

Los que piensan que han vencido

Hirpinus

Sí sí no no

Traducido por Marianus el eremita (Adelante la Fe)

INDICE

Introducción	1
I. El triunfo de la secta modernista	2
II. Verdadera y falsa restauración	12
III. La «nueva» filosofía de M. Blondel	17
IV. Henri de Lubac S.J., un “maestro” que nunca fue discípulo	26
V. Urs von Balthasar	37
VI. Pablo VI	51
VII. Ratzinger: un Prefecto sin fe en la Congregación para la Fe	62
VIII. El papado de Karol Wojtyla, tiempo de prueba gravísima para la Iglesia .	76
IX. La desobediencia al Magisterio infalible, distintivo de la “nueva teología” .	88

Introducción de Adelante la Fe

Les presentamos nuestra traducción de la magistral serie de artículos «Los que piensan que han vencido», publicados por **sí sí no no** a inicio de los 90 pero que siguen siendo de lectura imprescindible y de absoluta actualidad, pues ilustran de forma documentada y meridianamente clara que la actual crisis de la Iglesia hunde sus raíces mucho más allá del papa Francisco.

Desde el Concilio Vaticano II hemos asistido a un fenómeno, hoy recrudecido, en el que vemos como hay quienes denodadamente han luchado contra el modernismo extremista que trataba de asaltar la iglesia (teología de la liberación...), pero no han sido, ni son, capaces de identificar el neomodernismo larvado de la *nouvelle théologie*, la cual fue condenada especialmente por Pío XII que la definió como «falsas opiniones que amenazan con subvertir los fundamentos de la doctrina católica» (*Humani generis*); a pesar de esto, sus promotores tuvieron un papel fundamental en el Concilio y pasaron de estar prohibidos antes del Vaticano II, a ser algunos incluso promovidos a cardenales tras el mismo, siendo a su vez teólogos de referencia de los papas postconciliares sin excepción.

Así, víctimas de esta tremenda confusión, o desinformación, no es nada raro ver como personas que son capaces de reaccionar ante el extremismo de un Francisco, Boff, un Kung, una Caram, o un Kasper, tienen entre sus autores de cabecera a neomodernistas como de Lubac, von Balthasar y similares, teniendo a su vez una profunda admiración por los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI e incluso Pablo VI, como si la actual crisis de la Iglesia fuera por completo ajena a sus responsabilidades. Es por ello imprescindible la difusión de esta obra que pone el dedo en la llaga sobre el neomodernismo de la *nouvelle théologie* que nos lleva reinando desde hace más de 50 años, yendo al corazón auténtico de la crisis eclesial y denunciando sus nombres y heterodoxias. Algo que muchos parecen desconocer.

Conociendo la enfermedad, conoceremos la cura, lo contrario es un camino a ninguna parte.

I

El triunfo de la secta modernista

La denuncia de San Pío X

San Pío X, en la encíclica *Pascendi* contra el modernismo denunció que los fautores del error se escondían ahora «en el **mismo seno** de la Iglesia» y que sus «consejos de destrucción» los agitaban, «no... fuera de la Iglesia, sino **dentro de ella**; por lo cual el peligro se esconde como en sus mismas venas y en sus vísceras».

Con *Motu Proprio* del 18 de noviembre de 1907, el santo Pontífice, añadía a la encíclica *Pascendi* y al decreto *Lamentabili* contra el modernismo «la excomunión para aquellos que contradigan estos documentos». En aquella ocasión, el Papa se dirigía a los Obispos y a los Superiores Generales de todo el mundo en estos términos:

«Nos volvemos a recomendar vivamente a los Ordinarios diocesanos y a los Superiores de los Institutos Religiosos que velen con toda diligencia sobre los profesores, **especialmente de los Seminarios**; y cuando los vean infectados de errores modernistas y de malsanas novedades, esto es, menos sometidos a las prescripciones de la Santa Sede, de cualquier modo publicadas, **los alejen absolutamente de la enseñanza**. De igual modo, **excluyan de las sagradas Ordenaciones** a aquellos jóvenes que arrojen la más pequeña duda de ir detrás de doctrinas condenadas o dañosas novedades» (*Motu Proprio* del 18 de noviembre de 1907).

Finalmente, a distancia de tres años, en el *Motu Proprio* del 1 de septiembre de 1910, San Pío X hacía esta gravísima denuncia: «Los modernistas, aun después de que la encíclica *Pascendi* les ha quitado la máscara bajo la que se escondían, no han abandonado sus diseños de turbar la paz de la Iglesia. No han dejado, en efecto, de buscar nuevos adeptos y de reunirlos en **asociación secreta**» (en latín: «*Haud enim intermiserunt novos aucupari et in clandestinum foedus ascire socios*»).

Por tanto, San Pío X sabía que el modernismo buscaba sus adeptos sobre todo en los Seminarios y en las casas de formación de los Religiosos y que allí iba organizándose secretamente en una especie de secta: «*clandestinum foedus*».

La denuncia del padre Garrigou-Lagrange O. P.

En 1946, el padre Garrigou-Lagrange O. P., en su magistral y hoy actualísimo artículo «*La nouvelle théologie où va-t-elle?*» (¿Dónde va la nueva teología? Respuesta del gran teólogo dominico: «*Vuelve al modernismo*») denunciaba, a su vez, la obra de corrupción doctrinal en acto por todos los medios entre el clero y los intelectuales católicos: «*folios dactilografiados... son distribuidos (algunos desde 1934) al clero, a los seminaristas, a los intelectuales católicos; se encuentra en ellos las más singulares aseveraciones y negaciones sobre el pecado original y la presencia real*» y sobre todas las demás verdades de fe (negación de la eternidad del infierno, poligenismo, etc.). El padre Garrigou-Lagrange citaba amplios fragmentos de ellos, donde se encuentran, por adelantado, todas las «novedades» heréticas de este postconcilio. Sólo una prueba:

«*Una convergencia general de las religiones hacia un Cristo universal, que, en el fondo, satisface a todas: tal me parece la única conversión posible para el Mundo y la única religión imaginable para una Religión del futuro*». Es la esencia del actual ecumenismo, que quiere hacer converger a todas las religiones en Cristo, separado de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia católica. «*Lumen Gentium*», luz de los gentiles, de los paganos es Cristo, no su Iglesia» explicó repetida y agotadoramente de Lubac (cfr. *sì sì no no* del 15 de octubre de 1991, pp. 1 ss.).

La confirmación

La confirmación de la traición y de la larga desobediencia al Magisterio viene hoy, a años de distancia, en la euforia del efímero triunfo, de los mismos exponentes de la «nueva teología». Así, en la revista *Communio* (patrocinada por el card. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe) nov.-dic. De 1990, en el artículo *La maduración del Concilio – Experiencias de teología en el preconcilio*, el jesuita Peter Henrici, que nació en 1928 y estudió en Suiza, Alemania, Francia y Bélgica, nos hace saber que:

1) en los escolasticados de los Jesuitas de dichos Países (el «Rin», que, con el Vaticano II, desembocará en el «Tíber» contaminándolo: véase R. M. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*), con claro desprecio de las directivas y de la obligación impuesta por todos los Romanos Pontífices de «*seguir religiosamente la doctrina, el método y los principios de Santo Tomás*» (véase can. 1366 n. 2 del Código de Derecho Canónico entonces en vigor y la *Carta al card. Bisleti* de Pío XI en mayo de 1923; *Humani Generis* de Pío XII), los estudios escolásticos oficiales eran solo una fachada: «*el manual del antiguo estilo (escolástico) – escribe el jesuita Henrici – [...] como mucho era solamente*

hojeado» (y así la teología católica fue despreciada y combatida por los «innovadores» sin ser ni siquiera conocida: «Nosotros – escribía en 1946 el padre Garrigou-Lagrange – no pensamos que los escritores de quienes hemos hablado [de Lubac, Bouillard, etc.] abandonan la doctrina de Santo Tomás; ellos no la siguieron jamás porque nunca la comprendieron bien. Y esto es doloroso e inquietante»: *La nouvelle théologie: où va-t-elle?*);

2) tras la fachada de los estudios oficiales, se difundía clandestinamente entre los mejores alumnos el modernismo, cuyas instancias iban emergiendo de nuevo en la «nouvelle théologie» (véase P. Parente, *La teologia*, ed. Studium, Roma, 1952, p. 62): «A quienes tenían intereses especialmente sobresalientes – escribe Henrici – el prefecto de estudios les aconsejaba como primera lectura los dos primeros capítulos del *Surnaturel* de Henri de Lubac – **¡el más prohibido de los “libros prohibidos”!** – y después su *Corpus Mysticum* y esto con el fin de llegar a adquirir una sensibilidad para el hecho de que **enunciados teológicos iguales en tiempos diferentes pueden tener un significado diferente**» (y así, ¡adiós inmutable Tradición divino-apostólica! ¡adiós desarrollo homogéneo del dogma! ¡adiós verdad inmutable! Con toda razón los teólogos romanos y en particular el padre Garrigou-Lagrange, acusaron a la «nueva teología» de amenazar a la Iglesia con su relativismo dogmático, «privándola de su sana Tradición»: véase *sì sì no no* del 15 de abril de 1992, p. 5);

3) estos desobedientes, para los cuales el Magisterio pontificio era menos que nada, fueron premiados en su desobediencia por el «prurito de novedad» que prevaleció en el Concilio:

«para el “aggiornamento” – escribe Henrici – los Padres conciliares tuvieron que apoyarse (no pudiendo hacer de otra manera, se podría decir) en el trabajo desarrollado ya por los teólogos antes del Concilio» o, en otros términos y mejor, aquellos Padres que se dejaron fascinar por la sirena del “aggiornamento”, acabaron apoyándose en el trabajo de aquellos que, despreciando las directivas de la Iglesia, habían cultivado una «nueva teología» en oposición y ruptura con la teología católica;

4) muchos de estos Padres conciliares en realidad no conocían la «nueva teología», hasta aquel momento cultivada clandestinamente y en círculos cerrados, e, ignorantes y engañados, le dieron con los textos del Concilio «una especie de autenticación eclesial»:

«Si estos textos – escribe Henrici – pudieron parecer nuevos, es sólo por el hecho de que el trabajo de los teólogos [nuevos] y el estado de la teología católica [nueva] al final de los años 50 eran ampliamente desconocidos para

aquellos **no encargados de los trabajos** [sic!] (y, entre estos, deben citarse **no pocos Padres conciliares**), o también porque ahora parte de los resultados de este trabajo, que **hasta hacía poco tiempo habían sido objeto de censura**, era reconocida como ortodoxa».

El testimonio de un veterano

Los mismos tonos triunfalistas en el «testimonio» dado por un veterano de la «nouvelle théologie», el jesuita Henri Bouillard, con ocasión de la inauguración (30-31 de marzo de 1973) del Centro de Archivo Maurice Blondel en el Instituto superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).

Después de haber reconocido el influjo sobre la «nouvelle théologie» de la filosofía de Blondel, que «contribuyó de la manera más decisiva a la renovación [léase: vuelco] de la teología fundamental» (*Journées d'inauguration 30-31 mars 1973: Textes des interventions*, p. 43), el jesuita Bouillard declara que «el pensamiento blondeliano, progresivamente y en sus tesis esenciales, condujo a la victoria»: las tesis (ortodoxas) descartadas por Blondel están «hoy caducadas, perimées» y los errores sostenidos hoy por él «nos parecen ir por sí mismos [¡por fuerza! Impuestos con el prestigio de la autoridad – ¡y qué Autoridad! – están exentos ipso facto de toda demostración]».

El Concilio

La prueba contundente de la «victoria» es para Bouillard el... Concilio Vaticano II: «se dejó de concebir el orden natural y el orden sobrenatural como dos estadios superpuestos sin vínculo interno. El esfuerzo por descartar tal concepción indujo incluso a algunos teólogos actuales a restringir lo más posible el uso de estos términos. **El concilio Vaticano II evitó, en sus principales documentos, el uso del término “sobrenatural”**» (p. 44). Es exactamente esto lo que señala, pero desde la orilla opuesta de la ortodoxia católica, Romano Amerio en *Iota Unum* (ed. Ricciardi, Milano-Napoli, 1985, cap. XXXV):

«Pero si los no cristianos están destinados a unirse a los cristianos no ya por una mutación que les lleve fuera de sí al Cristo de la Iglesia católica, sino por una profundización de su misma creencia [los budistas son invitados a ser buenos budistas, los musulmanes buenos musulmanes, etc.] entonces parece que Cristo, esto es el principio del ecumene, se encuentra en el fondo de su conciencia natural y se cae ciertamente **en la negación del sobrenatural o en el igualamiento del natural al sobrenatural de la gracia**. El principio de la

salvación no viene caelitus sino funditus: es inmanente a la humana naturaleza y brilla en todos los hombres».

En cuanto al Concilio, R. Amerio escribe:

«El Concilio no habla de luz sobrenatural sino de “plenitud de luz”. El naturalismo que deja su impronta en los dos documentos *Ad gentes* y *Nostra aetate* está patente también en la terminología, ya que **no aperece nunca en ellos el vocablo “sobrenatural”**». Y en una nota cita la voz «sobrenatural» en las *Concordantiae* ya cit., esto es, Delhayé-Gueret-Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Lovaina, 1974. Por tanto, es verdadera, documentada y documentable, la aserción de Bouillard: el Concilio, bajo el influjo del neomodernismo triunfante, evitó en «sus principales documentos» y, precisamente, en aquellos que se refieren al ecumenismo, el uso del término «sobrenatural». El Concilio habría así sancionado en sus principales documentos la victoria del naturalismo, que es la esencia del modernismo y el fondo secreto, *ma non troppo*, de la filosofía de Blondel y de la teología de de Lubac y de «su banda». Y entonces – preguntémosnos – ¿qué se nos propone hoy sustancialmente a nosotros católicos en nombre del Concilio? Nada más que la «nouvelle théologie» condenada por Pío XII. ¿Y qué se esconde bajo esta nueva enseña? Nada más que el modernismo condenado por San Pío X y que, en sus más coherentes conclusiones, conduce a la más radical negación del hecho histórico de la Divina Revelación, de la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo y del origen divino de la Iglesia.

«Los que han vencido»

Más recientemente, en *30 Giorni* (diciembre de 1991) el mismo p. Henrici S. J., que más arriba ha confirmado oficialmente cuanto ya sabíamos, esto es:

1) que la «nouvelle Théologie», condenada por Pío XII en la *Humani Generis*, perfectamente en línea con la encíclica de San Pío X contra el modernismo, «se convirtió en la teología oficial del Vaticano II»;

2) que los puestos clave de la Iglesia o están ya o están destinados a estar en manos de los hodiernos exponentes de la «nouvelle théologie», cuyo órgano de prensa es la mencionada revista *Communio*: «casi todos los teólogos nombrados obispos en los últimos años provienen de las filas de *Communio*. Un rosario de nombres importantes con perspectiva de la más alta carrera: los alemanes Lehman y Kasper, los suizos von Schönborn y Corecco, el italiano Scola, el francés Léonard, el brasileño Romer. Se lamenta con sorna el jesuita Peter Henrici, docente de Historia de la filosofía moderna en la Gregoriana y

redactor de la edición alemana: “Balthasar, de Lubac y Ratzinger, los fundadores, han llegado los tres a ser cardenales. En la segunda generación muchos han sido elegidos obispos. Esto crea a veces problemas de recambio”». Debe añadirse a este rosario de nombres importantes «el dominico Georges Cottier, teólogo [¡ay de nosotros!] de la casa pontificia» y «Jean Duchesne, press-agent del card. Lustiger». Del «hegeliano André Léonard, hoy obispo de Namur» leemos también que es «responsable del Seminario de Saint Paul donde Lustiger [también él de la “banda”, por tanto] envía a sus seminaristas». «Son los que – se dice – han vencido», escribía como conclusión 30 Giorni.

La ruptura

El lector nos perdonará la insistencia, pero la agresión neomodernista a la Iglesia, a su doctrina, a sus instituciones y a las almas es una realidad tan grave, pilotada como es desde lo alto, que no será nunca excesiva la documentación que se ofrezca, con el fin de sacudir el torpor de muchos, poniéndoles en guardia del peligro que les amenaza.

Análogas voces de triunfo y confesiones indirectas de la traición pueden señalarse en toda la producción neomodernista de este postconcilio. Vaticano II/Balance y Perspectivas veinticinco años después/1962-1987, a cargo de René Latourelle S. J. «es la obra – así afirma *Avvenire* – realizada por tres instituciones universitarias de la Compañía de Jesús en Roma (Universidad Gregoriana, Instituto Bíblico e Instituto Oriental)»; 68 colaboradores de 20 naciones, todos (salvo dos) miembros de la «Compañía», ilustran en ella el triunfo de la «nueva teología» y el favor a ella concedido por el papa Montini (cfr. *si sì no no* del 15 de mayo de 1988, pp. 1 ss.). «Si no se puede ciertamente hablar de excomuniones y de sucesivas canonizaciones... – escribe el p. Martina S. J. en la p. 46 – algunos grandes teólogos fueron, sin embargo, objeto en aquellos años de diversas medidas restrictivas, **para asumir después un papel relevante entre los principales peritos conciliares e influyeron ampliamente en la génesis de los decretos del Vaticano II. Algunos libros, en 1950, fueron eliminados de las bibliotecas, pero, después del Concilio, sus autores llegaron a ser cardenales** (de Lubac, Daniélou). Algunas iniciativas pastorales (curas obreros) fueron condenadas e interrumpidas para ser después retomadas durante y después del Concilio».

La *Humani Generis* de Pío XII (1950) era tan pronto, a pocos años de distancia, completamente desautorizada por otro Papa, que favoreció activamente el triunfo de aquellos que su predecesor había condenado. Ante lo cual los católicos mejor informados, que habían seguido fielmente las directivas romanas, se preguntaban a quién debían obediencia: si al Papa de ayer en

línea con todos sus Predecesores o al Papa de hoy en evidente ruptura con la orientación constante de la Iglesia.

Finalmente, más bien recientemente, *L'Osservatore Romano* (septiembre pasado [1992, ndt]), con ocasión del aniversario de la muerte de de Lubac, ha dedicado la entera p. 6 a celebrar las «grandes tesis de un precursor [de Lubac] del Concilio Vaticano II». Se lee allí:

«Pensamos en Blondel, en Gilson, en Mounier y en Maritain, y naturalmente en de Lubac, en Chenu y en tantos otros que tanto en el plano filosófico como en el teológico fueron los que **prepararon** actitudes, costumbres mentales y metodológicas que después **obtuvieron del Concilio Vaticano II una amplia tematización**».

Por tanto, si alguna duda fuera todavía posible, tienen razón los «neomodernistas»: la «nueva teología», condenada por Pío XII en la *Humani Generis* como cúmulo de «falsas opiniones que amenazan con subvertir los fundamentos de la doctrina católica» se ha convertido hoy en «la teología oficial del Vaticano II» (P. Henrici S. J., *Communio* arriba citado). ¿Y por qué Pablo VI nunca se sorprendía de la «autodemolición» de la Iglesia?

El largo desprecio del Papado

Como conclusión de esta introducción a nuestro estudio sobre la «nueva teología» recordaremos cuanto se lee en las Actas de la canonización de San Pío X a propósito de una carta del card. Maffi al Secretario de Estado pro tempore card. De Lai:

«Esta carta refleja crudamente el conjunto de críticas, que serpenteaban aquí y allí, en aquellos años, no sólo contra la prensa así llamada intransigente, sino en general contra el gobierno de Pío X, y sobre todo contra los que estaban cerca de él. Era en el fondo **la reacción a la acción enérgica de Pío X contra el modernismo y a las medidas tomadas por él**, en todos los sectores, para restablecer la disciplina eclesiástica. Era la expresión de la **resistencia a menudo pasiva, pero real**, que oponían a las directivas de la Santa Sede, no sólo los modernistas y sus simpatizantes, que no conocían, sin embargo, o no veían la gravedad del peligro y el verdadero fondo de las cosas, como se veía desde lo alto» (*Disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi Servi Dei respicientes in modernismi debellatione*).

Es esta larga «resistencia a menudo pasiva, pero real» del mismo episcopado la que preparó la actual crisis en la Iglesia, la cual crisis no es sino el triunfo (temporáneo, naturalmente) del modernismo en la Iglesia católica. No es en

absoluto superfluo, por tanto, sino más bien necesario y urgente conocer un poco mejor quiénes son y qué quieren «*los que han vencido*», o, mejor, piensan que han vencido solamente porque no creen en el «*non praevalerunt*».

II

Verdadera y falsa restauración

Los que piensan que «han vencido» son los neomodernistas fieles a la línea (si así puede llamarse) de los padres fundadores de la «nouvelle théologie» o «nueva teología» y, especialmente, a la línea (tortuosa y oscura) trazada por el jesuita Henri de Lubac y por el ex-jesuita Hans Urs von Balthasar. «Se exaltan los exponentes de la nueva teología como si fueran ellos la piedra angular de la Iglesia» escribió con razón el pensador don Julio Meinvielle («De la cábala al progresismo», ed. Calchaquí, Salta (Argentina), 1970).

Antes de presentar a estos «santos padres» del mundo católico postconciliar, es, sin embargo, oportuno ilustrar aquí brevemente la esencia de la «nueva teología».

