*, y otros a la historia concreta de España<sup>8</sup>.

En *La entraña del cristianismo* nuestro teólogo de prestigio internacional supo discernir, asimilar y recrear con identidad propia lo aportado por la gran tradición teológica y las elaboraciones propias del pensamiento contemporáneo. En el capítulo IX: *la persona del hombre y el amor de Cristo*, en el segundo apartado, donde habla sobre el *amor de Dios*, plantea el encuentro entre la literatura (poesía) y la teología, donde analiza *El Cantar de los Cantares*, reconociéndolo como mística y poesía del amor. Este poema lírico se convierte así en la expresión más sublime del amor de Dios al hombre y del amor del hombre a Dios. En este sentido, afirma que «el amor ofrecido es la fuente del conocimiento adquirido», es decir, toda la tradición bíblica concede al amor la primacía sobre el conocimiento. A este, respecto Olegario afirma que: «En perspectiva cristiana son más importantes para el conocimiento del ser de Dios y de su comportamiento con nosotros esos textos proféticos, los del Cantar de los Cantares y de Juan de la Cruz que la metafísica de Aristóteles, la crítica de Kant y la Fenomenología de Hegel» (EC, 648-649)<sup>9</sup>. Adolphe Gesché, en esta misma

---

<sup>6</sup> Cf. José Carlos Barcellos, «Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo», *Teología* 44, n° 93 (2007): 253-270.

<sup>7</sup> Cecilia Inés Avenatti de Palumbo, «Prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología. Belleza, herida y otredad como figuras de vida», en *Belleza que hiera. Reflexiones sobre literatura, Estética y Teología*, coords. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo y Juan Quelas (Buenos Aires: Ágape, 2010), 34.

<sup>8</sup> Cf. Baya Casal, «Entrevista a Olegario González de Cardedal», 292-293

<sup>9</sup> Véase también sobre esta cuestión el prólogo de Olegario González de Cardedal a la obra de Adolphe Gesché, *El sentido. Dios para pensar VII* (Salamanca: Sígueme, 2004), 12-13.

estela, dirá en *El sentido del imaginario como fiesta del sentido*, que, el imaginario es ese campo más amplio donde se puede crear, inventar, que le ayuda al hombre a descubrir y construir el sentido, puesto que, no puede confiar únicamente en la racionalidad. Gesché distingue tres lugares de lo imaginario: el *imaginario perverso*, el *buen imaginario* y el *imaginario literario*, éste último tiene conexión con el imaginario de la Sagrada Escritura, pues basta con analizar los resultados actuales de los estudios sobre retórica, el arte del relato, la cuestión de la teoría de la narración, para darnos cuenta del gran parentesco que existe entre literatura y Escritura<sup>10</sup>.

Gesché afirma que «la literatura puede considerarse como un verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre», por la sencilla razón, de que la literatura recurre a la *ficción*, donde se produce un despliegue de lo imaginario que conduce al conocimiento del hombre en lo más íntimo de sí mismo. Al referirse a la creación artística este autor concluye: «somos solamente aquello que acabamos por crear y representar más allá de nosotros mismos», según él la historia real no es suficiente, puesto que “ya conoce todo”, en cambio la literatura nos hace capaces de descubrir a través de la fantasía y de la imaginación, es decir, a través de lo inverosímil, «aquello que podría suceder», esto nos conduce a un universo que permanece todavía totalmente *abierto*. Gesché afirma que la «literatura, gracias a su libertad, a su ausencia de imposición fáctica o científica, posee un verdadero poder de descubrimiento»<sup>11</sup>. De ahí que dé mucha importancia a la antropología literaria, puesto que se da cuenta que la literatura tiene la capacidad de aprehender aspectos de la realidad en extensión y en profundidad, que normalmente escapan a las ciencias humanas y sociales, incluso a la misma filosofía<sup>12</sup>.

De hecho, *El sentido*, según el criterio de Olegario, está elaborado desde dos enfoques: uno desde *la antropología del sentido*, y, otro desde *la teología del don*. El primero es el resultado de la reacción frente a la modernidad que en sus inicios con Descartes y Kant habían incluido como bisagra fundamental de lo humano la racionalidad, la autonomía, la immanencia, la victoria-conquista del todo, incluso de sí mismo, pero únicamente por sí mismo. En cambio, el siglo XX ha logrado una visión mucho más rica, compleja y completa del hombre a través de pensadores de la talla de Husserl, Buber, Rosenzweig, Marcel, Bloch, Laín, Levinas, Ricoeur, Derrida, Marion, Chrétien, etc; para ellos, lo constituyente es la

---

<sup>10</sup> Cf. Gesché, *El sentido*, o.c., 157-159.

<sup>11</sup> Ibid. 160-164. Todos los entrecorillados corresponden a estas páginas.

<sup>12</sup> Cf. Barcellos, “Literatura y teología”, 262.

alteridad, la intersubjetividad, la memoria, el deseo, el amor, el encuentro, el diálogo, la pasión (lo pasivo y lo receptivo), la donación, el futuro, el prójimo. De aquí en adelante ya no habrá conocimiento de sí mismo para el hombre sin la concurrencia de la alteridad; alteridad que es todo un ministerio, puesto que el hombre logra conocerse y salvarse a partir de y ante cuatro relaciones fundamentales: ante sí mismo, ante el cosmos, ante el prójimo y ante Dios, «*Coram Deo* como don, presencia y palabra antes que como poder y exigencia». En esta línea de pensamiento la teología no es una alternativa hermenéutica, sino que tiene su propia palabra a partir de un Dios que se ha manifestado gratuitamente en la historia, como una oferta, en amor, exceso, don. Por eso Dios no realiza su oferta salvífica auto manifestándose a la razón humana con todo el “poder de la evidencia”, sino más bien se manifiesta kenóticamente a la libertad con la pobreza de un amor pasivo, compasivo y encarnado<sup>13</sup>.

En lo que hace referencia al hilo de nuestra reflexión acerca de la articulación entre la literatura y la teología Barcellos distingue cinco propuestas y en ellas incluye la de Gesché:

«La literatura como forma no-teórica de teología (Duployé, Jossua); literatura como “lugar teológico” (Chenú, Rousseau, Scannone, Manzatto); literatura como epistemología de la teología (Gesché); literatura como objeto de una teología de la literatura, entendida como disciplina literaria que tiene por objetivo el estudio de la competencia teológico-literaria (Krzywón); literatura como objeto de una teología intercultural a través de analogía estructural (Kuschel)»<sup>14</sup>.

Barcellos concluye que en el pensamiento cristiano católico actual se pueden identificar tres grandes paradigmas que hacen referencia a la articulación entre la literatura y la teología: *hermenéutico*, la literatura comprendida como una manera no teórica de la teología que da énfasis a la metodología de estudios literarios; *heurístico*, que prioriza el método teológico y comprende la literatura como “lugar teológico”; *interdisciplinar*, donde literatura y teología son entendidas a partir del diálogo intercultural, a partir del método de la analogía estructural<sup>15</sup>. Dicho autor no tuvo en cuenta la estética teológica de Balthasar en este artículo.

En *La Entraña* encontramos una estrecha articulación entre la literatura y la teología, en ella el autor, analizando «Las entrañas de Cristo Jesús», plantea la cuestión de «los olvidos de la teología y la memoria de la mística», después de analizar dicha entraña tanto en el

---

<sup>13</sup> Cf. Véase Prólogo de Olegario González en Gesché, *El sentido*, 13-14.

<sup>14</sup> Barcellos, “Literatura y teología”, 270.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.* 270.

Antiguo como en el Nuevo Testamento, afirma que aunque se profesaba la resurrección de la carne, la teología no lograba encontrar una inteligencia para esta cuestión capaz de explicar coherentemente que tanto la revelación como la redención van «religadas a la carne, que en la carne tiene lugar la intelección y santificación cristianas». Evidentemente que aquí Olegario conecta con lo afirmado por san Ireneo en el *Adversus Haereses* que «salvar la carne de Dios era rescatar la *salvación* del hombre»; en esto consistió la lucha contra los gnósticos de este santo Padre de la Iglesia, puesto que la antropología griega no pudo dar lugar al *cuero*, lo que fue expresado por el platonismo, ni a los *sentimientos*, según el aristotelismo. Frente a una razón y a una lógica que se ceñían a un Dios racional, natural y moral, los teólogos mostraron la insuficiencia de dicha propuesta, para ello clarificaron «la potencia de sentido, inherente a la revelación histórica y a la propia experiencia cristiana» (EC, 70-71, n°182). En base a esta antropología Olegario propondrá la «recuperación desde la poesía» de la hermosura, de la ternura y de las entrañas, redescubriendo lo *entrañable* del Dios manifestado en Cristo, a través de la poesía de Miguel De Unamuno en *El Cristo de Velázquez*. Con ella intenta superar el esquema de la antropología idealista que acostumbra a separar el pensamiento de la sensación y el alma de la carne. Nuestro teólogo afirma que «la antropología unamuniana era el hombre de carne y hueso que no quiere morir», en su poesía *Eucaristía* Unamuno expresa el amor de las entrañas, capaz de saciar al hombre de manera vivificante y eterna (cf. EC, 72-74). Aquí vemos el profundo enlace entre la literatura y la teología expresada por Olegario.

Al plantear como tema eje «la realidad de Dios», González realiza un análisis del Dios funcional y del cómo se dio el paso hacia un Dios real a partir del pensamiento de Lutero y de san Juan de Cruz. Para nuestro teólogo se dieron tres procesos que desfiguraron la realidad Dios en la conciencia filosófica y también en la experiencia pública: «funcionalización, deshistorización, moralización»; la funcionalización de Dios se inicia desde el momento en que «Dios deja de ser realidad en sí para comenzar a ser función para nosotros». De una perspectiva objetiva dura se pasa a una total subjetivación, del *Dios en sí* se da un salto al *Dios para mí*, para las necesidades humanas, para el mundo. En este sentido, Lutero, que en ese tiempo luchaba contra la metafísica, la física y la lógica teológicas, volvió a descubrir al “Dios de mi salvación”, Dios está aquí para el servicio de la salvación del hombre (cf. EC, 170). No obstante, esto no sería posible si Dios no se hubiera donado *kenótica* y gratuitamente. Posteriormente Lutero se había separado de la teología escolástica oficial, e intenta iniciar una reedificación de la realidad Dios desde la Sagrada Escritura y

una reconfiguración a partir de la *literatura*, en especial la *poesía*. Y es aquí donde entra en juego la obra de san Juan de Cruz, que según Olegario tiene la capacidad de quitar la máscara al intento de la modernidad de concebir a Dios sólo y únicamente a partir *del* hombre y *para* el hombre. Para san Juan de la Cruz Dios desposa a la humanidad en Cristo, que se manifiesta de manera actualizada en la historia de cada persona, por eso se da cuenta que Dios es «Amor, generosidad y gratuidad». A esta conclusión se llega a partir del análisis del *Cantico Espiritual*, de la *Llama de amor viva*, de la *Noche oscura* y en la *Subida del Monte Carmelo*, pasando por este proceso ofrecido por san Juan de Cruz en estas obras donde el hombre conoce a Dios como «Dios divino y no solo como el Dios del hombre y a su medida» (EC, 171-172). Olegario comenta que las claves de lecturas de las obras de san Juan hechas desde Kant o Hegel no son suficientes, no ofrecen ni siquiera las claves más fundamentales, porque estas son esencialmente cristianas; por lo tanto, le corresponde a la teología discernir, interpretar y sistematizarla; labor aún por realizar en el contexto del pensamiento teológico español (cf. EC, 173, n° 68).

Otra obra mencionada en *La entraña*, en el marco de «el lugar de la Iglesia», es *El gran Inquisidor* de Dostoievski, para Olegario, el autor, en esta obra, desfigura la realidad de la Iglesia que tiene por vocación de servidora en y del *amor* de Jesús y servidora de la *libertad* de las personas puesto que, prescinde de uno de estos servicios y sustituye con la eficacia al amor y con el orden a la libertad. Frente a esto Olegario afirmara que Dios y Cristo son anteriores y superiores a la Iglesia, puesto que ambos son creadores del mundo y del hombre a quienes les ilumina y acompaña incluso antes de su encuentro con el Evangelio o su incorporación a la Iglesia. Esta reflexión eclesiológica concluye con las cuatro formas en la que se ha sentido y se quiso insertar en el mundo la Iglesia: *Ecclesia Christi in mundo non christiano* (Patrística); *Societas christiana, quae simul est Ecclesia et mundus* (Edad Media); *Mundus christianus prout effectus fidei sed sine Ecclesia* (Era moderna) y *Ecclesia Christi in mundo postchristiano* (Situación actual). Finalmente plantea la Iglesia como realidad de naturaleza y signo de gracia (Cf. EC, 251-253).

En lo referente a la articulación entre la literatura y la teología, la obra de Hans Urs von Balthasar Gloria: Una estética teológica (1961) es anterior a *La entraña del cristianismo* (1997), y se propone como tarea «desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del

*pulchrum*»<sup>16</sup>. Para Balthasar los trascendentales son inseparables entre sí, así como son inseparables para él la teología fundamental de la dogmática, y si se llega a descuidar uno de ellos se dan consecuencias muy dañinas en los otros dos<sup>17</sup>. Esta misma perspectiva la tenemos Juan Pablo II afirma que «la belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente» y repite con Dostoievski quien escribió en *El idiota* que la «belleza salvará al mundo»<sup>18</sup>. En su decimotercera carta encíclica *Fides et ratio* Juan Pablo II manifiesta que «la fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero» (FR, 56). En el 2006 el Pontificio Consejo para la Cultura afirmaba sobre esta cuestión que «desea pastores de ayuda, siguiendo la *via pulchritudinis*, como un camino privilegiado de evangelización y diálogo»<sup>19</sup>. El papa Francisco a su vez ha dado especial importancia en la transmisión de la fe cristiana a la *via pulchritudinis* (la vía de la belleza); no es suficiente que el mensaje sea bueno y justo. Tiene que ser *bello*, solo así llegará al corazón de las personas y suscitará el amor que atrae (EG, 167).

## 2.2. Ludwig Feuerbach y la razón adulta de la modernidad frente al cristianismo (1804-1872)

Por mucho tiempo tanto los “tradicionalistas” protestantes y católico-romanos no emprendieron una verdadera confrontación con la modernidad, que había llegado al momento cumbre en la figura y pensamiento contemporáneo de Feuerbach, Schopenhauer, Marx y Nietzsche. Prácticamente no lo habían tenido en cuenta, puesto que estaban más preocupados en la legitimación divina de los príncipes de manera “solemne” y con el mismo “esmero” con la cuestión de la obligación y obediencia de los respectivos súbditos. Todos los progresistas y liberales fueron por eso anticlericales y anticristianos. Estos “tradicionalistas” no percibieron los grandes cambios operados y que condujeron a grandes cambios en el mundo. Tanto la jerarquía eclesiástica como los protestantes rechazaron los derechos humanos, la democracia, centrados en la defensa de la “excelencia” de los príncipes. Se dedicaban más bien a la condena de los errores contenidos y recogidos en el

---

<sup>16</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 1 (Madrid: Encuentro, 1985), 15.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.* 15.

<sup>18</sup> Juan Pablo II, Carta a los artistas 16. Vaticano, 1999. Consultado el 19 de octubre del 2021.

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf\\_jpii\\_let\\_23041999\\_artists.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jpii_let_23041999_artists.html)  
Véase también en Bruno Forte, *La esencia del cristianismo*. 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2008), 152-153.

<sup>19</sup> Pontificio Consejo para la Cultura. “Documento Final de la Asamblea Plenaria: La vía pulchritudinis, camino privilegiado de evangelización y diálogo”. Vaticano. Consultado el 13 de octubre del 2021.  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_doc\\_20060327\\_plenar\\_y-assembly\\_final-document\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenar_y-assembly_final-document_it.html)

*Syllabus*. ¿Tuvieron éxito? La historia bien sabemos hacia dónde se orientó<sup>20</sup>. De hecho, la pregunta sobre la *singularidad del cristianismo* o la *esencia del cristianismo* a la que se trata de responder tiene sus inicios en la Ilustración<sup>21</sup>.

Uno de los “teólogos” que trató de dar una respuesta a la cuestión de la *singularidad del cristianismo* es Ludwig Feuerbach nacido en Landshut (Baviera) en 1804, quien a través de largas y profundas investigaciones-reflexiones sobre la cuestión de la esencia del hombre, la esencia de la religión y la esencia del cristianismo y del pensamiento moderno, escribe su obra que centraliza toda su producción: *La esencia del cristianismo* (1841). Obra reconocida por Marx y Engels, el primero de los cuales escribió su *Tesis sobre Feuerbach*. *La esencia del cristianismo* de Feuerbach se divide en dos apartados, cuyos títulos prácticamente son una síntesis de lo que se desarrolla en la obra: I. La esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión y II. La esencia falsa, es decir, teológica, de la religión<sup>22</sup>.

El suyo era un pensamiento moderno, que se resumía principalmente en la exigencia de *autonomía* y de *naturalismo*, dando énfasis al mundo del hombre y criticando un filosofar meramente especulativo. Discípulo de Hegel, en 1836 escribió *Historia de la nueva filosofía y crítica de la filosofía hegeliana*. Podemos decir que el punto de partida de su antropología materialista es el hombre, el hombre sensible; en suma, “el hombre natural”. Feuerbach afirmará contra Hegel que la materia no es un producto del espíritu, sino más bien todo lo contrario, es el espíritu el producto más elevado de la materia. Ha superado así, la postura de Hegel. Concluirá que lo que era para Hegel espíritu *infinito* o absoluto era el mismo espíritu *finito*, alienado de sí mismo. En este sentido dirá que Hegel aún toma como punto de partida el antiguo punto de vista metafísico de lo absoluto y de lo infinito. De ahí que Feuerbach propondrá «hacer del hombre el *sujeto* y de Dios el *predicado*» Dejar de atribuir al hombre *solamente conciencia* y a Dios el *ser*<sup>23</sup>. En este sentido Feuerbach dirá que «en la conciencia de lo infinito, el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia [...] El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia»<sup>24</sup>. De ahí que Marx afirmará que a Feuerbach se le puede considerar como el iniciador de un nuevo materialismo, de un nuevo humanismo. Ha logrado superar el ateísmo clásico, en sentido *negativo*, que consistía

---

<sup>20</sup> Cf. Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. 7ª ed. (Madrid: Trotta, 2019), 740.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.* 709.

<sup>22</sup> Cf. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 9-319.

<sup>23</sup> Cf. José Francisco Piñón Gaytán, “Feuerbach: ‘Dios como esencia del hombre’. Homo homini Deus”, *Andamios* 11, n° 24 (2013): 191-214.

<sup>24</sup> Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 54 y 57.

en la negación de la existencia de Dios, arrancando con él un ateísmo de tipo *positivo*, que él niega a Dios, pero centrado en el hombre y su engrandecimiento<sup>25</sup>.

Según Feuerbach, para Hegel la religión es “razón” y en última instancia es filosofía; en cambio, para él, decidiéndose por “el hombre” sensible y concreto, la teología se convierte en antropología, es decir, identifica antropología con teología. Por eso todas sus críticas partirán del conocimiento psicológico del hombre entendido como “lo concreto”, abandonando los clásicos conceptos hegelianos de finito e infinito. A partir de aquí Feuerbach tratará de demostrar que es mera ilusión la distinción entre el hombre y lo divino y concluye que el objeto y el contenido del cristianismo son cosas puramente humanas, puesto que, el hombre es el Dios del hombre. Y proseguirá diciendo que el Dios encarnado, en el cristianismo, es solo “la manifestación del hombre hecho Dios”. No obstante, Piñón Gaytán dirá que, para Marx, Feuerbach no pasa de ser «un teólogo incapaz de hacer una verdadera crítica ya que ha postulado un hombre todavía ideal, un dios con categorías ideales, al igual que el Dios de la religión que criticaba»<sup>26</sup>. En el fondo, lo que Feuerbach ha intentado en *La esencia del cristianismo* es transformar la teología en antropología. Posteriormente corregirá su visión de la religión y dirá que ésta no era solo antropología, sólo expresión de la esencia del hombre, sino que tiene también un fundamento exterior al mismo hombre y es *la naturaleza*<sup>27</sup>.

En su reflexión sobre la *religión* Feuerbach encuentra una total concordancia con la esencia del hombre, por la cual llega a la conclusión de que la conciencia de Dios es en el fondo la propia autoconciencia del hombre. Una vez “bautizada” esta tesis, ya no habrá otra argumentación que demostrar, sino su empleo de manera obstinada a fin de explicar con ella los diversos aspectos del dogma cristiano, en especial al concepto de Dios, religión, Cristo y su encarnación, la oración y el milagro. En resumen, la *esencia divina* no viene a ser otra cosa que *la esencia humana*<sup>28</sup>.

Para Feuerbach el principio guía de la *Esencia del cristianismo* se resume en la siguiente afirmación «la esencia de la teología es la antropología». Esta es la tesis fundamental de la *Esencia del Cristianismo*. De manera que lo que para Kierkegaard fue una equivocación central del pensamiento moderno, es decir, tener el trascendental humano

---

<sup>25</sup> Cf. Piñón Gaytán, “Feuerbach: ‘Dios como esencia del hombre’, o.c., 195.

<sup>26</sup> Ibid. 199.

<sup>27</sup> Cf. Ibid. 196-203.

<sup>28</sup> Cf. Bruno Forte, *La esencia del cristianismo*, 160-161.

como fundamento, para nuestro teólogo de las universidades de Heidelberg y Berlín es la única y principal clave hermenéutica de la verdad del pensamiento mismo<sup>29</sup>. Fabro, citando a Feuerbach, dirá que el pensamiento fundamental de la *Esencia del cristianismo* se puede formular así: «La esencia objetiva misma de la religión, en particular la cristiana, no es más que la esencia del sentimiento humano, y en particular del cristiano; el secreto de la teología es, por lo tanto, la antropología»<sup>30</sup>.

Olegario lo menciona en *La entraña* ubicándolo en el contexto de las *tres formas de ateísmo*: metodológico, real y postulatorio, que lograron configurar la conciencia pensante y colectiva en su momento, en la que se pensó que la única manera de realización “plena” del hombre sería posible si se le concedía una realidad sin límites físicos, sin límites morales, sin necesidad de metas escatológicas. Será Feuerbach el que a partir del siglo XIX con *La esencia del cristianismo* ofrecerá todo un programa antropológico. En esta obra dicho autor asumió como tarea e identidad del hombre el mundo, de ahí que «ser hombre es estar *coram mundo*», por tanto, del mundo el hombre deberá sacar todo lo que posibilite su plenitud humana (cf. EC, 109).