El principio simple de una herejía compleja

El sacerdote y teólogo alemán Johannes Dörmann, en su óptimo libro «L'étrange théologie de Jean-Paul II et l'esprit d'Assise» (Ed. Fideliter, Eguelshardt (Francia), 1992) [Ed. en castellano: «Itinerario teológico de Juan Pablo II hacia la jornada mundial de oración de las religiones en Asís», Fund. San Pío X, Madrid, 1994], escribe:

«La “nouvelle théologie” se presenta bajo dos aspectos, pero es simple en su principio, y, por esto, pueden agruparse sus múltiples formas bajo el mismo nombre. Sus diferentes formas **tienen en común el repudio de la teología tradicional**» (p. 55).

Lo que significa el repudio de la «teología tradicional» lo explica el Autor concisa y eficazmente a propósito del último Concilio, que consideró deber renunciar por motivos «pastorales» al lenguaje escolástico: «Los teólogos manipuladores vieron perfectamente que en esta cuestión del lenguaje se trataba la cuestión, toda la cuestión de la teología y de la fe. Porque **el lenguaje escolástico estaba indisolublemente vinculado a la filosofía escolástica, la filosofía escolástica a la teología escolástica y esta última finalmente a la tradición dogmática de la Iglesia**» (p. 52). Y, por tanto, el adiós al lenguaje escolástico se habría resuelto en último análisis en el adiós a la Tradición divino-apostólica custodiada fielmente por la Iglesia.

«El abandono por parte de los padres del “lenguaje escolástico” – escribe aún Dörmann – era para ellos [los teólogos manipuladores del Concilio] la condición sine qua non de la ruptura con la antigua dogmática, para instalar

la “nueva teología” después de haber dejado de utilizar la “antigua” y haberse despedido de ella» (p. 53).

La utopía

¿Y cómo estuvo y está motivada esta «despedida» de la teología tradicional, es decir, de la teología católica *tout court*, indisolublemente vinculada a la Tradición dogmática de la Iglesia? Con «esta simple y seductora idea: una “nueva teología” en la perspectiva del carácter científico moderno y de la imagen moderna del mundo y de la historia» (p. 55). En otros términos, con la antigua y siempre renaciente utopía de la Iglesia conciliada con el «mundo moderno», es decir, con el pensamiento filosófico moderno, con el cual Pío IX (cfr. *Syllabus*, proposición octogésima) declaró que la Iglesia no puede ni debe conciliarse, dado su carácter esencialmente anticristiano:

«Los hombres [modernos] son en general extraños a las verdades y a los bienes sobrenaturales y creen poder satisfacerse sólo en la razón humana y en el orden natural de las cosas y poder conseguir en ellas su propia perfección y felicidad» (Vaticano I, esquema preparatorio de doctrina catholica).

«Para los miembros de la “nouvelle théologie” – continúa Dörmann – el lema “aggiornamento” significaba la decidida apertura de la Iglesia al pensamiento moderno [extraño a la verdad y a los bienes sobrenaturales] para llegar a una teología totalmente diferente de la cual debería nacer una nueva Iglesia [secularizada] adaptada a su época» (op. cit., p. 54). Es la idéntica utopía del modernismo. «¿Dónde va la nouvelle théologie? Vuelve al modernismo» escribía el padre Garrigou-Lagrange O. P.

«Por el camino del escepticismo, de la fantasía y de la herejía»

Y, en efecto, excavando más a fondo, bajo el principio simple de la nueva teología (el adiós a la «antigua» y, por ello, envejecida teología) encontramos la misma perversión de la noción de verdad que es el fundamento del modernismo:

«La verdad no es más inmutable que el mismo hombre ya que ella evoluciona en él, con él y para él» (San Pío X, decreto *Lamentabili*, proposición quincuagésima octava). Por lo que el padre Garrigou-Lagrange O. P., no profetizando, sino simplemente extrayendo las lógicas conclusiones, escribía en 1946:

«¿Dónde irá esta nueva teología con los nuevos maestros en los que se inspira? ¿Dónde sino por el camino del escepticismo, de la fantasía y de la herejía?» (La nouvelle théologie où va-t-elle?, en *Angelicum* 23, 1946, pp. 136-154).

Una utopía culpable

Lo veremos. A nosotros nos interesa aquí subrayar que el intento de conciliar a la Iglesia con el «mundo moderno» (es decir, con la filosofía moderna subjetivista e inmanentista y la «cultura» embebida de subjetivismo e inmanentismo que promanó de ella) no es una utopía inculpable. A tal intento, en efecto, cerró repetidamente el camino el Magisterio de los Romanos Pontífices, especialmente Gregorio XVI con la *Mirari Vos* (1832), Pío IX con el *Syllabus* (1864), San Pío X con la *Pascendi* (1907) y, en los umbrales del último Concilio, Pío XII con la *Humani Generis* (1950). En esta última Encíclica, desatendida y después desautorizada y sepultada por los mismos a quienes ella había condenado, Pío XII, ilustrando el clima precedente al Concilio, señala «con ansiedad» y claridad los peligros de la «nueva teología», que, buscando su fundamento fuera de la filosofía perenne, pone en peligro todo el edificio del dogma católico. Sobre todo, Pío XII no deja de subrayar el desprecio al Magisterio que se advierte bajo tal actitud:

«[...] la razón será debidamente cultivada: si [...] ella se nutrirá de aquella sana filosofía que es como un patrimonio heredado de las precedentes edades cristianas y que posee una más alta autoridad porque **el mismo Magisterio de la Iglesia confrontó con la verdad revelada sus principios y sus principales aserciones** puestas a la luz y fijadas lentamente a través de los tiempos por hombres de gran ingenio. Esta misma filosofía, confirmada y comúnmente admitida por la Iglesia, defiende el genuino valor de la cognición humana, los inquebrantables principios de la metafísica – esto es, de razón suficiente, de causalidad y de finalidad – y finalmente sostiene que se puede alcanzar la verdad cierta e inmutable.

En esta filosofía hay ciertamente muchas cosas que no se refieren a la fe y a las costumbres, ni directa ni indirectamente, y que, por esto, la Iglesia deja a la libre discusión de los competentes en esta materia; **pero no existe en ella la misma libertad respecto a muchas otras, especialmente respecto a los principios y a las principales aserciones de las que ya hablamos** [valor del conocimiento humano, inquebrantables principios de la metafísica, etc.] [...].

La verdad en toda su manifestación filosófica no puede estar sujeta a cotidianas mutaciones especialmente tratándose de los principios de por sí conocidos de la razón humana o de aquellas aserciones que se apoyan tanto en la sabiduría

de los siglos como **también en el consenso y en el fundamento de la Revelación divina** [...].

Por esto debe deplorarse más que nunca que hoy **la filosofía confirmada y admitida por la Iglesia sea objeto de desprecio por parte de algunos**, de modo que, con imprudencia, **la declaran anticuada** por la forma y racionalista por el proceso de pensamiento. [...].

Sin embargo, mientras que desprecian esta filosofía, exaltan las demás, tanto antiguas como recientes, tanto de pueblos orientales como de los occidentales, de manera que parecen querer insinuar que todas las filosofías u opiniones, con el añadido – si es necesario – de alguna corrección o de algún complemento, se pueden conciliar con el dogma católico. Pero ningún católico puede poner en duda cuánto todo esto es falso, especialmente cuando se trata de sistemas como el inmanentismo, el idealismo, el materialismo tanto histórico como dialéctico, o también como el existencialismo, cuando profesa el ateísmo o cuando niega el valor del razonamiento en el campo de la metafísica. [...].

Sería verdaderamente inútil deplorar estas aberraciones **si todos, también en el campo filosófico, fueran respetuosos con la debida veneración hacia el Magisterio de la Iglesia**, que, por institución divina, tiene la misión no sólo de custodiar e interpretar el depósito de la Revelación, **sino también de velar sobre las mismas ciencias filosóficas para que los dogmas católicos no reciban ningún daño por opiniones no rectas**».

Queda así confirmado cuanto desde hace años llevamos repitiendo y documentando: aun siendo miembros de la jerarquía católica, los neomodernistas son y permanecen siendo unos desobedientes al Magisterio constante y, por esto, infalible de la Iglesia, y la «obediencia» que de facto ellos imponen al nuevo curso eclesial se concretiza en una imposición de desobediencia a la Iglesia.

Verdadera y falsa «restauración»

De cuanto se ha dicho más arriba se sigue que la auténtica restauración recorrerá el camino inverso al que ha llevado a la ruptura con la Tradición doctrinal de la Iglesia: vuelta a la filosofía perenne y por tanto a la teología escolástica y por tanto a la tradición dogmática de la Iglesia, en obediencia a las directivas constantes del Magisterio Pontificio.

Los neomodernistas fieles a la «línea» de de Lubac y de von Balthasar se las dan hoy de «moderados» e incluso de «restauradores», pero no intentan repudiar en absoluto la «nueva teología», de la cual – lo quieran o no – es hija

la crisis que paraliza en nuestros días la vida de la Iglesia. «Nuestra línea – decía “seguro” el padre Henrici S. J. a 30 Giorni (diciembre de 1991) – es la de extremo centro. Ni **excesiva atención** [sic!] **al Magisterio**, ni contestación. Ni derecha ni izquierda. Adhesión a la tradición [que, en el lenguaje de de Lubac y de los «nuevos» teólogos, no es – lo veremos – la Tradición dogmática de la Iglesia] en la línea de la *théologie nouvelle* de Lyon [sede de de Lubac y de otros «padres fundadores»], que subrayaba la no contraposición [léase: identificación] entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre fe y cultura, y que se convirtió en la teología oficial del Vaticano II».

¡«*Théologie nouvelle*» que Pío XII, en la *Humani Generis*, había condenado como un cúmulo de «falsas opiniones que amenazan con subvertir los fundamentos de la doctrina católica»! Es, por tanto, más que nunca, necesario saber qué hay detrás de la «moderación» de estos neomodernistas de «extremo centro», sí, pero, no obstante, neomodernistas.

III

La «nueva» filosofía de M. Blondel

Pasamos ahora a los santos padres de la «nueva teología».

El primer paso de la «*nouvelle théologie*» para despedirse de la teología católica tradicional y, por tanto, de la tradición dogmática es, lo hemos visto, el abandono de la filosofía escolástica. No debe por esto sorprender si Urs von Balthasar, al sostener que «el infierno existe, pero está vacío» apele, entre otros, a Maurice Blondel (véase *sí sí no no*, 15 de noviembre de 1992, p. 1). Este filósofo, que, a pesar de sus aspiraciones y de sus «amigos», ocupa un espacio muy modesto en la historia de la filosofía, ocupa, en cambio, un lugar muy importante en la historia del neomodernismo o «*nouvelle théologie*».

Una filosofía fantasma

Nacido en Dijón en 1861 y muerto el 5 de junio de 1949 en Aix en Provenza, en cuya Universidad enseñó filosofía durante 30 años, Maurice Blondel fue hasta el final de sus días objeto de una larga polémica, que se volvió tormentosa por su comportamiento escurridizo y proteiforme. Este comportamiento, típicamente modernista, fue así estigmatizado por el padre de Tonquedec S. I. en el *Dictionnaire apologetique de la Foi catholique*: «... me doy cuenta de que, a pesar de todo esfuerzo por dar a la controversia [con Blondel] una base documental lo más amplia posible, dicha controversia no podrá acabarse sino ante un público que tenga a la vista sus obras. Desgraciadamente este público no existe. Las obras de M. Blondel [que de Tonquedec poseía y citaba ampliamente] han desaparecido desde hace tiempo de las librerías; los opúsculos en los cuales ha recogido sus artículos más importantes no han sido puestos a la venta. Por tanto, la doctrina contenida en sus escritos se encuentra en una condición singular: **objeto de explicaciones, de rectificaciones, de discusiones sin fin, sostenida por una propaganda muy activa y ardiente, permanece inaccesible en su tenor original. Así, ella da a muchos la impresión de algo de inaferrable y escurridizo, cuyo aspecto se modifica según los momentos y las circunstancias.** Poquísimas personas, aun entre las que estudian por profesión filosofía religiosa, son capaces de controlar las afirmaciones del autor y de sus amigos sobre el significado y el contenido de sus escritos» (voz *miracle*, Nota adicional sobre la interpretación de los escritos de M. Blondel).

Sistemas de modernistas

Quiénes fueran estos «amigos» de Blondel se dice rápido: el padre de Lubac y su «banda»: Bouillard, Fessard, von Balthasar, Auguste Valensin, etc.; en

resumen, los padres fundadores de la «*nouvelle théologie*», condenada por Pío XII en la *Humani Generis* y hoy – como reconoce el padre Henrici S. J. – convertida en «*teología oficial del Vaticano II*» (véase *sì sì no no*, 31 de diciembre de 1992, pp. 1 ss.).

En 1925, el mismo *Dictionnaire Apologetique*, bajo la voz *immanence (méthode d')*, publicaba (signo de la confusión que reinaba entonces sobre la posición real de Blondel), junto a la intensa y documentada crítica anti-blondeliana del jesuita de Tonquedec, también la defensa de Blondel por obra del también jesuita Auguste Valensin, de la «banda» de de Lubac.

Valentin S. J. se exoneraba preliminarmente de toda documentación con el siguiente motivo:

«En la exposición que sigue no se encontrarán, por así decir, citas [de las obras de Blondel]; las pocas frases entre comillas no son siempre absolutamente literales; ha sido modificado el tiempo de un verbo o suprimida alguna palabra para adaptarla al contexto y el uso que se hace de ellas es sólo literario. Esta exclusión es sistemática: una cita desgajada del contexto no probaría nada; puede sólo servir como tapadera para una interpretación aventurada, sin ser segura» (*Dictionnaire Apologetique de la Foi catholique*, voz *immanence (méthode d')*, 1º estudio, col. 580). A lo que el padre de Tonquedec, el cual, por el contrario, fundaba su crítica en citas numerosas y textuales, replicaba justamente: **«Ciertamente, es posible falsear el espíritu de un texto que se cita, pero se concederá que es todavía más fácil hacerlo cuando no es citado en absoluto. El documento resiste, por su misma presencia, ciertas interpretaciones. Tenerlo constantemente a la vista es indudablemente la mejor garantía contra el error y la más alta forma de honestidad de un crítico hacia el autor y sus lectores»** (*ivi*, voz *miracle*, Nota adicional sobre la interpretación de los escritos de M. Blondel, col. 533).

Bajo el pretexto apologético la ruina del dogma católicos

En realidad, los «amigos» de Blondel – de Lubac y su «banda» – tenían motivos para dejar entre la niebla la filosofía del que, en sus intenciones, habría debido ser el fundador de la nueva «filosofía cristiana».

Blondel presentaba su filosofía como un método apologético para conquistar al «hombre moderno»:

*«Las pruebas clásicas [de la credibilidad del dogma católico] – escribía él – suponiendo una **filosofía objetiva**, no hacen presa de estos espíritus llenos de positivismo y de kantismo. Ahora bien, cuando se quieren salvar las almas, es*

necesario ir a buscarlas adonde se encuentran y, si han caído en el subjetivismo, es aquí donde es necesario buscarlas» (L'Action). La desgracia, sin embargo, era que, si la apologética clásica suponía y supone una filosofía objetiva, la nueva «apologética» de Blondel suponía, en cambio, una filosofía subjetivista e inmanentista, típica del protestantismo y del modernismo y ya condenada por San Pío X en la *Pascendi* por sus ruinosas consecuencias en el dogma católico.

Cuando Blondel afirma (L'Action, pp. 402-403) que la verdad del catolicismo se capta más con la voluntad y la experiencia que con la inteligencia (la fe «no pasa de la mente al corazón», sino que pasaría, en cambio, del corazón a la mente), se mueve en el ámbito del agnosticismo o escepticismo religioso, que es el fundamento del modernismo y que lleva a los modernistas a exaltar la «experiencia» religiosa, que, sola, haría que el hombre estuviera cierto de la existencia de Dios (pietismo, pseudomisticismo, de los cuales están afectados la mayor parte de los actuales «movimientos eclesiales»). Y, en efecto, para Blondel, la tarea de la apologética no es producir argumentaciones racionales sobre la existencia de Dios y sobre la credibilidad del Cristianismo, sino llevar al incrédulo a tener «una experiencia efectiva» del catolicismo, a llevar a quien todavía no tiene fe a «actuar como si la tuviese» (L'Action, pp. 402-403), en resumen, a tener «experiencia» de lo divino; lo que es exactamente la apologética modernista condenada por San Pío X en la *Pascendi*.

Más aún: cuando Blondel afirma que el sobrenatural es una exigencia de la naturaleza humana, porque «nada puede entrar en el hombre **que no salga de él** y no corresponda de algún modo a una necesidad suya de expansión», se mueve en el ámbito del inmanentismo (Spinoza, Kant, etc.), para el cual el espíritu humano es la realidad a la cual todo se reconduce; inmanentismo que es la esencia del modernismo, porque «el jugo del modernismo es, en efecto, esto: que el alma religiosa obtiene no de otra parte, sino de sí misma el objeto y el motivo de su propia fe» (R. Amerio, *Iota Unum*, Ricciardi ed., Roma-Napoli, I. ed., p. 37, nota 17). Lo que en la práctica quiere decir que no ha habido en la historia ninguna revelación divina externa y que Nuestro Señor Jesucristo habrá sido la conciencia más sublime, como dice Renan, de la humanidad, pero no es Dios.

La nueva «filosofía cristiana»

Es decir, Blondel fue, sí, a buscar al «hombre moderno» (identificado *sic et simpliciter* con el filósofo moderno) enfermo de escepticismo y de subjetivismo allí «adonde está», pero no para sacarlo de sus gravísimos errores, sino para empantanarse en los mismos errores. Y esta nueva «filosofía cristiana», en el pensamiento de Blondel, pero más aún en las intenciones de sus «amigos» de la «nueva teología», habría debido suplantar

a la «*filosofía perenne*» de la Iglesia católica, la filosofía objetiva de la realidad, que, fijada lentamente a través de los tiempos por los más grandes ingenios filosóficos de la humanidad, alcanzó su vértice en el tomismo.

En la encíclica *Humani Generis* (1950), Pío XII hará hincapié una vez más, contra los «nuevos teólogos», en la importancia fundamental que la Iglesia reconoce a dicha filosofía, también para evitar desviaciones en el dogma. La Iglesia, en efecto, como escribe una lúcida inteligencia contemporánea, «no se ha vinculado a la filosofía griega por una casualidad fortuita», sino más bien porque «la filosofía griega es la del sentido común, del realismo, de la inteligencia humana fiel a sí misma» y, por esto, «siempre que es repudiada se pagan las consecuencias». Y, en efecto, hoy que «el Concilio se ha descargado... de aquel realismo del que siempre la Iglesia había cuidado» y ha roto «aquella solidaridad entre realismo sobrenatural de la fe y realismo natural de la inteligencia... que duró cerca de dos mil años» y que «con diferentes peripecias fue el eje del cristianismo, el perno de la Iglesia constituida, depositaria y custodia vigilante de la fe, de la inteligencia y de las costumbres», hemos visto y vemos verter «en el odre vaciado... el viento de todas las tempestades de la subjetividad humana» (Marcel de Corte, *L'intelligenza in pericolo di morte*, ed. Volpe Roma).

La alarma

En aquel tiempo, por tanto, el padre Auguste Valensin S. J., al asumir la defensa de Blondel, tenía sus razones para eximirse de citar sus pasajes textuales y para «adaptar» oportunamente las raras frases citadas. Por ejemplo, la afirmación de Blondel de que «*nada puede entrar en el hombre **que no salga de él** y no corresponda en algún modo a una necesidad suya de expansión*» se convierte en la defensa del padre A. Valensin: «*nada puede entrar en el hombre que no corresponda en algún modo a una necesidad suya de expansión*» (*Dictionnaire Apologetique*, cit., col. 581). La eliminación de la frase relativa: «*que no salga de él*» servía claramente para evitar a Blondel la acusación de inmanentismo y de subjetivismo.

Los errores de Blondel, sin embargo, habían llamado la atención de los grandes teólogos tomistas (de Tonquedec, Labourdette, Garrigou-Lagrange, etc.), a los que se unió en un segundo momento también el jesuita Charles Boyer. Ellos lanzaron la alarma, confutando los errores de la nueva «filosofía cristiana», indicando sus ruinosas consecuencias en el dogma, subrayando el insano contraste con el Magisterio infalible de la Iglesia.

Hoy «los que piensan que han vencido» pretenderían reducir aquella polémica de importancia vital para la Iglesia a una mezquina cuestión

personal. No fue así. Las luminosas confutaciones de de Tonquedec, de Labourdette y del padre Garrigou-Lagrange, permanecen ahí para dar testimonio de lo contrario y la actual crisis de la Iglesia demuestra la amplitud de miras de aquellos nobles ingenios.

El perno de la cuestión

El error capital de Blondel, que es además el perno de toda la cuestión agitada en la Iglesia por los modernistas, es puesto así a la luz sintéticamente por el padre Garrigou-Lagrange:

«M. Maurice Blondel, hemos visto, escribía en los *Annales de Philosophie chretienne*, 15 de junio de 1906, p. 235: “A la abstracta y quimérica *adaequatio rei et intellectus* [conformidad de la mente con el objeto conocido] la sustituye la búsqueda metódica de este derecho, la *adaequatio realis mentis et vitae* [la adecuación del intelecto a la vida]» (*La nouvelle théologie où va-t-elle?* en *Angelicum* 23, 1946). Esta proposición – observaba el ilustre teólogo dominico – es precisamente la proposición «extraída de la filosofía de la acción y condenada por el Santo Oficio el 1 de diciembre de 1924: “La verdad no se encuentra en ningún acto particular del intelecto, en el cual existiría la conformidad con el objeto conocido [conformitas cum obiecto], como dicen los escolásticos, sino que **la verdad está siempre en devenir y consiste en una adecuación progresiva del intelecto con la vida** [in adaequatione progressiva intellectus et vitae], esto es, en cierto movimiento perpetuo, con el cual el intelecto se esfuerza por interpretar y explicar lo que la expresión produce o la acción exige **de modo que en todo el progreso no exista nunca nada determinado y fijo**» (*La nouvelle théologie où va-t-elle?*, en *Angelicum*, 23, 1946). Es la vuelta al error fundamental del modernismo:

«La verdad no es más inmutable que el mismo hombre, ya que ella evoluciona en él, con él y para él» (Dz 2058), por lo que San Pío X escribía de los modernistas: «Ellos pervierten la eterna noción de verdad» (Dz 2080).

«No carece de grave responsabilidad – escribía todavía el padre Garrigou-Lagrange – llamar “quimérica” a la definición tradicional de la verdad admitida durante siglos en la Iglesia y hablar de “sustituirla” por otra, en todos los campos, comprendido entre ellos el campo de la fe teologal», porque «un error sobre la noción primera de verdad lleva consigo un error sobre todo el resto» (ivi). Contemporáneamente (1946), el gran teólogo dominico, con una carta personal, suplicaba a Blondel que «retractase, antes de morir, su definición de la verdad, si no quería estar demasiado tiempo en el Purgatorio» (Centre d’Archives Maurice Blondel, *Journées d’inauguration*, 30-31 de marzo de 1973, *Textes des interventions*). Uno de los frutos más amargos

del error capital de Blondel es hoy la así llamada «Tradición viva», que no se preocupa del indispensable vínculo lógico con lo que la Iglesia siempre ha creído y enseñado desde los orígenes, porque, también en el progreso dogmático, en la profundización de la Verdad revelada, no hay «*nunca nada determinado y fijo*» (véase *sí sí no no*, 15 de octubre de 1991, p. 4).

Los «repensamientos» de Blondel

El padre de Tonquedec, desde 1924 (*Dictionnaire Apologetique*, cit., col. 601), había subrayado la «*semejanza impresionante*» entre el pensamiento de Blondel y algunas tesis condenadas por San Pío X en la *Pascendi*. Esta semejanza – escribía él – «*existe a veces incluso en los términos empleados por una y otra parte, y esta coincidencia, con toda probabilidad, no es producto de la casualidad*» (*ivi*). Para el padre de Tonquedec, Blondel había escapado del anatema personal y directo solamente por sus «*imprecisiones de pensamiento*», por «*vacilaciones*» y «*contradicciones*», que se repiten en sus escritos, a veces a una sola página de distancia.

¿Tenía Blondel al menos buena fe? El padre de Tonquedec tenía buenos motivos para dudar de ello, como la deformación que hizo sufrir al pensamiento de Santo Tomás para llevarlo a decir exactamente lo opuesto de lo que dice (*ivi*, nota 3), el «*abuso*» de «*negaciones sumarias y categóricas*» invariablemente opuestas por Blondel a las críticas documentadas de sus opositores, el continuo refugiarse tras un «*No me habéis comprendido*», los repetidos intentos de «*explicar*» su propio pensamiento para afirmar después, de manera totalmente gratuita, que nunca había estado en contraste con la ortodoxia católica, etc. (*ivi*, coll. 611-612). En realidad, Blondel estuvo toda la vida ocupado en el intento de «*explicar*» su pensamiento en sentido ortodoxo, de tal modo que, hasta nuestros días, se han dado de Blondel los juicios más contrastantes. Si algunos opositores acabaron creyendo al menos en la sinceridad de las «*explicaciones*» de Blondel, los críticos más perspicaces y mejor informados no se desarmaron.

Así, el *Ami du clergé* (4 de marzo de 1937, p. 155) escribía:

«*La Pensée y L'être et les êtres no son sino la expresión reelaborada de L'Action. Blondel ciertamente la ha corregido para mejor o también ha retractado algunos particulares; ha acogido algunas constataciones psicológicas y hecho oportunas declaraciones de ortodoxia. En el fondo, **no ha cambiado ni siquiera una iota de su doctrina.** Y lo decimos francamente y sin animosidad, porque es así, para retomar una palabra que él no ama repetir*».

Del mismo parecer fueron el padre Descoqs y el padre de Tonquedec:

«me ha sido imposible, con gran pesar para mí, aceptar la interpretación que actualmente M. Blondel da de sus obras. Su interpretación me parece, en efecto, forzada, arbitraria, inspirada por la preocupación, honorabilísima indudablemente, pero un poco febril, por defender la ortodoxia de sus propios textos. El desacuerdo entre las otras ocasiones y hoy no versa sólo entre palabras y detalles, sino sobre líneas orgánicas de su pensamiento.

En “L’Action” y en la “Lettre sur l’Apologetique” existe todo lo contrario a una “apologetique du seuil” [una apologética de acercamiento]. Existe una filosofía general, una teoría del conocimiento, una metafísica, una lógica, fragmentos de teología, etc. Es imposible reducir todo esto a aquello. Nadie que haya leído íntegramente los escritos de M. Blondel podrá aceptar esta equivalencia, aunque sea por la palabra del autor. Tampoco esta “apologetique du seuil” – de la que estoy contento de decir que la acepto íntegramente en la forma que **le dio** M. Auguste Valensin – conserva ya el mismo aspecto cuando se la considera en relación con la restante doctrina. Ella resulta intrínsecamente transformada, radicalmente traspuesta según sea aislada o referida a una filosofía de la que ella es originalmente su conclusión y que confiere un significado particular a sus fórmulas más ambiguas. Esta filosofía, novísima, atrevida y exclusivista comprende una parte negativa de las más acentuadas, que no se deja cancelar sin que el conjunto resulte falseado» (Dictionnaire Apologetique, cit.). A su vez, el padre Garrigou-Lagrange, acerca de la nueva noción de «verdad» sostenida por Blondel, escribía: «¿Corrigen acaso las últimas obras de M. Blondel esta desviación? Hemos visto que no es posible afirmarlo» (La nouvelle théologie où va-t-elle?, cit.).

Las «confesiones» de «los que han vencido»

Los críticos tenaces de Blondel no se equivocaban. Del comportamiento anguilescos del padre de la «nueva filosofía cristiana» dan hoy la confirmación y la clave los mismos «nuevos teólogos»: «después de “L’Action” de 1893 y la “Lettre” de 1896, Blondel fue a menudo acusado de “modernismo” por polemistas que lo confundían todo [sic!] y él multiplica las precauciones, manteniendo su silencio o refugiándose a menudo en artículos de tema histórico [¡el padre de Lubac, “famoso por hacer teología a través de la historia” (don Ennio Innocenti, véase *sì sì no no*, 15 de diciembre de 1992, p. 5) aprenderá bien la lección!] [...]. Es más, para responder a sus detractores, Blondel ofrece demasiado a menudo una interpretación débil, minimalista, de sus primeras obras» (Centre d’Archive Maurice Blondel, op. cit., p. 50). Y de la correspondencia Blondel-de Lubac sabemos que, el 20 de diciembre de 1931, Blondel preguntaba a de Lubac si alguna de sus tesis «superaba la medida».

De Lubac (3 de abril de 1932) responde con un reproche «en sentido contrario»: el padre de la «nueva filosofía» se deja «avergonzar» demasiado por los teólogos que le critican obligándole a dar «tantas explicaciones». Esto impide el «libre desarrollo» de su pensamiento, que «era lo bastante espontáneamente católico para deber recubrirse de excesivas timideces». «Sí, admiro – continúa de Lubac – la premura minuciosa con la cual Usted se critica a sí mismo, pero me quedo un poco entristecido al pensar que este trabajo retrasa quizá las obras más importantes que esperamos con tanta impaciencia...» (H. de Lubac, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, p. 21 [trad. en castellano: *Memoria en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid, 2000]).

Encantado por la flauta mágica de su «amigo», Blondel recupera ánimos y, a vuelta de correo (5 de abril de 1932), confiesa: «cuando hace más de 40 años afronté problemas para los cuales no estaba suficientemente armado, reinaba un extrinsecismo [=tomismo, filosofía perenne] intransigente y, **si yo hubiera dicho entonces lo que Usted espera, habría creído ser un temerario y habría comprometido todo el esfuerzo que debía hacer**, toda la causa que debía defender, **afrontando censuras que habrían sido casi inevitables y ciertamente retardadoras**. Era necesario encontrar el tiempo para madurar mi pensamiento y para **amansar a los espíritus rebeldes**. Las lentitudes de las que se lamenta son, desde este doble punto de vista, excusables. Y antes de lanzarme hacia las tesis discutibles, quería hacer discernir lo esencial no percibido, lo incontestable que, sin embargo, era contestado; **de aquí la necesidad de aceptar los modos tradicionales (tradición por lo demás reciente, pero que se convirtió en escolástica) y de adaptarme a la perspectiva de partida de una renovación, de una ulterior profundización**. Usted conoce las dificultades, **los riesgos** – todavía presentes – en medio de los cuales **perseguí un plan** que las pruebas de salud y los compromisos profesionales o **los mismos consejos de prudencia y de espera que me eran prodigados, hacían todavía más gravoso**. No soy, por ello, completamente responsable de los retrasos o de las timideces que usted deplora como “enfant” de una nueva generación y como maestro de una ciencia teológica que he estado siempre lejos de poseer» (ivi, pp. 23-24). Por tanto, Blondel, con sistema típico de los modernistas, escondía voluntariamente su verdadero pensamiento para permanecer oficialmente en la Iglesia y «renovarla» desde dentro.

Está en esta correspondencia Blondel-de Lubac todo el modernismo (y su proulongación histórica: el neomodernismo) con sus maniobras subterráneas para no tropezar con censuras que le habrían irremediabilmente comprometido y con su soberbia obstinación, sorda a toda crítica y a toda advertencia. Las cartas (no «amenazantes», sino simplemente caritativas) con las cuales Garrigou-Lagrange intentó hasta el final poner a Blondel frente a

sus propias gravísimas responsabilidades, «en vez de surtir el efecto deseado, son entregadas a de Lubac y utilizadas y hechas circular de forma confidencial por estos para desacreditar al autor» (A. Russo: *H. de Lubac: teología e dogma della storia/L'influsso del Blondel*, ed. Studium, Roma, p. 334).

Para desgracia suya, Blondel se había topado con de Lubac y con su «banda», que en su «filosofía cristiana» veían la base de su nueva «teología católica», y en Roma podrá contar con la simpatía del sustituto de la Secretaría de Estado, mons. Montini. Pero de esto volveremos a hablar.

IV

Henri de Lubac S.J., un “maestro” que nunca fue discípulo

Propensiones «liberales» y deformación teológica

Vayamos al jesuita Henri de Lubac, padre de la «nouvelle théologie».

Partiremos de su formación filosófico-teológica porque ella demuestra el clima de desprecio por la autoridad y las directivas de la Roma católica en el cual maduró la crisis actual en la Iglesia.

Contra la agresión de los modernistas, San Pío X había pedido que fueran alejados de los Seminarios y de las casas de formación de los religiosos los profesores sospechosos y que fueran excluidos de las ordenaciones «*aquellos jóvenes que arrojen la más pequeña duda de correr detrás de doctrinas condenadas o dañosas novedades*» (Motu Proprio, 18 de noviembre de 1907).

Según estas directivas, el joven de Lubac no debería haber sido jamás ordenado. Es él mismo el que da fe, en la *Memoria en torno a mis escritos*, (Encuentro, Madrid, 2000), de sus simpatías por el liberalismo católico, repetidamente condenado por los Romanos Pontífices, simpatías que lo predisponían a «*correr detrás de sistemas y de tendencias inquietas del pensamiento moderno*» (P. Parente, *La teología*, ed. Studium).

Del card. Couillé, por ejemplo, de Lubac escribe: «*aureolado por mí desde mi adolescencia a causa del recuerdo de mons. Dupanloup, de quien había sido colaborador*». Mons. Dupanloup, el «héroe», más aún, el «santo» del adolescente de Lubac, había sido exponente de relieve de la corriente liberal en el Vaticano I y abandonó aquel Concilio antes de su conclusión para no asistir a la proclamación de la infalibilidad pontificia, de la que fue opositor. Al contrario que mons. Lavallée, rector de las facultades católicas de Lyon, de Lubac escribe: «*lo que me molestó siempre un poquito en mis relaciones con él fue... su reputación de tradicionalista extremo*», aunque «*no era, sin embargo, “integrista”*» (debe advertirse la gradación) (p. 5). Este horror por el «integrismo» y los «integristas» no abandonará a de Lubac hasta el final de sus días, como veremos.

Contra la agresión de los modernistas, San Pío X y todos sus sucesores hasta Pío XII habían confirmado la obligación de «*seguir religiosamente [sancte] la doctrina, el método y los principios de Santo Tomás*» (San Pío X, Motu Proprio, cit; Pío XII, *Humani Generis*; véase CIC, canon 1366 n. 2). Tampoco de esta

directiva romana, sin embargo, en las casas de formación de los Jesuitas frecuentadas por de Lubac, se hacía poco o ningún caso. Así, durante los estudios de filosofía en Jersey (1920-1923), el joven de Lubac pudo leer «con pasión *L'Action*, *la Lettre* (sobre apologética) y varios otros estudios de Maurice Blondel. Por una loable excepción, algunos maestros nuestros de entonces, cuyas prohibiciones eran severas, permitían, sin animarnos sin embargo, que siguiéramos el pensamiento del filósofo de Aix» (Memoria, p. 10).

Y todavía en la p. 192: «Entre los autores de menor talla, nos volvía locos Lachelier [que se mueve, como Blondel, en el ámbito del kantismo], recomendado por el padre Auguste Valensin por su estilo más aún que por sus ideas [aun cuando fuera verdad, con el estilo penetraban también sus ideas]. Es necesario recordar que, en aquel tiempo, en el escolasticado de filosofía, semejantes lecturas eran, en su mayoría, un fruto semiprohibido. Gracias a maestros y a consejeros indulgentes no fueron sin embargo jamás lecturas clandestinas». Y así, el joven de Lubac, en cambio de recibir una seria y sana formación filosófica, base indispensable para una seria y sana formación teológica, se deformó, «gracias a maestros y a consejeros indulgentes», con la lectura apasionada de filósofos viciados de inmanentismo y subjetivismo.

«Maestros» que nunca fueron discípulos

El daño de una «formación» semejante es enorme e irreparable:

«Debido a que la doctrina tradicional de Santo Tomás es la más fuerte, la más luminosa y la más segura en sus principios – se debe creer en esto a la Iglesia –, es un deber dotarse de esta fuerza y de esta luz **para descartar las teorías arriesgadas o falsas**. ¿No se hace a menudo lo contrario? Se estudia, cueste lo que cueste, una filosofía o una teología desvanecida y sin cohesión; después se toma contacto con Santo Tomás y con la tradición esporádicamente. Este contacto no es una formación; peor todavía **falsea** la puesta en práctica de la idea escolástica y tradicional. Si, realmente, Santo Tomás es un guía seguro y fecundo, un incomparable guía, es a él a quien es necesario recurrir ante todo y sobre todo; es su doctrina purísima la que es necesario dar en la formación teológica; su lectura, para ser verdaderamente formadora, no debe **añadirse** como un estudio secundario y accesorio» (Lavaud, en *La Vie Spirituelle*, 1923, pp. 174 ss., citado por J. B. Aubry, *L'étude de la Tradition*, p. 100).

Esta carencia de una sólida formación filosófica y teológica es el «defecto de origen» constatable en todos los «nuevos teólogos».

Henri Bouillard, veterano de la «banda» de de Lubac, con ocasión de la inauguración del Centre d'Archives Maurice Blondel (Lovaina, 30-31 de marzo de 1973) dio el siguiente «testimonio»:

«Hice parte de aquellos jóvenes estudiantes de teología que, en torno a 1930, se procuraban un ejemplar policopiado de “L'Action” [la obra principal de Blondel], libro entonces imposible de encontrar en las librerías. La obra era sospechosa y su lectura, sin un guía competente, era difícil. Pero, profundamente defraudados por la filosofía escolástica y por la apologética enseñada en los Seminarios [mal o sin convicción por parte de profesores fascinados ellos también por la «filosofía moderna»] buscábamos una iniciación entre otras al pensamiento moderno y, más aún, el medio, que no encontrábamos en otro lugar, para comprender y justificar nuestra fe».

También como profesor, continúa Bouillard, *«el conjunto de mis lecciones se inspiraba ampliamente en el pensamiento blondeliano. Otros teólogos [entre los cuales su amigo de Lubac] se habían comprometido desde hacía tiempo con este camino y otros se introducían a su vez en él. Debo, por tanto, atestiguar no sólo que Blondel me enseñó, sino también la influencia que ejerció en numerosos teólogos y, a través de ellos, en la teología en general»* (Centre d'Archives Maurice Blondel, *Journées d'inauguration 30-31 mars 1973. Textes des interventions*, p. 41). Con razón, por tanto, el padre Garrigou-Lagrange escribirá de de Lubac, de Bouillard y de sus compañeros: *«no pensamos que... abandonan la doctrina de Santo Tomás; nunca se adhirieron a ella porque nunca la comprendieron bien. Y esto es doloroso e inquietante»* (*La nouvelle théologie où va-t-elle?*, en *Angelicum*, 23, 1946). Como siempre, los «innovadores», por decirlo como San Alfonso, *«quieren ser considerados como maestros cuando nunca fueron discípulos»* (A. M. Tannoia, *Vita*, L. II, c. LV).

Desprecio de Roma y falsa obediencia

Con las «novedades», el joven de Lubac absorbió inevitablemente el desprecio de las directivas «romanas». *«Entre los contemporáneos – escribe él – seguidos en la época de mi formación tengo una deuda particular hacia Blondel, Marechal, Rousselot»* (op. cit.). Y, sin embargo, ninguno de los tres tenía precisamente olor de ortodoxia ni en el Santo Oficio ni en la sede romana de la Compañía de Jesús (ivi, pp. 13 ss.). Y, del jesuita Pierre Charles, de Lubac escribe: *«su prestigio había crecido [sic!] a nuestros ojos a causa de la semidesgracia en la que había caído [ante las autoridades romanas], como el padre Huby, después del caso de “Les yeux de la Foi”»*, obra de Rousselot, que los jesuitas arriba citados Charles y Huby intentaron repetidamente publicar contra la oposición de «Roma» (op. cit., p. 14).

Más tarde, de Lubac aprendió cómo se puede practicar una real desobediencia bajo la obediencia más formal. El padre Podechard, «el más sumiso de los hijos de la Iglesia», narra de Lubac, había apenas concluido un curso sobre el siervo de Yahvé en la facultad lionesa de teología: *«le dije que debería precisamente haber redactado un libro y publicarlo. Es imposible, me replicó. – ¿Y por qué? – Estoy a la base de posiciones críticas que hoy no son admitidas. Ve, Padre, sobre estas cuestiones bíblicas, la Iglesia y yo no nos entendemos precisamente; es necesario, por tanto, que uno de los dos calle y es normal que sea yo»* (p. 17). Lo que, sin embargo, no impedía al «más sumiso de los hijos de la Iglesia» hablar sin ningún tipo de reparo, en sus cursos, proponiendo a los jóvenes eclesiásticos tesis que él sabía perfectamente que eran desaprobadas por la Iglesia.

De Lubac aprenderá la lección y, a su tiempo, sabrá esconder él también su real desobediencia bajo una sumisión formal. Con conocimiento de causa, Pío XII, en la *Humani Generis*, escribirá que los «nuevos teólogos» enseñaban el error *«de manera prudente y cubierta»*: *«si bien se habla con prudencia en los libros impresos, se expresan más libremente en los escritos transmitidos privadamente en las lecciones y en las conferencias»*. Lo veremos también con von Balthasar. Y esto explica cómo el mundo católico, con el Vaticano II, haya podido «despertarse» modernista sin quejarse en absoluto (cfr. San Jerónimo: *«el mundo se despertó arriano y gimió por ello»*).

La «simbiosis intelectual» con Blondel

El primer paso de la «nouvelle théologie» para despedirse de la Tradición dogmática de la Iglesia es el abandono de la filosofía escolástica y este paso, lo hemos visto en el número precedente, fue dado por Maurice Blondel. El segundo paso es el abandono de la teología católica tradicional y quien dio este segundo paso fue Henri de Lubac.

El «modernista teólogo» – había escrito San Pío X – critica a *«la Iglesia porque ella, con suma obstinación, rechaza someter y acomodar sus dogmas a las opiniones de la filosofía [moderna]»*; por su parte, *«una vez tirada a la basura la antigua teología»*, se esfuerza *«por poner en boga otra nueva, obediente totalmente a los delirios de los filósofos»* (*Pascendi*). Toda teología, en efecto, presupone una filosofía y la «nueva teología» de de Lubac presupone la «nueva filosofía» de Blondel.