A partir de aquí se comprenderá al hombre en alternativa frente a Dios, es decir, es «el siglo *por* el hombre y *contra* Dios», Olegario lanza un interrogante muy descriptivo de la situación «¿ha suscitado, junto con la negación de Dios, una nueva vida del hombre, o, por el contrario, la muerte social de Dios y la muerte real del hombre han ido unidas?» (EC, 108-109). De hecho, Feuerbach y el movimiento histórico al que pertenecía no tuvo en cuenta dos datos fundamentales del cristianismo: la encarnación y la creación. Por eso, para el autor de *La entraña*, la época moderna es un olvido de Gén 1-2 y de Jn 1, ya que para el Génesis en el principio (origen) está la divina libertad, es decir, está un Dios que se dona, se entrega por pura iniciativa suya y por puro amor. Esta iniciativa desata nuevas iniciativas a las que fundamenta, como la materia, la acción y la respuesta del hombre. En expresión de Olegario: «En el principio eran el amor, el sentido, la gratuidad, el don. El hombre sólo es y permanece humano en la medida en que se acoge, realiza y devuelve en el amor y el don» (EC, 110). Es justamente este Dios el que será presentado como antagonista del hombre, con la opción que en el escenario solo podrá permanecer uno, esta fue la motivación principal para buscar argumentos que puedan fundamentar la no existencia, la no necesidad, la infecundidad de Dios. En efecto, el hombre no ha logrado diluir, ni apagar a Dios de los

---

<sup>29</sup> Cf. Cornelio Fabro, *Ludwig Feuerbach. La esencia del cristianismo* (Madrid: Magisterio, 1977), 25.

<sup>30</sup> *Ibid.* 143.

deseos y de la memoria del ser humano. Esto condujo a una actitud de cierto enojo, ya que no se puede negar los hechos, pero tampoco creerlos; por eso, el hombre moderno, se encuentra en una situación de “humillación”, después de que Nietzsche haya declarado la “muerte de Dios” y afirmase al “super hombre”.

Frente a esta situación, Olegario propone que: «La Iglesia está ante la tarea de presentar a un Dios que no quiere humillados y ofendidos, sino hijos que cuenten con su Padre y son los que el Padre siempre ama y a los que convoca a un quehacer de creadores, como Él es creador» (EC, 110). Consciente de que la relación con Dios no es inmediata, sino que más bien se da a través de la reflexión, la distancia, en el confrontarse con Dios y en el consentimiento. De hecho, dice el autor de *La entraña*, que la teología siempre afirmó la no necesidad de Dios como causa física ya que su necesidad es metafísica, se da en el orden del ser, del sentido, en la conducción hacia su plenitud, hacia la consumación, teniendo como meta la salvación a partir del amor (cf. EC, 111).

Este proceso iniciado por Feuerbach concretará posteriormente la *desnaturalización* de Dios, pasando por el olvido de su condición sagrada o su reducción a mero objeto; se trató incluso de expulsarlo del mundo (desmundanización); se intentó, así mismo, separarlo de la historia (deshistorificación); la conciencia moderna pretendió también enfrentar trascendencia contra encarnación (descristianización) (cf. EC, 111-116).

### 2.3. Adolf von Harnack y el intento de conciliación entre el Evangelio cristiano y la razón moderna (1851-1930)

En el inicio del siglo XX el teólogo e historiador Adolf von Harnack (1851-1930) pronuncia en la Universidad de Berlín un ciclo de 16 lecciones sobre la esencia del cristianismo. Autorizará su publicación en Leipzig en 1900, con el mismo título *La esencia del cristianismo*; anteriormente ya había publicado su *Manual de la historia del dogma* en tres volúmenes (1886-1889), en ella el dogma de la Iglesia es presentado como el resultado de un proceso de “helenización” de todo el mensaje cristiano. Planteando serias polémicas sobre el *Símbolo apostólico*. En este sentido se pregunta: «¿a qué se reduce “la profesión de fe” sino a cumplir la voluntad de Dios, teniendo por cierto que es el Padre, que dará a cada uno su merecido?»<sup>31</sup>, al mismo tiempo que trataba de encontrar una respuesta a la esencia

---

<sup>31</sup> Harnack, *La esencia del cristianismo*, o.c., 126.

del cristianismo por la *vía histórica*. En efecto Harnack se preguntará «¿qué es el cristianismo? ¿qué fue en el pasado y en qué se ha convertido?» Delimitará su ámbito de reflexión afirmando: «Intentaremos resolver únicamente en el aspecto histórico, acudiendo a la ciencia histórica y la experiencia, de que la historia es maestra»<sup>32</sup>, puesto que solo por la *vía histórica* se puede llegar a la pregunta fundamental sobre la esencia del cristianismo. Lo que implica una dificultad añadida para percibir lo que es válido y duradero, los rasgos “atemporales” que constituyen el núcleo siempre válido. Las fuentes para dicha tarea de reedificación del mensaje y predicación de Jesús en sus rasgos esenciales son los evangelios sinópticos y las cartas de san Pablo, con esto, de hecho, estaba recuperando la credibilidad histórica de los sinópticos de la crítica racionalista del siglo XIX (Strauss)<sup>33</sup>. Harnack dirá: «nada de racionalismo, sino la escueta enunciación de hechos evangélicos»<sup>34</sup>, y remata afirmando que «el Evangelio no desarrolla ninguna “teoría de la religión” ni dice que sea de necesidad perentoria aceptar y profesar una doctrina integral»<sup>35</sup>.

La reedificación histórica realizada por Harnack del contenido del Evangelio se resume en su fórmula: «Dios y el alma, el alma y su Dios». Para Harnack lo predicado por Jesús solo anuncia al Padre, no al Hijo, de ahí la exclusión de toda Cristología, es decir, de la reflexión sobre la relación del Padre con el Hijo (cf. EC, 219, n° 73). Olegario en esta misma línea de pensamiento expresa que para Harnack:

«Jesús no pertenece al evangelio como contenido sino sólo como su promotor; en él no hay cristología, ni eclesiología, ni dogmas, ni sacramentos. El cristianismo ofrece la figura de Jesús como paradigma de confianza en Dios, de bondad humana y de servicio en medio de los hombres [...] No hay lugar para una comprensión teológica de Jesús en su relación con el Padre (cristología) ni en su relación con la salvación de los hombres (soteriología), ni en la relación actual con la comunidad creyente (eclesiología y, aun cuando le considera juez, uno no sabe si Jesús es definitivo para nuestra relación con Dios (escatología) [...] Todo esto lo considera Harnack resto de helenismo» (EC, 217-218).

Lo que se reprocha a Harnack es que toda su reflexión se mueve solo y exclusivamente en el ámbito de la línea de la historia cristiana, sin intentar adentrarse en el campo más amplio como de la historia de las religiones. Incluso para bucear en la búsqueda de la esencia del cristianismo sería necesario tratar de extraerlo de la historia del cristianismo y desde la historia general de la cultura<sup>36</sup>. Estamos más bien ante un «reduccionismo del

---

<sup>32</sup> Harnack, *La esencia del cristianismo*, citado en Gibellini, *Teología del siglo XX*, 15.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.* 16.

<sup>34</sup> Adolf von Harnack, *La esencia del cristianismo*, 125.

<sup>35</sup> *Ibid.* 127.

<sup>36</sup> Cf. Gibellini, *Teología del siglo XX*, 17.

cristianismo a profetismo purificado y radicalizado en torno a Dios y al alma, en clave individualista y moral» (EC, 217). En este sentido, muy acertadamente, podemos decir que Harnack ha realizado una lectura muy personal de la historia, piensa que puede inferir una ley general siempre válida en todas partes: «en todo proceso histórico lo que subsiste y permanece vivo es la interioridad»<sup>37</sup>, ya que, para él, con la Reforma, ha vuelto el primado de la *interioridad*. De aquí deduce que la ciencia moderna y el progreso no tienen la capacidad de dar lo que la religión cristiana da. En efecto, solo el evangelio del amor a Dios y el amor al prójimo es la voz del corazón que puede hacerlo latir con latidos infinitos<sup>38</sup>. Por eso afirma Harnack que «no hay más que la religión, es decir, el amor de Dios y del prójimo, capaz de dar un sentido a la vida, lo que vano pediréis a la ciencia»<sup>39</sup>. Puesto que la ciencia no tiene la capacidad de responder a preguntas tales como ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos? ¿por qué estamos en el mundo? Es decir, no da respuesta a las cuestiones sobre el origen, meta y sentido del vivir del ser humano<sup>40</sup>.

En suma, *La esencia del cristianismo* desembocará en un extremo individualismo y subjetivismo de la misma línea luterana. En la misma dirección que Harnack apunta E. Troeltsch para quien la religión cristiana es superior, pero negándole cualquier posibilidad de sostener una pretensión dogmática, ya que el carácter absoluto del cristianismo es indemostrable a nivel histórico. Olegario comentará diciendo que: «si para Hegel el cristianismo es la religión absoluta, para Harnack: “El evangelio no es una religión positiva como las otras; no tiene nada de particularista ni de estatutario, por consiguiente, es la religión por antonomasia”» (EC, 218, n° 72). Posteriormente se dará el giro del siglo XX con Barth, Romano Guardini y Bonhoeffer.

#### 2.4. Lo paradójico en Romano Guardini (1885-1968)

Romano Guardini (1885-1968) es un teólogo italo-alemán, que nació en Verona, fue catedrático en la Universidad de Berlín y en la de Múnich, al mismo tiempo que realizaba una intensa producción intelectual incursionó en la promoción de movimientos juveniles y en la tarea de la predicación que realizaba con generosa entrega. Desde el inicio de su labor teológica, Guardini se centró en la figura de Jesús, esforzándose en precisar los rasgos de su personalidad, profundizar más en el gran misterio de su vida, tratando sucesivamente de

---

<sup>37</sup> Bruno Forte, *La esencia del cristianismo*, 172.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.* 172-173.

<sup>39</sup> Harnack, *La esencia del cristianismo*, 252.

<sup>40</sup> Cf. Harnack, *La esencia del cristianismo*, 252.

clarificar el alcance de su misión. Guardini nos trasmite una convicción hondamente reflexiva: la esencia del cristianismo es Jesús de Nazaret de modo que el origen, el centro, la meta y el impulso de toda la vida espiritual de los cristianos se hallan en Jesús de Nazaret<sup>41</sup>.

Desde un inicio Guardini se cuestionó sobre el cristianismo y trató de precisar *lo específico de lo cristiano*, labor que llevó adelante en sus obras que fueron recolectadas en el volumen *Unterscheidung des Christlichen (Diferenciación de lo cristiano)*, luego elaboró *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento y El Señor*. Posteriormente publicó *La esencia del cristianismo*<sup>42</sup>. El contenido fundamental de esta última lo expresa nítidamente en el capítulo de arranque en el que afirma:

«El cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica»<sup>43</sup>.

Con este planteamiento de Guardini podemos constatar los errores de la interpretación «moderna» de la fe cristiana de Feuerbach y Harnack, quienes permanecieron en el ámbito de la razón en la línea idealista y liberal; estos autores limitaron la totalidad del cristianismo a un solo aspecto muy parcial contraponiendo: interioridad en antagonismo a la exterioridad; la antropología en contra de la teología; el amor contra la fe. No obstante, estas posturas son falsas, pero la falla principal y decisiva es que: «se hallan formuladas en forma de proposiciones abstractas, subsumiendo su “objeto” bajo conceptos generales. Este proceso, sin embargo, contradice precisamente la más íntima conciencia del cristianismo, ya que de esta suerte se le reduce a sus presuposiciones naturales; es decir, a aquello que la experiencia y el pensar entienden por personalidad, relación religiosa directa e inmediata, amor, razón ética, naturaleza, etc.»<sup>44</sup>.

Para Olegario tres hechos de la historia han trastocado los planteamientos teológicos: la teología dialéctica, el personalismo religioso y la fenomenología y la repercusión de esta última sobre la historia de las religiones. Barth será uno de los protagonistas: «Dios no es una absolutización legitimadora de los ideales morales y culturales de los hombres» (EC, 219). Barth condena en su *Carta a los Romanos* al protestantismo liberal heredero de Lutero y de Kant, como una lectura moralista que instauró la moral como criterio para la dogmática.

---

<sup>41</sup> Cf. Romano Guardini, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* (Madrid: Cristiandad, 2005), 13.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.* 14.

<sup>43</sup> Guardini, *La esencia del cristianismo*, 16.

<sup>44</sup> *Ibid.* 13. Véase también Forte, *La esencia del cristianismo*, 174-175.

A partir de la teología nueva, «la esencia del cristianismo es Cristo» (EC, 219). En lenguaje de Bruno Forte es simplemente clarificador: «la verdad que el cristianismo profesa no es una cosa, sino alguien; no un objeto que se posee y se mide en el ámbito de los objetos, sino la persona viva de Jesucristo, que llama a su seguimiento y pone a cada uno ante la opción definitiva, no transferible a otros»<sup>45</sup>. Podemos afirmar entonces que, con esta perspectiva, se ha superado contundentemente el mito moderno de la absoluta autonomía, puesto que se asume la dependencia única que hace al hombre verdaderamente autónomo y es la del único mediador en el cual Dios mismo se nos ha revelado. No obstante, esta actitud del hombre puede parecer excesivamente paradójica para el pensamiento de la modernidad adulta, emancipada y racional, ya que «Jesús exige que el hombre se pronuncie por Él, tanto interna como externamente, y hace depender de ello la salvación eterna»<sup>46</sup>. De hecho, para Guardini «ello constituye, desde un punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad concreta de la persona»<sup>47</sup>.

Para Guardini la existencia del hombre está inconclusa sin la *revelación* divina, la cual la interpreta y la completa con palabra creadora. Ya que «el “ser revelado” constituye la estructura esencial de la verdad cristiana; hasta tal punto, que desde aquí se plantea el problema de cómo tiene que ser la articulación interna del conocimiento teológico y su manifestación»<sup>48</sup>. La verdad cristiana será pues, más bien, revelada, dada en y a través del Mediador, es decir, la persona total de Jesús. La *revelación* será entonces el encuentro dialógico de Dios con el hombre dentro de la historia, transformándose en acontecimiento histórico que no puede ser invalidado sin más. Auto manifestación que es testimonio de la *kénosis* divina en la historia. Con su intervención Dios se encuentra con la totalidad de la historia de los hombres, de todos los tiempos y razas. La cúspide perfecta de su encuentro con el hombre se dio en la *encarnación*, puesto que con ella Dios mismo entra en la historia del hombre y se manifiesta plenamente en Jesús. El Dios encarnado se constituye de esta manera en la palabra definitiva de Dios acerca de sí mismo y acerca del hombre en cuanto tal, quien se siente llamado a la plena comunión con Él. En suma, el contenido nuclear del cristianismo es Cristo mismo, de ahí que Guardini concluya que sólo la *revelación* puede explicarse a sí misma porque procede del ser de Dios. Así también la *encarnación* tiene su continuación en la Iglesia, es decir, la Iglesia como continuadora de la única mediación de

---

<sup>45</sup> Forte, *La esencia del cristianismo*, 175.

<sup>46</sup> Guardini, *La esencia del cristianismo*, 33.

<sup>47</sup> *Ibid.* 18.

<sup>48</sup> *Ibid.* 49.

Cristo en el tiempo a fin de instaurar el reino de Dios en la tierra<sup>49</sup>. Todo lo dicho hasta aquí Olegario lo expresa con mucha precisión afirmando que:

«Las categorías constitutivas del cristianismo son la fe en Cristo; su persona como criterio, su obra de mediación, revelación y redención; la inexistencia con la consiguiente comunión de destino con él; su entrega en la eucaristía; el amor como categoría cristiana. Pero Cristo no lo es todo en el cristianismo. Él abre al Padre y a los hombres, forma la Iglesia e ilumina el mundo» (EC, 221)<sup>50</sup>.

## 2.5. Bruno Forte (1949)

Bruno Forte es un teólogo italiano nacido en Nápoles en 1949. Recibió el orden sagrado sacerdotal en 1973, doctor en teología en 1974 y en filosofía en 1977. Ha realizado investigaciones en Tubinga y en París. Se ha dedicado a la enseñanza de la teología dogmática en la Pontificia Facultad de teología de Italia meridional. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional, sus escritos se caracterizan por su profundo sentido eclesial, su carácter científico y por la apertura a los problemas del tiempo. Nos centraremos específicamente sobre su obra *La esencia del cristianismo*, aunque recurriremos también a otras obras como la *Simbólica Ecclesiale*, *Jesús de Nazaret. historia de Dios*, *Dios de la historia*, *La transmisión de la fe*, *La Iglesia icono de la Trinidad*, *La teología como compañía, memoria y profecía*, etc. Desde el 2004 es arzobispo de Chieti-Vasto<sup>51</sup>.

Podemos decir que Bruno Forte trata de afrontar la realidad presente realizando un análisis de la modernidad, lo que él llama «la parábola del tiempo moderno», que para él está enraizada y caracterizada por la filosofía de Hegel que es la matriz de todas las ideologías, tanto de derecha como de izquierda, con la pretensión de cambiar el mundo desde el concepto, de ahí que en el primer capítulo de *La esencia del cristianismo* realizará una descripción de «los escenarios del tiempo» y de los «escenarios del corazón» desembocando en el encuentro de las religiones. Esta modernidad según Forte se ha iniciado a partir del “siglo de las luces” y de la revolución francesa que busca la realización del sueño de una emancipación total del hombre con la ambiciosa pretensión de comprenderlo todo a fin de dominarlo todo. Este proceso conduce al «asesinato del Padre», en el sentido de llegar a una radical negación de Dios en expresión de Forte: «la única idea de lo divino que, en todo caso,

---

<sup>49</sup> Cf. M. Farrugia, “Guardini, Romano”, en *Diccionario de teología fundamental*, 3ª ed., dirs. René Latourelle, Rino Fisichella, Salvador Pié-Ninot (Madrid: San Pablo, 2010), 512-516.

<sup>50</sup> Cf. Guardini, *La esencia del cristianismo*, 101.

<sup>51</sup> Cf. Bruno Forte, *Jesús de Nazaret historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia* (Madrid: Paulinas, 1981), 322; José Serafín Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario González de Cardedal*. (Valencia: EDICEP C.B, 2004), 14.

puede mantenerse ante el tribunal de la razón adulta es la de un Dios muerto, sin sentido, inútil»<sup>52</sup>. En resumen, el recorrido filosófico hegeliano desemboca en la afirmación de «que todo lo real es racional y todo lo racional es real»<sup>53</sup>. Conclusión hegeliana que está fundamentada a su vez en la definición que hizo Kant de la ilustración afirmando que:

«La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión de ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración»<sup>54</sup>.

La modernidad será considerada como el tiempo de las visiones totales del mundo, propia de las ideologías, donde la razón trata de imponer su luz a la totalidad de la realidad, «la realidad se doblega ante la fuerza de la idea». En efecto, Nietzsche plantea la *voluntad de poder* propia de la razón que quiere someter la vida y la historia para adecuarlo todo a un proyecto general, lo cual a la larga se transforma necesariamente en totalitarismo y, por ende, en violencia, tanto de izquierdas como de las derechas. De hecho, antes de ser emancipadora, genera más bien dolor, alienación y muerte. Tras el fracaso de las ideologías modernas vendrá el desencanto, característico de la modernidad tardía o «posmodernidad», llegando a una pérdida de sentido<sup>55</sup>. A este, respecto Béjar Baca afirma: «la posmodernidad es concebida por B. Forte desde una manifiesta paradoja: un pensamiento débil que no renuncia a una clara conciencia de totalidad»<sup>56</sup>. Frente a esta razón moderna y posmoderna Forte presenta una *razón histórica* comprendida como *razón abierta*; con ella trata de elaborar y edificar una *teología de la historia*; es decir, una teología que esté constitutivamente abierta frente a la pretensión de las filosofías modernas de la historia de una *totalidad cerrada*. Dicha teología está edificada desde el Otro que ha entrado, ha visitado nuestra historia humana mostrando sus propios límites y su infinita divinidad; esta teología necesariamente está fundamentada en el acontecimiento de la Revelación. Esta razón histórica abierta evidentemente necesita de un método teológico que intente unificar, en una hermenéutica de la circularidad el Adviento divino y el Éxodo humano. Dicho método teológico según nuestro teólogo napolitano nos brindará una teología comprendida como «compañía»,

---

<sup>52</sup> Forte, *La esencia del cristianismo*, 7-18.

<sup>53</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 30.

<sup>54</sup> Immanuel Kant, *Filosofía de la historia ¿Qué es la ilustración?* (La Plata: Terramar, 2004), 33.

<sup>55</sup> Cf. Forte, *La esencia del cristianismo*, 19-23.

<sup>56</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 18-19.

«memoria» y «profecía», que analógica y narrativamente son los instrumentos fundamentales de su realización<sup>57</sup>.

Lo desarrolla en su obra *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología de la historia*, distribuidos en tres capítulos fundamentales en los que trata de responder a tres preguntas: ¿Qué sentido tiene hacer hoy teología? ¿Cómo se ha hecho teología en la historia? ¿Cómo hacer teología hoy?: I. *Compañía* en la que se refiere a la cuestión de la pregunta sobre el sentido; II. *Memoria* que trata de la cuestión de la historia de la forma. En este capítulo nuestro autor plantea el Nuevo testamento como *teología fontal*; la época patristica como la *teología simbólica*; la escolástica como *teología dialéctica* y la edad moderna y contemporánea como la *teología histórica*; III. *Profecía* que versa sobre la teología como historia propiamente<sup>58</sup>. Las respuestas a las tres preguntas para el autor: «convergen en la figura de una teología que sea *compañía, memoria y profecía*, atención a los tiempos, recuerdo arriesgado de la palabra de Dios y orientación anticipación del porvenir»<sup>59</sup>.

Esto le permitirá a Forte plantear en el capítulo segundo de *La esencia del cristianismo*, como punto de partida, el éxodo de Jesús desde el Padre, el éxodo de sí de Jesús, el éxodo de Jesús hacia el Padre; comprendiendo a Dios el Padre como amor, planteando la Trinidad como historia eterna del Amor. En el fondo está planteando la entrada del Dios vivo en la mismísima historia del quehacer humano, como historia de la alianza que se da en el peregrinar humano y el acercamiento de Dios que en su lenguaje se diría «entre el éxodo y el adviento». En el tercer capítulo de *La esencia del cristianismo* Forte desarrolla la cuestión de la «vida en Cristo y en la Iglesia» tratando de dar razón de esperanza (1Pe 3, 15) desde la culminación de la revelación en el triple éxodo de Jesús, como irrupción presencial del Otro. Exigiendo, tanto a nivel personal como eclesial, ser el discípulo del Único, para «convertirse en siervos por amor y testigos significativos en el seguimiento del triple éxodo de su Señor»<sup>60</sup>. En efecto esto implica estar atentos al ateísmo moderno, y a la posmodernidad nihilista a fin de superar todo reduccionismo del mensaje cristiano a lo

---

<sup>57</sup> Cf. Ibid. 19.