El 8 de abril de 1932, Henri de Lubac S. J. escribía a Blondel que ahora era posible la *«elaboración de una (nueva) teología del sobrenatural»* *«desde el momento en que su [de Blondel] obra filosófica le había preparado el camino»* (op. cit., p. 26). Más bien recientemente, en marzo de

1991, *L'Osservatore Romano* dedicó una página entera a la presentación (elogiadora naturalmente) del volumen *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia / L'influsso di Blondel*, ed. Studium, Roma. El autor, A. Russo, discípulo italiano del teutónico Walter Kasper (también él de los «que creen que han vencido»), escribe que la correspondencia de Lubac-Blondel «nos da ejemplo de una simbiosis intelectual que raramente se encuentra en la historia del pensamiento» (p. 307). Es, en realidad, una historia antigua: «ogni simil al suo simil s'appiglia / todo lo que es semejante a su semejante se agarra». Muchas cosas unían a Blondel y a de Lubac: la misma desconfianza en el valor cognoscitivo de la razón (antiintelectualismo, es decir, agnosticismo o escepticismo), la misma falta de vigor intelectual (constatada ya por el padre de Tonquedec en Blondel y que no es difícil constatar en los escritos de de Lubac), el mismo complejo de inferioridad frente al «hombre moderno» (identificado con el filósofo moderno, enfermo de escepticismo y de subjetivismo), el mismo temor como intelectuales, escondido bajo el ansia apologética de un «apostolado pacificador» (Blondel), de «quedarse o ser echado por la puerta» (A. Russo, op. cit.) por una cultura que rechaza a Cristo y a su Iglesia y el correlativo espejismo de conciliar la pseudofilosofía moderna con la fe, así como Santo Tomás había conciliado con la fe la filosofía de su tiempo. Se les escapaba a Blondel y a de Lubac que Santo Tomás había sanado una filosofía sanable, porque era fundamentalmente sana, pero que ni siquiera un pensador del temple de Santo Tomás (respecto al cual Blondel es comparable como el ratón frente a la montaña) podría sanar los sofismas de los filósofos modernos. No existe conflicto entre la fe y la recta razón (Dz. 1799), pero existe conflicto entre fe y filosofía moderna porque esta vaga muy lejos de la sana razón. Querer releer la Fe con las categorías de la filosofía moderna es disolver la Fe en los errores de la filosofía moderna, sin liberar por ello al «pensamiento cristiano» (y a sí mismos) del ostracismo, al que la cultura moderna lo ha arrojado.

Esto en cuanto al error, que no es susceptible de conversión. En cuanto a los que yerran, se debe recordar que muy difícilmente se reconduce a la verdad a quien, como los filósofos modernos, se equivoca en los principios (S. Th., II-II, q. 156 a. 3 ad 2) y, en todo caso, quien se equivoca en los principios debe ser corregido en los principios. Asumir, en cambio, estos principios erróneos (agnosticismo, subjetivismo, etc.) como punto de partida para una «nueva filosofía cristiana» y, por tanto, para una «nueva teología», conduce inevitablemente a conclusiones erróneas, dado que es imposible sacar conclusiones verdaderas de principios falsos.

Por ello, la «simbiosis intelectual» entre de Lubac y Blondel, que existió (aunque no sabemos si no se encuentra otra igual en la «historia del pensamiento», como quiere Russo), no podía sino conducir a resultados muy infelices, y no sólo para los dos directos interesados.

El desprecio del Magisterio infalible

De Lubac y Blondel estaban de acuerdo en el mismo desprecio del Magisterio infalible. Y este desprecio aparece evidente cuando se piensa que ellos tuvieron que sostener (o más exactamente insinuar y difundir más o menos clandestinamente, porque no las sostuvieron nunca a cara descubierta) sus «novedades» no contra una escuela teológica diferente, en materia opinable, sino contra el Magisterio de la Iglesia, en cuya materia existía una enseñanza constante y repetidas condenas de los Romanos Pontífices.

Cuando Blondel y, por el camino de su «filosofía», de Lubac consideraban el sobrenatural una exigencia, un necesario perfeccionamiento de la naturaleza, que sin él se encontraría frustrada en sus aspiraciones esenciales y, por tanto, en un estado anormal y, por consiguiente, negaban que se pueda admitir, ni si quiera por hipótesis, un estado de «naturaleza pura», se encontraban frente a la doctrina universal y constante de la Iglesia sobre la gratuidad del sobrenatural: si el sobrenatural es necesario para la naturaleza, ya no es gratuito, sino debido y, si es debido a la naturaleza, ya no es sobrenatural, sino... natural, y, en efecto, el naturalismo es el fondo real del modernismo, así como de la «nueva teología».

La gratuidad del sobrenatural fue constantemente enseñada por la Iglesia y defendida por ella contra los errores de Bayo y de Lutero, que, de modo equivocado, apelaban ellos también, como Blondel y de Lubac, a San Agustín. Contra el modernismo, San Pío X había reafirmado la doctrina perenne de la Iglesia:

«nos vemos obligados a lamentarnos gravemente de que no faltan católicos [y aquí el padre de Tonquedec no podía sino pensar en Blondel] que, aunque rechazan la doctrina de la inmanencia como doctrina, sin embargo usan de ella para la apologética; y lo hacen con tan poca cautela que parecen admitir en la naturaleza humana no sólo una capacidad o una conveniencia para el orden sobrenatural, cosa que los apologistas católicos, con las debidas restricciones, demuestran siempre, sino una estricta y verdadera exigencia» (Pascendi).

En la naturaleza humana, por tanto, el filósofo, el apologista y el teólogo católicos no pueden admitir más que «una capacidad o una conveniencia» (potencia obedencial) para recibir el sobrenatural. Sobrepasar estos límites es retirar, queriendo o sin querer, una piedra fundamental de la teología católica con la consiguiente ruina de todo el resto, como vemos hoy, que del «sobrenatural», que ya no es tal, de Blondel y de de Lubac, al «cambio antropológico» y a los «cristianos anónimos» de Karl Rahner, al indiferentismo religioso o «ecumenismo», a la irrelevancia de la Iglesia para

la salvación, el paso es verdaderamente corto (véase *sì sì no no*, 15 de octubre de 1991, pp. 1 ss.).

La *Pascendi* es de 1907. En 1932, Blondel, con evidente desprecio del Magisterio infalible de la Iglesia, está todavía incubando o, como él dice, «madurando» su concepción heterodoxa del sobrenatural. A su vez, de Lubac, exaltado como modelo de «obediencia» y de «fidelidad» a la Iglesia con ocasión de su muerte (véase *sì sì no no*, 15 de octubre de 1991, pp. 1 ss.), con el mismo desprecio evidente del Magisterio, lo anima y hace del sobrenatural naturalizado de Blondel el fundamento de su «nueva teología».

Del mismo modo, cuando Blondel y de Lubac asoman y difunden una «nueva» noción de «verdad», vitalista y evolucionista, saben que esta noción ha sido condenada por San Pío X en la *Pascendi* (Dz 2058 y 2080) y después por el Santo Oficio el 1 de diciembre de 1924 (véase *sì sì no no*, 30 de enero de 1993), pero prosiguen imperturbables en su erróneo camino.

Los «reformadores»

En realidad, lo que impresiona en Blondel y en de Lubac es precisamente su ponerse a sí mismos como criterio indiscutible de verdad contra el secular Magisterio de la Iglesia: su causa es la causa del «cristianismo auténtico» (Blondel a de Lubac, 15 de abril de 1945 y 16 de marzo de 1946, en A. Russo, op. cit., pp. 307 y 309); ellos son los artífices del retorno a la «tradición más auténtica» (de Lubac, en A. Russo, op. cit., p. 373), quienes han devuelto vida a la «antigua doctrina» (ivi), de la cual, para ellos, el «pensamiento cristiano» y, necesariamente, el Magisterio de la Iglesia se habrían desviado durante siglos, lo que es «una cosa absurda y sumamente ultrajante para la misma Iglesia» (Gregorio XVI, *Mirari vos*).

San Pío X, en la *Pascendi*, describió perfectamente la conciencia falseada de los modernistas, que le quitaba toda esperanza en su arrepentimiento:

«Lo que se les atribuye como culpa, ellos lo consideran como sacrosanto deber... Aunque les reprenda la autoridad, la conciencia del deber les sostiene [...]. Y así continúan su camino, continúan aunque sean reprendidos y condenados, ocultando una increíble audacia con el velo de una aparente humildad. Inclinan aparentemente la cabeza; pero la mano y la mente prosiguen con más ánimo su trabajo. Y así, actúan consciente y voluntariamente; tanto porque es regla suya que la autoridad debe ser empujada, no derribada, como porque necesitan no salir del círculo de la Iglesia, para poder cambiar poco a poco la conciencia colectiva» (*Pascendi*). Y todavía:

«Se maravillan estos porque Nos los citamos entre los enemigos de la Iglesia; pero no podrá sorprenderse nadie de que, dejadas a parte las intenciones de las cuales sólo Dios es juez, se **examinen sus doctrinas** [es el criterio objetivo para juzgar] y su manera de hablar y de actuar. En verdad, no se aleja de la verdad quien los tenga por los más dañinos enemigos de la Iglesia» (ivi).

El arma del desprecio y de la denigración

De Lubac, como Blondel (véase *sì sì no no*, 31 de enero de 1993), usó sistemas como modernista para no descubrirse excesivamente con el fin de «no salir del círculo de la Iglesia para poder cambiar poco a poco la conciencia colectiva» (San Pío X, *Pascendi*). A pesar de esto, los grandes teólogos tomistas vieron inmediatamente a dónde iban a parar las «novedades» asomadas por él cauta y solapadamente. Inmediatamente, el futuro card. Journet, recio en su formación tomista, señala que «el padre de Lubac no llega jamás a distinguir la filosofía de la teología» (Memoria, cit., p. 7), es decir, el natural del sobrenatural, y advierte sucesivamente en él a un «fideísta» (ivi, p. 20).

A de Lubac no le fue difícil engañar al «excelente» Charles Journet (ivi, pp. 7 y 20), pero no fue así con los demás. A sus argumentaciones opondrá el arma del desprecio y de la denigración.

En 1946, el padre Garrigou-Lagrange lanza su grave advertencia: «¿Dónde va la *nouvelle théologie*? Vuelve al modernismo», porque, para Blondel y para los «nuevos teólogos», «la verdad ya no es lo que es, sino lo que deviene y cambia continuamente» y esto «conduce al relativismo más completo» (*La nouvelle théologie...*, cit). Además, con una carta personal, el gran teólogo dominico apela a Blondel, ya de avanzada edad, a su responsabilidad ante Dios. En vano. De Lubac «utiliza» las cartas para «desacreditar al autor» (A. Russo, op. cit.; véase *sì sì no no*, cit.) e interviene rápidamente para tranquilizar al inquieto Blondel: «¡La carta que [el padre Garrigou-Lagrange] le ha enviado se explica por el despecho [¡cree el ladrón que todos son de su condición!] por haber visto rechazado un artículo suyo por la misma *Revue thomiste*! El no es sólo el espíritu angosto que conocíamos: se está convirtiendo en un auténtico maniaco; desde hace algunos meses está fabricándose un espectro de herejía, para darse la satisfacción de salvar la ortodoxia. Apela al sentido común, pero es precisamente él el que no lo tiene. Lo que se le podría responder es que el hecho de pertenecer a una Orden que tiene por lema “*Veritas*” no le confiere ningún carisma de infalibilidad [...]. Usted no es responsable de ninguna de las desviaciones teológicas que él imagina.

En este momento hay un fuerte ataque integrista, denuncias y chismorreos de todo tipo confluyen en la habitación del padre Garrigou-Lagrange...» (cit. por A. Russo, op. cit., pp. 354 s.).

Y el 28 de julio de 1948 llegará a hablar de «visiones simplicistas sobre el absoluto de la verdad» en el padre Garrigou-Lagrange («ses vues simplicistes sur l'absolu de la verité», *ivi*, p. 356).

Salvo que, el 17 de septiembre de 1946, Pío XII, interviniendo personalmente en la cuestión, había expuesto idénticas «visiones simplicistas», que han sido siempre de la Iglesia, sobre el absoluto de la verdad. A los Padres de la Compañía de Jesús, en una alocución que causó un gran revuelo, había expresado su parecer sobre una ventilada «nueva teología que se desarrolla junto con el desarrollo continuo de todas las cosas, semper itura, numquam perventura, siempre en camino [hacia la verdad], sin llegar nunca a la meta». «Si una tal opinión – había advertido el Santo Padre – debiera ser abrazada, ¿qué sería de la unidad y estabilidad de la fe?» (Acta Apostolicae Sedis, 38, S., 2, 13, 1946, p. 385).

La advertencia había caído en el vacío. Y en el vacío caerá también para de Lubac (entre tanto Blondel había muerto) la *Humani Generis* (1950), que reafirma la inmutabilidad de la verdad y condena la «nueva teología del sobrenatural» de de Lubac: «Me parece – escribe este de la gran Encíclica – , como muchos otros documentos eclesiásticos, muy unilateral; ello no me ha maravillado: es un poco la ley de este género. Pero no he encontrado nada en él que me impresionase» (Memoria, cit., p 240). Y a las críticas cerradas y luminosas de sus grandes opositores (Garrigou-Lagrange, Labourdette, Boyer, etc.) continuará respondiendo con el desprecio y la denigración:

«He sido atacado, es verdad – escribe a su provincial el 1 de julio de 1950 – por algunos teólogos (en general bastante poco estimados [sic!] a causa de su notoria ignorancia [sic!] de la tradición católica o por algún otro motivo)» (Memoria, cit., p. 210), y más adelante habla de «críticas obstinadas» de un «grupito feroz». (Es el sistema usado todavía hoy por «los que piensan que han vencido»: véase la tan injuriosa como injusta caricatura que del padre Garrigou-Lagrange ofrece en *Vaticano II – Balance y Perspectivas* el padre Martina S. J., que reserva un trato análogo también para Pío IX).

Idéntico sistema «transversal» usa de Lubac para sus compañeros de los cuales se siente defensor: Teilhard de Chardin S. J., el cual hace teología a través de la ciencia así como de Lubac hace teología a través de la historia, ¿es criticado por sus errores teológicos? ¡De Lubac advierte que la culpa es

de la «ignorancia de sus críticos sobre el estado actual de la ciencia [sic] y de los problemas que se derivan de ello!» (pro-memoria a sus superiores del 6 de marzo de 1947, en *Memoria...* cit., p. 178).

La crisis postconciliar y el «examen de conciencia» de de Lubac

Ni las advertencias y las condenas de los Romanos Pontífices ni las argumentaciones de sus grandes adversarios rompen su seguridad de «reformador».

Para dañar tanta seguridad será necesario el espantoso desastre del postconcilio.

Del estado de ánimo de de Lubac (y de von Balthasar) se hará eco – volveremos a hablar de ello – Pablo VI en el célebre discurso del 30 de junio de 1972 sobre el «humo de satanás en el templo de Dios», que es la confesión de una ilusión largamente cultivada y obstinadamente perseguida:

«Se creía que después del concilio habría llegado un día de sol para la historia de la Iglesia. Ha llegado, en cambio, un día de nubes, de tempestad, de oscuridad».

La imposibilidad de cabalgar el tigre de la contestación desencadenada y el desastre que desmiente las halagüeñas ilusiones de los «reformadores» obligan a de Lubac a un «examen de conciencia», que él registra en la citada *Memoria en torno a mis escritos*. Estamos, sin embargo, muy lejos de una conversión. El admite como mucho que «esta época no está menos [sic!] sujeta a los extravíos, a los pasos en falso, a las ilusiones, a los asaltos del espíritu del mal» y continúa:

*«Lo que percibo hoy de estos asaltos no me hace maldecir mi época, sino que me mueve a preguntarme: ¿no habría hecho mejor, considerando más seriamente desde el inicio mi carácter de creyente, mi papel de sacerdote y de miembro de una Orden apostólica, en resumen, mi vocación, si hubiera concentrado más, con mayor decisión, mi trabajo intelectual precisamente en el centro de la fe y de la vida cristiana, en cambio de **dispersarlo en campos más o menos periféricos, según mis gustos o según la actualidad?** [...] ¿No me habría preparado de esta manera para intervenir, con un poco más de competencia y sobre todo de autoridad moral, en el gran debate espiritual de nuestra generación? ¿No estaría en este momento un poco menos desprovisto para iluminar a unos y animar a otros?». Y todavía: «Desde hace siete u ocho años estoy paralizado por el miedo a afrontar de cara, de manera concreta, los problemas esenciales en su candente actualidad. ¿Ha sido sabiduría o*

debilidad? ¿He acertado o me he equivocado? [...] **¿No habré acabado aparentemente, a pesar mío, en el clan integrista que me horroriza?**» (pp. 389 ss.). Entre tantas dudas, una sola parece no haber rozado la conciencia de de Lubac, esto es, que aquel «integrismo», cuyo «horror» le paralizaba, no era sino fidelidad a la ortodoxia católica fiel e infaliblemente custodiada por la Iglesia y por él despreciada, para dispersarse en «campos más o menos periféricos», según sus «gustos o según la actualidad», pretendiendo además – lo que es peor – ser «maestro» en la Iglesia sin haber sido nunca discípulo:

«¡Oh! Verdaderamente ciegos y guías de ciegos, que, hinchados del soberbio nombre de ciencia, deliran hasta el punto de pervertir el eterno concepto de verdad y el genuino sentimiento religioso: vendiendo un nuevo sistema con el cual, llevados por un descarado y desenfrenado afán de novedad, no buscan la verdad donde ciertamente se encuentra; y, despreciadas las santas y apostólicas tradiciones, se adhieren a doctrinas vacías, fútiles, inciertas, reprobadas por la Iglesia, y, con ellas, hombres insensatísimos, se creen que apuntalan y sostienen la misma verdad» (San Pío X, Pascendi, citación de la Singulari Nos de Gregorio XVI).

V

Urs von Balthasar

Otro exponente de la «nueva teología», exaltado hoy como «*piedra angular de la Iglesia*» (J. Meinvielle), es el ex-jesuita suizo Hans Urs von Balthasar.

Si Maurice Blondel encarna el tipo del modernista filósofo y apologista, si Henri de Lubac es el tipo del modernista-teólogo, Urs von Balthasar encarna el aspecto pseudomístico y ecuménico del modernismo.

Tenemos en las manos *Hans von Balthasar – Figura e Opera* (ed. Piemme) a cargo de Karl Lehmann y Walter Kasper, miembros emergentes de la «*nouvelle théologie*». El libro, «escrito – leemos en la contraportada – por sus amigos y discípulos» [Henrici, Haas, Lustiger, Roten, Greiner, Treitler, Löaser, Antonio Sicari, Ildefonso Murillo, Dumont, O'Donnel, Guido Sommovilla, Rino Fisichella, Max Schönborn y... Ratzinger] «*pretende hacer redescubrir toda la importancia y el valor de su [de von Balthasar] obra y de su persona*». Descubrámosla también nosotros. Es sumamente importante.

«Brillante, pero vacío»

Fue amante de la música desde su primera juventud e, igual que Montini, de la literatura más que de los estudios filosóficos y teológicos (ivi, pp. 29 ss.). Sólo la filosofía «mística» de Plotino tuvo el poder de «fascinarlo». Por el contrario, la filosofía y la teología escolástica suscitaron su «rabiosa» aversión:

«*Todo el estudio durante los años de formación en la Orden de los jesuitas fue una lucha sin tregua con el desconuelo de la teología, con lo que los hombres habían hecho de la gloria de la Revelación; no podía soportar esta figura de la Palabra de Dios, habría deseado dar golpes a derecha e izquierda con la furia de un Sansón, habría deseado, con su fuerza, destruir el templo y sepultarme a mí mismo allí debajo. Pero esto era (si bien la misión se animase) querer imponer mis planes, era un vivir a partir de mi infinita indignación porque las cosas estaban así. Todo esto yo no lo decía casi a nadie. Przywara lo comprendía todo, aun sin palabras, por lo demás no había nadie que hubiera podido comprenderlo. Escribí la “Apokalypse” con la saña que aspira a tirar abajo un mundo con la violencia y reconstruirlo desde sus fundamentos, cueste lo que cueste» (ivi, p. 35, citado por la introducción a *Erde und Himmel*). La «misión» del futuro destructor se perfilaba. Por el momento, el resultado fue que sus estudios en la Compañía de Jesús concluyeron «con la doble licenciatura eclesiástica en filosofía y teología; Balthasar nunca obtuvo un doctorado en estas materias» (ivi, pp. 33-34). En compensación, sin embargo, el joven von*

Balthasar había aprendido a correr él también tras los sistemas y las tendencias inquietas del pensamiento moderno, animado en esto por los «grandes animadores de la época de sus estudios» (*Figura e Opere*, cit., p. 35): Erich Przywara en el estudiantado de Pullach-Munich, que le «obligó» «a confrontar a Agustín y Tomás con Hegel, con Scheler, con Heidegger» (Urs von Balthasar, *Prüfet alles*, p. 9), y Henri de Lubac en el estudiantado de Lyon-Fourvière. «Por fortuna y para consuelo – escribe von Balthasar – Henri de Lubac vivía en casa con nosotros. Fue él el que, además del material de estudio escolástico, nos dirigió a los Padres de la Iglesia y, con magnanimidad, nos prestaba a todos [Balthasar, Daniélou y Bouillard] sus propios borradores y extractos» (*ibidem*). Fue así que von Balthasar, «durante las lecciones, con los oídos tapados con algodones, se leyó todo Agustín» y aprendió de los apuntes magnánimamente prestados por de Lubac a contraponer artificiosamente la patrística y la escolástica, cuyo lenguaje riguroso no permitía los juegos interpretativos a los cuales los «nuevos teólogos» se entregaban con los textos de los Padres de la Iglesia (véase *Figura e Opera*, cit., p. 36). Contemporáneamente, von Balthasar tomaba conocimiento de la poesía francesa: Péguy, Bernanos, Claudel, en cuya traducción trabajará durante veinticinco años.

Al término de sus estudios, el que, en palabras de de Lubac, sería «el hombre más docto de nuestro siglo» (otro sistema de los modernistas es crearse recíprocamente un halo de inexistente grandeza: véase San Pío X, *Pascendi*), lleva consigo sólo una noción, tan vasta como superficial en campos elegidos por afición por él. El padre Labourdette O. P., con una «estocada» que dejará su marca, definirá a uno de los primeros artículos de von Balthasar «una página brillante, pero vacía» (*ivi*, pp. 47-48).

Con este «defecto de origen», von Balthasar estaba preparado para engrosar el número de los eclesiásticos modernistas «que, fingiendo amor por la Iglesia, carentes de todo sólido presidio de saber filosófico y teológico, antes bien, penetrados todos de las venenosas doctrinas de los enemigos de la Iglesia, se las dan, sin ningún timo de pudor, de reformadores de la Iglesia misma» (San Pio X, *Pascendi*).

Privado de una firme formación filosófico-teológica, cultor apasionado de poesía y de música, von Balthasar mezclará con increíble superficialidad teología y literatura y creará poder «crear» una teología «suya» con la misma inventiva con la cual un artista crea su obra de arte: «Solamente mucho más tarde, – escribe él – cuando el rayo de la vocación se encontraba ya desde años atrás tras de mí y hube terminado los estudios filosóficos en Pullach (acompañado de lejos por Erich Przywara) y los cuatro años de teología en Lyon (inspirado por Henri de Lubac), con mis condiscípulos Daniélou, Varillon, Bouillard y otros muchos, comprendí qué gran ayuda para la concepción de mi

teología debía llegar a ser el conocimiento de Goethe, Hölderlin, Nietzsche, Hofmannstahl y sobre todo de los padres de la Iglesia, a los cuales me había encaminado de Lubac. El postulado fundamental de mi obra Gloria fue la capacidad de ver una “Gestalt” [forma complexiva] en su coherente totalidad: **la mirada goethiana** debía ser aplicada al fenómeno [sic!] de Jesús y a la convergencia de las teologías neotestamentarias» (Il nostro compito, Jaca Book, p. 29).

«El conquistador de (mal) convertidos»

El 26 de julio de 1936, von Balthasar es ordenado sacerdote en la iglesia de San Miguel de Munich. En 1939, hace una vez más los ejercicios espirituales de treinta días, pero con el padre Steger, que «era, en el ámbito alemán, uno de los primeros que entendió la espiritualidad ignaciana no tanto ascética como místicamente» (ivi, p. 37). Esta propensión hacia la mística, manifestada ya a contacto con la filosofía de Plotino, se revelará mucho más dañina para von Balthasar «carente de todo sólido presidio de saber filosófico y teológico».

Inmediatamente después lo encontramos como capellán de los estudiantes de Basilea, donde cultiva música y poesía (esta vez alemana). Organiza también cursos para los estudiantes y llama, entre otros oradores, a Karl Rahner, Congar y de Lubac; al término de aquellas veladas, «se sentaba al piano y – de memoria – tocaba el Don Giovanni de Mozart» (ivi, pp. 39 ss.).

En Basilea se encuentra con el protestante Karl Barth, que «se convierte [tras Przywara y de Lubac] en el tercer gran inspirador de la teología de Balthasar».

La teoría de la predestinación de Barth – escribe él – «me atraía poderosa y constantemente» (Unser Auftrag, p. 85), pero el influjo más decisivo lo ejerció el «radical cristocentrismo de Barth» (Figura e Opera, cit., p. 43): de aquí la idea de un ecumenismo que los reúna a todos en torno a un Cristo, separado de su inseparable Iglesia, que es, a fin de cuentas, el «solus Christus» de Lutero, aunque filtrado, como veremos, a través de Hegel.

El Vaticano II estaba, sin embargo, todavía lejos y, por ello, «el encuentro con los protestantes tenía lugar en aquellos años en Suiza casi inevitablemente [sic!] bajo la perspectiva de la conversión» (Henrici S. J., ivi, p. 44).

Fue así que, en 1940, von Balthasar bautizó (¿a pesar suyo?) al izquierdoso Beguin, que en 1950 sucederá al filo-comunista Mounier en la dirección de la revista *Esprit* (y *L'Osservatore Romano* del 3 de marzo de 1979, p. 3, escribirá que Beguin y *Esprit* prepararon el Vaticano II). Hecho todavía más

importante, von Balthasar bautizó a la «convertida» Adrienne von Speyr, médico, casada en segundas nupcias con el prof. Kaegi, «mujer llena de humor y de espíritu, de lengua mordaz, bien vista en sociedad» (ivi, p. 45).

Von Balthasar tuvo muy pronto en Basilea fama de «conquistador de convertidos» (op. cit., p. 44). A nosotros nos parecería más exacto decir de malconvertidos. De Beguin hemos hablado. De von Speyr nos toca hablar más ampliamente, dado que, como de Lubac estuvo en «simbiosis intelectual» con Blondel, von Balthasar estuvo en «simbiosis teológica y psicológica» con Adrienne von Speyr (op. cit., p. 147).

El tándem con Adrienne

«Inmediatamente después de su conversión [de Adrienne], comenzaron a surgir voces de milagros, que sucedían manifiestamente en los coloquios y visitas a ella, y se murmuraba de visiones que ella habría tenido». Son «chismorreos» también sus «regulares y largos encuentros con su director espiritual [von Balthasar]» (ivi).

Para publicar los escritos «místicos» de Adrienne, von Balthasar funda la editorial «Johannes» y, siempre por Adrienne, dado que los Superiores no veían claro el «misticismo» de von Speyr, von Balthasar, en la víspera de la profesión solemne, sale de la Compañía de Jesús, eligiendo «la obediencia inmediata» a Dios.

Desde entonces, von Balthasar trabajará a la sombra de Adrienne, huésped en la casa de su marido, ocupándose de literatura, teología «estética» (y estetizante), dictados «místicos» de ella, hasta que, en 1960, la movilización neomodernista para el Concilio lo empleará en la «febril» preparación del Vaticano II: «Radio, televisión: ¡cuánta prisa y solicitudes para escribir sin fin!» (ivi, p. 59).

«En Dios no es posible la contradicción»

«Este no es el lugar – leemos en la p. 51 – para someter los carismas de Adrienne a un examen teológico-crítico». Y, en cambio, habría sido precisamente el lugar y el caso, dado que el mismo von Balthasar afirma: «Su obra y la mía no son separables ni psicológica ni filológicamente. Son las dos mitades de un todo que tiene en el centro una única fundación» (p. 60, cit. por *Recehschaft* o, en italiano, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*), e inicia «Il nostro compito» (Jaca Book) escribiendo: «Este libro tiene sobre todo el fin de impedir que, después de mi muerte, se intente separar mi obra de la de Adrienne von Speyr» (p. 13).

Nuestros lectores recordarán el clamoroso testimonio dado por las dos «gobernantas» italianas de von Speyr; testimonio publicado el pasado verano por *Avvenire* e *Il popolo* de Pordenone (véase *sì sì no no*, 15 de octubre de 1992, p. 7: *Infortuni estivi: H. Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr*). Aquí, sin embargo, prescindiremos de ellos. Es suficiente, en efecto, como hubiera sido suficiente para von Balthasar, aplicar los criterios que la Iglesia aplica en casos semejantes para rechazar como falso el «misticismo» de Adrienne.

Dejaremos a parte también la rareza de los «carismas» de Adrienne, como los «estigmas» recibidos cuando era todavía protestante, la «*posibilidad dada a su confesor [von Balthasar] de “transferir hacia atrás” a Adrienne a toda época suya para recorrer su biografía*» (*Il nostro compito*, p. 13, nota 1), la virginidad, dicho por ella, recuperada después de dos matrimonios y cosas por el estilo. Nos será suficiente, como habría sido suficiente para von Balthasar, aplicar el criterio fundamental para juzgar toda pretendida «revelación» en la Iglesia: «*Es necesario considerar como absolutamente falsas las revelaciones que se oponen al dogma o a la moral. En Dios no es posible la contradicción*».

A la luz de este criterio fundamental, examinemos aquí, entre muchos, dos puntos que están en el origen de dos gravísimas desviaciones conciliares y post-conciliares:

- 1) la «teología de la sexualidad» de Adrienne von Speyr
- 2) su concepción de la Iglesia, es decir, la «*Catholica*».

Pero, para Adrienne y von Balthasar, Dios puede contradecirse

Según von Speyr o según von Balthasar (estamos de acuerdo con von Balthasar en que es imposible separarles), Adrienne habría recibido del Cielo la tarea de «repensar» el «*valor positivo de la corporeidad [es decir, de la sexualidad] dentro de la religión de la encarnación*» (H. U. von Balthasar, *Il nostro compito*, p. 25). Salvo que este «valor positivo» es tan «positivo» que anula las... consecuencias del pecado original y la advertencia del Espíritu Santo «el que ama el peligro, perecerá en él». «*Las recetas de mantenerse lejos, de no ver, en cuanto se refiere a la esfera de lo corpóreo, están hoy agotadas*» escribe Adrienne en su *Diario* (p. 1703; véase *Il nostro compito*, p. 91). Lo que está claramente contra el dogma del pecado original y la enseñanza tradicional de la Iglesia en campo moral.

Fiel a su «revolución sensual», Adrienne concibe y expresa su relación «espiritual» con von Balthasar mediante las categorías más crudas de la sexualidad. Así, la génesis del instituto secular «*Johannes*» «*es descrita como*

un periodo de gestación en el que el instituto es el niño, Adrienne su madre y Balthasar el padre» (*Communio*, mayo-junio de 1989, p. 91). He aquí pues cómo «Ignacio» (que sería San Ignacio) explica a Adrienne que recibió los estigmas (siendo protestante) para von Balthasar: «si bien [Adrienne y Balthasar] fueran vírgenes [Adrienne prodigiosa e independientemente del «valor positivo» de la sexualidad], esta era una manera con la que la mujer podía ser marcada por el hombre» (*Communio*, mayo-junio de 1989, pp. 91 ss., citado de *Erde und Immel*, la obra póstuma de Adrienne, II, par. 1645). Y para que no existan dudas sobre el lenguaje atribuido por la «mística» Adrienne a «Ignacio» se lee todavía lo que sigue:

«La fecundidad espiritual del hombre será puesta en la carne de la mujer, para que pueda llegar a ser fructífera. En este sentido, la fecundidad de Hans Urs von Balthasar fue puesta en los estigmas que Adrienne había recibido para él» (*ivi*, citado también de *E. u. I.*, II, par. 680). Y puede ser suficiente para preguntarse fundadamente si no nos encontramos ante un caso de sensualismo pseudo-místico.

Aquí, sin embargo, nos interesa sobre todo indicar, en la «inteligencia del valor positivo de la corporeidad» por parte de Adrienne, una de las causas, si no la causa determinante de la actual exaltación de la sexualidad, en auge desgraciadamente también entre los religiosos siguiendo el eslogan de la «integración afectiva».

¿Y von Balthasar? Tampoco admitía que «pueda ser disminuido el significado del cuerpo masculino y femenino (y, por tanto, del sujeto humano masculino y femenino) [de aquí el «Queridos hermanos y hermanas» y los discursos sobre la «masculinidad» y la «feminidad» de Juan Pablo II!] precisamente allí donde se habla de una seria encarnación del Hijo de Dios» (A. Sicari O. C. D., *Communio*, nov-dic. de 1991, p. 89). Y en su concepción estetizante de la teología, deploraba: «¿Dónde ha ido a parar el eros en la teología y el comentario al *Cantar de los cantares* [entendido como poema erótico, naturalmente], que hace parte del centro de la teología?» (*Figura e Opera*, cit., pp. 58 s.).

Existe, sin embargo, algo peor. Von Balthasar sabe perfectamente que la «teología mística» de la visionaria no cuadra con la doctrina católica. «En la obra teológica complexiva de Adrienne – escribe – existen algunas partes que, sacadas de contexto, podrían resultar tal vez extrañas [y así siguen siendo en su contexto]» (*Il nostro compito*, p. 14). En el Prólogo, además, admite claramente que las obras de Adrienne son «a primera vista asombrosas y quizá desorientadoras [sic!] para algunos lectores» (*ivi*, p. 9). Esto, sin embargo, en von Balthasar no suscita dudas sobre el carisma de Adrienne,

sino que, si bien en la... ¡doctrina católica! «Las cosas – escribe – están a menudo de manera que la teología actual no llega (o no llega todavía) [sic!] a comprender lo que se indica [en las visiones y en los dictados de Adrienne]» (ivi, p. 16). Lo que no puede decirse si no admitiendo que la doctrina católica pueda evolucionar en contradicción consigo misma, dado que la «teología mística» de Adrienne no es oscura o, mejor, solamente oscura, sino que es también la antítesis de la teología católica.

Desgraciadamente, von Balthasar no sólo no aplicaba (quizá no los poseía) los criterios teológicos necesarios para ver con claridad el «misticismo» de von Speyr, sino que compartía con Blondel y de Lubac la nueva noción vitalista y evolucionista de la verdad, por la cual en Dios y, por tanto, en el desarrollo de la doctrina católica, «es posible la contradicción». Esto aparecerá todavía más evidente por el segundo punto que vamos a empezar a examinar y que nos permitirá comprender la bocanada de locura ecuménica que embistió a algunos responsables de la Iglesia católica, extendiéndose sin ningún freno.

La «Catholica» no católica

Adrienne afirma que, para ella, a von Balthasar le fue confiada por el Cielo una «misión eclesial». Urs von Balthasar habla de ello en *Il nostro compito*, p. 61 (*Unser Auftrag*, p. 78; véase también *Communio*, mayo-junio de 1989, p. 102, que da, entre paréntesis, las necesarias explicaciones del texto). Adrienne, en una visión «mariana» dice a Dios: «nosotros [Adrienne y von Balthasar] deseamos ambos amarte, servirte y darte gracias por “la Iglesia que nos confías”». En el texto, estas palabras están en francés: «Nous voulons tous deux t’aimer, te servir et te remercier de “l’Eglise que tu nous confies”». «Estas últimas palabras – continúa Adrienne – fueron improvisadamente pronunciadas y dictadas por la Madre de Dios, esto es, nosotras [la Madre de Dios y Adrienne] las dijimos las dos juntas, y al niño (el nuestro [de Adrienne y de von Balthasar], ya sabes) me lo entregó, durante una fracción de segundo, en mis brazos, pero no era sólo el niño, era la Una Sancta en miniatura [en miniatura], y así me parece que exista una justa unidad de todo lo que nos ha sido asignado, es trabajo en Dios para la Catholica».

¿Qué es este otro «niño» de Adrienne y von Balthasar, esta «Iglesia» llamada la «Catholica», que Dios les habría confiado?

En la introducción a la *Mística objetiva* de Adrienne von Speyr, a cargo de Barbara Albrecht (Jaca Book, p. 72), leemos sobre la «mística» Adrienne esta asombrosa afirmación:

«Aunque [Adrienne] se separó clara y decididamente de la forma protestante del cristianismo por una necesidad interior, **falta en su concepto de ‘católico’ cualquier delimitación confesional**». Por tanto, si la separación del protestantismo en Adrienne fue clara y decidida, todo lo contrario que clara y decidida fue su conversión al Catolicismo. A menos que no se dé al término «católico» un significado absolutamente diferente del usual.

Debe advertirse incidentalmente que cuanto escribe Albrecht corresponde perfectamente al testimonio de la gobernanta italiana de von Speyr, que, como buena católica véneta, afirma decididamente: «Leí yo también esta *historia* de la “mística”. Pero no me gusta nada; ¿para qué escribir tantas estupideces? La Señora *no era de iglesia*: ¿sabe que iba a Misa dos veces al año, en Navidad y en Pascua?» (*Il Popolo di Pordenone*, 16 de agosto de 1992, p. 3, las cursivas aparecen en el texto original; véase también *sì sì no no cit.*).

El mismo concepto de «católico», carente de «*cualquier determinación confesional*», lo encontramos en von Balthasar, el cual afirma ser deudor de él también de von Speyr. Sobre *Katolisch* (Cattolico, 1975), en efecto, escribe: «*la pequeña obra es al mismo tiempo un homenaje a mis maestros E. Przywara y H. de Lubac como también a Adrienne von Speyr, todos los cuales, frente a una angosta teología escolástica, me mostraron la **dimensión de la realidad católica vasta como el mundo***» (*Il nostro compito*, Jaca Book, p. 67). Y en esta «*catolicidad que nada omite*» (*ivi*, p. 32), todo encuentra su lugar y su justificación: la verdadera y las falsas religiones, la Iglesia católica y las sectas heréticas y/o cismáticas, lo sagrado y lo profano, la religión y el ateísmo; en resumen: el error y la verdad, el bien y el mal. Exactamente como en la dialéctica hegeliana.

El iceberg

Profundicemos el tema: Urs von Balthasar – admite *Communio* – es exaltado como «*teólogo de la belleza*» y «*al mismo tiempo es criticado por su estilo hermético y complicado*» (mayo-junio de 1989, p. 83). Además – escribe también *Communio* – cuanto de él es conocido y se dice «*representa – honni soit qui mal y pense – sólo la punta del iceberg*». Echemos un vistazo, por tanto, a lo que navega bajo el agua, es decir, más allá de metáforas, a lo que se esconde bajo el estilo hermético y complicado, para ver si existe o no razón para pensar mal.

Aparentemente, los escritos de von Balthasar son abstrusos y herméticos y su comportamiento incomprensible. Por ejemplo, trabaja para demoler la teología católica y la Roma católica, pero critica duramente a Karl Rahner y el «*complejo anti-romano*»; quiere un ecumenismo lo más latitudinario

posible, que abrace también las religiones paganas e idólatras, pero critica la «tendencia a la liquidación» de los católicos post-conciliares. Basta, sin embargo, con poseer la adecuada clave interpretativa de su teología y todo se hace claro. Esta clave interpretativa es el idealismo en general y la lógica hegeliana en particular, que – como se sabe – es diametralmente opuesta a la lógica aristotélica y tomista, como también al sentido común.

Mientras que la lógica aristotélica, en efecto, tiene como fundamento suyo el principio de identidad o de no contradicción, según el cual los opuestos se excluyen, la lógica hegeliana está fundada sobre el principio exactamente contrario: los opuestos no sólo no se excluyen, sino que son el alma de la realidad, siendo momentos necesarios, aunque abstractos, de la realidad, la cual es una «síntesis» de opuestos en la cual dichos opuestos (afirmación y negación, «tesis» y «antítesis») encuentran su superación y su verdadera realidad.

Urs von Balthasar aplicó a la eclesiología esta lógica abstrusa y hermética, porque ignora el «terror a la contradicción» connatural a todo hombre de sentido común, y de ello salió el actual... ecumenismo: las muchas «Iglesias», las varias «religiones», los mismos «ateísmos» con sus contradicciones no asustan a von Balthasar ni, a su juicio, deben asustar a nadie, porque sólo son momentos (tesis y antítesis, afirmaciones y negaciones) del proceso que conducirá inevitablemente, por intrínseca necesidad, a la síntesis que es la «Catholica» («la catolicidad que nada omite», la universalidad sin exclusiones de ningún tipo), en la cual se realizará (finalmente, después de dos mil años) la verdadera Iglesia de Cristo.

Una vez en posesión de esta «clave», la teología de von Balthasar de «hermética» se vuelve transparente y todos pueden ver la enormidad del iceberg que navega bajo el agua contra la santa Iglesia de Dios.

Del «delirio filosófico» al delirio ecuménico

Del «delirio filosófico» de Hegel (así lo definió Schopenhauer) no podía sino nacer el actual delirio ecuménico.

Con esta clave interpretativa, en efecto, es posible comprender todos los enigmas de von Balthasar y del actual ecumenismo, del cual es el «maestro» y el «autor». Se comprende, en efecto, por qué en el diálogo ecuménico «permanece una sola cosa: confiarse a las configuraciones eclesiales y teológicas y a la rivalidad entre ellas» (*Figura e Opera*, cit., p. 417). Es el necesario juego de los opuestos que solamente conducirá a la síntesis: «Si se toma en serio esta indicación [“confiarse... a la rivalidad”] –

escribe von Balthasar –, ella exige entonces mucho a aquellos que luchan cristianamente por la catolicidad: sobre todo no fijarse [los católicos no menos que los otros] en ningún sistema, del cual, a priori, se suponga que sería omnicomprendido; que ofrecería la visual más amplia, dejaría a sus espaldas los puntos de vista contrapuestos» (ivi, citado de *Aunspruch auf Katolizität*, p. 66). Esta omnicomprendibilidad, en efecto, será dada sólo a la «Catholica», que es la síntesis, y no a los actuales sistemas (incluido entre ellos el «sistema» católico), que son tesis y antítesis destinadas a superarse anulándose en la síntesis.

A los «sistemas» actuales se les piden sólo dos cosas: por una parte, para favorecer la síntesis, la «relajación y el deshielo» de su propia rigidez en torno a un punto de vista que excluya los puntos de vista opuestos; por otra, la «competición», dejar jugar a la «rivalidad» con los demás sistemas, incluidas entre ellos las «formas de cristianismo anónimo» (ivi, pp. 69-70). La síntesis, en efecto, surge precisamente del juego de los contrarios. Todo ello es incomprensible para la lógica aristotélico-tomista, que es la lógica del sentido común, pero no para la lógica hegeliana.