<sup>58</sup> Cf. Bruno Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia* (Salamanca: Sígueme, 1990), 13-214.

<sup>59</sup> Ibid. 9.

<sup>60</sup> Forte, *La esencia del cristianismo*, 97.

meramente ideológico, ya que superando la totalidad cerrada podrá abrirse a la atención del otro teniendo en cuenta su entera dignidad independientemente de su convicción<sup>61</sup>.

Por eso nuestro teólogo napolitano afirma que «en esta peculiar vocación para el servicio, la *fe* y la *historia* se entrelazan en el horizonte de la Trinidad...»<sup>62</sup>. Por lo tanto, el discípulo también tendrá su triple éxodo como el maestro: el primado de la fe siendo discípulo del Único; siendo siervo, pero por amor, lo que le distingue es la caridad; ser testigos del sentido con capacidad de dar razones de la esperanza. Para Forte el discipulado participa libremente en el amor de esta forma en el éxodo de Jesús. Es libre por la fe y es un siervo por amor como don gratuito<sup>63</sup>. En lenguaje de nuestro autor: «expresión de esta gratuidad es el amor capaz de amar al otro en cuanto tal, no para poseerlo o para someterlo; de este amor es signo el compromiso de solidaridad con los últimos y los débiles de la historia»<sup>64</sup>. Desde aquí planteará la Iglesia, es decir, la comunidad creyente como *Ecclesia viatorum*, Iglesia del amor, con la comunión del Espíritu en el tiempo y dentro de un espacio. Siendo la Iglesia de origen trinitario, y su estructura (pueblo de Dios y comunión) imagen de la Trinidad, el Vaticano II había planteado su destino trinitario, su índole escatológica, es decir, pueblo de peregrinos tendente hacia la gloria de la Iglesia celeste, siendo María imagen y anticipación de esta, «María, la mujer icono del Misterio». Iglesia nunca realizada totalmente sino *semper renovanda et purificanda*. No identificada con el Reino, sino que es un humilde inicio en tensión siempre entre el don *ya* recibido y la promesa *todavía no* cumplida totalmente<sup>65</sup>.

Forte plantea el misterio de la Iglesia a partir del misterio Trinitario en la línea de la *Lumen Gentium*, capítulo primero, que lleva por título *El misterio de la Iglesia*, pero una Trinidad como historia que había elaborado en *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano* (1985), que le permitió ahondar en el misterio de la *Trinidad en la historia*, en la resurrección y la cruz de Cristo como historia trinitaria, en la confesión trinitaria en el tiempo como Trinidad narrada, discutida, profesada y razonada; es decir, la Trinidad como historia: la historia del Padre, la historia del Hijo y la historia del Espíritu Santo. Nuestro teólogo sigue su buceo en la cuestión de *la historia en la Trinidad*, tratando de dar respuesta al origen trinitario de la historia, al presente trinitario de la historia y al futuro trinitario de la historia,

---

<sup>61</sup> Cf. Ibid. 97.

<sup>62</sup> Ibid. 98.

<sup>63</sup> Cf. Ibid. 99-102.

<sup>64</sup> Ibid. 103.

<sup>65</sup> Cf. Bruno Forte, *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve Eclesiología* (Salamanca: Sígueme, 1992), 83-98; Forte, *La esencia del cristianismo*, 117-156

en una perspectiva *abierto*, una historia que continúa *abierto*<sup>66</sup>. Al respecto de la cuestión trinitaria, Olegario, hablando del *Logos* y del Amor, afirma: «La triple revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu, funda la dimensión temporal del hombre en memoria, amor y esperanza» (EC, 872-873). Para Forte esta historia que cuenta en su libro es la historia del:

«Dios cristiano y de los hombres, llamados a la comunión con él. historia de acontecimientos de pascua, que revela el acontecimiento eterno del Amor del Padre, del Hijo y del Espíritu; historia eterna de ese mismo amor e historia nuestra, de los que hemos sido acogidos en el seno de la vida trinitaria y llamados a acoger en nuestra existencia, ‘complicada en historia’, el relato eterno del Amor, para dar sentido, fuerza y esperanza al cansancio de vivir y a los sufrimientos del mundo»<sup>67</sup>.

Será en el apéndice de *La esencia del cristianismo* donde Forte realizará un juicio sobre el «amor infeliz» planteado por Feuerbach, sobre el «amor intimista y conciliador» de Harnack, tratará de rescatar al mismo tiempo lo planteado por Romano Guardini en su perspectiva del «amor paradójico», desembocando finalmente en la verdad del «Amor crucificado»<sup>68</sup>. Frente al error de las interpretaciones Feuerbachiana y de Harnack, Forte sentencia que: «incluso en su diversidad, permanecen ambas perfectamente dentro del ámbito de la razón, en un sentido todavía idealista y liberal, consiste, sobre todo, en limitar el cristianismo a un aspecto parcial: interioridad contra exterioridad, antropología contra teología, amor contra fe»<sup>69</sup>. Por lo tanto, «la Verdad que el cristianismo profesa no es una cosa, sino alguien [...] la persona viva de Jesucristo»<sup>70</sup>, ya que en el Amor crucificado se ha entregado la Omnipotencia por amor a los hombres. Citando a Guardini Forte afirma que «Cristo es el contenido y criterio del obrar cristiano en sentido absoluto; el bien en cada acción es Él»<sup>71</sup>. En efecto, el hombre envuelto y acogido por el amor eterno, en la historia trinitaria del amor, el ser humano puede durante su peregrinar construir historias de verdadero amor en la verdad de su existir, dado que «es este amor, de lo alto, la verdadera y vivificante esencia del cristianismo, el contenido central y fuerza performativa de la enseñanza de la fe y de la acción pastoral de la Iglesia»<sup>72</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. Bruno Forte, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano* (Salamanca: Sígueme, 1988), 7-8; ver acotaciones interesantes en Henri de Lubac, *Meditaciones sobre la Iglesia* (Madrid: Encuentro, 2008), 37-108.

<sup>67</sup> *Ibid.* 215-216.

<sup>68</sup> Cf. Forte, *La esencia del cristianismo*, 157-183

<sup>69</sup> Forte, “La esencia del cristianismo en la pastoral y magisterio de la Iglesia”, 524.

<sup>70</sup> *Ibid.* 525.

<sup>71</sup> *Ibid.* 528.

<sup>72</sup> *Ibid.* 531.



## Capítulo 3. La tesis de Olegario.

3.1. La dimensión teológico fundamental y la concepción de la «teología» que permea *La entraña del cristianismo*.

El autor de *La entraña* elabora sus reflexiones teológicas inmerso en cuatro líneas fundamentales de teología: la primera es la *fase escolástica*, que llegó a su culmen en los años 1950-1960; la segunda es la *fase franco belga*, quienes acentuaron la perspectiva bíblica, litúrgica y pastoral de la teología (1950-1965); la tercera es la *fase germana* quienes introdujeron la reflexión filosófica más hondamente, tratando de dialogar con dos direcciones de pensamiento de incidencia en la época: la Ilustración, el idealismo y la fenomenología; al mismo tiempo tuvo en cuenta a Heidegger y a los teólogos protestantes que llevaron a cabo la investigación histórico crítica de la Biblia; la cuarta es la fase de la *teología hermenéutica*, teología política en Europa y teología de la liberación en Latinoamérica; estas corrientes nacieron de las fases anteriores dándose con ello lo que conocemos como «giro lingüístico» y «giro político»<sup>1</sup>. En *La entraña* el teólogo abulense trata de realizar una presentación total del cristianismo con la propuesta de inteligibilidad y sentido, amable y al mismo tiempo vivible para el hombre de hoy. Olegario elabora sus escritos con la clara intencionalidad de mostrar la credibilidad del cristianismo reflexionando «en sus elementos y principios esenciales» (EC, IX) desde una estructura trinitaria<sup>2</sup>.

En su obra *El quehacer de la teología*, obra posterior a *La entraña*, percibimos claramente la dimensión teológico fundamental aplicada en su reflexión sobre el cristianismo, sobre todo en «la raíz y en su estructura originaria». Olegario afirma en el prólogo de *El quehacer de la teología* que su intención es ofrecer una «fundamentación de la teología [...] exponiendo cuál ha sido su génesis y su ejercicio, su técnica y su alma a lo largo de su historia»<sup>3</sup>. El origen de la teología es la manifestación, donación que realiza Dios de sí mismo entrando en la historia del hombre para que este participe de su vida divina, le conozca y conozca sus designios. En efecto, para Olegario se da una primacía de la revelación divina que a su vez «suscita en quien la acoge la capacidad para entenderla y

---

<sup>1</sup> Cf. Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 82-83.

<sup>2</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 15.

<sup>3</sup> Olegario González, *El quehacer de la teología*, o.c., 11.

responderla»<sup>4</sup>, ya que la teología presupone la auto manifestación de Dios. En esta misma línea de pensamiento Nurya Gayol citando a Balthasar dirá que: «“La verdadera respuesta sólo podrá darla el Ser mismo revelándose a partir de sí mismo” (Creación, Encarnación, Trinidad). Ahora bien, para poder acoger y comprender la revelación de Dios el hombre debe ser en sí mismo “búsqueda de Dios”»<sup>5</sup>. La teología es para Olegario «el órgano que en la Iglesia vela por la relación sana que debe existir siempre entre pensar y creer, entre orar y hacer, entre el esperar escatológico y las esperas temporales»<sup>6</sup>. De ahí que el teólogo abulense concluya refiriéndose al término *teología* diciendo:

«...nos referimos a aquel ejercicio que, una vez integradas las zonas adyacentes previas, las ciencias auxiliares necesarias y el dominio de los métodos, pasa a pensar y fundamentar, legitimar y sistematizar la revelación divina, acogida en consentimiento amoroso. Es decir, nos referimos al centro de la teología, que es la dogmática o sistemática, a la cual ordenan, de la cual se derivan y sin la cual no se sostienen las demás ramas (exégesis, historia, liturgia, pastoral...)»<sup>7</sup>.

En la estructura planteada en *El quehacer de la teología* notamos las categorías teológicas fundamentales en la reflexión teológica de Olegario en *La entraña*, ya en la primera parte trata sobre los fundamentos de la teología cristiana: la *revelación* como hecho fundante de la teología; la *fe personal* posibilitada por la revelación; la existencia en la comunidad, es decir, en *la Iglesia*, porque solo en ella la fe del cristiano es plena y católica; el otro fundamento de la teología es el *dogma* o interpretación autorizada en cuanto decisiones, definiciones con la guía de los apóstoles y la acción del Espíritu Santo. En la segunda parte desarrolla otra categoría fundamental que es «la teología desde la apertura teológica del hombre», trata de clarificar el problema de la relación entre la manifestación salvífica de Dios y la existencia del hombre y la cuestión de la teología fundamental que permanentemente legitima la fe, desarrollando la estructura constitutiva de lo humano y «el entronque, conexión o preparación entre revelación-razón, gracia-naturaleza, teología-filosofía, desembocando en la correlación entre el hombre y Dios. En la tercera parte elabora «la teología desde la historia de Dios con los hombres», afirmando que las características troncales del Dios profesado por el cristiano son la *historicidad* y la *reciprocidad*, por eso

---

<sup>4</sup> Ibid. 11.

<sup>5</sup> Nurya Martínez Gayol Fernández, “Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad”, *Revista de Espiritualidad*, 71 (2012): 166-167; Balthasar, Hans Urs von, “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio*, 04 (1988): 285.

<sup>6</sup> Olegario González de Cardedal, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva* (Madrid: Encuentro, 2010), 33.

<sup>7</sup> González, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, 50; Edward Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1969), 89-248.

Olegario afirma que «la alianza es la forma fundamental que determina la existencia del pueblo y el comportamiento de Dios»<sup>8</sup>. En la cuarta parte Olegario plantea la cuestión del «lugar de la teología y los lugares teológicos», tema que ya había desarrollado el 11 de marzo de 1986 en su discurso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas bajo el título *El lugar de la Teología*<sup>9</sup>. Podemos decir que aquí nuestro autor desarrolla los lugares que configuran la esencia de la teología, en ella distingue el «lugar exterior», el «lugar interior» y el «lugar interno»<sup>10</sup>. En lo que se refiere al «lugar exterior» la teología ha buscado acreditarse como ciencia a fin de asegurarse un lugar en la Universidad, pero esta, como lugar físico exterior y social, es importante pero no es el único ni determina plenamente el quehacer teológico, esto le ha traído a la teología gloria y desgracias al mismo tiempo, refiriéndose a esto Karl Barth dirá:

«Este intento de autojustificación no le ayudó mucho en su propia tarea. Lo cierto es que se convirtió a la teología, en gran medida, en una ciencia vacilante y desmoralizada. En efecto, esta incertidumbre solo proporcionó una modestísima consideración y respeto. Sucedió curiosamente que su entorno volvió a fijarse seriamente en la teología, aunque casi siempre en forma desabrida, cuando ella, con una renuncia provisional a toda apologética, es decir, a todo intento por asegurarse un puesto en el exterior, quiso volver a reflexionar y concentrarse más rigurosamente en su propia tarea»<sup>11</sup>.

El «lugar interior», según nuestro teólogo, es el esencial por ser ley o exigencia propias del quehacer teológico, puesto que establece punto de partida y de llegada, siendo criterio para elegir o excluir caminos. Mientras que el «lugar interno» es del teólogo, es decir, su actitud personal y la forma permanente de responder y corresponder a lo que tal misión le exige, iluminado por la luz de su origen y de sus metas o fines, de corresponder a aquellas exigencias objetivas<sup>12</sup>. Para Olegario *lugar* en cuanto “mantener su lugar” tiene exigencias objetivas y subjetivas; *lugar*, por consiguiente, «es una realidad que pertenece no sólo al mundo de la física. No sólo está en relación con el *espacio* sino con el *ser*; y desde uno y otro establece el marco en el que la vida humana recibe consistencia y sentido»<sup>13</sup>. Comprende el lugar como condición de posibilidad, emplazamiento y misión. A la luz de la

---

<sup>8</sup> Ibid. 21-236.

<sup>9</sup> Cf. Olegario González de Cardedal, *El lugar de la Teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor don Olegario González de Cardedal y discurso de contestación del académico excelentísimo señor don Mariano Yela Granizo* (Madrid: Real academia de ciencias morales y políticas, 1986).

<sup>10</sup> Cf. González, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, 240

<sup>11</sup> Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 33.

<sup>12</sup> Cf. González, *El lugar de la Teología. Discurso*, o.c., 16-17; González, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, 240-242.

<sup>13</sup> González, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, 237.

historia de la teología el teólogo abulense distingue tres lugares en lo que institucionalmente nació y se ha ejercitado: primero la liturgia, el templo y el monasterio; segundo, la universidad, en la que trata de cultivar una razón que es espíritu y *pneuma*, experimentada en la vivencia de la memoria, esperanza, abierta a lo escatológico sin cerrarse al tiempo en la que se recoge los anhelos más hondos de otras ciencias y, tercero, la plaza pública; es decir, los lugares donde se tiene como preocupación de la sociedad envolvente, las cuestiones de naturaleza filosófica, religiosa o política. En suma, el teólogo actualmente no puede prescindir de ninguno de estos lugares privilegiados fundamentales para el cumplimiento de su misión de anunciar y testimoniar, de acreditación y apología<sup>14</sup>. A partir de aquí Olegario responde a la pregunta de ¿cuál es el lugar originario de la teología?

«la teología existe germinalmente allí donde la palabra de Dios dirigida al hombre es correspondida por él; allí donde el hombre dirige su palabra a Dios en oración, piensa desde él y sobre él, para luego ver todo el resto de la realidad en la luz de esa palabra divina asumida en la reflexión humana [...] Los hombres podemos hablar de Dios como objeto (=sujeto personal) porque previamente él ha hablado de sí mismo por sus obras en el orden de la naturaleza y de la gracia; en este sentido, antes que objeto, es sujeto de la teología»<sup>15</sup>.

En la quinta parte de *El quehacer de la teología* Olegario reflexiona sobre «el conocimiento teológico: su objeto y método», afirmando que hay una historia humana y una historia de la salvación íntimamente interrelacionadas; que el objeto de la teología es el propio Dios trinitario y Cristo la Cabeza, pasando a realizar un minucioso repaso sobre la cuestión desde santo Tomás a Lutero y de este a Scheleiermacher hasta llegar al desarrollo de la Teología como saber de Dios a la teología como fenomenología del hombre cristiano. Para nuestro teólogo, refiriéndose al método teológico, se da una clara relación entre el camino y la meta y reafirma que las tareas que el método teológico debe cumplir son: *Auditus fidei, Intellectus fidei, praxis fidei y el testimonium fidei*<sup>16</sup>.

En definitiva, el teólogo vive según Olegario —sintiéndose él mismo determinado por la España que le ha tocado vivir y desde donde teologiza— en un mundo, es decir, *lugar exterior* que condiciona su discurso, lo que exige que esté siempre atento a las condiciones sociales teniendo presente el desafío de las palabras de su tiempo, hablar y testimoniar aquella Palabra que visita la historia. De ahí que preguntarnos por el *lugar exterior* de la teología «significa preguntar por el emplazamiento físico, el ámbito espiritual y social, las determinaciones culturales y religiosas que hacen posible el surgimiento de una reflexión

---

<sup>14</sup> Cf. Ibid. 244.

<sup>15</sup> Ibid. 245.

<sup>16</sup> Cf. Ibid. 283-326.

capaz de ser justa respecto del objeto sobre el que versa»<sup>17</sup>. Béjar Baca dirá en esta línea de pensamiento que la reflexión del teólogo abulense «evidencia una apertura constitutiva, exigida por la misma esencia de la teología, al espíritu del tiempo, a un posible interlocutor que no es el hombre abstracto y genérico sino el hombre anclado en unas coordenadas de espacio y tiempo concretas»<sup>18</sup>.

Podemos decir que la dialéctica propia de la esencia de la teología es nítidamente perceptible en *La entraña del cristianismo*. En ella se plantea el *lugar exterior e interior* como formando una sola y única teología, que a través de toda su extensión revela el *lugar interno*, es decir, el interior del hombre de fe que se propuso reflexionar en el momento presente. De ahí que ya en el prólogo González nos presenta el objetivo de su pensar teológico<sup>19</sup>:

«El ritmo interno del libro está determinado por dos objetivos. Uno es entender la trayectoria de la conciencia moderna, desde el Renacimiento hasta nuestros días, para ver cómo ha condicionado la manera en que hoy se perciben y juzgan las realidades cristianas. El otro es ofrecer los contenidos esenciales de la fe, tal como se expresan en el Credo, en referencia y diálogo con esa historia» (EC, XIII).

3.2. El proceso de desnaturalización de la realidad de Dios y la hermenéutica funcionalista, fenomenológica y teológica de la religión.

González emprenderá una inmensa labor intelectual en la realización de una relectura del cristianismo con profunda significatividad en el complejo mundo europeo que le toca presenciar, permaneciendo atentos a los diversos elementos que han configurado su historia y su conciencia. Para él su reflexión debe partir del Renacimiento que marca el final de una época y el arranque de otra totalmente diferente, pasando por el mundo edificado a partir del siglo XVI puesto que somos hijos del Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, la revolución francesa, la revolución científica e industrial y de los movimientos sociales, ya sean ellos totalitarios o democráticos de los siglos XIX y XX. Según nuestro teólogo abulense en el contexto europeo el cristianismo ha sido un factor central y determinante, siendo su pasado constitutivo. Si la realidad particular de la Edad Media fue esencialmente *teocéntrica*, en otras palabras, *descendente*, ahora se da una nueva historia en donde el hombre es el centro de todo, viviendo una autonomía y reafirmando su voluntad; es lo que conocemos como *giro*

---

<sup>17</sup> González, *El lugar de la Teología. Discurso*, 17.

<sup>18</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 187; Véase también Olegario González de Cardedal, “¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo”, *Salmaticensis*, 49 (2002): 51s

<sup>19</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 189.

*antropológico*, donde el punto de partida es la autonomía del hombre, «un hombre que se comprende como microcosmos, centro del cosmos, señor del cosmos y representante de Dios o sustituto de Dios» (EC, 107). Se va dando el paso ineludible del *realismo* medieval a la *subjetividad* moderna, centrado en el hombre, incluso la realidad más sagrada se pondrá bajo los pies del hombre que se autoconstituye en dueño y señor, en esta fase nueva «la mirada es fundamentalmente *ascendente*» (EC, 108). Se inicia así el proceso de desnaturalización del Dios cristiano. A partir de este contexto González trata de discernir y elaborar una reflexión centralizada en el proceso de desnaturalización de Dios buceando en la *entraña* del cristianismo a fin de dar una respuesta coherente con su fe<sup>20</sup>.

Para González la desnaturalización de Dios es el puntapié inicial para pensarlo como no Dios, es decir, como mundo, como lo otro de Dios para un hombre convertido en medida absoluta y en ineludible punto de llegada. En un primer momento y paulatinamente se va dando un olvido de su índole sagrada reduciéndolo a mero objeto (cf. EC, 111). Con Descartes se ha intentado acceder a Dios primordialmente a través de la razón, «frente al antiguo Dios-fe, ahora se hablará de Realidad-razón» (EC, 112)<sup>21</sup>. En un segundo momento se dio una “expulsión” de la presencia de lo divino del mundo, lo que nuestro teólogo nombra como «desmundanización» (EC, 112). De aquí en adelante la preocupación del hombre se centrará en el origen de las cosas, en cuya génesis ubica la cuestión teológica, pero para el teólogo abulense la experiencia de la relación del hombre con Dios «es anterior a la experiencia o percepción de la causalidad divina respecto al mundo» (EC, 113). De hecho, la creación divina remite siempre al ser y no únicamente al existir a partir de un inicio temporal. Es evidente entonces que la tesis moderna de un Dios que sirve solo para poner en marcha el mundo se dio por la ruptura con la experiencia primordial religiosa. El resultado será que a «un Dios acósmico corresponderá un mundo ateologal» (EC, 112-113).