Se comprende entonces por qué el actual ecumenismo (véase Asís) pone en el mismo plano y, sin embargo, mantiene separadas a las varias «religiones» («no queremos sincretismos» y es verdad) y, aun promoviendo el «diálogo» más diseminado, quiere que los budistas sean buenos budistas, los católicos buenos católicos (según la «nueva teología», se entiende), los protestantes buenos protestantes y así sucesivamente: la «competición», el juego de las «rivalidades», de las condiciones y de las contraposiciones es esencial al proceso que conducirá a la super-Iglesia ecuménica, la «Catholica», síntesis de todas las religiones, solamente en la cual las contradicciones y las contraposiciones serán superadas.

Se comprende perfectamente también por qué von Balthasar tuvo, como de Lubac, su personal «crisis» post-conciliar, que, sin embargo, tampoco fue para él una conversión (véase *Figura e Opera*, cit. pp. 434 ss.). No entraba, en efecto, en su lógica, tomada prestada de Hegel, que los católicos liquidaran sic et simpliciter su identidad: la *Catholica* es también ella, más aún, sobre todo ella «*communio* [comunidad] entre lo que aparentemente parece excluirse» (*Communio*, julio-agosto de 1992, H. Urs von Balthasar, *Communio: un programma*) y, por tanto, los contrastes son esenciales a la realización de dicha «comunidad», exactamente como, en la lógica hegeliana, la tesis y la antítesis son esenciales a la realización de la síntesis, por lo cual si la tesis deja la «competición» y se vuelve también ella antítesis, no se dará nunca la síntesis (véase *Figura e Opera*, cit., pp. 417 s.).

He aquí por qué la Iglesia católica no debe «poner entre paréntesis», sino que debe «integrar» (es la «palabra clave» para von Balthasar) en el «todo católico» (= la *Catholica*) lo que es juzgado actualmente como «extra católico» (ivi, p. 446). En su cacareado y mayoritariamente mal entendido libro *El complejo antirromano*, que lleva el subtítulo increíble y significativo (y mayoritariamente no apreciado): «¿Cómo se puede integrar el Papado en al Iglesia universal [= *Catholica*]?», von Balthasar sugiere precisamente el modo de integrar «este elemento que aparece engorroso en el todo católico», que claramente no es la Iglesia católica. Y he aquí el modo sugerido: la Iglesia debe ser no sólo petrina, sino también paulina, mariana y joánica (ivi, p. 447). Y así, el primado de jurisdicción, definido por el Vaticano I se desvanece tras un vago primado de la caridad, inventado por von Balthasar (y por sus «hermanos separados»), por lo cual Juan Pablo II viaja desde hace años por el mundo como San Pablo explicando a los periodistas que ¡él ha recibido no sólo el carisma petrino, sino también el paulino!

La apostasía

Sin embargo, basta conocer el Catecismo de la Iglesia católica (no el nuevo, se entiende) para comprender que el ecumenismo de von Balthasar es una verdadera propuesta de apostasía.

Cristoph Schönborn, secretario redaccional (¡el que lee contemple!) del nuevo «Catecismo», con ocasión del primer aniversario de la muerte de von Balthasar, ilustró su ecumenismo en la iglesia de Santa María en Basilea (véase *Figura e Opera*, cit., pp. 431 ss.; *Il contributo di Hans Urs von Balthasar all'ecumenismo*).

¿Qué es el ecumenismo para von Balthasar? la «integración en el todo de la *Catholica*» (ivi, p. 448), la cual *Catholica* no existe todavía, es por ahora «prometida, esperanza escatológica». He aquí, en efecto, cómo Schönborn explica el «alcance ecuménico» de la «figura» de María en von Balthasar: «en María aparece la Iglesia como la *ecclesia sancta et immaculata*, en la que la figura plena de la Iglesia, su “**catolicidad**”, es no sólo **promesa, esperanza escatológica**, sino plenitud ya realizada». Por tanto, en contra de la Fe constante e infalible de la Iglesia, reafirmada por Pío XI en la *Mortalium animos*, en contra del dogma que todo católico tiene el deber de profesar («*Credo Ecclesiam unam, sancta, catholicam*»), la catolicidad de la Iglesia no es una realidad realizada desde hace dos mil años, sino una realidad que debe todavía realizarse, una simple «promesa, esperanza escatológica» (que no se ve por qué tendremos que esperar, dado que, si fuera así, habrían fracasado todas las promesas de inmediata realización hechas por Nuestro Señor Jesucristo).

Y la actual Iglesia católica ¿qué es para von Balthasar? Un «sistema» entre tantos, una de las muchas «configuraciones eclesiales», tesis o antítesis (según rechace o sea rechazada) que será superada y anulada por la «Catholica», al igual que las sectas, que las religiones paganas e idólatras y que los diversos «marxismos».

En el Catolicismo, en efecto, no menos que en el protestantismo, para von Balthasar, «la negación del otro, el rechazo de la comunión» habría producido «una unidad que, en el fondo, era solamente reunirse en torno a un punto de vista rígido» (véase *Figura e Opera*, cit., p. 407).

La Iglesia católica es «la realización romana de la Catholica» (ivi, p. 405); la Iglesia católica, al igual que las sectas heréticas y/o cismáticas, que el mismo judaísmo y que las demás «formas anónimas de Cristianismo», es «el todo en el fragmento», en el que el todo es la Catholica y la Iglesia católica es uno de tantos fragmentos, que inevitablemente remiten al todo: «Cada fragmento – escribe von Balthasar – suscita el pensamiento del sagrado vaso del cual provenía, cada cuerpo es leído por el espíritu, a partir de la intacta obra entera» (citado en *Figura e Opera*, p. 409) y la Iglesia católica es un «fragmento», un «cuerpo» entre tantos otros.

¡Y entonces aparece claro por qué no se enseña ya que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia católica, sino que se continúa enseñando con el Vaticano II (véase en nuevo «Catecismo») que la Iglesia de Cristo «subsistit in», «subsiste» en la Iglesia católica, exactamente como «el todo en el fragmento»! He aquí por qué, en el «diálogo ecuménico», el católico, en materia de fe (estése atentos) debe aprender no menos de los demás:

«para los católicos es extraordinariamente imperativo escuchar atentamente la voz de quien nos sugiere y nos remite a algún pedazo que falta [sic!] o es escasamente valorado de la integridad de la fe» (H. Urs von Balthasar, en *Kleine Fibel*, p. 92, citado en *Figura e Opera*, p. 444).

He aquí por qué hoy – como escribe Romano Amerio – «se profesa abiertamente que la unión no se debe hacer por conversiones individuales, sino por acuerdo de grandes colectivos [las varias tesis y antítesis] como son las Iglesias», y esta unión debe hacerse no ya por un retorno de los separados a la Iglesia católica, sino «por un movimiento de todas las confesiones hacia un centro que está fuera de cada una [la síntesis en devenir]» (R. Amerio, *Iota Unum*, Ricciardi ed., Roma-Napoli, I ed., p. 473). Y aquí, la propuesta de apostasía, esto es, de abandono de toda la doctrina de la Fe, se hace patente. ¿Dónde se encuentra la Divina Revelación en su integridad y pureza sino en

la Iglesia católica? Proponer más o menos larvadamente a los católicos el éxodo de la Iglesia católica es proponer la apostasía:

«La fe en Jesucristo no permanecerá pura e incontaminada si no será sostenida y defendida por la fe en la Iglesia, columna y fundamento de la verdad (I Tim. III, 15)» (Pío XI, *Mitt brennender Sorge*).

El desprecio del Magisterio

Como conclusión, nos interesa subrayar que von Balthasar, al igual que Blondel y de Lubac, cultivó «su» teología con evidente desprecio del Magisterio de la Iglesia, en particular de San Pío X, que, en la *Pascendi* (1907), condena el ecumenismo, en el cual desemboca inevitablemente el naturalismo de los modernistas, y de Pío XII, que, en la *Humani Generis*, condena tanto el intento de conciliar el idealismo, y, por tanto, Hegel, con la teología católica, como el ecumenismo, en el cual todos habrían estado «sí, unificados, pero en la ruina común».

«¿Dónde va la nueva teología con los nuevos maestros en que se inspira? ¿Dónde sino por la vía del escepticismo, de la fantasía y de la herejía?» escribía en 1946 el padre Garrigou-Lagrange. Y los nuevos «maestros» eran Hegel y Blondel, al que Fessard (de la «banda» de de Lubac), no sin razón, llamaba «nuestro Hegel» (véase A. Russo, *H. de Lubac: teología e dogma nella storia – L'influsso di Blondel*). Hoy, en campo ecuménico, más que en la fantasía, estamos en el delirio.

En uno de los más escandalosos documentos «ecuménicos», «*Subsidios para una correcta presentación del judaísmo*», a cargo de la Comisión para las relaciones con el judaísmo, presidida por el card. Willebrands (véase si si no de agosto de 1985, pp. 1 ss.), se lee que católicos y judíos tienden, «aunque partiendo de dos puntos de vista distintos [léase: opuestos], hacia fines análogos [sic!]: la venida o el retorno [¡es lo mismo!] del Mesías». Es, exactamente, el pensamiento (si así se le puede llamar) de von Balthasar, que, como Hegel, encuentra la manera de conciliar todos los opuestos, haciendo violencia a la realidad de los hechos: «Pedro, el negador, abandona el juicio al Señor y se solidariza [sic!] con los judíos [cucificadores de Cristo]... junto a vosotros judíos, también nosotros cristianos esperamos la (re-) venida [sic!] del Mesías» (H. U. von Balthasar, *Communio: un programma*, retomado en *Communio*, julio-agosto de 1992, p. 57).

Von Balthasar, sin embargo, y sus compañeros de la nueva teología, no habrían conseguido imponer en la Iglesia sus nebulosas elucubraciones, que no tienen de su parte ni a la fuerza de la verdad de razón ni a la fuerza de la

verdad revelada, si no hubiera ascendido a la cátedra de Pedro J. B. Montini, mal teólogo y filo-modernista, que puso al servicio de la «nouvelle théologie» su altísima autoridad, y si su sucesor no fuera su continuador y su eufórico divulgador. Pero de esto volveremos a hablar.

VI

Pablo VI

La «nouvelle théologie» – los lectores que nos han seguido hasta aquí se habrán dado cuenta –, para decirlo con Pirandello, no es una cosa seria. Extremadamente serio, sin embargo, es el hecho de que para imponerse en el mundo católico, haya podido y puede aún en estos momentos contar con la fuerza de la autoridad de quien en la Iglesia es el sucesor de Pedro. Es, por tanto, necesario considerar el «golpe maestro de satanás»: la Autoridad suprema de quien tiene la tarea de custodiar y defender la Fe, puesta, en cambio, al servicio del modernismo «síntesis de todas las herejías» (San Pío X).

B. Montini, un «aficionado» de la nueva teología

«Se decía Giovanni Battista Montini aficionado a las “filosofías de la Acción”, popularizadas entre nosotros por Laberthonnière, Blondel y Ed. Le Roy», escribía en 1970 el abbé Raymond Dulac (*La nouvelle présentation du Nouvel Ordo Missae*, en *Courrier de Rome*, n. 74).

El «se decía» es hoy ampliamente confirmado por *Paul VI secret* (ed. Desclée de Brower, 1979), en el cual Jean Guilton recogió y publicó, después de la muerte del papa Montini, las notas que él se había preocupado de redactar de sus amigables coloquios. De estas notas resulta que G. B. Montini era cultor admirado de la «nueva teología», en particular de de Lubac: «8 de septiembre de 1969: – El Papa hace un elogio del padre de Lubac. Reivindica su genio, su seguridad, la amplitud de su documentación. Se asombra de que algunos lo consideren “superado” [es la suerte de los “innovadores”]» (p. 110); «28 de abril de 1974: – El Papa me hace grandes elogios de los teólogos actuales. Cita a Mananche, **de Lubac**, a los cuales **da la palma**, Congar, Rahner (que dice que es bastante oscuro) y el card. Journet (al que encuentra **un poco escolástico**)» (p. 141). Este fastidio por la escolástica y la admiración por la «nouvelle théologie» databan de lejos en G. B. Montini.

¿Una carta de Pío XII?

Mientras que en Francia hervían del modo más agudo las polémicas en torno a la ortodoxia de Blondel (véase *sì sì no no*, 31 de enero de 1993), que pervertía modernistamente la noción eterna de verdad, reducía el sobrenatural al natural y, por inclinarse como buen samaritano hacia el «hombre moderno», se empantanaba en los errores de la filosofía moderna, llegaba, como agua sobre el fuego, la siguiente carta de la Secretaría de Estado de Pío XII, en la que entonces era sustituto mons. G. B. Montini:

«Vaticano, 2 de diciembre de 1944

Señor profesor,

Su trilogía sobre “La philosophie et l’esprit chrétien”, de la cual ha publicado su primer volumen, se confirma como un monumento de alta y benéfica apologética; ¿cómo no podía ser agradable para Su Santidad [Pío XII] su filial obsequio? Nadie puede ignorar la importancia de semejante tema, en el cual son estudiadas con tanta sagacidad las relaciones de la filosofía y del cristianismo, de la razón y de la fe, del natural y del sobrenatural, cuya inconmensurabilidad subrayáis **muy bien**, sin excluir la “simbiosis” y el fin único al cual el hombre no puede legítimamente sustraerse, misterio lleno de misericordia y de bondad infinita, al cual todos los espíritus nobles y pensativos no pueden sino unirse para su más grande progreso intelectual y moral, así como para su más grande y verdadera felicidad.

Sus especulaciones filosóficas, que son **todas ellas respetuosas de la trascendencia del dato revelado**, no dejan por ello de aplicarse **fructuosamente** sobre el conjunto de los misterios de la fe, para hacerles encontrar una mejor escucha en una generación demasiado embebida de una autonomía de la razón, de la cual hoy se conoce incluso demasiado su fracaso.

Usted ha realizado esto con tanto talento como fe y, **salvo alguna expresión que el rigor teológico habría deseado que fuera más precisa**, Su especulación puede y debe llevar a los ambientes cultos una **preciosa contribución** a la mejor inteligencia y aceptación del mensaje cristiano, único camino de salvación para los individuos como para la sociedad. ¡En realidad, el atormentado mundo de hoy está de tal modo en busca de la verdad y de las vías que conducen a ella de la manera más segura!

Y a este propósito, ¿no sería quizá oportuno recordar una vez más que, considerándola solamente desde el punto de vista de su valor filosófico, la especulación que procede de la **philosophia perennis** ofrece realmente a las aparentes antinomias del universo soluciones positivas, altísimas para satisfacer la inteligencia, **sin pretender, bien entendido, extinguir una sed de luz más grande?** [...] Su caridad intelectual de buen Samaritano, inclinándose hacia la humanidad herida, esforzándose por comprenderla y hablando su mismo lenguaje, contribuirá eficazmente a volverla a situar en las indeclinables y salvadoras perspectivas de su vocación divina.

Así, alegrándose vivamente de las mejores noticias sobre Su apreciada salud, el Santo Padre hace ardientes votos para que tenga fuerzas para llevar a buen fin esta importante obra y Le envía de todo corazón su Bendición apostólica.

Acepte con gusto, Señor Profesor, la respetuosa seguridad de mi religiosa devoción.

fdo. Giovanni Battista Montini, sustituto».

Más Montini que Pacelli

De este modo, la obra de Blondel, «salvo alguna expresión que un rigor teológico habría deseado que fuera más precisa», era aprobada en bloque desde lo alto, cerrando autorizadamente la boca a sus opositores, que la impugnaban en nombre de la doctrina perenne de la Iglesia. A estos opositores (de Tonquedec, Labourdette, Garrigou-Lagrange, etc.), como si no estuvieran en juego los fundamentos mismos de la Fe, sino que se tratase de una disputa teológica en materia todavía opinable, se les contentaba con el elogio de la *philosophia perennis*, en tímida forma interrogativa y sin excluir la posibilidad de una «luz más grande», que vendría o podría venir de una «nueva teología». ¿Y todos los estudios críticos, rigurosos y documentados sobre las desviaciones explícitas e implícitas del pensamiento de Blondel? Echados a la papelera con increíble desenvoltura.

Había, sin embargo, un «pero». La carta a Blondel era un reconocimiento enviado, sí, en nombre de Pío XII, pero que llevaba la firma de Montini, con la expresión de su «religiosa devoción».

En realidad, el contenido de la carta es más montiniano que pacelliano. Cuando Pío XII tomará personalmente la palabra sobre la «nueva teología» y sobre la «nueva filosofía» que subyace a ella, en el discurso a los Padres de la Compañía de Jesús (1946) y después en la *Humani Generis* (1950) (véase *si sì no no*, 15 de febrero de 1993, p. 4), expresará un parecer totalmente opuesto y ponderado de modo absolutamente contrario.

Además, sobre la falta de lealtad de G. B. Montini cuando trabajaba en la Secretaría de Estado, existen hoy muchos testimonios concordes e irrefutables de parte no adversa.

La «desconfianza» de Pío XII

Entre los misterios del aislamiento en el cual se cerró el pontificado de Pío XII existe el imprevisto alejamiento de G. B. Montini de la Curia Romana. Este, como se sabe, fue nombrado Arzobispo de Milán, pero, de manera significativa, nunca fue creado Cardenal mientras vivió Pío XII, si bien su sede fuera cardenalicia. De esta manera, el papa Pacelli lo alejaba de la Secretaría de Estado y, al mismo tiempo, lo excluía del futuro cónclave, haciendo comprender claramente a su sucesor, con la tácita negación de la púrpura, que aquél destino había sido un «*promoveatur tu amoveatur*» y por motivos muy graves.

El tiempo comenzó a retirar el velo de este misterio. En *Paul VI secret*, Jean Guitton, hablando de la contestación de que fue objeto la *Humanae Vitae*, escribe de Pablo VI: «El atraviesa una prueba análoga a la que él había causado a Pío XII: la de la *diffidentia* [en latín y en cursiva en el texto]. En el caso de Pío XII, la desconfianza venía de lo alto, porque Pío XII parecía haber perdido la confianza que había depositado en él. Pablo VI advierte que la encíclica *Humanae Vitae* está a punto de causarle una prueba inversa, en la cual la desconfianza vendrá, no de lo alto, sino de la base» (*Paul VI secret*, cit., p. 144).

Sobre la sobrevenida «*diffidentia*» de Pío XII hacia Montini, escribe también el jesuita Martina en *Vaticano II – Bilancio e Prospettive*. En la p. 39 habla del «alejamiento del “sustituto” Montini, “promovido” a arzobispo de Milán, nunca nombrado cardenal y ni una sola vez recibido por el papa (con el que, durante años, había tenido contactos diarios) en audiencia privada». En nota, Martina escribe: «El significativo episodio no está todavía aclarado. Influyeron en la remoción varios factores, la escasa simpatía de la que mons. Montini gozaba en la Secretaría de Estado, la irritación de Pío XII por una cierta **independencia de juicio** de su colaborador, el retraso de Montini al comunicar al papa algunos hechos, con la esperanza de que entre tanto las cosas se hubieran resuelto [como si el Papa fuera él y Pío XII el... “sustituto”].»

Maniobras a la izquierda

A su vez, en *Pío XII devant l’histoire*, mons. Roche, íntimo colaborador del card. Tisserant, nos desvela una razón precisa de la «*diffidentia*» de Pío XII: el sustituto Montini estableció, contra las directivas del Papa y a sus espaldas, contactos con Stalin durante la segunda guerra mundial.

Pío XII fue informado de ello por el Arzobispo protestante de Upsala, que había obtenido las pruebas del servicio secreto sueco. Sucesivamente, en octubre de 1954, por un informe secreto del Arzobispo de Riga, encarcelado por los soviéticos, Pío XII tuvo la confirmación de que «**en su nombre**, había habido contactos con los perseguidores por parte de una alta personalidad de la Secretaría de Estado». Por la traición de Montini, escribe mons. Roche, «La amargura [de Pío XII] fue tan viva, que su salud se resintió y él se resignó a gobernar solo la marcha de los asuntos exteriores vaticanos» (cfr. *sì sì no no*, 15 de septiembre de 1984, pp. 1 ss. Acuerdo Montini–Stalin y 15 de abril de 1986, p. 5, *Un hecho histórico: la “traición” de mons. Montini*). Es cierto, por tanto, que Montini maniobró a la izquierda en campo político, a espaldas de Pío XII, para realizar sus utopías juveniles: «con la izquierda se puede colaborar, con la derecha no» (véase Frappani–Molinari, *Montini giovane*, ed. Marietti).

Y contra la *Humani Generis*

Es asimismo cierto que Montini maniobró a espaldas de Pío XII para realizar sus utopías filo-modernistas, que, de joven, le habían movido a frecuentar, como único Sacerdote, el salón del conde Gallarati-Scotti, exponente del modernismo lombardo y del cual *L'Osservatore Romano*, 7 de julio de 1976, bajo Montini convertido en Pablo VI, celebrará así «el decenio de su muerte»:

«En los últimos años [a Gallarati-Scotti], un gran consuelo le vino del Concilio Vaticano porque sintió que las amarguras experimentadas de joven [en las condenas del Modernismo] no habían sido sufridas en vano: la Iglesia entraba en un camino duro y difícil, en el que, sin embargo, muchas cosas, entonces deseadas, se convertían en realidad viva».

Esta vez es Jean Guitton el que nos descubre a Montini, todavía sustituto, en flagrante delito de traición contra Pío XII y la *Humani Generis*. En *Paul VI secret*, él transcribe las notas redactadas fielmente la noche misma del coloquio mantenido con el entonces mons. Montini sobre la gran Encíclica contra el neomodernismo a penas publicada.

A Guitton, el cual teme que la *Humani Generis* pueda ser interpretada como un obstáculo para el «progreso del pensamiento», Montini, sustituto en la Secretaría de Estado de Pío XII, le responde:

*«Ha indudablemente advertido los matices introducidas en el texto pontificio. La Encíclica, por ejemplo, no habla de errores (errores), sino solamente de opiniones (opiniones) [¡como si los errores no sean también precisamente opiniones!]. Esto significa que la Santa Sede intenta condenar, no errores propiamente dichos, sino modos de pensar que podrían llevar a errores, pero que **de por sí siguen siendo respetables**. Por lo demás, hay tres razones para que la Encíclica no sea deformada. La primera, puedo confiárselo, **es la voluntad expresada por el Santo Padre**. La segunda es la mentalidad del episcopado francés, tan grande de espíritu, tan **abierto a las corrientes contemporáneas**. Ciertamente, cualquier episcopado es llevado (porque tiene un contacto inmediato con las almas, porque debe ser fiel a su encargo, que es **pastoral**, como se dice...) es siempre llevado, digo, a **ensanchar los caminos de la doctrina y de la fe** [en esta frase está en embrión todo el “espíritu” del “pastoral” Vaticano II]. E indudablemente, **tiene razón**. Aquí en Roma, tenemos igualmente el deber de velar sobre la parte doctrinal. Somos especialmente sensibles a todo lo que podría alterar la pureza de la doctrina, que es verdad. El Supremo Pontífice debe “custodiar el depósito” como dice San Pablo.*

*Finalmente, mi tercera razón: **los franceses son inteligentes**».*

La traición

El comportamiento del sustituto Montini era gravísimo.

Pío XII, en la *Humani Generis*, había condenado con tonos graves y solemnes la «nueva teología», había indicado su desemboque fatal para la Fe y había ordenado, para no faltar a su «sacro deber», que los Obispos y los Superiores generales, «*cargada de manera gravísima su conciencia*», vigilasen «*con toda diligencia que opiniones de tal género no sean sostenidas en las escuelas o en las reuniones y conferencias, ni con escritos de cualquier género, ni mucho menos enseñadas, de ninguna manera, a los clérigos ni a los fieles*».

Los profesores de los Institutos católicos – continuaba el Papa – «*sepan que no pueden ejercitar con tranquila conciencia el oficio de enseñar que les ha sido confiado, si no aceptan religiosamente las normas que hemos establecido y no las observan exactamente en la enseñanza de sus materias*». Y he aquí que a dos pasos del Papa, en la misma Secretaría de Estado, G. B. Montini no tenía escrúpulo de afirmar que, en cambio, los errores condenados por Pío XII eran opiniones «*respetables*» y los animaba asegurando en confidencia que esta era la «*voluntad expresada*» por el mismo Pío XII, el cual, en la *Humani Generis*, habría desempeñado solamente y de mala gana su función, porque, dada la tarea frenadora de la autoridad, no podía permitirse hacer otra cosa (teoría eminentemente modernista de la autoridad, sobre la que volveremos), sino que, en Roma, se confiaba en la «*grandeza de espíritu*» del episcopado francés, para que se ensancharan «*pastoralmente*» los «*camino de la doctrina y de la fe*» y – guiño final – él, Montini, sabía que los franceses eran «*inteligentes*», y a... buen entendedor pocas palabras bastan. Así, mientras Pío XII cerraba las puertas al neomodernismo, el Sustituto Montini, a sus espaldas, las volvía a abrir.

También esta vez, Pío XII supo de la traición. G. Martina S. J., en la obra citada (pp. 56-57), tras haber hecho referencia a la interpretación de la *Humani Generis* dada por el Sustituto Montini a Jean Guittou, continúa:

«*Pero su [de Montini] esfuerzo por redimensionar el alcance de la intervención pontificia no debía resultar agradable a Pío XII, que se lamentó, en cambio, con el director de la Civiltà Cattolica de los esfuerzos por minimizar su documento, que no era una simple advertencia, y deploró el nulo cuidado prestado por los representantes de la Compañía de Jesús, a quienes se había dirigido en septiembre de 1946, de seguir fielmente las directivas pontificias*».

Continuaron las medidas disciplinarias contra de Lubac y su «banda» por parte de la Compañía y contra Montini por parte de Pío XII, que lo

«promovió» a Arzobispo de Milán, pero jamás lo nombró Cardenal ni quiso jamás recibirlo en audiencia.

Poder de la Autoridad al servicio del error

Así las cosas y volviendo a la carta «de Pío XII» a Blondel, no nos maravillaría en absoluto descubrir uno día u otro que, de dicha carta, Pío XII, que no la firmó, supo poco o mal y que Montini, que actuaba como Papa sin ser Papa, puso desde entonces la Suprema Autoridad del Sucesor de Pedro al servicio de la «nueva teología». Y desde entonces, los efectos fueron desastrosísimos. En efecto, la *Documentation Catholique*, 8 de julio de 1945, col. 498-499, publicaba la carta firmada por el Sustituto Montini bajo el título «*Carta del Papa a M. M. Blondel*», acompañándola de la exposición elogiadora de la «*doctrina y principales obras*» de Blondel. Deploraba los «*dos exclusivismos erróneos*»: el racionalismo y la... teología católica, que por razones opuestas habían hecho respectivamente objeto de «ostracismo» y de «incomprensión» a la nueva «filosofía cristiana» de Blondel, que, en cambio – concluía triunfalmente – «*el testimonio de S. S. Pío XII, que tenemos la alegría de publicar, ratifica plenamente*».

A su vez, Bruno de Solages, rector del Institut Catholique de Toulouse y amigo de de Lubac, entrando en el campo de batalla para defender a Blondel, oponía al padre Garrigou-Lagrange el argumento de... autoridad: la carta «*enviada por Pío XII, a través de mons. Montini*» con «*elogios significativos*» a las obras de Blondel (véase A. Russo, *Henri de Lubac...*, p. 347). Gerard Philips (Lovaina), después, en *Erasmus*, 1946, (pp. 202-205), hacía de ella un argumento para defender también el sobrenatural naturalizado de de Lubac:

«*Si el p. de Lubac rechaza resueltamente la posibilidad de la naturaleza pura, no es más condenable que los autores agustinos que la Santa Sede ha acogido más de una vez bajo su protección, como ha hecho recientemente en favor de Maurice Blondel*» (cit. por H. de Lubac en *Memoria entorno alla mia opera*, Jaca Book, p. 68).

En Italia, mons. Natale Bussi, al que mons. Rossano nos ha descubierto después como filo-modernista (véase *sì sì no no*, 15 de noviembre de 1991), en la traducción italiana de la apologética de Falcon (ed. Paoline, 1951), anulaba la confutación lúcida y rigurosa de los errores de Blondel (pp. 39 ss.) con el siguiente asterisco añadido a la nota 1 de la p. 39:

«*Evidentemente, no se puede identificar el pensamiento de Blondel con los desarrollos que dio al principio de inmanencia L. Laberthonnière, condenado por el S. Oficio, mientras que Blondel, en los últimos años, **obtuvo la más autorizada garantía de la ortodoxia de su doctrina en una carta de la**

Secretaría de Estado del 2 de diciembre de 1944, la cual, sin embargo, exceptúa alguna expresión del mismo Blondel, que el rigor teológico habría deseado que fuera más precisa».

El «golpe maestro de satanás»

En resumen, la carta «de Pío XII» con firma de Montini fue como un ensayo del desastre post-conciliar: la «nueva teología» habría destrozado toda resistencia y se habría impuesto en el mundo católico, con sólo poder contar con el apoyo, si bien «discreto», de la Suprema Autoridad. Esta ocasión le fue ofrecida por la subida de G. B. Montini al solio pontificio.

Desde el exilio milanés, el Arzobispo de Milán había continuado animando a los «nuevos teólogos» contra Pío XII y la *Humani Generis* y, bajo el pontificado de Juan XXIII, pudo favorecerlos todavía mejor por el ascendente que le era dado ejercer sobre Roncalli. Da testimonio de ello en los siguientes términos Urs von Balthasar en *Henri de Lubac – Sein organisches Lebenswerk* (traducido en italiano en la habitual Jaca Book, 1978):

«El P. Garrigou-Lagrange lanzaba contra de Lubac y sus amigos la palabra clave “Nouvelle Théologie” (1946), el papa [Pío XII] atacó airado [adviértase la... delicadez de la frase; ¡y muy bien también la editorial de “Comunión y Liberación”!], el Osservatore Romano incluía el discurso; el padre general Janssens se comportó en un primer momento leal hacia de Lubac, pero después, conforme aumentaban los ataques desde todos los países, su comportamiento se hacía más diplomático. Se va entre tanto a excavar lo que pueda aparecer sospechoso también en otras obras. Con la Humani Generis el rayo cayó sobre el escolasticado lionés y de Lubac fue indicado como el principal chivo expiatorio... Sus libros, difamados, fueron retirados de las bibliotecas de la Compañía de Jesús y dejaron de estar a la venta...»

Después, poco a poco, el clima – según von Balthasar – se serenó: «Del arzobispo Montini vinieron palabras de adhesión y de ánimo (fue él quien más tarde, convertido en el papa Pablo VI, insistió para que de Lubac, en la clausura del congreso tomista, en la gran sala de la cancillería, hablase sobre Teilhard de Chardin)... Hasta el nombramiento de de Lubac por parte de Juan XXIII como consultor de los trabajos preparatorios de la comisión teológica, junto con el P. Congar».

Creado Cardenal por Juan XXIII, que le abrió así el camino al pontificado cerrado para él por Pío XII, G. B. Montini pudo ser finalmente Papa y poner libremente la fuerza de la autoridad adquirida – ¡y qué autoridad! – al servicio de la «nueva teología».

La tenacidad del «Papa-tentenna» [Papa indeciso, ndt]

Convertido en Pablo VI, Montini comenzó abriendo las puertas del Concilio a los «nuevos teólogos» mucho más ampliamente de lo que ya había conseguido hacer influyendo sobre Juan XXIII. «Muchos teólogos de gran fama [es decir, sospechosos para el Santo Oficio y algunos ya condenados], ausentes al principio, entraron progresivamente en el círculo de los expertos, gracias a la influencia discreta de Pablo VI, que les manifestaba su favor recibéndoles en audiencia privada, concelebrando con ellos y alabando su colaboración» (R. Latourelle S. J. en Vaticano II – Bilancio e Prospettive, Cittadella ed., Assisi, obra realizada por las tres instituciones universitarias de la Compañía de Jesús en Roma con la participación del Instituto Paolo VI de Brescia).

La misma «influencia discreta» ejerció Pablo VI sobre los Padres conciliares para que, ignorantes y confiados en «Pedro», ratificaran aquella misma «nueva teología» que Pío XII había condenado en la *Humani Generis*. Recuérdese lo que escribe el jesuita Henrici (¡recientemente nombrado Obispo!): «para el “aggiornamento”, los Padres conciliares tuvieron que apoyarse (no pudiendo hacer otra cosa, se podría decir) en el trabajo desarrollado ya por los teólogos antes del Concilio. [...] en los textos aprobados por el Concilio, les dieron, por así decir, una especie de autenticación eclesial. Si estos textos pudieron parecer nuevos, es solamente por el hecho de que el trabajo de los teólogos y el estado de la teología católica al final de los años 50 **eran ampliamente desconocidos para aquellos no encargados de los trabajos (y entre estos debían citarse no pocos Padres conciliares)**, o también porque, ahora, parte de los resultados de este trabajo, que **hasta poco tiempo antes habían sido objeto de censura**, era reconocida como ortodoxa» (*Communio*, nov-dic. 1990).

La «discreción» usada por Pablo VI, que, como da testimonio A. Bugnini, intentaba sólo evitar previsibles e indeseables reacciones (véase A. Bugnini, *La riforma liturgica*, pp. 297-299), alimentó la leyenda de un «Papa-tentenna» [Papa indeciso, ndt], pero los hechos comprueban que Pablo VI sabía lo que quería y actuó en aquella dirección, con «discreción» sí, pero todavía con mayor obstinación: «Con una firmeza metódica y tenaz que desmiente una leyenda igualmente tenaz, él [Pablo VI] maneja la barca», escribía en 1963 de Lubac, naturalmente admirado (*Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, p. 420).

Hemos citado entre los grandes adversarios de de Lubac al padre Charles Boyer S. J., rector de la Gregoriana. El mismo de Lubac nos hace saber con cuánta «discreción» y «firmeza» este teólogo fue doblegado por Pablo VI, que

encontró la manera de rehabilitar de un solo golpe, sin otro argumento que el de la propia autoridad, tanto a de Lubac como a Teilhard de Chardin, cuyas obras habían sido alcanzadas por un *Monitum* del Santo Oficio:

«En *Theilard posthume* – así escribe de Lubac – hice referencia a la conferencia que tuve que dar sobre él en Roma en 1963. La invitación me había sido dirigida por el padre Charles Boyer, prefecto de la Gregoriana. He vuelto a encontrar apenas su carta. Cuando se sabe que el p. Boyer fue el mayor adversario romano de Teilhard (¡y no menos mío!), esta carta asume todo su significado:

“Pontificia Accademia romana de Santo Tomás de Aquino y de Religión católica. Roma, 10 de junio de 1963. Reverendo Padre, Pax Christi! Usted debe haber recibido a su tiempo el aviso del VI Congreso Tomista Internacional. Comprendo que otras ocupaciones no le hayan permitido prestarle interés. Pero he aquí por lo que me atrevo a hablarle de ello de nuevo. **Habiendo sido recibido en estos días por el Santo Padre, he tenido ocasión de constatar la gran estima que tiene por su persona y sus escritos.** Al mismo tiempo, me ha expresado, si bien con alguna reserva, **un juicio sobre el padre Teilhard que no le habría desagradado.** Mis reflexiones me han llevado **por ello** a pensar que en el congreso deberemos oír una exposición favorable al pensamiento del padre Teilhard de Chardin sobre nuestro tema (*‘De Deo’*). Nadie podría hacerlo mejor que usted. Le ruego, por tanto, simplemente que participe en nuestro congreso, cuya fecha está fijada precisamente antes de la apertura de la cuarta sesión del concilio: del 6 al 11 de septiembre. Usted podría venir sólo durante los últimos días y conformarse, si no puede más, con una breve comunicación”...» (Memoria intorno alle mie opere, p. 451). Así fue que de Lubac, por deseo de Pablo VI y por invitación de uno de sus más valerosos adversarios, podía exaltar a Teilhard de Chardin S. J. en la sala de la cancillería como clausura del... ¡congreso tomista! El camino «del escepticismo, de la fantasía y de la herejía» (Garrigou-Lagrange) estaba abierto.

Con la misma «firmeza metódica y tenaz», Pablo VI doblegó, desanimó y destruyó (como en el caso de mons. Lefevre) toda resistencia y – lo que es peor – puso las palancas del poder en las manos de los «innovadores» asegurándoles el futuro con una serie de reformas, incluida entre ellas la reforma de las normas para la elección del Romano Pontífice.

Ante el desastre, Pablo VI pareció tener él también su crisis personal, pero tampoco para él, como para de Lubac y los «nuevos teólogos», fue una conversión, sino solo un vano intento de desconocer la paternidad de tanta ruina, responsabilizando de ella a los innovadores «abusivos». Pero de esto hablaremos más ampliamente. Por ahora baste recordar, como demostración

de cuanto se ha dicho, que, en 1976, dos años después de los clamorosos discursos (1974) sobre la «autodemolición» de la Iglesia y el «humo de satanás» en el Templo de Dios y dos años antes de su propia muerte (1978), Pablo VI escribía a de Lubac con ocasión de su ochenta cumpleaños: «Usted ha levantado, querido hijo, un monumento más perdurable que el bronce para la admiración y la utilidad de todos los estudiosos». ¡Qué verdad es que la perversión modernista de la inteligencia quita toda esperanza de arrepentimiento!

VII

Ratzinger:

un Prefecto sin fe en la Congregación para la Fe

El «teólogo» Ratzinger

La «discreción» y la tenacidad del papa Montini, aseguraron a la «nueva teología» el predominio incuestionable en mundo católico.

El triunfo de la «nueva teología», sin embargo, no señaló el triunfo de la Fe católica. Al contrario. *«Jamás una encíclica pontificia, que tenía apenas 15 años, fue desautorizada, en tan poco tiempo y de manera tan completa, por aquellos a quien ella condenaba, como la “Humani Generis”»,* escribió el teólogo alemán Dörmann a propósito del Concilio (*Il cammino teologico di Giovanni Paolo II verso Assisi*), y el cuadro de la situación actual fue trazado por el jesuita Henrici, «nuevo teólogo»: *«Mientras que las cátedras teológicas son hegemónicas por los colegas de “Concilium” [ala avanzada del modernismo], casi todos los teólogos nombrados obispos en los últimos años provienen de las filas de “Communio” [ala moderada del mismo modernismo] [...] Balthasar, de Lubac y Ratzinger, sus fundadores, han llegado los tres a ser cardenales»* (30 Giorni, diciembre de 1991).

En las Universidades eclesiásticas, también en las pontificias, se estudian los padres fundadores de la «nouvelle théologie» y se hacen tesis de licenciatura sobre Blondel, de Lubac y von Balthasar. *L'Osservatore Romano* y *La Civiltà Cattolica* exaltan su figura y su «pensamiento» y la prensa católica se adecua: *ad instar Principis, totus componitur orbis*.

Un «nuevo teólogo» preside incluso la Congregación para la Doctrina de la Fe, la que fue la suprema Congregación del Santo Oficio: el card. Joseph Ratzinger.

Si distinguiremos en él el «teólogo» del Prefecto es sólo por comodidad de exposición. En este caso, en efecto, dicha distinción no se sostiene tanto porque, como veremos, nos hallamos, no en materia opinable, sino en el campo de la Fe, y un Prefecto de la Congregación de la Fe sin fe es un contrasentido, como porque el prefecto Ratzinger está en perfecta sintonía con el «teólogo» Ratzinger.

Del «teólogo» Ratzinger se indica como obra fundamental su *Introduzione al Cristianesimo – lezioni sul Simbolo apostolico* en venta en las librerías católicas y que en Italia ha alcanzado su octava edición en 1986 editada – no por casualidad – por *Queriniana* de Brescia, editorial exclusivamente de obras de la «nueva teología» [trad. en castellano: *Introducción al*

Cristianismo, Sígueme, 2001]. *Introducción al Cristianismo (Einführung in das Christentum)* es presentada de esta manera en *Rapporto sulla Fede* [trad. en castellano: *Informe sobre la Fe*]: «una especie de clásico, continuamente reeditado, con el cual se ha formado una generación de clérigos y de laicos, atraídos por un pensamiento totalmente “católico” y, al mismo tiempo, totalmente “abierto” al nuevo clima del Vaticano II» (p. 14). Nos detendremos en pocas y fundamentales consideraciones, suficientes para hacerse una idea exacta de la «teología» del actual Prefecto de la Congregación para la Fe.

Una cuestión gravísima

Es verdad de fe divina y católica, esto es, fundada en la autoridad de Dios revelante (Sagrada Escritura y Tradición) y también en la autoridad del infalible Magisterio de la Iglesia, que, en Jesús, Dios se ha hecho hombre y precisamente la segunda Persona de la Santísima Trinidad, Dios como el Padre, unió a Sí una naturaleza humana, por lo que en Cristo hay dos naturalezas (la humana y la divina) unidas en la única Persona divina (unión hipostática o personal). Cualquiera que quiera permanecer siendo católico y salvarse debe profesar esta verdad fundamental propuesta para ser creída siempre y en todo lugar por la Iglesia y defendida por ella contra la herejía (Concilios de Efeso, Calcedonia y V de Constantinopla). ¿Qué decir, por tanto, cuando estamos obligados a constatar que el actual Prefecto de la Congregación para la Fe, en sus libros de «teología», profesa, en cambio, que en Jesús, no Dios se ha hecho hombre, sino que un hombre se ha convertido en Dios? ¿Quién es, en efecto, Jesucristo para Ratzinger? Es «*aquel Hombre en el que viene a la luz la nota definitiva de la esencia humana y que, precisamente por esto [sic!], es, al mismo tiempo, Dios mismo*» (*Introduzione al Cristianesimo*, p. 150; la cursiva está en el texto).

¿Qué quiere decir esto sino que el hombre, en su «*nota definitiva*» es Dios y que Cristo es un hombre, el cual es, o mejor, se ha convertido en Dios por el solo hecho de que en El ha venido a la luz la «*nota definitiva de la esencia humana*»?