En tercer momento se dio un proceso de «deshistorificación», con la que se pretendió separar a Dios de la historia, enfatizando solo una de las cuatro fuentes clásicas para conocer a Dios: la *realidad*, la *conciencia*, la *historia* y el *prójimo*, quedándose con la historia. Dios se tendrá en cuenta como «causa de los seres y especialmente como causa de uno de esos seres, el hombre» (EC, 114). En cuarto lugar, en este proceso de desnaturalización de Dios

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.* 190-193.

<sup>21</sup> Olegario cita a J. Ratzinger, quien clarifica sobre esta cuestión afirmando que: «A la ecuación escolástica “verum est ens” (el ser es la verdad). Vico (1688-1744) contrapone “verum quia factum”. Esto significa que lo único que podemos conocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio esta fórmula señala el final de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno». (Olegario González, “¿Dios funcional o Dios real?”, o.c., 10).

se dio lo que Olegario nombra como «descristianización», es decir, una contraposición entre Trascendencia y encarnación, «Dios ya no es conocido en la luz de Cristo e identificable desde su persona, sino al margen de él» (EC, 114). Según nuestro teólogo, los siglos XVIII y XIX se habían reemplazado los dos pilares de la experiencia genuinamente cristiana: la historia de la salvación y la respuesta recíproca del hombre con amor de gratitud y en vivencia activa. Se puede decir que la *historia-amor* fue suplida por la *realidad-razón*. De esta manera la religión fue trasladada al área de la metafísica y el cristianismo fue traspasado al área común de las religiones. Esto ha desembocado en un Dios no necesario para explicar el *mundo*, ni para explicar el *ser* ni la *historia*, lo que condujo a la negación de este; ni la cosmología, ni la historia y ni antropología necesitan de Dios puesto que encuentran suficiente fundamento en sí mismos. Desde otro ángulo, Feuerbach y Marx afirmarán que la realidad de las cosas se encuentra en la afirmación de sí mismas, desde sí mismas (cf. EC, 116-117). El ser humano es capaz de autocrearse, ya no necesita de la tradicional categoría de creación, alteridad, libertad; pues, según Olegario: «el ser, el hombre y la historia son vistos como el resultado y el proceso de su propia producción» (EC, 118). Darwin lo planteará desde la biología, Feuerbach y Marx desde la filosofía, Nietzsche y Freud desde la antropología. El hombre a fin de ser verdaderamente sí mismo no solo prescindirá de Dios, sino que aniquilará definitivamente. Aquí ya se da una contraposición radical entre el hombre y Dios en clave antagónica. De esta forma se llega a la muerte de Dios y de la conciencia del ser humano. De aquí en adelante el hombre será su propio “creador” y su propio “redentor” (cf. EC, 118).

En este proceso de desnaturalización fueron dándose pasos de una concepción de Dios a otra. Del «Dios de mí salvación», propio de Martín Lutero y san Juan de Cruz, hacia el «Dios de mi certeza» elaborado por Descartes y Pascal, llegando al tercer momento del «Dios de mi moral» planteado por Kant y Hegel. Para este último la esencia de la religión es la *mediación*, donde se encuentran lo divino y lo humano, que para Hegel se encuentra en grado pleno en el cristianismo que es una religión de *encarnación*, en esta misma línea reflexiona Schelling, criterio que fue abriéndose paso hacia la Escuela de Tubinga<sup>22</sup>.

Olegario plantea en *La entraña* la cuestión de la religión en general y particularmente el cristianismo a partir de tres lecturas que propone: el *funcionalismo* (Malinoswski, Clifford Geertz); la *fenomenología* (R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, G. Windengren, Romano Guardini,

---

<sup>22</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 193-214.

J. Martín Velasco etc.) y la *teología*. Para el funcionalismo la clave de lectura es la *eficacia*, siendo la raíz y el centro de la religión la sociedad; para la fenomenológica la clave es el *sentido*, en el centro y como protagonista está el hombre; para la perspectiva teológica la palabra clave es *gracia*; aquí la iniciativa y el centro de gravedad es Dios, esta última perspectiva no niega sino más bien reconoce el sentido antropológico y la función social de la religión, pero la comprende desde la profunda experiencia del Misterio, es decir, desde el encuentro personal con Dios que se auto dona por puro amor a su creatura. El protagonista es lo Sagrado, el Misterio tiene un nombre, un rostro, es un Tú, que constituye al ser humano. El hombre está «*coram Deo*» respondiendo y esperando<sup>23</sup>.

Posteriormente, en la década de los ochenta en adelante, se configurarán dos escuelas de *teología fundamental* que influirán en el pensamiento teológico del cristianismo tanto en lo doctrinal como en lo disciplinar, dichas escuelas son las que sistematizaron la teología fundamental. Nos referimos a la Pontificia Universidad Gregoriana, con G. Perrone (1974-1876) y la Facultad de Teología de la Universidad de Tübingen con J. S. Drey (1777-1853). La primera enfatiza la teología fundamental como teología de la credibilidad de la revelación y la segunda comprende la teología fundamental como teología de los fundamentos de la revelación. En la cuestión de la credibilidad se va afirmando sólidamente la llamada *concepción sintética de la credibilidad* que es la recuperación de una «visión más personalista del acto de fe y de la función iluminadora de la gracia»<sup>24</sup>, por lo tanto, la credibilidad «es un aspecto *quo*, formal, distinguible por la reflexión como punto de mira o perspectiva, aunque identificable en la realidad viviente del proceso creyente»<sup>25</sup>. Esta concepción de credibilidad es la que Olegario plantea en *La entraña del cristianismo*, sin dejar de lado la importante perspectiva hermenéutica que tuvo y sigue teniendo gran incidencia después del Vaticano II para la teología fundamental<sup>26</sup>. Puesto que, anterior al Vaticano II, se utilizó un modelo de racionalidad abstracta, ahistórica, solo a partir del Concilio Vaticano II se implementará una perspectiva de tipo *personalista*, histórica,

---

<sup>23</sup> Cf. Olegario González, “¿Dios funcional o Dios real?, 12-13; Olegario cita a E. Menéndez Ureña sobre esta cuestión, ya que su planteamiento sintetiza la temática: «La madurez histórica del ser humano no coincide así para Kant, a diferencia de Marx y Freud, con la desaparición de toda religión, sino sólo con la desaparición de la religión *estatutaria*... La religión sólo tiene para Marx y Freud un valor transitorio en la época infantil de la humanidad, como reserva crítica de las aspiraciones humanas a una plenitud que aún no se ha realizado, en Marx, y como solución de escape al problema de la convivencia social en Freud, mientras que para Kant lo tendrá siempre y lo tendrá sobre todo cuando el ser humano haya alcanzado su madurez histórica». (González, “¿Dios funcional o Dios real?, 15).

<sup>24</sup> Salvador Pié-Ninot, “Las dos escuelas actuales de teología fundamental”, *Estudios Eclesiásticos*, 73 (1998): 259.

<sup>25</sup> *Ibid.* 259.

<sup>26</sup> Cf *Ibid.* 258-259; Véase también Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 216.

crisocéntrica, antropológica, soteriológica, modificando de raíz el concepto de credibilidad de la propia revelación. Por eso para Olegario el concepto de persona implica que:

«la persona, antes que una categoría filosófica fruto de una reflexión teórica es fruto de una experiencia histórica. Se tematizará en los primeros siglos de la Iglesia con motivo de las controversias cristológicas y trinitarias; y se perfeccionará en el pensamiento moderno como teoría. Pero como experiencia vital tiene su raíz en la historia religiosa tal como nos es atestiguada por la Biblia de forma suprema. Existe donde tal experiencia se da y desaparece donde no existen los elementos históricos y los presupuestos metafísicos de ella»<sup>27</sup>.

### 3.3. Verdad y plausibilidad en el contexto de la funcionalización de Dios y su culminación en el ateísmo: negación y afirmación de Dios.

Para nuestro autor el binomio verdad-plausibilidad relacionado con la religión y con el cristianismo, puede estar en continuidad o en alternativa. La *verdad*, según Olegario, es «lo que naciendo del contenido inmanente a la religión y al cristianismo fluye hacia afuera, siendo acogido por el hombre y la sociedad», en cambio *plausibilidad* es aquello en cuanto atendible, recomendable, admisible; es aquello que se utiliza para otros fines que no le son propios de manera intrínseca sino más bien le son derivados. Plausible se refiere a lo políticamente correcto, aquello que regula el orden vigente. En sentido más positivo designa del cristianismo valores, ideales, principios. De ahí que, para Olegario, «una persona, objeto o acontecimiento es plausible, equivale a decir que su existencia u ocurrencia encaja bien con nuestras creencias ambientales sobre el mundo con independencia de si eso es con todo real o qué grado de verosimilitud tiene el que exista o el que acontezca»<sup>28</sup>.

La plausibilidad en el fondo incita al cristianismo a abdicar de la pretensión y convicción de su origen en Dios, para luego actuar y practicar sus propios valores e ideales acomodándolos a los criterios predominantes de la sociedad, como condición ineludible para su aceptación social. De esta manera fue desapareciendo la pregunta por la verdad en el horizonte inmediato del ser humano, ya «no hay substancia sino *función*, no hay valor sino precio, no hay verdad sino poder»<sup>29</sup>. Esta funcionalización de lo religioso y al mismo tiempo la total despersonalización de Dios alcanza su culmen cuando se llega a un criterio utilitarista de la religión y de las necesidades religiosas, para fines netamente sociales, económicos, políticos o psicoanalíticos, es decir, cuando se llega al axioma de J.B. Metz «religión sí, Dios no»; en esto se resume la situación espiritual contemporánea. No obstante, Dios sigue siendo

---

<sup>27</sup> Olegario González de Cardedal, “La entraña personalista del cristianismo”, *Acontecimientos*, n° 100 (2011): 87-88.

<sup>28</sup> González, “¿Dios funcional o Dios real?”, 16-17.

<sup>29</sup> *Ibid.* 19.

el garante sagrado y la suprema defensa de los creyentes. Es necesario, por lo tanto, reaccionar frente a las propuestas que plantea la “verdad dominante” al cristianismo, superando la *mera contraposición* hombre-Dios o la necesidad de eliminar a Dios para que el hombre sea en plenitud. La segunda “tentación” que debe superar el cristianismo es implícita, es la de *plegamiento*, es decir, pasando su propia lógica y realidades a lo funcional histórico, silenciando lo que le corresponde, sin reivindicar: legitimidad pública, universalidad, significación de lo que le son constitutivos como son la realidades dogmáticas, sacramentales, espirituales y escatológicas<sup>30</sup>.

Por un lado, podemos decir con Olegario que la vivencia del dogmatismo, del extrinsecismo y del fundamentalismo conduce a un “ateísmo eclesial”, consecuencia del vivir y actuar como “si Dios no existiera”, lo que mantiene en el olvido lo humano, lo histórico y lo encarnativo; por otro lado, el modernismo, el historicismo y el secularismo mantiene en la oscuridad y olvido lo Divino: la revelación de Dios en Cristo. En efecto, es por amor que se da la revelación de Dios y en fe se realiza la salvación del hombre<sup>31</sup>. A este respecto, Hans Urs von Balthasar, comentando el Amor como acción de 1 Jn 3, 18 afirma:

«Reducir este amor que se hace obra primera y sobre todo exclusivamente a una transmisión apostólica de hombre a hombre, significaría concebir la revelación del amor absoluto desde un punto de vista puramente funcional, como medio o impulso para un fin humano y no como un amor personal absoluto. La concentración antropológica de lo cristiano considerándolo como una mera ética suprime la perspectiva teo-lógica»<sup>32</sup>.

De hecho, como fenómeno moderno, el ateísmo puede darse solo en una sociedad postcristiana, es prácticamente el resultado del proceso de desnaturalización que hemos expuesto, donde se inicia a reflexionar a Dios como no Dios, es decir, como mundo, como lo otro de Dios; en el fondo, el ateísmo que resulta de este proceso es más concretamente un antiteísmo. La conciencia emancipadora moderna plantea un Dios en absoluta alternativa para con el hombre, convencido de que es tarea irrealizable lograr la gloria de los dos en reciprocidad. Dios ya no es aquel revelado por el Hijo encarnado puesto que, un hecho *particular*, no puede de ninguna manera pretender fundar verdades de razón que sean *universalmente* válidas<sup>33</sup>. Según Béjar Baca, «los ateísmos que nacen al final del proceso

---

<sup>30</sup> Cf. Ibid. 18-19.

<sup>31</sup> Cf. Ibid. 20-21.

<sup>32</sup> Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*. 4ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2018), 109.

<sup>33</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 224-225; EC, 118.

son reaccionarios a un Dios que es considerado como el mayor ladrón de humanidad del hombre, aniquilador de sus sueños de omnipotencia y eternidad»<sup>34</sup>.

La religión del Dios encarnado, hecho hombre, se ha encontrado con la “religión” del hombre que se ha hecho Dios. De ahí que Olegario planteará el pensamiento de los maestros de la sospecha en dos vertientes: en la primera, ubica a Feuerbach y a Marx como exponentes del ateísmo humanista<sup>35</sup>, porque «sustituyen la idea del Absoluto por la de humanidad y la materia» (EC, 169). El tercero es Nietzsche, quien eleva al hombre “más allá del bien y del mal” considerándolo como absoluto, como «superhombre», exigiendo la muerte de Dios. Esta situación planteada por el ateísmo produce la ruptura del triángulo Dios-hombre-cosmos que sostuvo y conformó la historia de occidente por mucho tiempo, esto se dejará sentir hasta nuestros días, puesto que, ha sembrado en la conciencia moderna la “alternativa”. Incluso anterior a Olegario otro gran teólogo había reflexionado sobre como acercarnos a los maestros de la sospecha, en esta línea de pensamiento donde «Dios es la esencia del hombre», me refiero a Henri de Lubac, quien desarrolló una conferencia en el Congreso Teológico Internacional de Chicago (agosto-septiembre 1966), publicado más tarde con el título de *Ateísmo y sentido del hombre*, en ella afirma que:

«Esta fe que está en nosotros, que nos impregna y nos posee, no es cosa nuestra. No es un valor humano. Con mayor razón, no es un valor que poseamos como un capital fijo, o que se une a nosotros con los demás valores para constituir o enriquecer nuestro ser humano. No es de nosotros, ni de la ‘naturaleza’ ni de la ‘cultura’. No es un bien del que nosotros podríamos despojarnos más o menos, con miras a acercarnos más fraternalmente al que no lo posee»<sup>36</sup>.

Otra obra de envergadura de Henri de Lubac es *El drama del humanismo ateo*, obra desarrollada en dos apartados donde el autor emprende su «combate espiritual» al Ateísmo humanista representado por Feuerbach, Nietzsche y Comte<sup>37</sup>. Mientras Feuerbach identifica la teología con la antropología; Nietzsche propone el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno; Comte se decide por una comprensión más científica de la realidad a partir del cual hay que entender todo sin necesidad de recurrir ni a la razón filosófica ni a la teología, cayendo en una reducción sociológica y positivista de la realidad, aquí no sobra un quicio ni para Dios ni para el hombre. En el fondo se percibe que la modernidad y la ilustración pretendían superar el estadio mítico, supra naturalista y premoderno a través de

---

<sup>34</sup> Ibid. 226.

<sup>35</sup> Cf. Ibid. 227.

<sup>36</sup> Henri de Lubac, *Ateísmo y sentido del hombre* (Madrid: Euramerica, 1969), 21.

<sup>37</sup> Cf. Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, 4ª ed. (Madrid: Encuentros, 2012), recomendamos la lectura completa de esta obra.

la razón, a parte de la razón teórica, abstracta, metafísica, ética, práctica e instrumental. En el fondo radica como tema fundamental la dialéctica fe y razón. De Lubac encontrará en Kierkegaard y en Dostoievski un contrapunto al nihilismo, antiteísmo que en el fondo es un antihumanismo<sup>38</sup>.

Tanto Henri de Lubac como Olegario concluyen coincidentemente, después de un análisis minucioso que la herejía de la época moderna es inversión de la fundamental afirmación que hace el cristianismo. Si el cristianismo afirma que Dios y el hombre son dos personas y que están llamados a la comunión y que cuanto mayor se hace la presencia de Dios en la vida del ser humano, este queda fortalecido, enriquecido y engrandecido. Mientras que el ateísmo moderno (Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) han entendido que Dios está en total contraposición al hombre, Dios y hombre son rivales y si el hombre quiere llegar a ser plenamente lo que es, el *ecce homo*, Dios necesariamente debe desaparecer. No es una herejía común, es más bien una herejía total, no es una herejía que afecte solo a alguna dimensión particular de la doctrina cristiana, abarca la totalidad de la doctrina y a su esencia misma, a su concepción general y a su espíritu. En suma, se trata de un problema de índole espiritual, no doctrinal, se refiere más a una actitud interior, no de *doxas* razonadas. Frente a esta propuesta moderna, Olegario afirma que Dios y el hombre no son antagónicos, sino que están llamados a la comunión. Frente a la automanifestación gratuita de un Dios libre por medio de Jesucristo en el Espíritu, al hombre le corresponde una respuesta de fe desde la constitución abierta de su ser al mundo, al prójimo y a Dios mismo. Este encuentro entre el hombre y Dios se expresa y se realiza de manera sacramental en la liturgia en donde se anticipa históricamente lo que está llamada a vivir toda la humanidad escatológicamente<sup>39</sup>. Olegario se referirá al ateísmo moderno como una actitud que destierra la divinidad de Dios, lo que implica el final de la actitud creyente: la fe. Inmediatamente, nuestro autor recurre a la tradición desde San Agustín, recordando que desde la antigüedad se han distinguido tres maneras de relacionar Dios y el verbo «creer»: *Credere Deum*, que implica aceptar su existencia; *credere Deo*, dar crédito a su testimonio si ha hablado, si se auto donó; *credere in Deum*, que es igual a entrega personal a una realidad sagrada, que es misterio y presencia, trascendencia absoluta y a la vez inmanencia amorosa al hombre:

---

<sup>38</sup> Cf. Ángel Cordovilla Pérez, “El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonista”, *Estudios trinitarios* 52, n° 1 (2018): 41-68.

<sup>39</sup> Cf. Ángel Cordovilla Pérez, “El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonista”, *Estudios trinitarios* 52, n° 1 (2018): 41-68.

«la fe en Dios no ve en él una cosa, un hecho o un concepto. Ve una realidad personal y una alteridad imprensable, que con anterioridad a todo hacer del hombre adviene como don y amor a su vida, y a quien él responde acogiénola, amándola, yendo hasta ella. Fe de confianza y de consentimiento, de amor y de Amén»<sup>40</sup>.

### 3.4. Tres dimensiones definitorias del cristianismo: trascendencia, inmanencia e historia.

Para nuestro autor la teología cuenta con una triple dimensión que define lo cristiano como principio formal de *La entraña del cristianismo*: trascendencia, inmanencia e historia. Dios mismo ha visitado la historia, se ha manifestado en su Hijo el Verbo encarnado, de ahí que abordar la cuestión de la trascendencia del cristianismo es hablar de un Dios no disponible para proyectos meramente humanos, es decir, abordar la extrañeza del cristianismo<sup>41</sup>. Es un Dios que no ha querido permanecer oculto (extrañeza), sino más bien se hizo cercano, entrañable, es el Emmanuel; por lo tanto, «la entraña del cristianismo sólo se entiende a la luz de las entrañas humanas de Cristo, en quien coexisten la majestad de Dios y la poquedad del hombre» (EC, XII). De tal manera que Olegario concebirá al Padre como la eterna fuente de vida, trascendencia absoluta y amorosa; al Hijo, *Logos* como la Palabra eterna de sentido, compañía solidaria en nuestra historia; al Espíritu Santo, como Amor constituyente, inmanencia a nuestra conciencia haciéndonos experimentar la eterna compañía de las tres divinas personas<sup>42</sup>. Su propuesta teológica es la de un «Dios trascendente al hombre, y al mismo tiempo inmanente e interior al mismo, ha aparecido en la historia, manifestado en su hijo encarnado»<sup>43</sup>. En esta misma línea de teologización Gabino Uríbarri plantea un Dios verdadero y único principio, origen absoluto, única fuente, de Él todo procede, sin que Él proceda de nada; tiene carácter fontanal en correspondencia con su paternidad; en este sentido, es Padre del Hijo y origen del Espíritu. Surge así la posibilidad de una generación eterna del Hijo e igualmente de una paternidad eterna del Padre y que el Padre y el Hijo son coeternos. Todo esto sin negar la fontanalidad del Padre ni la receptividad por parte del Hijo<sup>44</sup>. La monarquía del Padre es una monarquía capaz de relacionarse con la economía; a este respecto, afirma Uríbarri:

---

<sup>40</sup> González, “¿Dios funcional o Dios real?, 29; EC, 111-115, Desmundanización, deshistorificación, descristianización; Ídem, 141-187, La realidad de Dios.

<sup>41</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 255.

<sup>42</sup> Cf. Olegario González, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (Salamanca: Sígueme, 2018), 137.

<sup>43</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 255.

<sup>44</sup> Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid: UPC, 1999), 153-155.

«El Padre mismo está en relación con la economía, aunque sea a través del Hijo y del Espíritu, de sus manos, como dirán Teófilo e Ireneo. La monarquía trinitaria del Padre permite salvaguardar perfectamente la trascendencia de Dios con respecto de la historia y su vinculación con la misma, de este modo se articulan en diferencia relacional la Trinidad económica y la inmanente»<sup>45</sup>.

De hecho, en *La entraña* Olegario trata de recuperar de manera sinfónica, equilibrada, la vinculación entre la Trinidad inmanente y la económica, que con el correr de los siglos y décadas se habían desvinculado una de otra.

a) La trascendencia como extrañeza y la inmanencia como entrañeza

Es interesante constatar que Olegario abandona el uso de la palabra «esencia» cuando se refiere al cristianismo para utilizar la categoría «entraña», no antes de realizar un minucioso análisis de las bases bíblicas del término, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, de ahí que puede hablar de «entrañas de nuestro Dios», de «las entrañas de Cristo Jesús», de «Jesucristo, entraña de Dios y del cristianismo». Con estas categorías nuestro autor hará frente al planteamiento de la modernidad de un Dios desnaturalizado y a la medida de las previsiones humanas. La extrañeza de Dios, es decir, su trascendencia, su gloria aparecerá con toda su fuerza como un Dios que vale por sí mismo. No obstante, hay aquí un rastro del pensamiento de Karl Barth, que si se enfatiza excesiva y unilateralmente la trascendencia acarrearía el peligro de un *extrinsecismo* excesivo, que puede volverse insignificante para el hombre en el futuro, por eso es necesario más bien acentuar que este Dios entrañable es simultáneamente y sin contradicción lo más interior de cada ser humano. Puesto que es un Dios que no se mantuvo en su «extrañeza», sino más bien quiso visitar nuestra historia, quiso ser entrañable para el mundo, lo que dará una armónica composición de trascendencia e inmanencia, es decir, de extrañeza y entrañeza. Esto implica un necesario cotejo con la historia. Lo que se realizará plenamente en la encarnación de su Hijo unigénito, quien padeció y fue muerto en la cruz. En consecuencia, con el acontecimiento de la encarnación tenemos al Dios de la historia. En efecto, el riesgo de un *extrinsecismo*; es decir, de un Dios lejano inalcanzable para el hombre y de un *inmanentismo* que identifica mundo y Dios queda superado<sup>46</sup>. Por lo tanto, para nuestro autor *lo cristiano* tiene estas tres dimensiones, y la misma permea toda *La entraña del cristianismo*:

«Si Dios, ya encarnado, hubiera permanecido en la exterioridad insuperable para los que somos cuerpo y tiempo, anclado en un lugar intrascendible y en una cultura no universalizable, los hombres hubiéramos desesperado. Pero en el cristianismo tan sagradas

---

<sup>45</sup> Ibid. 154.

<sup>46</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 256.

como la trascendencia y la historia son la inmanencia y la subjetividad. Dios es Padre, es el Hijo encarnado y es el Espíritu Santo. No hay un *Deus supra nos*, que no sea ya un *Deus extra nos nobiscum* y a la vez un *Deus intra nos pro nobis*» (EC, 813-814).

Con el principio que articula trascendencia e inmanencia a nivel intrahistórico del Dios Emmanuel, permite instaurar diálogo, ya sea con las tradiciones religiosas como con la historia de la metafísica. De ahí que se logra realizar a partir de la trascendencia e inmanencia una clasificación de las tradiciones a nivel religioso entre los que acentúan la trascendencia o la inmanencia. La primera es propia de las tradiciones monoteístas y la segunda de los orientales. Aplicando este principio de trascendencia e inmanencia llegamos a la conclusión de que el panteísmo de Baruc Spinoza es excesivamente inmanentista y que deshace la trascendencia de Dios, aunque en su contexto pensó haber encontrado la clave para una religión universalmente válida fundamentada en la «naturaleza». Desde el mismo binomio podemos decir que Kant, ha ubicado a Dios en su inaccesible trascendencia y que Hegel no pudo articular dialécticamente en su sistema trascendencia e inmanencia<sup>47</sup>. Refiriéndose a Kant Pedro Castela afirma que:

«En ningún momento se percibe en Kant, respecto de su concepto de Dios, la presencia de esa dialéctica entre inmanencia y trascendencia que late, implícita y explícitamente, en la obra de todos aquellos pensadores que, como, por ejemplo, Pablo de Tarso, Ireneo, Orígenes, Agustín, Anselmo, Tomás, Buenaventura, Nicolas de Cusa, Schleiermacher, Rahner, Tillich o Pannenberg, también se enfrentaron con la cuestión filosófica y teológica de Dios»<sup>48</sup>.

En suma, el planteamiento teológico de nuestro autor en *La entraña del cristianismo* es la articulación armoniosa de trascendencia e inmanencia a partir de la historia concreta del acontecimiento de la encarnación.

b) Una teología teológica que frente a cualquier desnaturalización de Dios reivindica su Gloria y su absoluta gratuidad.

Queda claro que con el itinerario de nuestra reflexión hemos mostrado claramente que para nuestro autor la emancipación de la modernidad adulta conlleva la profundización del proceso de desnaturalización y funcionalización de Dios; para expresarlo, el autor recurre casi siempre al término «reducción», este proceso condujo hacia un ateísmo programático. Por un lado, la trinidad es reducida a un monoteísmo deísta, y, por otro lado, la cristología

---

<sup>47</sup> Cf. Ibid. 257.

<sup>48</sup> Pedro Castela, *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente* (Maliaño-Cantabria: Sal terrae, 2015), 107.

se transforma en mera jesuología<sup>49</sup>. Gabino Uríbarri, con la claridad que le caracteriza, describe tanto la “jesuología” como la cristología diciendo que en la primera:

«se trata del hombre Jesús de Nazaret con los medios científicos que disponemos. Aquí no interviene la fe ni se confiesa que Jesús sea el Cristo (de Dios). En cambio, a la cristología le pertenece intrínsecamente la confesión de fe y la declaración expresa (y razonada) de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor, el Salvador»<sup>50</sup>.

Es evidente que Olegario, en *La entraña*, denuncia que todos los reduccionismos que entran en la línea de la evolución moderna son fruto de un desarrollo del centramiento antropológico, donde la tendencia es reducir el Dios trinitario en mero deísmo; el *Verbo* eterno engendrado por el *Padre* a mero profeta escatológico o a un gran maestro moral; el *hombre* queda reducido a su función racional cognitiva, y la *Iglesia* no pasa de ser una comunidad de seguidores de Jesús. La perspectiva impulsada por la modernidad cambiará de orientación con lo que conocemos como «giro antropológico», resultado del encuentro de la filosofía trascendental con las nuevas corrientes filosóficas, en especial la fenomenológica y el personalismo<sup>51</sup>. La corriente de la fenomenología frente a la actitud kantiana que prácticamente fuerza a las cosas a darse y decirse en categorías que el sujeto mismo le impone, emprenderá una lucha frontal, gracias a lo cual, el idealismo cerrado al mundo dio paso a un realismo más abierto a él. Dicha realidad está ahí en primer lugar para mirarlas y admirarlas antes que pensarlas o reducirlas a sistema (cf. EC, 438). Olegario afirma a este respecto:

«Frente a las ciencias experimentales renacieron con Barth y Heidegger la teología y la metafísica. Superando el psicologismo y antropocentrismo, el ser pudo volver a brillar más acá y más allá de los entes. Dios pudo ser pensado como Dios, independientemente del servicio o utilidad que pueda tener para el hombre» (EC, 439).

Hay que decir que, para Olegario toda reflexión de fe debe tener siempre como principio formal constitutivo la absoluta trascendencia de Dios, principio que no limita ni suprime el dinamismo del ser humano en cuanto sujeto, pero que impide que el sujeto en cuanto tal se adueñe de la realidad y le direcciona de manera previa. Por eso Olegario defiende el primado de la revelación, la absoluta independencia de la teología frente a cualquier sistema racional preestablecido. En esta misma dirección aclara que «el supremo principio es dejar ser, acoger la realidad ofrecida, corresponder en el mismo nivel y a partir de ahí entrar en un proceso de correlación y de coprotagonismo en doble dirección: desde el

---

<sup>49</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 258.

<sup>50</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, *El hijo se hizo carne. Cristología fundamental* (Salamanca: Sígueme, 2021), 70.

<sup>51</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 259.

objeto al sujeto y desde el sujeto al objeto» (EC, 440). De hecho, no hay que perder de vista que el punto de partida a nivel de la teología sistemática es la revelación de Dios en Cristo, puesto que no existe otro modo para escudriñar el misterio profundo del Dios verdadero ya que «en la vida de Jesús, en la revelación de la Trinidad económica, se nos abre el misterio de la Trinidad inmanente»<sup>52</sup>. No podemos dejar de mencionar el axioma de Karl Rahner, sencillo en su manera de expresarlo, pero que revolucionó la teología trinitaria en su momento: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa». Según Cordovilla la intención de Rahner con esta formulación fue sacar del aislamiento al que había sido sometida por mucho tiempo la teología trinitaria a fin de acentuar «el carácter salvífico de esta verdad de fe mostrando que el misterio de Dios trinitario es el fundamento trascendente de la historia de la salvación»<sup>53</sup>. Otros autores plantearán como clave de comprensión de la Trinidad y de la Cristología en la mediación del Absoluto en la historia en la línea teológica de Tubinga, como lo ha hecho Walter Kasper, por ejemplo; otros, en cambio, tratarán de superar el ateísmo a partir del escándalo del Dios crucificado, Jesús como la entraña de Dios que se dona en la cruz que se convierte al mismo tiempo en una negación del Mundo a Dios, pero que paradójicamente es un sí definitivo dado por Dios al mundo. El principio formal que permea toda *La entraña* es la extrañeza Dios, en una perspectiva *vertical*, descendente; de ahí que plantea una teología teológica enfatizando su indeducibilidad, su Gloria, su divinidad, su gratuidad, su trascendencia, su indisponibilidad<sup>54</sup>. En esta perspectiva «tendremos entonces la visión del cristianismo puramente teológico o teológicamente puro» (EC, 12). No obstante, Olegario distingue otra perspectiva de la realidad cristiana en fidelidad a la manera en que se expresó en la historia humana: es la perspectiva *horizontal* que suscita institución. El fundamento es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios; de esta manera, va analizando nuestro autor lo que él llama «cristiandad: principio comunitario institucional», íntimamente relacionado con el «principio encarnativo» (EC, 12).

### c) La primacía de la Revelación: Dios que sale al encuentro del hombre

Frente a la gnosis, al racionalismo y al fideísmo, Olegario propone en *La entraña* iniciar nuestro discurso sobre Dios a partir de aquello que Dios mismo ha dicho sobre sí mismo. Podemos decir, entonces, que el cristianismo tiene una firme base positiva, ya que

---

<sup>52</sup> Luis Francisco Ladaria Ferrer, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* 4ª ed. (Salamanca: Secretariado trinitario, 2010), 39.

<sup>53</sup> Ángel Cordovilla Pérez, *El misterio de Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2019), 37-40.

<sup>54</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 261.

tiene su fuente constante en Dios que se reveló, que ha entrado en nuestra historia, que en Jesucristo nos muestra su rostro, nos ha hablado y cuya palabra posibilita la teología<sup>55</sup>. De hecho, González presenta el cristianismo en su pretensión de verdad como una religión revelada, es decir, como la autocomunicación del Dios Trino en Jesucristo, fruto de una intervención gratuita, libre y amorosa de Dios Padre. Un Dios que visitará nuestra historia en la encarnación de Jesucristo su hijo que, con su resurrección, fue incorporado a su vida infinita, como gracia, como don para todos los hombres que a su vez son incorporados en el Hijo unigénito viven una relación salvadora filial y libremente ante Dios desbordándose hasta la consumación escatológica futura. El cristianismo por eso afirma la intervención concreta de Dios en la historia con la finalidad de establecer una relación redentora, liberadora, salvadora<sup>56</sup>. Por su parte, el hombre pasará de una actitud de *búsqueda* a otra de *acogida* de la palabra de Dios en el proceso de su acceso a la revelación. El hombre es capaz de escuchar la palabra de Dios a partir del “conócete a ti mismo” como búsqueda de sentido definitivo; de ahí pasará a ser un “hombre capaz de Dios”, el hombre como capacidad receptiva, como deseo de Dios. La perspectiva medieval del *homo capax Dei* va muy unida a dos vertientes: una protológica y otra escatológica; la primera comprende al hombre como “imagen de Dios”, sigue las citas bíblicas propias de Agustín y Tomás, en especial Gn 1, 27 y Ef 4, 23ss. En cambio, el *capax Dei* escatológico se relaciona con “la visión de Dios” y las “bienaventuranzas”, reflejado en 1Cor 13, 9-12. Esta fórmula medieval fue retomada en el actual *Catecismo de la Iglesia Católica* (nº27) que afirma que “el hombre es capaz de Dios”; es decir, que tiene una capacidad receptiva porque está radicalmente abierto a Dios, horizonte infinito<sup>57</sup>. Posteriormente, en lo que se refiere al acceso del hombre a la revelación, se desarrollarán las reformulaciones y avances de la teología durante el siglo XX, siendo nuestro autor uno de los protagonistas. Solo nombramos aquí a los principales teólogos que aportaron avances con sus reflexiones: B. Pascal y “las razones del corazón”, el método de la inmanencia de M. Blondel, la antropología trascendental de K. Rahner, la fenomenología de H. U. von Balthasar, el método de correlación de Paul Tillich, la inteligencia de la religación del hombre en Xavier Zubiri, de la cuestión del hombre a la cuestión de Dios en Juan Alfaro, la articulación práctica y crítica de J. B. Metz, etc. En resumen: el hombre

---

<sup>55</sup> Cf. Ibid. 262.

<sup>56</sup> Cf. Pedro Rodríguez Panizo, “Teología Fundamental”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.) (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 47.

<sup>57</sup> Cf. Salvador Pié-Ninot, *La teología fundamental “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)*, 8ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2017), 110-111.

«“conociéndose a sí mismo” como “capaz de Dios”, se conoce “capaz de escuchar la Palabra de Dios”»<sup>58</sup>.

En *La entraña*, el autor comprende la revelación en sentido ontológico, ya que Dios no dice cosas de sí mismo, sino que se da a sí mismo, para santificar y recrear al hombre. En este sentido lo fundamental del cristianismo no consiste en pensar a Dios como objeto del conocimiento del hombre, sino que es encuentro del hombre con un Dios que es sujeto en reconocimiento recíproco, establece una relación en una absoluta asimetría entre lo finito (hombre) llamado a la participación en la vida divina, y lo infinito (Dios) participable<sup>59</sup>, «se revela un Dios personal, inteligente, libre y amante»<sup>60</sup>. Es un Dios que se adelanta y toma la iniciativa y sale al encuentro del hombre, siendo al mismo tiempo la Creación y la historia los dos ámbitos en los que Dios se manifiesta, de ahí que podamos plantear la revelación como origen, promesa, cumplimiento y consumación, es decir, como acción y palabra de Dios en la historia de la salvación. Rovira Belloso se expresa en este sentido:

«Lo que Dios revela no es algo aparte y fuera de sí mismo [...] Dios mismo se da como un don a la contemplación, a la voluntad, al afecto, a la acción del hombre capaz de recibir esta comunicación divina. La revelación de Dios es el acto por el que se manifiesta a sí mismo como Palabra viva y como Amor trascendente e infinito»<sup>61</sup>.

La teología de Olegario sostiene y asume el primado absoluto de la revelación, podemos decir que, nuestro teólogo, vive de la escucha del “objeto” de la teología que en realidad es El Sujeto, un Dios personalísimo que ha hablado en Cristo y por el Espíritu, por lo tanto, este Dios necesariamente debe ser trinitario, de ahí que las referencias a la Trinidad por parte del autor en *La entraña* son incontables y las concreta desde las más variadas perspectivas. Consciente de la dificultad que acarrea para el cristianismo el monismo deísta reivindicará constantemente un monoteísmo cristiano concreto, ético, histórico, radical, salvífico y trinitario. El monoteísmo propuesto es de la Trinidad comprendida como comunidad de personas, diálogo intradivino y perijorético, es la *entraña* misma del cristianismo a partir de una relectura hecha desde una teología teológica<sup>62</sup>. Es justamente aquí, de acuerdo con nuestro juicio, que *La entraña del cristianismo* llega a su más genuina expresión que, en el lenguaje de González de Cardedal, significa:

---

<sup>58</sup> Ibid. 172.

<sup>59</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 263; EC, 622-623.

<sup>60</sup> José María Rovira Belloso, *Introducción a la teología* (Madrid: BAC, 1996), 11-16.

<sup>61</sup> Ibid. 9.

<sup>62</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 264.

«En el Hijo moría el Padre nuestra muerte. En el Espíritu se ha hecho inmanencia universal. La realidad personal inmanente de Dios se personifica en la figura cristológica y en acción pneumatológica. Sin fundamento trinitario, no hay revelación absoluta y si la Trinidad “económica” no es la “Trinidad inmanente”, la historia no está consumada» (EC, 756).

Para nuestro autor revelación es definitivamente la manifestación de Dios como verdadero Dios, pero en la historia de Jesús y su presencia iluminadora en el Espíritu Santo, de ahí que la relación de Dios con el mundo tiene tres fases: trascendencia, historia e inmanencia. En este sentido, Cordovilla piensa que es necesario pasar de «la afirmación del Dios por nosotros que se nos da y se nos revela en la historia (*historia salutis*) al Dios en sí (*ontología trinitaria*), dar el paso de la trinidad económica a la trinidad inmanente»<sup>63</sup>. Por eso, para Olegario, «el cristianismo teológicamente entendido es fruto de la misión del Hijo por la encarnación para iluminación y redención de los hombres, y a la vez que de la misión del Espíritu Santo» (EC, 701). En la terminología de Cordovilla se dirá que «el Dios siempre mayor de lo que podemos pensar, experimentar y decir es siempre el Dios trinitario»<sup>64</sup>. Podemos afirmar que el autor en *La entraña* trata de lograr una armonía sinfónica entre trascendencia, historia e inmanencia, pues una teología teológica es una teología integral, es decir, una perspectiva profundamente trinitaria donde se personaliza, en la *trascendencia*, la figura del Padre; en la *inmanencia* la figura del Espíritu Santo; y en la *historia*, al Hijo encarnado. Aquí hay una clara pretensión de Olegario de presentar integral y armónicamente el cristianismo teniendo presente la identidad de cada una de las personas divinas y su misión<sup>65</sup>, él mismo lo expresa diciendo que:

«Partimos, por tanto, de la *exterioridad histórica*, para llegar a la *interioridad personal* y terminar abriendo a la *allendidad metafísica*. El cristianismo presupone estos tres órdenes: historicidad, interioridad, trascendencia; pone en juego los dinamismos de la persona: memoria, inteligencia y voluntad; actualiza los tres tiempos del hombre: pasado, presente y futuro; abre al misterio de Dios como Principio absoluto (Padre), como Figura en la historia (Cristo), como Don en la interioridad (Espíritu Santo). Ésta es la lógica que determina las tres partes del libro» (EC, XIII).

d) La ineludible correlación entre: cristianismo, cristianía, cristiandad y cristología, antropología, eclesiología.

Olegario, siguiendo la estela de F. Heiler y K. Adam, planteará en *La entraña* la cuestión de la esencia del catolicismo, no antes de afirmar que en la cuestión de *la esencia*

---

<sup>63</sup> Cordovilla Pérez, *El misterio de Dios trinitario*, o.c., 41; Otras referencias a la Trinidad en *La esencia del cristianismo*: EC, 10, 105, 124, 293, 328, 331-339, 456, 488, 509, 520, 651, 656, 662, 684, 699, 754.

<sup>64</sup> *Ibid.* 40.

<sup>65</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 266.

*del cristianismo* Unamuno se había adelantado unos quince años con su obra *El Cristo de Velázquez* que completa lo planteado sobre Cristo en *Del sentimiento trágico de la vida*, con lo que trató de responder a Kant, quien había vaciado de cristología el evangelio introduciendo en ella la reducción ética con lo que prácticamente niega el cristianismo; se adelantó a Barth y a su teología dialéctica, a Guardini y su personalismo, y a Karl Adam y su interpretación dogmática (cf. EC, 228). Olegario, siguiendo la eclesiología propia de la *Lumen Gentium*, plantea la catolicidad como una propiedad esencial y característica fundamental de la única Iglesia de Cristo, comprendida como signo e instrumento de salvación universal, oferta de Dios para todos los hombres. Iglesia que es «una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y humano» (LG, 8). En ella subsiste la Iglesia fundada por el único mediador Cristo, gobernada por el sucesor de Pedro y por los demás obispos sucesores de los apóstoles. Esto desembocará en el catolicismo en sentido diverso, derivado de la Iglesia y expresa su esencia y su misión, aunque sean encarnaciones circunstanciales, resultado de lo que hoy comprendemos por la inculturación del evangelio (cf. EC, 230).

El análisis que realiza el autor sobre esta cuestión rastreando lo esencial del cristianismo, menciona la Reforma protestante en la que se concretó la ruptura dando lugar a una Iglesia fiel a Roma y otra a Lutero; con Harnack se inicia una dicotomía entre evangelio y dogma, entre la Iglesia espiritual e invisible y la Iglesia visible que decide y juzga, Iglesia espiritual en contraposición a la Iglesia jurídica. En resumen, dirá Olegario, «el derecho y el Dogma serían las características del catolicismo, mientras que el Evangelio y la libertad del cristiano serían las características del protestantismo» (EC, 231). Frente a este criterio afirma que «lo jurídico es un componente decisivo en la esencia del catolicismo. El dogma tiene carácter jurídico y el Derecho Canónico tiene carácter dogmático» (EC, 231). El concepto “catolicismo” alcanzará su máxima expresión con las obras de Karl Adam y Henri de Lubac. El primero, frente a los planteamientos de Heiler, quien, influido por Nathan Söderblom, buscó respuesta en la historia de las religiones y en la psicología de la religión, y propuso un principio interno-subjetivo más allá de lo externo. Karl Adam responderá a la obra de Heiler *El catolicismo. Su idea y su aparición* (1923) con otra obra titulada *La esencia del catolicismo* (1924); en ella distingue el catolicismo de la Iglesia católica, afirmando que la comprensión del catolicismo es un derivado de la manera de comprender la Iglesia y esta a su vez deriva de la comprensión de Cristo y de la relación de Cristo con ella (cf. EC, 232-233). Los títulos expresados en su obra ilustran esta interpretación: *Cristo en la Iglesia, La*

*Iglesia, cuerpo de Cristo, A Cristo por la Iglesia*. Adam abandona los contenidos y la perspectiva fundamentalmente jurídica y propone un concepto y fundamento de la Iglesia en la que integra los aspectos doctrinales, morales y jurídicos<sup>66</sup>. En sus posteriores obras *Cristo nuestro hermano* (1929) y *Cristo nuestra fe* (1954), analiza la persona de Cristo y la obra de Cristo. En estas obras Adam nos da tres claves de su pensamiento: el cristianismo es Cristo, Cristo se nos da en la Iglesia y en la Iglesia y por la mediación de Cristo, el hombre accede a la vida misma de Dios y así logra su salvación; con estas posturas prosigue los criterios de Tubinga en especial lo defendido por Drey y Mölher (cf. EC, 235)<sup>67</sup>. En esta época ya se hacía sentir la necesidad de recuperar la «singular humanidad de Jesucristo» superando siglos de afirmación de la divinidad de Cristo dada la lucha contra el arrianismo y otras herejías. Adam arranca su itinerario hacia Cristo como la fuente fundamental de la fe y afirma:

«El cristianismo es la buena nueva de Cristo. El cristianismo es Cristo. A este mensaje le deben su fundamento y su contenido no sólo los imperativos morales, las normas éticas, sino las mismas verdades de fe o dogmas de la Iglesia. Que hay un Dios vivo que se revela a sí mismo y que este Dios es trino; es decir, las verdades de fe del Dios revelante y del Dios trino están en definitiva asegurada para nosotros en la predicación de Cristo»<sup>68</sup>.

En definitiva, Olegario afirma que la exacta medida de la Iglesia ésta la encuentra en su propia capacidad de representar, actualizar y significar a Jesucristo; con ello ubicamos a Olegario dentro de la tradición conciliar según lo que plantea la *Lumen Gentium* 4. Por lo tanto, podemos decir que para el autor «el lugar manadero de la Iglesia es, por tanto, la Trinidad y el lugar manifestativo de la Trinidad es la Iglesia» (EC, 298).

Al plantear la persona de Jesús en *La entraña*, siguiendo la teología del prólogo de San Juan 1,1s; habla de la persona de Jesús en la historia, es decir, como *factum*; como *Verbum*; es decir, como la revelación en persona, como *sacramentum*, o sea, como gracia personificada, como *exemplum*, o, modelo de vida; como *novum eschatologicum*, es decir, el último hombre; como *cosmicum*, es decir, creador del mundo; y *ecclesiasticum*, como cabeza de la Iglesia (cf. EC, 393-437).

Toda la segunda parte de *La entraña del cristianismo* titulada *Jesús Cristo* está centrada en la persona de Cristo, donde realiza una minuciosa exposición sobre el hecho a

---

<sup>66</sup> Cf. Karl Adam, *A essência do catolicismo* (Petrópolis RJ: Vozes, 1942), 17-63.

<sup>67</sup> Cf. Karl Adam, *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona: Herder, 1962), 9-460; Karl Adam, *Cristo nuestro hermano* (Barcelona: Herder, 1963), 7-269.

<sup>68</sup> Karl Adam, *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona: Herder, 1962), 59.

nivel histórico, teológico y soteriológico; podemos notar que Olegario sigue las líneas de la teología de Hans Urs von Balthasar, ya que en el capítulo VI de *La entraña*, titulado *La Figura*, que nuestro autor utiliza como la traducción más fiel antes que “forma”, correspondiente a la versión alemana de *Gestalt*, término que el teólogo suizo aplicará a la personalidad total de Jesucristo considerado como *figura* o *hermosura* de la revelación, en el podemos ver y contemplar concreta e históricamente el rostro del Padre, de un Dios que se da libremente al hombre<sup>69</sup>. Para González Cristo en cuanto Hijo encarnado da a Dios *figura* histórica, da a Dios la *palabra* para que le podamos oír con nuestros oídos interiores y exteriores y da a Dios *destino* (cf. EC, 84). El autor de *La entraña* es consciente del olvido al que se sometió a la *Belleza*, pero sin perder de su horizonte teológico la *Verdad* y la *Bondad*, analizando el pensamiento de Balthasar afirma que:

«sólo la recuperación de la concordia y coherencia entre las tres, vividas consecuentemente, puede ser reconstruida la existencia cristiana. No es posible una radicalidad activa sin verdad; no es posible una verdad sin amor; y no es posible un amor sin aquella majestad de la belleza que es su lumbre y esplendor, que contiene gracia y transparencia al ser»<sup>70</sup>.

El cristianismo desde un punto de vista antropológico para nuestro teólogo es estar «coram Deo», es sentirse llamado y enviado de manera personal para realizar una misión. Aquí, por lo tanto, se comprende la cristianía como «principio interiorizador de la gracia, nos revela que sólo alcanzamos la medida de lo humano en aquella que ha sido dada por la humanísima humanidad de Jesús, el Hijo del Padre»<sup>71</sup>. En suma, el teólogo abulense afirma que «Cristo da a Dios humanidad, más aún, es la humanidad de Dios» (EC, 84). Desde esta perspectiva se dilucida plenamente la comprensión dicotómica del Jesús de la historia - el Cristo de la fe; Jesús terrestre - Jesús glorificado ocurrido en la era moderna (cf. EC, 385-389).

---

<sup>69</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 267.

<sup>70</sup> Olegario González de Cardedal, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, *Communio*, n° 4 (1988): 365-396

<sup>71</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 268.



## Capítulo 4. Conclusión: Valoración y crítica.

Para Olegario González de Cardedal existen tres claves, en nuestra lectura de *La entraña del cristianismo*, que determinan su verdad: en primer lugar, la *extrañeza* comprendida como trascendencia o como Gloria de Dios, que según Béjar Bacas se identifica con la «*vía negationis*» del Pseudo-Dionicio Areopagita; en segundo lugar, la *entrañeza*. Dado que la sola *extrañeza* no responde cabalmente a la esencia del cristianismo y hay peligro de extrinsecismo, el autor subrayará la necesidad de una teología teológica, la del Dios gratuito que necesita de una teología antropológica, es decir, del Dios necesario. Podemos decir que la *extrañeza* exige *entrañeza*, dado que la trascendencia se realiza en la inmanencia, la *entrañeza* coincide con la «*via eminentiae*» del Areopagita. En tercer lugar, la *historia* que está identificada con la «*via causalitatis*». Finalmente, concluye el teólogo abulense, la *Extrañeza* se hizo *entrañeza* en Jesucristo, el Verbo encarnado<sup>1</sup>.

Como testimonio de los pasos que se dieron tenemos la experiencia de Santa Teresa de Lisieux que frente a la espiritualidad europea que acentuó el Dios omnipotente, el Dios moral, de justicia y exigencia, la Santa logró dar un vuelco reorientando la historia, por eso afirmó que «lo esencial de la Biblia es el Dios, que es amor misericordioso» (EC, 56), eso desembocó en su obra *Acto de ofrenda al amor misericordioso*. De esta forma responde a una sociedad burguesa, cargada de moralismo, jansenismo, y pietismo. Teresa logró el paso del *Deus omnipotens* hacia el *Deus misericors*. Iniciando la devoción al *Amor misericordioso* (cf. EC, 55).

### 4.1. Una teología teológica de la Gloria de Dios: La extrañeza

Olegario nos conduce a lo largo de *La entraña del cristianismo* hacia «el saber originario», hacia aquella experiencia originaria que tiene su fuente en la Trinidad, de tal manera que comprendamos la realidad de Dios desde la profundidad de nuestra propia existencia de manera vital. Su reflexión entiende al teólogo como «aquel humilde creyente que no se cansa nunca de contemplar “el Lucero radiante del alba” (Ap 22, 16), “la verdadera

---

<sup>1</sup> José Serafín Béjar Baca, *Donde hombre y Dios se encuentran: La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario González de Cardedal* (Valencia: EDICEP C.B, 2004), 276-278; Teodoro H. Martín, *Pseudo Dionicio Areopagita. Obras completas: Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística, Cartas varias* (Madrid: BAC, 2007), 5-102.

estrella que orienta al hombre” (FR 15)»<sup>2</sup>. Nuestro análisis se orienta desde esta perspectiva a fin de dar con la entraña de lo cristiano.

En *La entraña* notamos la presencia subyacente de dos prominentes teólogos del siglo XX: Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner; podemos decir que el pensamiento teológico de ambos autores se encuentra asumido e integrado por González en su obra, ya que para él la teología de estos dos autores ilumina y evidencia dimensiones esenciales de la verdad de la fe. A Balthasar, por la perspectiva de su teología, podemos considerarlo como el teólogo de la *extrañeza*; es decir, de la transcendencia, de la Gloria de Dios, puesto que su pensamiento está en la línea de la teología teológica; en cambio, Rahner está más enmarcado como teólogo de la *entrañeza*, dado que su pensamiento está en la línea de una teología antropológica. En el siguiente punto desarrollaremos sucintamente la perspectiva rahneriana<sup>3</sup>.

Podemos decir que la propuesta fundamental, el centro mismo de la teología de Balthasar que sostiene todo su pensamiento, la encontramos en la pregunta sobre el «ser». Por tanto, si iniciamos la reflexión a partir de la vida concreta del hombre, este es un ser limitado en un mundo también limitado; no obstante, su razón está abierta a lo ilimitado a lo infinito, a todo ser, porque es consciente. Conoce que es finito, que es contingente, que *es*, pero que podría *no ser*. «Las esencias son limitadas mientras que el ser no lo es»<sup>4</sup>, dirá el teólogo suizo. Para él se llega a la polaridad de la realidad que no podemos evitar, pero que es lo originario, la fuente que incita todo el pensamiento religioso y filosófico de la humanidad. Santo Tomás llamaba «distinción real» que nos encara a los binomios finito-infinito, ser-ente, creador-creatura. Para Balthasar la pregunta por el ser es eminentemente religiosa porque además de preguntarse sobre el ser en sí, se cuestiona al mismo tiempo sobre su significado para nosotros, de tal manera que la pregunta sobre el sentido del *ser total* se transforma en la pregunta religiosa del hombre por su *salvación total*. Entre las soluciones que dieron las filosofías y las religiones al enigma del ser, se enfrentan las que querían superar la escisión anulando toda diferencia entre lo finito, y lo infinito; como el monismo de Parménides, Plotino y el budismo, y, por otro lado, el eterno devenir de Heráclito; ambas posturas, según Balthasar, se contradicen a sí mismas. También está el dualismo insuperable de Platón: lo finito no es lo infinito. Las soluciones planteadas

---

<sup>2</sup> Pedro Rodríguez Panizo, “La experiencia cristiana de Dios como síntesis de interioridad y trascendencia”. *Revista de Espiritualidad*, 60 (2001): 330.

<sup>3</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 270.

<sup>4</sup> Hans Urs von Balthasar, “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio*, n° 4 (1988): 284.

necesariamente conducen al panteísmo. En estos casos el Absoluto, es decir, Dios, se ha hecho indigente, finito. Sigue en pie la pregunta<sup>5</sup>: Si Dios no tiene ninguna necesidad del mundo ¿por qué existe éste? De ahí que Balthasar afirme que:

«Ninguna filosofía podrá dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión [...] de hecho la verdadera respuesta a la filosofía sólo podrá darla el Ser mismo, revelándose a partir de sí mismo. ¿Pero será el hombre capaz de comprender esta revelación? La respuesta positiva sólo será dada por el Dios de la revelación bíblica [...] no hay pues teología bíblica sin una filosofía religiosa. La razón humana debe abrirse hacia lo infinito»<sup>6</sup>.

Es evidente que Balthasar concluye que, siendo el hombre creatura de Dios, es un hombre capaz de acoger la revelación, fundamentalmente por ser imagen y semejanza. Podemos decir, entonces que la filosofía que sostiene todo el pensar balthasariano antes de ser propiamente metafísica, está concebida como meta-antropología; como dice el mismo: «Nuestra filosofía será pues esencialmente una meta-antropología, al presuponer no solamente las ciencias cosmológicas sino también las antropológicas, superándolas hacia la cuestión del ser y de la esencia del hombre»<sup>7</sup>. El cosmos podrá llegar a su máxima perfección solo en el hombre, que es la única realidad que se encuentra en actitud de apertura a la totalidad del ser. Esta apertura se dará en el hombre en el momento de la toma de conciencia de sí mismo por el amor de su madre; en este sentido dirá Balthasar que «el juego del amor, que proviene de la madre, ha comenzado previamente desde la trascendencia»<sup>8</sup>. Es en este encuentro donde se le abre el horizonte del Ser infinito revelándole que él es uno, bueno, verdadero y bello<sup>9</sup>. De esto nuestro teólogo de la *extrañeza* sacará dos conclusiones: la primera, que «el hombre solo existe por el diálogo interhumano»; la segunda, que Dios es la Totalidad del Ser, la plenitud del Uno, lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello; por tanto, la criatura, por su limitación, participará solo de forma fragmentaria en los trascendentales. Balthasar tratará de edificar su filosofía y su teología a partir de una analogía, pero no de un Ser abstracto, no categorial, sino trascendental; tal como el Ser se encuentra en sus atributos<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 270. Véase Balthasar, “Intento de resumir mi pensamiento”, 284-288.

<sup>6</sup> Balthasar, “Intento de resumir mi pensamiento”, 285.

<sup>7</sup> *Ibid.* 186.

<sup>8</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*. 4ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2018), 78.

<sup>9</sup> Cf. Balthasar, “Intento de resumir mi pensamiento”, 286.

<sup>10</sup> *Ibid.* 186-287. Cordovilla en su nota al *Sólo el amor es digno de fe* afirma que «para Balthasar es imposible comprender el cristianismo desde lo abstracto general, sino que tiene que comprenderse desde lo histórico-concreto. Nuestro autor ha ido subrayando en su teología cada vez más la necesidad de tomar como punto de partida de su reflexión no una abstracta trascendentalidad, sino la figura concreta: de Cristo (como universal concretísimo), del hombre y del mundo. El centro de su trilogía lo constituye la *Teodramática*, la acción de

Podemos decir, siguiendo a Manuel Ureña Pastor, que los fundamentos filosóficos de las obras de Balthasar los encontramos en; «el nuevo concepto de hombre de la “Nouvelle théologie” y la superación de la antropología neoescolástica; la “*analogía entis*” de Erich Przywara y la “*analogía fidei*” de Karl Barth; proyecto de una síntesis teológica a partir del ser y de sus propiedades trascendentales: belleza, bondad, verdad; interpretación del pensamiento filosófico a partir de la “*analogía entis*”; cristianismo y metafísica. El cristiano como guardián del ser»<sup>11</sup>. Es acertada la postura de Przywara por el hecho de dejar que la totalidad de la dialéctica del pensamiento mundano se cumpla, en el sentido de “se consume” en sí misma en filosofía y teología, ante el misterio del amor divino, siempre indomable y cada vez más abierto. En efecto, Balthasar siempre rechaza la edificación de un sistema filosófico que encierre el misterio inaprensible del ser y un sistema teológico que a la manera de Hegel acabe con el misterio incomprensible de Dios<sup>12</sup>. Para Rodrigo Polanco una fuente importante del pensamiento de Balthasar es Ireneo de Lyon. El teólogo suizo reconoce acertadamente el núcleo articulador de la teología de Ireneo, la encarnación-recapitulación como la expresión suprema de la unidad de las economías divinas<sup>13</sup>. En cuanto *salus carnis* (= *hominis*), la estructura como la forma teológica de Ireneo «están en estrechísima relación con el centro mismo del pensamiento de von Balthasar, esto es, la *analogía entis*, y en particular Cristo como la *analogía entis* concreta, que nos permite ver la gloria de Dios en el fragmento (=lo finito) de su carne desde la percepción de su forma»<sup>14</sup>.

La pérdida u olvido de la *belleza* en teología es vista por Balthasar como una verdadera tragedia. A partir del Renacimiento se ha privilegiado la *verdad* y la *bondad*. Por eso la clave de entrada para su trilogía elaborada a partir de los tres trascendentales del ser: Belleza (Teo-estética), Bondad (Teo-dramática) y Verdad (Teo-lógica) (cf. EC, 295). De ahí la necesidad de una estética teológica donde el primado de la revelación sea la clave para comprender el qué de la belleza; a este respecto afirme Olegario González:

«Dios se ha manifestado ante todo como Belleza-Doxa-Gloria [...] La Gloria de Dios se ha manifestado en la historia no sólo como majestad esplendorosa, que desde fuera alumbra o deslumbra, sino como luz que se adentra en ella [...] La cruz es el extremo del amor que se entrega y de la belleza que no vence con violencia, sino que se deja vulnerar, deshacer y

---

Dios en la historia, cuyo fundamento último es la vida intradivina». (Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*. 4ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2018), 72.)

<sup>11</sup> Manuel Ureña Pastor, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana”, *Communio*, n° 4 (1988): 318-319.

<sup>12</sup> Cf. Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, o.c., 74.

<sup>13</sup> Cf. Rodrigo Polanco, “La carne de Cristo como *salus* in compendio (AH III, 18, 1), o la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo”, *Teología y Vida*, 50 (2009): 345-373.

<sup>14</sup> *Ibid.* 345.

anular. En ese acto de entrega hasta el límite, la Gloria divina se ha manifestado no como Poder ni ha reaccionado como Absoluto, sino como Amor humilde y humillado, como Palabra silenciada, como Belleza, que se hace absoluta a través de la sangre inocente»<sup>15</sup>.

En esta línea de la *Kénosis* divina, Pedro Rodríguez Panizo, en el epílogo de *La herida esencial*, bucea con el objetivo de «redescubrir el núcleo esencial de la fe». Plantea la convicción de que nuestra raíz más profunda como hombres está abierta a Dios porque previamente él mismo ha salido a nuestro encuentro haciéndonos capaces de Él; es decir, sus «consideraciones» están en la línea del *Homo capax Dei*. De ahí lo esencial de la *herida*<sup>16</sup>. Panizo afirma en este sentido que: «El hombre es capaz de Dios (*capax Dei*), por ello hay en él un indicio originario de su apertura a una posible revelación»<sup>17</sup>.

En *La entraña del cristianismo*, la teología de Balthasar es una referencia fundamental para la necesaria teología teológica frente al proceso de desnaturalización de Dios. Hasta cierto punto podríamos denominarla una teología dialéctica católica. De hecho, Dios no debe ser “medido” a partir del hombre, sino más bien éste debe ser “medido” *coram* el resplandor y la belleza del Dios revelado en Jesucristo. Para Olegario Dios está en otro orden de realidad, por lo que no es sobornable, reducible o conquistable; Dios es Dios; Olegario denuncia el proceso de desnaturalización, funcionalización, reducción y manipulación, que ha sacado a Dios de su específico orden de realidad, para convertirlo en mero objeto a disposición de las necesidades humanas. De ahí la férrea crítica del abulense a Feuerbach que desconocía la especificidad del Dios bíblico y conocía más el Dios manipulado de la modernidad<sup>18</sup>. Podemos decir que, porque Dios es Dios, el hombre es su creatura; mortal, finita y pecadora; de ahí que «la extrañeza, que reivindica la Gloria de Dios y su trascendencia, es la necesaria dimensión de toda teología que quiera recordar cómo Dios desborda nuestros anhelos en el mar de su misterio»<sup>19</sup>. Para Olegario se dan una profunda y estrecha conexión entre Estética, Dramática y Lógica teológicas, la revelación en esplendor, el drama en tensión de libertades, la verificación en la inmediatez de conciencias; todo acontece simultáneamente<sup>20</sup>. Podemos afirmar que en *La entraña del cristianismo* Olegario plantea una verdadera *estética cristológica*, donde la estética queda configurada por la

---

<sup>15</sup> O. González, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, 384-385.

<sup>16</sup> Cf. Pedro Rodríguez Panizo, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía* (Madrid: San Pablo/UPC, 2013), 11s. y 285; Salvador Pié-Ninot, “40 Años de teología fundamental en España (1978-2018). Un balance”, *Carthaginensia*, 34, n° 66 (2018): 307-338.

<sup>17</sup> Rodríguez Panizo, Pedro. “Teología Fundamental”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.). (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 760.

<sup>18</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 275-277.

<sup>19</sup> *Ibid.* 278

<sup>20</sup> Cf. O. González, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”, 387-391.

crisología; con ella trata de «recuperar la dimensión del *Pulchrum* en la teología como su morada propia y como la fuente de su vida y dinamismo interno»<sup>21</sup>.

#### 4.2. Una teología antropológica de la Gloria del hombre: La entrañeza

En el apartado anterior hemos planteado una teología teológica de la *extrañeza*, donde intentamos mostrar la diferencia ontológica entre el Creador y su creatura, con la que intentamos huir de todo inmanentismo que simplemente identifica Dios y hombre. Ahora surge otra cuestión: la necesaria afirmación de la *entraña* del Dios de Jesucristo. La teología de la extrañeza con pretensión de abarcar la verdad del cristianismo de forma íntegra da espacio a una teología de la entraña, con la que se pretende eludir posibles extrinsecismos que puedan reducir a Dios a una realidad oportunista y ocasional para el hombre<sup>22</sup>. Puesto que «toda forma de revelación remite a una libertad personal, que la origina y la envía a otra libertad personal que la acoge»<sup>23</sup>. De hecho, la revelación y la fe se autoimplican, de ahí que Dios revelado y fe son inseparables, siendo la fe el lugar concreto donde Dios y hombre se encuentran. Para Olegario la teología es verdaderamente palabra real del hombre sobre el Dios real; solo si Dios nos precede y nos da una palabra sobre sí mismo, es decir, en la medida en que Dios mismo se nos da como Palabra. Podemos hablar sobre Él. Se da en consecuencia una estrecha relación entre creación, revelación y encarnación<sup>24</sup>.

Siguiendo esta misma línea de reflexión Olegario en *El quehacer de la teología* aborda, por un lado, la cuestión de la teología desde la apertura teológica del hombre. Analiza detenidamente la relación entre la automanifestación de Dios y la existencia humana; los presupuestos ontológicos, antropológicos y existenciales de toda posible manifestación de Dios al hombre y de su acogida por parte del hombre. Por otro lado, expondrá la teología desde la historia de Dios con los hombres, cuestión que trataremos en el siguiente apartado<sup>25</sup>.

De hecho, en *La entraña*, González afirma que la creación es ya manifestación del amor de Dios; es decir, primero está la revelación de Dios al hombre y este puede saber de Él justamente por su automanifestación, por eso afirma que «los hombres hemos comenzado a hablar sobre Dios a partir de un habla previa y suscitadora, que no tiene que ser

---

<sup>21</sup> Juan Quelas, “Belleza de Cristo. Hitos para una estética cristológica en la obra de Olegario González de Cardedal”, *Revista de Teología*, 46, n° 98 (2009): 109-127.

<sup>22</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 279.

<sup>23</sup> Olegario González, *El lugar de la Teología*, o.c., 23.

<sup>24</sup> *Ibid.* 24-25.

<sup>25</sup> Cf. Olegario González, *El quehacer de la teología*, 89-160.

necesariamente la palabra exterior. Puede ser también el interior»<sup>26</sup>. Con esto está cerrando paso a la reducción de la revelación de Dios a pura palabra exterior, ocasional al hombre. Con este planteamiento pretende superar la perspectiva teológica que dominó por siglos, donde se dio una especie de dicotomía “un doble piso” en la que lo sobrenatural se superpone a la naturaleza; esta última sería lo no necesario para vivir en plenitud el cristianismo. En definitiva, la teología de Olegario pretende afirmar en simultaneidad la Gloria de Dios y la Gloria del hombre, es decir, la *extrañeza* y la *entrañeza*, superando desde esta perspectiva las paradojas del cristianismo: naturaleza y gracia, trascendencia e inmanencia, creación y encarnación, palabra exterior e iluminación interior, inmediatez y distancia, gratuidad y necesidad, verdad y plausibilidad, santidad de Dios y justificación del hombre, no son realidades separables sino diferenciables<sup>27</sup>.

En suma, para González de Cardedal el cristianismo llega a ser verdadero en la medida en que se convierte en la *cristianía* que se da en la actitud de acogida del hombre a lo que Dios le otorga. La tarea eclesial se centrará por eso en lograr que la entraña del cristianismo llegue a ser verdadera existencia del (y en él) sujeto creyente cristiano. Como la *cristianía* es un principio subjetivo personal constitutivo de la fe, se reivindica entonces a Dios desde dentro; es decir, se reconoce la realidad del Dios entrañable que no se reduce a un acontecimiento únicamente en total extrañeza, es decir, desde fuera; de ahí que el Espíritu Santo sea protagonista de la interioridad del don gratuito de Dios, determinando el ser y el obrar del hombre (cf. EC, 27). Por tanto, la novedad que llega a partir de la predicación evangélica se denominará *vida divina*; un Dios que se dona, enfatizando el origen y el contenido; la *vida cristiana* es el Emmanuel, la vida del hombre Jesús como Hijo, la mediación encarnativa y su significado para nosotros; la *vida espiritual*, al hombre que es una realidad espiritual, Dios sigue dándose a él desde dentro como Espíritu, es decir, es el propio Dios quien se integra a nuestra subjetividad, como contenido de ella y al mismo tiempo nos integra a nosotros en la realización de la suya. De estos tres aspectos emergen algunas cuestiones prácticas: al Padre, fidelidad y obediencia; al Hijo: imitación; y, amor y al Espíritu Santo, docilidad. Olegario, en este sentido, afirmará que: «La revelación es escatológica y la redención es definitiva por parte de Dios, porque han tenido lugar como redoble del misterio trinitario realizado en el hombre, abarcando sus tres dimensiones: trascendencia eterna, exterioridad histórica, subjetividad individual» (cf. EC, 817-819)<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Olegario González, *El lugar de la Teología*, 20.

<sup>27</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 280.

<sup>28</sup> Cf. Romano Guardini, *La existencia del cristiano* (Madrid: BAC, 1997), 27-106.

Olegario reivindica así una antropología tricotómica, es decir, una visión ternaria del hombre: carne, alma y espíritu que no pertenece a la tradición griega sino más bien remite a los textos intertestamentarios. El autor afirma que «los tres no son como partes de una realidad material divisible, ni elementos añadidos temporalmente uno a otros, sino dimensiones que unidas constituyen al único hombre» (EC, 829-830).

De hecho, a lo largo del desarrollo de *La entraña del cristianismo* se puede percibir, por un lado, la intuición teológica de Hans Urs von Balthasar como teólogo de la *extrañeza* y, por otro, las intuiciones de Karl Rahner como teólogo de la *entrañeza*, a fin de presentar la profunda entraña de Dios, la entraña de Jesucristo y a éste como entraña de Dios y del cristianismo. Es necesario, no obstante, para adentrarnos en la teología de Rahner, superar malentendidos e interpretaciones superficiales que han visto su pensamiento teológico como mero racionalismo teológico, poniendo en duda su punto de partida ontológico en la revelación, algo necesario y esencial para su reconocimiento como verdadera propuesta teológica<sup>29</sup>. Rahner no realiza una deducción desde lo concreto del hombre para concluir la necesidad de un salvador absoluto. Él sigue el siguiente paso: primero contempla al Dios encarnado, luego se vuelca hacia la creación para tratar de encontrar vestigios de la salvación ofertada desde la extrañeza; mejor dicho, la salvación ofertada por la voluntad misericordiosa y universal de Dios cuyo testimonio es la revelación. De ahí que podamos afirmar que la teología rahneriana parte de la revelación de Jesucristo como Hijo de Dios<sup>30</sup>. Por eso Olegario aclara en *La entraña* que «la teología de Rahner es inicialmente cristocéntrica y solo en un segundo momento antropocéntrica. El cristocentrismo es de naturaleza fundamental y el antropocentrismo de naturaleza metodológica» (EC, 296). El propio Rahner dirá al respecto: «Queremos, en efecto, tomar realmente en serio la afirmación de que el *Logos* se ha hecho carne [...] El Dios-hombre es el primer principio del éxito definitivo del movimiento de autotranscendencia del mundo hacia la cercanía absoluta respecto del misterio de Dios»<sup>31</sup>. Rahner hará frente a la teología de la neoescolástica que concibe la gracia como un añadido superpuesto que Dios otorga gratuitamente a la naturaleza del hombre, naturaleza aceptada a partir de un concepto meramente noético de revelación, de ahí el concepto del hombre como naturaleza pura, es decir, del hombre que aún no ha

---

<sup>29</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 282.

<sup>30</sup> *Ibid.* 282.

<sup>31</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. introducción al concepto de cristianismo*. 5ª ed. (Barcelona: Herder, 1998), 218-219.

recibido la gracia, de tal manera que el Dios que debería ser el anhelo más íntimo es ofrecido desde la más pura exterioridad<sup>32</sup>. Rahner afirma:

«Según esta teoría, el hombre está hecho y dispuesto para la gracia solo después de haberla recibido, y esto, además, de un modo que escapa totalmente a su experiencia. Y, sobre todo, el ofrecimiento de la gracia, que le eleva internamente, queda *ex supposito* fuera o sobre su experiencia real, y sólo puede ser sabido en una fe únicamente *ex auditu* sabe acerca de su objetivo»<sup>33</sup>.

En el fondo, Ranher, con su método trascendental, pretende «ir más allá del deísmo, propio de la Ilustración y del extrinsecismo, fomentado por la neoescolástica»<sup>34</sup>. De hecho, para la teología de Rahner el hombre como trascendental participa del horizonte sobrenatural; su teología está impregnada de un optimismo fenomenológico existencial, donde el autor reconoce y afirma que la gracia de Dios está presente y actuando en nuestro mundo. Esta gracia fue dada como oferta no sólo para un hombre sino para todo hombre, por eso afirma «sólo lo dado a todos realiza radicalmente la auténtica esencia de la gracia»<sup>35</sup>. Rahner plantea una gracia libre, indebida, fruto prodigioso del libre y gratuito amor de Dios a la criatura espiritual, que capacita constitutivamente al hombre para recibir la palabra del Absoluto en la historia, le hace capaz de trascenderse a sí mismo y de manera ilimitada. «La autocomunicación de Dios como ofrecida es también la condición necesaria de la posibilidad de su aceptación»<sup>36</sup>. Por lo tanto, el hombre llegará a su máxima realización y consumación en y a través de la encarnación; en otras palabras, en el encuentro de ambas naturalezas, la humana y la divina, sin confusión y sin separación. Esto le permite a Ranher mantener la esencia del cristianismo; es decir, plantear su teología a partir de la identificación entre cristología y antropología, presentando un hombre que desde la revelación llega a su plenitud en Cristo, el *Logos* encarnado. Se puede decir entonces que «...lo finito y limitado puede anunciar, en el análisis de su estructura trascendental, la necesidad de un salvador absoluto»<sup>37</sup>. No obstante, Olegario dirá que «esa inspiración trascendental, si pierde su conexión permanente con la experiencia bíblica y la vida actual de la Iglesia, corre el peligro de convertirse en un trascendentalismo estéril»<sup>38</sup>. En este sentido Olegario opina que Ranher:

«piensa que hay que proponer toda la teología como antropología, pensando la cristología como antropología consumada y la antropología como cristología deficiente [...] Pensar a

---

<sup>32</sup> Cf. Karl Rahner, *Escritos de teología*, t. I (Madrid: Taurus, 1967), 327-329.

<sup>33</sup> *Ibid.* 330.

<sup>34</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 284.

<sup>35</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, o.c., 160.

<sup>36</sup> *Ibid.* 161.

<sup>37</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 286.

<sup>38</sup> Olegario González, *El quehacer de la Teología*, 575.

Dios (teología) es pensar al hombre (antropología), porque Dios no sólo “ha hablado en hombre” sino ha sido hombre» (EC, 294-296).

Para Olegario, cuanto más se dona el Dios misericordioso a sí mismo al hombre, más autónomo se hace el hombre (cf. EC, 625). De ahí que concluya que la relación entre Dios y el hombre no es una alternativa en la línea del pensamiento moderno, sino más bien «la gloria del hombre y la gloria de Dios se presuponen y convergen»<sup>39</sup>. Podemos decir que el hombre constituido posee una esencial grandeza que tiene su origen en su sed de infinito, pero a partir de su ser finito, limitado. Su misterio radica en su *ser abierto* hacia lo infinito que en definitiva solo puede alcanzar como don, como gracia, nunca como conquista. Es la paradoja humana. Esta perspectiva es la que permea toda la teología de *La entraña del cristianismo*, incluso la entera producción de nuestro teólogo abulense. La intencionalidad de fondo del autor es presentar un Dios como el constitutivo más hondo del ser mismo del hombre y desde dentro. Esto está relacionado con el Dios creador, que tiene su condición de posibilidad en la encarnación del Verbo. Podemos afirmar finalmente que la teología de González se asienta sobre la *creación* y la *encarnación* constitutivas del cristianismo; y fundamenta la *unidad* de la gloria de Dios y la gloria del hombre<sup>40</sup>. En definitiva, Olegario nos presenta un Dios que aparece como no extraño o totalmente ajeno al hombre, sino como lo más cercano, lo más entrañable al ser del hombre; como dice de Dios:

«Entonces aparece su *entrañeza*, su afinidad y connaturalidad con lo más profundamente humano. Entre Dios y el hombre no existe *entrañeza ontológica* sino *entrañeza personal* [...] El punto de partida de este libro ha sido pensar la entraña divina y el punto de llegada mostrar la entrañeza humana del cristianismo» (EC, 874).

Desde esta entrañeza personal comprende Olegario en toda su hondura a Jesucristo a partir de la categoría *encuentro*, puesto que en Cristo se encuentran, por un lado, un hombre constitutivamente abierto al misterio, y, por otro, un Dios lleno de amor, «un Dios cuya plenitud es la entrega y un hombre cuya perfección es su propio trascendimiento»<sup>41</sup>. En definitiva, en Jesucristo se armoniza conjugándose la trascendencia de la absoluta y plena gratuidad de Dios que va más allá de todo lo que humanamente se puede prever, y la inmanencia de una creación contenida, pensada en la mente de Dios desde siempre con finalidad soteriológica. Tanto la trascendencia como la inmanencia están articuladas y

---

<sup>39</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 287.

<sup>40</sup> *Ibid.* 287-288.

<sup>41</sup> *Ibid.* 299.

mediadas en la concreción histórica en la que vivió Jesús el Cristo, la extrañeza que se hizo entrañeza<sup>42</sup>.

#### 4.3. Una teología de la encarnación. La Gloria de Dios es que el hombre viva: historia

Olegario realiza una profundización del plan de salvación de Dios ofertado al hombre siguiendo muy de cerca la reflexión teológica de Karl Rahner. Este trata de responder a dos cuestiones fundamentales: ¿es capaz el hombre de acoger al Dios encarnado? ¿puede Dios devenir en algo? Esto llevó al teólogo alemán a desarticular concepciones previas extrañas a la revelación, resultantes de nuestra lógica, puesto que «hemos pensado la *creación* como lo obvio, y el hacerse Dios criatura (*encarnación*) como lo ulterior, lo no obvio que descansa en aquello que es obvio»<sup>43</sup>. De ahí ve la necesidad de enfrentar una comprensión inadecuada de la Navidad dentro de la existencia del hombre que se trasciende a sí mismo. Lo expresa de esta manera:

«Corremos este peligro porque yuxtaponemos dentro del Verbo encarnado la divinidad y la humanidad, porque predicamos casi sólo yuxtapuesta o sucesivamente, porque yuxtaponemos su unidad y distinción como dos enunciados; no comprendemos que ambas tienen la misma razón y fundamento, aunque a nosotros esa razón sólo se nos manifieste escondiéndose como un misterio en la dualidad de esos enunciados»<sup>44</sup>.

Olegario se enfrenta a la época moderna que tiene su origen en la exasperación y olvido del cristianismo genuinamente original, por eso plantea el cristianismo siempre en referencia a la *historia* y dentro de ella a Jesucristo, Hijo de Dios encarnado; en Él se nos desvela plenamente el sentido de toda la realidad. El plan definitivo de Dios, su designio amoroso, lo revela en Jesús de Nazaret no a través de una suerte de especulación teológica; es decir, el misterio siempre oculto de nuestra destinación en Cristo antes incluso de todos los siglos. Entonces podemos decir que los pilares del plan salvífico de Dios son la *creación* y la *encarnación*, pero no en un sentido cronológico, sino la encarnación es condición de posibilidad de la creación que se encuentra desde el origen; el Dios que crea es un Dios que quiere encarnarse<sup>45</sup>. En este proceso que hace referencia a la cuestión de la creación, proceso del mundo y de Dios en el que se funde en una sola dimensión filosofía y teología, hay que afirmar la *unidad* de la creación del mundo *en Cristo* y de su encarnación. De hecho, la creación acontece desde su origen mismo por la Palabra de Dios, y llegará a la culminación

---

<sup>42</sup> Ibid. 299.

<sup>43</sup> Karl Rahner, *Escritos de teología*, t. III (Madrid: Taurus, 1967), 43.

<sup>44</sup> Ibid. 41.

<sup>45</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 296.

de la historia en la encarnación, confiriéndole a la creación y a la historia plenitud de sentido en sí mismo (estáticamente) pero también por su orientación hacia el fin (dinámicamente), de ahí que Hans Urs von Balthasar afirma:

«La palabra (como Logos, con toda la plenitud de significados que encierra) es “verdadera” porque es al mismo tiempo “el Hijo”, es decir, el engendrado en amor, el bueno, y el “resplandor de la gloria”, el bello: el mundo recibe sus propiedades trascendentales de aquel que al mismo tiempo habla, engendra y resplandece»<sup>46</sup>.

En *La entraña* el autor señala que la encarnación es la creación llevada a su plenitud, puesto que está preparada constitutivamente para la encarnación, recibiendo en su seno al propio Creador. Podemos decir que la unión hipostática, que se realiza en el Verbo encarnado, es decir, en el hombre-Dios, se transforma en garantía constante de que la creación ha alcanzado la meta para la cual fue pensada por Dios. Esta «unión hipostática» es la condición de posibilidad de nuestra propia divinización. En esta línea de pensamiento Cordovilla, analizando la teología de Balthasar y Rahner, llega a la siguiente conclusión sobre esta cuestión de la creación-encarnación:

«El Hijo no es sólo el Cristo cósmico en quien todas las cosas tienen su consistencia y su fin, sino que es también Jesús, el último y nuevo Adán que al asumir nuestra misma condición nos ha revelado en plenitud el misterio del hombre. En este sentido junto a una cristología trinitaria (Balthasar) es necesaria una antropología cristológica que no sólo, a priori del acontecimiento Cristo, busque las condiciones de posibilidad en el hombre como presupuesto de la encarnación (Rahner), sino que, como resultado de la encarnación, ponga de manifiesto hasta qué punto pueden llegar las condiciones de lo humano cuando han sido asumidas por el Verbo»<sup>47</sup>.

La clave de Olegario en *La entraña*, para realizar una relectura de la historia de la teología de forma íntegra, es la *trascendencia* y la *inmanencia*; es decir, la extrañeza y la entrañeza. La trascendencia enfatiza la función evocativa y actualizadora de la revelación, dando a entender que en la reflexión de fe no podemos caer en reduccionismos antropológicos ni tampoco cosmológicos según nos recuerdan, K. Barth, H. Schlier, H. de Lubac, Hans Urs von Balthasar<sup>48</sup>. Estos teólogos han dado prioridad a la continuidad y convergencia de todo lo humano con la fe. Encontramos por un lado una orientación eurocéntrica que se desarrolló de Kant a Heidegger, direccionado hacia el hombre “ilustrado” de Europa, que busca afanosamente emancipación y libertad; con esto se

---

<sup>46</sup> Hans Urs von Balthasar, “Creación y Trinidad”, *Communio*, 03 (1988):185-191.

<sup>47</sup> Ángel Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004), 460-461.

<sup>48</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 23-54.

pretende mostrar que la humanidad alcanza la cúspide de su plenitud en Cristo. En esta perspectiva situamos a Bultmann, Metz, Moltmann, Hans Küng y Schillebeeckx. Por otro lado, se desarrolló la Teología de la Liberación que tuvo como interlocutor filosófico a Hegel. Sus representantes son Girardi, Gutiérrez, L. Boff, Sobrino, Scannone; este último en la línea de la teología del pueblo. Centrarón sus reflexiones a partir de su propio contexto (teología contextual) en la cuestión de la injusticia e indignidad en la que vivían y siguen viviendo en la actualidad grandes masas humanas en el contexto de América Latina y el Caribe. Para ellos nunca fue motivo fundamental la racionalidad de la fe<sup>49</sup>. Para comprender más hondamente la historia, la especificidad, la metodología y los contenidos sistemáticos de la teología de la liberación son muy recomendables los tomos I y II de *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, obra dirigida por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino<sup>50</sup>.

Para Olegario, la exégesis y la predicación son los fundamentos de la teología de la *extrañeza*, mientras que la teología de la *entraña* se fundamenta en un primer momento en la razón y la filosofía, y, en un segundo momento, en la praxis y la solidaridad. Es necesario que la teología, para ser fiel a la verdad total y plena del cristianismo, preste atención a su integralidad. Podemos decir que, en cualquiera de las vertientes, ya sea la *teológica* o la *antropológica*, tiene como exigencia buscar y encontrar la manera de superar la teología separada de la antropología y la antropología separada de la teología. Referido a lo que es el cristianismo en acto y en persona, es decir, a partir del destino, la doctrina y la experiencia personal de Jesús. Puesto que «Él, en unidad indivisible, era el Verbo encarnado y uno de los pobres de la tierra», que con su manera de ser y estar nos mostró la manera de ser y de hacer peculiar de Dios, «su praxis era la praxis de Dios»<sup>51</sup>. De ahí que nuestro autor enfatice el “*Verbum Incarnatum*” y el “*Assumptus Homo*”. Este último implica un acto, que es simultáneamente creación y asunción, por eso afirma nuestro teólogo que la humanidad de Jesús es tan decisiva como su divinidad y que, a partir de la encarnación, es decir, una vez explicitada su «singular humanidad», identidad humano-divina, la presencia de María cobra

---

<sup>49</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 289; Olegario González, *El lugar de la Teología*, 129-137.

<sup>50</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, t. I-II (Madrid: Trotta, 1990).

<sup>51</sup> Cf. Olegario González, *El lugar de la Teología*, 136. Los entrecomillados corresponden a la misma página. Olegario comenta que «Dios se ha identificado a sí mismo con la miseria humana más profunda que Jesús ha asumido como nuestro representante a fin de que todos pudiéramos acceder en él a la libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 32). Esta *kénosis* radical de Dios era el elemento nuevo y revolucionario en la predicación del evangelio. Ella era fuente de escándalo, pero en este escándalo se revelaba como el centro del evangelio» (Cf. Olegario González, *El lugar de la Teología*, 136, n° 28).

una dimensión fundamental en la conciencia cristiana (cf. EC, 87). Olegario afirma por eso que, «a partir de la encarnación y resurrección, Dios y el hombre son ya inseparables»<sup>52</sup>. Por lo tanto, solo vale la pena ser cristiano, si el cristianismo tiene su fundamento en Cristo el Verbo encarnado. Por un lado, esto significa decir no a las perspectivas que buscan fundamentarse en un humanismo prometeico o en un moralismo de mera ejemplaridad y eficacia; pero, por otro lado, es afirmar una cristología que se comprende a sí misma a partir del principio de la encarnación; es decir, desde la humanidad de Dios (cf. EC, 87). Lo central de la reflexión desplegada por Olegario en *La entraña del cristianismo* es el Dios hecho hombre:

«Jesucristo es el sujeto único donde Dios ha existido como hombre y donde una humanidad ha recibido la plenitud de Dios, en la medida en que el tiempo, la libertad y la finitud puedan recibirla sin quebrarse y sin dejar de ser ellas mismas. La encarnación de Dios, que es simultáneamente la ‘divinización’ del hombre, es así el centro de la historia. La condescendencia suprema de Dios ha supuesto la elevación suprema del hombre» (EC, 625).

De esta forma González da a entender que Jesucristo es la plenitud de Dios y al mismo tiempo la plenitud del hombre, consciente de que, a la luz del misterio trinitario, las categorías primordiales del cristianismo ya no son *esencia* y *autonomía*, sino *relación* y *autodonación*. Aunque el hombre se encuentre ante la paradoja de su propia finitud y limitación y al mismo tiempo la necesidad y exigencia de plenitud, siempre buscó a lo largo de la historia la realización de sí mismo: en primer lugar, por la vía de la *naturalización*, es decir, por su relación con la naturaleza, con las cosas; en segundo lugar, buscó la plenitud por la vía de la *humanización*, por el esfuerzo por descubrirse a sí mismo, su propio cuerpo, interioridad, sus facultades intelectivas, volitivas, simbólicas, morales y afectivas; en tercer lugar, buscó su plenificación por la vía de la *divinización*, es decir, el hombre se ha sabido superior a sí mismo, está destinado y orientado a algo superior a sí mismo, por ello se abre a lo absoluto de sentido, de verdad y de bien. De este absoluto espera su plenitud, de ahí la alabanza, la adoración y la súplica. En resumen, para nuestro autor «Cristo, es la expresión de la plenitud de Dios [...] Cristo, es expresión de una plenitud humana en figura particular»<sup>53</sup>. De ahí que Olegario afirme:

«El cristianismo es la religión del Logos y de la encarnación; por ello es la religión de la palabra y de la historia, en la carne y en la resurrección. Pero es también la religión del Espíritu y de la inmanencia, por ello religión de la interioridad, de la inspiración y de la

---

<sup>52</sup> Ibid. 137; Véase el capítulo V. Jesucristo: de la plenitud de Dios a la plenitud del hombre en Olegario González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (Salamanca: Sígueme, 2018), 139-162.

<sup>53</sup> Olegario González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (Salamanca: Sígueme, 2018), 139-151.

experiencia. Cristianizar es bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Un cristiano es quien reconoce y se otorga al Misterio, que, siendo eternamente Luz y Amor, se ha dado para alumbrar y amar a los hombres ya en el tiempo» (EC, 876-877).

En este sentido siguiendo la *Lumen Gentium* 39, nuestro autor plantea la cuestión de la santidad. Habla de una triple apertura de Cristo: hacia el Padre (trinitaria), hacia el Espíritu Santo (pneumatológica) y hacia la Iglesia (soteriológica-ecclesial). Cristo es Santo porque su proveniencia del Padre es constante, es decir, permanentemente se entrega a los hombres por mediación de la Iglesia. Toda su santidad hace relación al Padre y al Espíritu, a partir de los cuales existe; y es relativa a los hombres, por cuya salvación se ha hecho hombre; es decir, se ha encarnado por nuestra salvación. Por eso Olegario deslegitima todo cristocentrismo que intente absolutizar a Cristo como figura histórica, como profeta o como símbolo de la humanidad separándolo de la realidad del Padre y de la realidad del Espíritu. Jesús nos remite al Padre, al Espíritu y a la Iglesia a fin de que el creyente de respuesta a las dimensiones de santidad de Cristo de tal manera que al *aspecto ontológico* de Cristo como fuente inagotable permita al creyente responder con fe, adoración y adhesión; al *aspecto dinámico* de Cristo, pueda responder el cristiano con agradecimiento como actitud interior fundamental y alabanza y acción de gracias como expresión exterior de que somos fruto de su mérito; al *aspecto doctrinal* de Cristo como maestro verdadero respondemos con aceptación, reflexión y testimonio, puesto que con su relectura de la Ley y los profetas nos ha confirmado hasta dónde llega el amor de Dios; al aspecto moral de Cristo como modelo debemos responder con la actitud del peregrino, es decir, siguiéndolo, por la imitación como recreación fiel, que no es mimetismo; al *aspecto pneumatológico* de un Cristo como dador del Espíritu, respondemos con la donación de la vida y el cultivo de la vida interior. Es fundamental mantener una actitud de atención y docilidad como la de María su madre, la *Theotokos*<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Ibid. 164-184; DH 4165.



## REFLEXIÓN FINAL

Jesucristo es la entraña del cristianismo según se desprende de la obra de Olegario González de Cardedal estudiada en este trabajo. Notamos que en dicha obra se da un desplazamiento en el sentido de las preguntas planteadas, puesto que ya no son los interlocutores quienes hacen la pregunta teológica «¿Quién es este?» que tiende hacia una voluntad de dominio; al contrario, será el propio Jesucristo quien realiza la pregunta con pretensión salvífica: «¿Quién decís que soy yo?» Aquí vislumbramos el surgimiento de una auténtica teología que pasa de ser interrogadora a ser interrogada, esto exige disponibilidad, apertura, acogida del Misterio<sup>1</sup>. Puesto que, para Olegario, «el único Mediador entre Dios y los hombres, el fundamento último son la constitución crística de los hombres, *creati in Christo*, y la encarnación [...] Cristo es fundamento, forma y futuro de todo lo creado, que por eso encuentra en él su origen, sentido y meta»<sup>2</sup>. Aquí la reflexión del teólogo abulense no se mueve dentro de un universalismo abstracto, de ahí que, comentando a Balthasar cite la frase de M. Blondel en *La acción*: «El verdadero Infinito no está en el universal abstracto sino en el particular concreto»<sup>3</sup>. Por eso Béjar Baca dice: «el que teologa se ve instado a dar una respuesta que le compromete, porque la realidad que proclamen sus labios “Tú eres el Mesías”, es performativa de la propia existencia»<sup>4</sup>.

Podemos decir que toda *La entraña del cristianismo* está permeada por una cristología trinitaria puesto Jesucristo es el revelador de la *extrañeza* del Dios trinitario, alejado de todo politeísmo y a todo monoteísmo, al mismo tiempo que muestra la *entrañeza* de un plan soteriológico cuya meta es la deificación del hombre pecador<sup>5</sup>.

Para Olegario la fundamentación de la fe para mostrar su profunda racionalidad interna tubo a lo largo de los siglos tres expresiones fundamentales: La primera es la llamada «decisionismo», donde existe un abismo infranqueable entre la razón humana general y la razón cristiana bajo la luz de la fe, cuyo máximo representante es K. Barth; la segunda es la «racionalista», que es una concepción intelectualista y extrínsecista de la fe que prescinde

---

<sup>1</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 302-303.

<sup>2</sup> Olegario González, *Cristología*, 563.

<sup>3</sup> Olegario González, “¿Dios funcional o Dios real?”, 55; Véase Salvador Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 274-291.

<sup>4</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 303; EC, 74s.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.* 304

del hombre real e histórico, llamado por Dios a la única vocación divina, la credibilidad es un momento previo (*quod*) al acto de fe; la tercera es la llamada «fundacionismo», es la «sintética», la credibilidad es comprendida como una dimensión formal (*quo*), del acto de fe y surge del posicionamiento creyente<sup>6</sup>. Este planteamiento es de «mayor honestidad epistemológica en la medida en que reconoce que todo hablar de Dios, el teológico y el ateo, es un hablar situado»<sup>7</sup>. La fe, por lo tanto, es comprendida por Olegario como una dimensión totalizante del hombre es luz interior con la que puede realizar la síntesis de todos los signos históricos, antropológicos de credibilidad. De esta manera es como llega a la conclusión de que «el Dios Trinitario de Jesucristo es el intérprete supremo de la existencia. Desde el Dios que es Padre, Hijo y Espíritu descubrimos qué es el amor, la verdad, la justicia, el fin de lo creado, el hombre»<sup>8</sup>.

Para Olegario la demostración de la racionalidad que es propia de la fe, parte necesariamente del principio de que la verdad definitiva sobre Dios, el hombre y el mundo (Teología, antropología y cosmología) se manifestó en Jesucristo el Verbo encarnado. Ahora bien, en el interior de la concepción sintética conviven dos perspectivas que configuran las dos grandes escuelas teológicas. Una es la «inmanente-trascendente» que postula el primado epistemológico del sujeto, pero sin negar el primado ontológico de la revelación, la otra es la «globalizante-fenomenológica», que afirma la primacía onto-epistemológica como correspondiente a la revelación. Olegario intenta una síntesis en *La entraña* que haga posible superar por integración ambas posturas<sup>9</sup>. En esta dirección reflexiona nuestro autor y afirma:

«Si el cristianismo es, ante todo, Cristo, quien en su existencia personal suma la verticalidad y trascendencia absolutas de Dios con la horizontalidad e inmanencia absolutas del hombre, entonces la disociación entre teocentrismo y antropocentrismo, entre amor del Eterno y servicio al hombre, carecen de fundamento metafísico»<sup>10</sup>.

De hecho, Olegario se sirve de aquella imagen expresiva tomista del «único camino en dos sentidos», en la que Tomás concibe la razón natural *ascendiendo* hacia el conocimiento de Dios, al mismo tiempo afirma que hay un movimiento de *descenso* de Dios hasta nosotros por medio del conocimiento de fe. Esto integra una orientación inmanentista de la razón humana a Dios por un lado, y por otro la fenomenológica de Dios hacia el hombre. Son las dos direcciones de un solo camino. La *historia* será la categoría clave para

---

<sup>6</sup> Cf. Ibid. 306.

<sup>7</sup> Ibid. 307.

<sup>8</sup> Ibid. 307; EC, 9, 95, 124, 457S., 650

<sup>9</sup> Cf. Ibid. 308.

<sup>10</sup> Olegario González de Cardedal, citado por Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 309.

integrar ambas acentuaciones<sup>11</sup>, «si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios» (FR, 84). Puesto que la fe presupone siempre el lenguaje humano universal, aunque en términos analógicos. Con la imagen del único camino con dos sentidos está en la base de la explicación que ofrece Olegario del modelo fundacionista<sup>12</sup>. En suma, Béjar Baca afirma que:

«La teología debe, por tanto, dar siempre razón histórica del cristianismo que, en Cristo encarnado, siempre será la religión de la extrañeza y la entrañeza, de la fe y la razón, de lo natural y lo sobrenatural, de lo gratuito y lo necesario, de la trascendencia y la inmanencia, de la gloria de Dios y la gloria del hombre»<sup>13</sup>.

Ya en el siglo XII, en tiempos de Tomás de Aquino el pensamiento cristiano estaba inmerso en una crisis ante el descubrimiento de las obras aristotélicas. Ante los planteamientos con los que se enfrentaron se vieron forzados a moverse en una de las tres direcciones: un primer grupo adoptó el aristotelismo, que en suma era una forma de paganismo; un segundo grupo lo formaron los agustinianos conservadores cerrados a los nuevos problemas planteados por las obras de Aristóteles; el tercer grupo encabezado por Tomás de Aquino lo formaron quienes abordaron la cuestión y trataron de encontrar una solución. A lo largo de nuestra disertación nos hemos referido a estas tres posturas como: extrínsecista, inmanentista e histórica. También hoy encontramos tres modelos: la «teología formalista» que prioriza el *auditus fidei*, conocida como “manualística”, el peligro a la que se expone es de la de un positivismo teológico y por ende un cierto extrínsecismo; en segundo lugar, la llamada «teología contextual» que prioriza con toda claridad el *auditus temporis et alterius*, corre el riesgo de disolver el dato teológico en los aspectos más sociológicos; el tercer modelo es la que llamamos «interpretativo» busca el *intellectus fidei*, que pueda integrar los anhelos más hondos que se encuentran en el corazón del hombre histórico; en otras palabras, un planteamiento que sea capaz de escuchar y ponga oído atento al tiempo. *La entraña del cristianismo* responde a este tercer modelo; es decir, propone una *teología histórica*. Olegario en el marco de una teología fundamental subraya el *auditus temporis* y el *auditus fidei* integrados por un principio formal que brota de *intellectus fidei*, ya que su búsqueda es la de un principio formal que pueda mediar entre la revelación del Dios de Jesucristo y los hombres y mujeres de nuestro tiempo. En fin, todo esto hace

---

<sup>11</sup> Cf. Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 309.

<sup>12</sup> Cf. Olegario González. “¿Dios funcional o Dios real?”, 53.

<sup>13</sup> Béjar Bacas, *Donde hombre y Dios se encuentran*, 310.

referencia a la cuestión de la *credibilidad* que es la mediación entre la Revelación y el hombre<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. Ibid. 312-313.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Fuentes primarias: Obras de Olegario González de Cardedal

### 1.1. Libros

González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo*. 4ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.

González de Cardedal, Olegario, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva* Madrid: Encuentro, 2010.

González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*. Salamanca: Sígueme, 2008.

González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos de Cristología I. El camino*. Madrid: BAC, 2005.

González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos de Cristología II: Meta y misterio*. Madrid: BAC, 2006.

González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.

González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*. Madrid: Sígueme, 2008.

González de Cardedal, Olegario. *Jesucristo, soledad y compañía*. Salamanca: Sígueme, 2016.

González de Cardedal, Olegario. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018.

González de Cardedal, Olegario. *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*. Salamanca: Sígueme, 2013.

González de Cardedal, Olegario. *Jesús de Nazaret: aproximación a la Cristología*. Madrid: BAC, 1975.

### 1.2. Artículos

González de Cardedal, Olegario. *El lugar de la Teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor don Olegario González de Cardedal y discurso de contestación del académico excelentísimo señor don Mariano Yela Granizo*. Madrid: Real academia de ciencias morales y políticas, 1986.

González de Cardedal, Olegario “Dios en la historia y el destino de la humanidad”. En *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, dirigido por Ángel Cordovilla Pérez, José Manuel Sánchez Caro y Santiago Del Cura Elena, 631-667. Salamanca: Sígueme, 2006.

González de Cardedal, Olegario, *Lecturas teológicas alternativas del cristianismo*. Sesión del día 4 de junio de 2019 de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 295-321.

González de Cardedal, Olegario. “Soledumbre, Soledad, Solicitud”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n° 17 (1990): 79-104.

González de Cardedal, Olegario. “La entraña personalista del cristianismo”, *Acontecimientos*, n° 100 (2011): 87-88.

González de Cardedal, Olegario, “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, *Communio*, 2 (1996): 212-239.

González de Cardedal, Olegario. “¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo”, *Salmaticensis* 49 (2002): 5-58.

González de Cardedal, Olegario. “Dios en Cristo. Sentido de la mediación cristológica para nuestro encuentro con Dios”, *Salmaticensis* 20, n° 3 (1973): 505-586.

González de Cardedal, Olegario. “Ser hombre, entre la verdad y la libertad”, *Cuadernos del Tomás*, n° 4 (2012): 11.20.

González de Cardedal, Olegario. “Problemas de fondo y problemas de método en la cristología a partir del Vaticano II”, *Salmaticensis* 32, n° 3 (1985): 363-400.

## **2. Otras obras**

### **2.1. Libros**

Adam, Karl, trad. Daniel Ruiz Bueno. *El Cristo de nuestra fe*. 2ª ed. Barcelona: Herder, 1962.

Adam, Karl. *Cristo nuestro hermano*. 8ª ed. Barcelona: Herder, 1963.

Adam, Karl. *A essência do catolicismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 1942.

Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés. “Prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología. Belleza, herida y otredad como figuras de vida”. En *Belleza que hiere. Reflexiones sobre literatura, Estética y Teología*, coordinado por Cecilia Inés Avenatti de Palumbo y Juan Quelas. Buenos Aires: Ágape, 2010.

Béjar Bacas, José Serafín. *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal*. Valencia: EDICEP C.B, 2004.

Balthasar, Hans Urs von. *Verbum Caro. Ensayos teológicos I. Teología y santidad*. Madrid: Guadarrama, 1964, 235-268.

Balthasar, Hans Urs von. *Sólo el amor es digno de fe*. 4ª ed. Salamanca: Sígueme, 2018.

Balthasar, Hans Urs von y Joseph Ratzinger. *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2013.

Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006),

Bultmann, Rudolf. *Creer y Comprender*. Vol I. Madrid: Studium, 1974.

Cordovilla Pérez, Ángel, *El misterio de Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2019),

- Cordovilla Pérez, Ángel, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Cordovilla Pérez, Ángel. *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007).
- Cordovilla Pérez, Ángel. “Dios y el hombre en Cristo: El itinerario y el pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal”. En *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, dirigido por Ángel Cordovilla Pérez, José Manuel Sánchez Caro y Santiago Del Cura Elena, 49-70. Salamanca: Sígueme, 2006.
- De Lubac, Henri. *Ateísmo y sentido del hombre*. Madrid: Euramerica, 1969.
- De Lubac, Henri. *Meditaciones sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Ellacuría, Ignacio, *Jon Sobrino, Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, t. I-II. Madrid: Trotta, 1990.
- Estrada, Juan A. *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. 5ª ed. Madrid: Trotta, 2013.
- Fabro, Cornelio. *Ludwig Feuerbach. La esencia del cristianismo* (Madrid: Magisterio, 1977).
- Forte, Bruno. *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Forte, Bruno. *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve Eclesiología*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Forte, Bruno. *La esencia del cristianismo*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Forte, Bruno. *Jesús de Nazaret historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*. Madrid: Paulinas, 1981.
- Forte, Bruno. *La transmisión de la fe*. Maliaño-Cantabria: Salterrae, 2015.
- Gesché, Adolphe, trad. Xavier Pikaza. *El sentido. Dios para pensar VII*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Gibellini, Rosino. *Teología del siglo XX*. Maliaño: Sal Terrae, 1998.
- González Carvajal, Luis. *Ideas y creencias del hombre actual*. 6ª ed. Maliaño-Cantabria: Sal Terrae, 1991.
- Guardini, Romano. *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*. 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 2013.
- Guardini, Romano. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Guardini, Romano. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Guardini, Romano. *La existencia del cristiano*. Madrid: BAC, 1997.

- Béjar Bacas, José Serafín. *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en Bruno Forte y Olegario de Cardedal*. Valencia: EDICEP, 2004.
- Moore, Michael P. *Creer en Jesucristo. Una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J. I. González Faus*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2011.
- Martín, Teodoro H., *Pseudo Dionicio Areopagita. Obras completas: Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística, Cartas varias*. Madrid: BAC, 2007.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia ¿Qué es la ilustración?* La Plata: Terramar, 2004.
- Küng, Hans, *Ser cristiano*. 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómeno para una cristología futura*. Vol. 133. Barcelona: Herder, 1974.
- Küng, Hans. *Libertad del cristiano*. Barcelona: Herder, 1975.
- Küng, Hans. *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2018.
- Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. 7ª ed. Madrid: Trotta, 2019.
- Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)*, 8ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2017.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*, t. I. Madrid: Taurus, 1967.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*, t. III. Madrid: Taurus, 1967.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. introducción al concepto de cristianismo*. 5ª ed. Barcelona: Herder, 1979.
- Rodríguez Panizo, Pedro. *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*. Madrid: San Pablo/UPC, 2013.
- Rodríguez Panizo, Pedro. “Teología Fundamental”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Ángel Cordovilla Pérez (ed.). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Rovira Belloso, José María, *Introducción a la teología*. Madrid: BAC, 1996.
- Ladaria Ferrer, Luis Francisco, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* 4ª ed. Salamanca: Secretariado trinitario, 2010.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid: UPC, 1999.
- Sesboüé, Bernard y Joseph Wolinski, dirs. Alfonso Ortíz García, trad., *Historia de los Dogmas. El Dios de la Salvación: la tradición, la regla de fe y los símbolos, la economía de*

*la salvación, el desarrollo de los dogmas trinitario y cristológico*, t. 1. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

Sesboüé, Bernard, Henri Bourgeois y Paul Tihon, dirs. Alfonso Ortíz García, trad., *Historia de los Dogmas. Los signos de la Salvación: los sacramentos, la Iglesia, la Virgen María*, t. 3. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.

Sesboüé, Bernard y Christoph Theobald, dirs. Alfonso Ortíz García, trad., *Historia de los Dogmas. La Palabra de la salvación.*, t. 4 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2016).

Sesboüé, Bernard. “¿Qué es un dogma? La crisis modernista y sus repercusiones sobre el sistema doctrinal del catolicismo”, en *Historia de los Dogmas. La Palabra de la salvación.*, t. 4., dir. Bernard Sesboüé (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2016), 341-376.

Soren, Kierkegaard. *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009),

## 2.2. Artículos

Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés; Bayá Casal, Pedro y Quelas Juan. “Escuchar un mundo: entrevista a Lucio Gera sobre el problema del método de diálogo interdisciplinario entre Teología y Literatura”, *Teología* 46, n° 99 (2009): 229-247.

Balthasar, Hans Urs von, “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio*, 04 (1988): 284-288.

Balthasar, Hans Urs von, “Creación y Trinidad”, *Communio*, 03 (1988):185-191.

Barcellos, José Carlos. “Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo”, *Teología* 44, n° 93 (2007): 253-270.

Bayá Casal, Pedro E. “Entrevista a Olegario González de Cardedal”. *Teología* 44, n° 93 (2007): 285-308.

Cordovilla Pérez, Ángel, “El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonista”, *Estudios trinitarios* 52, n° 1 (2018): 41-68.

Canals Coma, Santiago. “*Via pulchritudinis*: respuesta de la Iglesia a la crisis contemporánea”, *Cuestiones teológicas*, 39, n° 92 (2012): 345-369.

Forte Bruno, “La esencia del cristianismo en la pastoral y magisterio de la Iglesia”, *Estudios Eclesiásticos*, 96, n° 378 (2021): 513-532.

Forte Bruno, “Hablar de Dios en la ‘aldea global’. La palabra de la fe entre la posmodernidad y el reverso de la historia”. *Arbor*, 171, n° 676 (2010): 677-688.

López, Álvaro Mateos. “El papel de un teólogo en los medios: rigor y sensibilidad en Olegario González de Cardedal”, *Comunicación y Hombre*, n° 15 (2019): 77-84.

Martínez Gayol Fernández, Nurya, “Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad”, *Revista de Espiritualidad*, 71 (2012): 161-189.

Piñón Gaytan, José Francisco, “Feuerbach: ‘Dios como esencia del hombre’. Homo homini Deus”, *Andamios* 11, n° 24 (2013): 191-214.

Pikaza Ibarrondo, Xavier. “40 años de Cristología hispana (1977-2018). Ruptura, Discusión, vuelta a la Biblia y Hermenéutica”, *Carthaginensia* 34, n° 66 (2018): 259-282.

Pié-Ninot, Salvador, “Las dos escuelas actuales de teología fundamental”, *Estudios Eclesiásticos*, 73 (1998): 255-260.

Pié-Ninot, Salvador, “40 Años de teología fundamental en España (1978-2018). Un balance”, *Carthaginensia*, 34, n° 66 (2018): 307-338.

Polanco, Rodrigo, “La carne de Cristo como salus in compendio (AH III, 18, 1), o la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo”, *Teología y Vida*, 50 (2009): 345-373.

Quelas, Juan, “Belleza de Cristo. Hitos para una estética cristológica en la obra de Olegario González de Cardedal”, *Revista de Teología*, 46, n° 98 (2009): 109-127.

Rodríguez Panizo, Pedro, “La experiencia cristiana de Dios como síntesis de interioridad y trascendencia”. *Revista de Espiritualidad*, 60 (2001): 329-349.

Rodríguez Panizo, Pedro, “El lado manipulable de la religión”. *Miscelánea Comillas*, 76, n° 148(2018): 13-18.

Ureña Pastor Manuel, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana”, *Communio*, n° 4 (1988): 317-339.

Velasco, Juan Martín, “El Misterio del cristianismo”, *RDL Revista de libros*, n° 19-20 (1998): 1-5.

### **3. bibliografía complementaria**

#### **3.1. Libros, Diccionarios y tesis**

Denzinger, Heinrich – Peter, Hunermann., trad., Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz Garrido, Eva Martín y Roberto H. Bernet. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 2da ed. Barcelona: Herder, 2017.

*Diccionario Akal crítico de Teología*, dir. Jean-Yves Lacoste. Madrid: Ediciones Akal, 2007.

J. E. Vercauteren, “Ecumenismo”, en *Diccionario de teología fundamental*, 3ª ed., dirs. René Latourelle, Rino Fisichella, Salvador Pié-Ninot (Madrid: San Pablo, 2010), 357-369.

Rino Fisichella, “Credibilidad”, en *Diccionario de teología fundamental*, 3ª ed., dirs. René Latourelle, Rino Fisichella, Salvador Pié-Ninot (Madrid: San Pablo, 2010), 205-225.

Juan Alberto, Quelas. “De la erótica teologal a la erótica teológica. Una interpretación de Olegario González y Adolphe Gesché desde el éros divino-humano”. Tesis para la obtención del grado de Doctor., Universidad Pontificia Comillas, 2015.

#### **3.2. Artículos y páginas web**

Baya Casal, Pedro. “El encuentro de la poesía con la teología en la Argentina: origen, márgenes y comunión” [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología: Miradas desde el bicentenario: Imaginarios, figuras y poéticas, IV, 12-14 octubre 2010.

Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Consultado: 11 de octubre de 2021. Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/encuentro-poesia-teologia-argentina.pdf>.

Pontificio Consejo para la Cultura. “Documento Final de la Asamblea Plenaria: La via pulchritudinis, camino privilegiado de evangelización y diálogo”. Vaticano. Consultado el 13 de octubre del 2021.  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_doc\\_20060327\\_plenary-assembly\\_final-document\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html)