Dios es hombre y el hombre es Dios

La cuestión, por otra parte, es planteada con toda claridad y resuelta afirmativamente por el mismo Ratzinger. Este, en efecto, se pregunta: «¿*podemos verdaderamente diluir la cristología (el hablar de Cristo) en la teología (el hablar de Dios); o deberemos, en cambio, hacer una apasionada propaganda en favor de Jesús como **hombre**, planteando la cristología bajo*

forma de humanismo y de antropología? ¿O quizá el auténtico hombre, precisamente por el hecho de ser integralmente tal, debería ser Dios y, consiguientemente, Dios debería ser un auténtico hombre? ¿Sería acaso posible que el más radical humanismo y la fe en el Dios revelante vengan aquí a encontrarse, más aún, lleguen a confluír el uno en la otra?» (p. 165; la palabra «hombre», en el texto original, aparece en cursiva).

La respuesta es que la lucha combatida en los primeros cinco siglos de la Iglesia en torno a estos problemas «ha conducido, en los concilios ecuménicos de entonces, a una respuesta positiva [sic!] a las tres preguntas» (p. 165; también aquí, la cursiva aparece en el texto). Comprendida entre ellas, por tanto, la pregunta central, que, por ello, sin traicionar el pensamiento del autor, podemos transcribir como sigue: «el auténtico hombre, precisamente por el hecho de ser íntegramente tal, es Dios y, consiguientemente, Dios es un auténtico hombre».

Una «cristología» coherente en la herejía

Toda la «cristología» de Ratzinger se desarrolla coherentemente en torno a este asunto fundamental y sería muy difícil dar una explicación diferente a las afirmaciones que, en su *Introducción al Cristianismo*, se repiten a ritmo vertiginoso, entre las cuales las siguientes, que transcribimos por honestidad de documentación.

El «núcleo central» de la «cristología del Hijo» expuesta por Juan sería este: «El servir no es ya considerado como una acción, detrás de la cual subsiste por su cuenta la persona de Jesús; es admitido, en cambio, como un hecho que inviste la entera existencia de Jesús, de modo que su mismo **ser** es puro servicio. Y, precisamente porque este ser suyo no es otra cosa sino servicio, es también un ser de hijo. Bajo este aspecto, la inversión cristiana de valores solamente ahora ha alcanzado su objetivo; sólo en este punto resulta perfectamente claro que el que se dedica totalmente al servicio de los demás, de manera absolutamente desinteresada y anonadándose a sí mismo, **se convierte** formalmente en el altruista por antonomasia, de manera que precisamente y sólo él es el verdadero hombre, el hombre del futuro, el caso de incidencia en el que confluyen juntos el hombre y Dios» (pp. 178-179; también aquí la negrita corresponde a la cursiva del texto).

«Su [de Jesús] ser, en cambio, es una pura ‘actualitas’, compuesta de un “desde” y un “para”. Y **es, precisamente por esto**, porque este ser suyo no resulta ya dissociable de su ‘actualitas’, **por lo que él viene a coincidir con Dios**, pero permaneciendo al mismo tiempo el hombre ejemplar: el hombre del futuro, a

través del cual nos es concedido ver hasta qué punto el hombre es todavía un ser *‘in fieri’*, el gran ausente, constatando cómo ha comenzado apenas, se puede decir, a ser verdaderamente él mismo [es decir... Dios]» (p. 180; aquí las negritas son nuestras).

Fue la «primitiva comunidad cristiana» la que aplicó por primera vez a Jesús el Salmo 2: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado. Pídeme y te daré en herencia las naciones». Esta aplicación – nos explica Ratzinger – intentaba expresar solamente la convicción de que «a quien entrevé el significado de la vida humana, no en el poder y en la auto-afirmación, sino en el radical existir sólo para los demás, antes bien, demostrando con la cruz que encarna el ser para los demás, a este – digo – y sólo a este, Dios le dijo: “Hijo mío eres tú; hoy te he engendrado”» y Ratzinger precisa: «Tú eres mi Hijo; hoy – o sea, en esta situación [en la cruz] – te he engendrado» y concluye: «La idea del ‘Hijo de Dios’... entró de esta manera y de esta forma en la interpretación de la cruz y de la resurrección, basada en el Salmo 2, incluyéndose en la profesión de fe en Jesús de Nazaret» (pp. 172-173).

Y puede ser suficiente por ahora.

El vuelco

Para Ratzinger, por tanto, Jesús no es Dios porque es Hijo natural de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, «engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre», porque su Persona comparte *ab aeterno* la infinita naturaleza divina y, por tanto, posee sus infinitas perfecciones, sino que es un hombre que «llegó a coincidir con Dios» en el momento en que, en la cruz, encarnó el «ser para los otros», el «altruista por antonomasia».

El, por tanto, se distingue de nosotros y de los demás hombres sólo por el grado de desarrollo humano conseguido y no por el abismo que separa a Dios del hombre, al Creador de la criatura. La cristología de la Iglesia es rechazada por Ratzinger como una «triumfalista cristología de la glorificación... una cristología despectiva que no sabría qué hacer con un hombre [sic!] crucificado y reducido al rango de siervo, por lo que, en vez de aceptarlo, se crearía nuevamente un mito ontológico de Dios» (p. 178). A la «cristología de la glorificación», que crea «un mito ontológico de Dios», Ratzinger opone su «cristología del servicio», que él afirma encontrar en el Evangelio de San Juan, y para la cual «Hijo» significaría únicamente «siervo perfecto» (véase pp. 142-143).

Por el contrario, el hombre Jesús, que, por su servir perfecto, ha llegado a «coincidir» con Dios, revela al hombre que el hombre es un Dios *in fieri* y que,

entre el hombre y Dios, por ello, existe una identidad esencial. Y, tergiversando incluso a Dante, Ratzinger nos dice que esta sería la «conmovedora conclusión de la “Divina Comedia” de Dante, en el momento en que él, contemplando el misterio de Dios, ve con extático arrobamiento su propia imagen, o sea, un rostro humano, exactamente en el centro de un deslumbrante círculo de llamas formado por “el amor que mueve el sol y las demás estrellas» (p. 149).

La confirmación inequívoca

Que este es el pensamiento de Ratzinger es confirmado, una vez más, y de modo inequívoco, por la concepción de Cristo como «último hombre» expuesta a partir de la p. 185. Aquí, Ratzinger fuerza otro pasaje de la Sagrada Escritura (y precisamente a San Pablo), haciendo absoluto caso omiso a que la exégesis católica, en los pasajes que atañen al dogma debe seguir el sentido que ha considerado siempre la Santa Madre Iglesia: «... un aspecto totalmente diferente – escribe – presentan las cosas cuando se entiende la clave de la argumentación paulina, que nos enseña a comprender a Cristo como el ‘último hombre’ (eschatos Adam: Icor. 15, 45), es decir, como el hombre definitivo, que introduce al hombre en su futuro, consistente en el hecho de que él **no es solamente hombre, sino que forma, en cambio, un todo único con Dios**» (p. 185, la negrita es nuestra). E, inmediatamente después, bajo el título «Cristo, el último hombre» prosigue:

«Hemos llegado ahora al punto en el que poder intentar exponer, de manera resumida, qué intentamos decir cuando afirmamos: “Creo en Jesucristo, Hijo único de Dios y nuestro Señor”. Tras las consideraciones que hemos realizado hasta aquí, podemos decir, ante todo, esto: la fe cristiana cree en Jesús de Nazaret, viendo en él al **hombre ejemplar** (así, en efecto, se puede traducir sustancialmente, haciendo entender perfectamente la idea, el arriba citado concepto paulino de ‘último Adán’) [que, en cambio, quiere decir solamente el “segundo Adán”, cabeza de la humanidad redimida, en contraposición al “primer Adán”]. Pero, **precisamente en cuanto hombre ejemplar, normativo, él traspasa los confines de lo humano**; sólo así y sólo en virtud de esto, él es verdaderamente el hombre ejemplar» (pp. 185-186; la negrita es nuestra). Y el motivo sería este:

«la apertura hacia el Todo, el Infinito, es el componente constitutivo del hombre. El hombre es verdaderamente tal porque se erige infinitamente alto sobre sí mismo; y, por consiguiente, es tanto más hombre, cuanto menos está cerrado en sí mismo, cuanto menos está ‘limitado’. Sin embargo, entonces – repitémoslo una vez más – **el hombre al máximo de su potencialidad, más aún, el verdadero hombre, es precisamente el que está desvinculado al máximo, el**

que **no sólo roza el infinito** – ¡el Infinito! – **sino que se hace totalmente uno con él: Jesucristo**. En él, el proceso de **'humanación'** ha alcanzado *verdaderamente su meta*» (pp. 186-187; las negritas son nuestras).

El «mérito» de Teilhard

Y, como para disiparnos toda duda tanto sobre su pensamiento como sobre sus «fuentes» de su «teología», Ratzinger apela al más triste y atrevido de los «nuevos teólogos», Teilhard de Chardin, el jesuita «apóstata» (R. Valnève): «Hay que reconocer el mérito de Teilhard de Chardin de haber repensado estas conexiones en el cuadro moderno del mundo, reorganizándolas de una nueva manera» (p. 187). Siguen numerosas citas textuales de las obras de Teilhard. A nosotros nos bastará referir la última, que es además la conclusión:

«el flujo cósmico se mueve “en dirección de un estadio inimaginable, casi ‘monomolecular’... en el que todo Ego... está destinado a alcanzar su punto de culminación en una especie de Super-Ego”. El hombre en cuanto ‘yo’ es, sí, un término: pero la orientación asumida por el movimiento del ser y por su propia existencia nos lo muestra al mismo tiempo como una figura que se encuadra en un ‘Super-yo’, el cual no lo extingue, sino que lo abraza; ahora bien, es solamente en este estadio de unificación donde puede aparecer la forma del hombre futuro, en la cual el factor humano podrá decirse que habrá alcanzado su meta [la perfecta “humanación” llamada sólo impropia-mente divinización o “sobrenatural”]» (p. 189). Y este delirio monista-panteísta sería para Ratzinger – increíble, pero cierto – el contenido de la... ¡cristología de San Pablo! «Creemos – concluye – que se puede admitir tranquilamente [sic!] que aquí, sobre la base de la actual concepción del mundo y ciertamente con un vocabulario de sabor tal vez un tanto demasiado biológico [¡sólo esto!], se encuentra en sustancia entendida y hecho de nuevo comprensible el planteamiento de la cristología paulina» (p. 189). E inmediatamente después: «La fe ve en Jesús al hombre en el que – hablando en términos que derivan del esquema biológico – **es como si resultase ya actuado el próximo salto evolutivo [...]. Por ello, la verdadera fe verá en Cristo el inicio de un movimiento en el cual la humanidad fragmentada es gradualmente recompuesta y reabsorbida en el ser del único Adán, en el único ‘cuerpo’ del hombre escatológico. Verá siempre en él la puesta en marcha hacia el futuro del hombre, en el que este será íntegramente ‘socializado’, incorporado en una única entidad**» (pp. 189-190).

Estamos en el perfecto vuelco de la Fe católica: no es Dios el que se ha hecho hombre, sino el hombre el que se ha manifestado como Dios en Jesucristo.

Las «fuentes»

¿Cómo ha llegado Ratzinger a semejante vuelco? Nos lo explica el card. Siri en *Getsemani – Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, Roma, 1980. El «monismo cósmico» o «idealismo antropocéntrico» o «antropocentrismo fundamental», en el cual Ratzinger disuelve la teología, es el desemboque obligado del error de de Lubac acerca del sobrenatural implicado en el natural, con el objetivo de que el «sobrenatural» viene necesariamente a coincidir con el máximo desarrollo de la naturaleza humana: «*Revelando al Padre – escribe de Lubac – y siendo revelado por él, Cristo termina de revelar al hombre a sí mismo. [...] Para Cristo, la persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo*» (H. de Lubac, *Catholicisme*, ed. du Cerf, Paris, 1938, IV ed., 1947, pp. 295-296). Es exactamente la «cristología» de Ratzinger en embrión. El card. Siri se pregunta también: «¿Cuál puede ser el significado de esta afirmación? O Cristo es únicamente hombre, o el hombre es divino» (*Getsemani – Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, p. 56). Nosotros añadimos que el «sobrenatural» que se explica a partir del natural es también el centro de la «nueva filosofía» de Blondel, el cual explica el «*consortium divinae naturae*», la participación del hombre de la naturaleza divina como un «*restituir, por así decir, a Dios a Dios en nosotros*» (Carta a de Lubac, 5 de abril de 1932).

El error de De Lubac (y de Blondel) – demuestra Siri – madura posteriormente en K. Rahner S. J., el cual se pregunta si «*se puede incluso intentar ver la unio hypostatica en la línea de este perfeccionamiento absoluto de lo que existe en el hombre*» (citado de *Naturaleza y gracia* en *Getsemani*, p. 73). La respuesta positiva, antes que en Ratzinger, se encuentra en el mismo Rahner, el cual «*altera radicalmente el pensamiento y la fe de la Iglesia a propósito del misterio de la encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo como es expresado en el Evangelio y en la Tradición*» (Siri, *op. cit.*, p. 79) y lo altera exactamente en el sentido en el que lo altera Ratzinger (véase Siri, *op. cit.*, pp. 76 ss.), el cual Ratzinger fue y permanece, no obstante alguna marginal toma de distancia, discípulo de Rahner (fue también su fiel colaborador durante el Concilio: véase R. Viltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*). En Rahner – escribe el card. Siri – «*aparece claramente una antropología fundamental que, no sólo concuerda con el pensamiento del P. de Lubac, sino que lo supera de modo que transforma, en la conciencia de sus adeptos de la nueva teología, artículos de fe, como, por ejemplo, los de la Encarnación y de la Inmaculada Concepción*» (*op. cit.*, p. 73). Y todavía: «*cuando uno piensa y se expresa de modo que se proponen postulados como el de la identidad de la esencia de Dios y del hombre [precisamente es el postulado de la “cristología” de Ratzinger], que invierten la doctrina surgida de la Revelación, no seguimos el filón de la verdad, sino el*

del error [o, más exactamente, de la herejía] [...]. He aquí adónde se llega si se parte de un [erróneo] concepto relativo a un gran misterio, como el misterio del sobrenatural, artificialmente presentado [por de Lubac y compañía] como perteneciente a la doctrina de la Iglesia... Unos tras otros, todos los principios, todos los criterios y todos los fundamentos de la fe han sido puestos en cuestión y se desmoronan» (op. cit., pp. 74 s. y p. 82).

«Por el camino de la fantasía, del error y de la herejía» la vuelta al modernismo

El card. Siri se hace eco del padre Garrigou-Lagrange O. P., que ya en 1946, había resumido así la «cristología» de la «nouvelle théologie»:

«... el mundo material habría evolucionado hacia el espíritu y el mundo espiritual evolucionaría naturalmente, por así decir, hacia el orden sobrenatural y hacia la plenitud de Cristo. Así, la Encarnación del Verbo, el Cuerpo místico y el Cristo universal serían momentos de la Evolución... He aquí lo que queda de los dogmas cristianos en esta teoría que se aleja de nuestro Credo en la medida que se acerca al evolucionismo hegeliano» (La nouvelle théologie où va-t-elle?). Y el gran teólogo dominico había lanzado su grito de alarma: «¿Dónde va la “nueva teología”? Vuelve al modernismo... por el camino de la fantasía, del error y de la herejía» (ivi). Ratzinger afirma, repitiendo el antiguo juego de sus «maestros», que este delirio monista-panteísta, además de en la «cristología paulina» (interpretada por Teilhard), se podría encontrar en las «más antiguas profesiones de fe» y en el Evangelio de San Juan (pp. 179 s.) y nos haría «claro» el verdadero «sentido» de los dogmas de Efeso y de Calcedonia (p. 197). Esta afirmación, sin embargo, además de ser insostenible, constituye por sí misma otra gravísima herejía. Si fuera así, en efecto, deberíamos decir que la Iglesia, infalible por promesa divina, tras los primeros siglos (y hasta la «nueva teología»)... ¡perdió la memoria, olvidando el sentido de la doctrina de San Pablo, del Evangelio de San Juan, de las más antiguas profesiones de fe y de los dogmas cristológicos y de la misma divina Revelación!

La triste realidad es bien distinta: Ratzinger recupera, a menudo literalmente, como hemos demostrado, a los «maestros» de la «nueva teología» y, con ellos, abandonada la «filosofía del ser» por la filosofía del «devenir», rechazados la Tradición y el Magisterio, camina «tranquilamente» (para usar un término que le agrada) «por el camino de la fantasía, del error y de la herejía» volviendo al modernismo, que «en Cristo no reconoce nada más que un hombre», aunque «de elevadísima naturaleza, como jamás se vio otro ni jamás se encontrará», y, en cambio, en el hombre ve un Dios, porque «el principio de la fe es inmanente en el hombre... este principio es Dios» y, por

tanto, «Dios es inmanente en el hombre»; para algunos modernistas en sentido panteísta, «lo que es más coherente – escribe San Pío X – con el resto de su doctrinas» (San Pío X, *Pascendi*).

Por necesidad (tenemos un sólo artículo que oponer a un libro repleto de «fantasías», «errores» y «herejías»), hemos limitado nuestra atención a la «cristología» de Ratzinger. El lector, sin embargo, puede comprender perfectamente que, alterado este punto fundamental de la teología, todo el resto resulta alterado: la soteriología (la «satisfacción vicaria» sería ¡sólo una infeliz invención medieval de San Anselmo de Aosta!), la mariología (la concepción virginal queda en la niebla y de maternidad divina, ni siquiera se habla) y, sucesivamente, todos los artículos del Credo, que Ratzinger ilustra en su *Introducción al Cristianismo*, que más propiamente debería titularse *Introducción a la apostasía*.

El Prefecto

¿Ha desmentido quizá el Prefecto Ratzinger al teólogo Ratzinger? Todo lo contrario. Sus obras «teológicas», comprendida la *Introducción al Cristianismo*, continúan siendo reeditadas inmutadas; el prefecto Ratzinger nunca ha considerado deber corregir o retractar nada. Sobre sus obras «teológicas» podrán continuar formándose otras «generaciones de clérigos», que ignorarán la teología católica e tergiversarán las más elementales verdades de Fe católica.

El prefecto Ratzinger hace más todavía: tiene bajo su patrocinio y colabora oficialmente en la revista *Communio*, órgano de prensa de «los que piensan que han vencido», de la cual *Communio* fue fundador junto a de Lubac y von Balthasar. El 28 de mayo de 1992, Ratzinger, seguro de su prestigio de Prefecto para la Fe, pudo celebrar su vigésimo aniversario nada menos que en Roma, en el aula magna de la Gregoriana, ante una numerosa audiencia de cardenales y de profesores de las facultades teológicas romanas. *Communio* es editada en varias lenguas, y, bajo el patrocinio del Prefecto para la Fe, indica oficiosa, pero claramente, al Clero de los diferentes Países, la línea deseada por «Roma»: la de Blondel, de de Lubac y de von Balthasar, el «camino de la fantasía, del error y de la herejía» (la «tela de araña» la llamó 30 *Giorni*, diciembre de 1991, sin darse cuenta, sin embargo, de la exactitud del término).

El «juego de roles»

¿Es acaso casualidad, además, que los colaboradores de *Communio* hayan ido ocupando poco a poco las sedes episcopales que quedan vacantes? *Il Sabato* (6 de junio de 1992), en un artículo que celebraba los veinte años de *Communio*, escribía:

«Han pasado veinte años. *Communio* ha vencido su partida. Al menos desde el punto de vista de la batalla por la hegemonía eclesiástica. A los tres teólogos “disidentes” que, aquella noche, en la via Aurelia, bautizaron la idea, la Iglesia les ha concedido el premio de mayor prestigio: el capelo cardenalicio.

Pero ha habido gloria para todos. ¡Los mejores colaboradores de *Communio* han sido promovidos a obispos! Los alemanes Karl Lehmann y Walter Kasper, el italiano Angelo Scola, el suizo Eugenio Corecco, el austriaco Christoph Schönborn, el francés André-Jean Léonard, el brasileño Karl Romer. Un ejército de obispos-teólogos, cuyo influjo en la Iglesia va mucho más allá de la respectiva jurisdicción diocesana. Verdadera think tank de la Iglesia de Karol Wojtyła».

¿Y acaso es casualidad que, en cambio, «las cátedras teológicas son hegemonizadas por los colegas de “*Concilium*”»? (30 Giorni, diciembre de 1991). ¿Acaso no es el prefecto Ratzinger el que no les molesta ni les castiga? ¿Y no corresponde perfectamente todo esto al concepto modernista de la autoridad, expuesto por San Pío X en la *Pascendi* y encontrado por nosotros en labios de mons. Montini, en el coloquio con Jean Guitton (véase *sì sì no no*, 15 de marzo de 1993, p. 3)? Para los modernistas – explica San Pío X – la evolución doctrinal en la Iglesia «es como el resultado de dos fuerzas que se hacen la guerra, de las cuales una es progresiva y la otra conservadora» y el ejercicio de la fuerza conservadora «es el propio de la autoridad religiosa», mientras que a la fuerza progresiva le corresponde estimular la evolución. Es, por tanto, lógico, según la lógica modernista, que los ultraprogresistas de *Concilium* y los «moderados» de *Communio* se hayan repartido las tareas: a los colaboradores de *Concilium*, como «fuerza progresiva», las Universidades, el campo de la «investigación» teológica, la «hegemonía» cultural, y a los colaboradores de *Communio*, como «como fuerza conservadora», la autoridad religiosa, la «hegemonía eclesiástica». Ninguna ilusión, por tanto: actualmente no hay ninguna lucha entre «católicos liberales» y «católicos conservadores»; los «conservadores», o sea, los católicos *tout court*, han sido eliminados del cuadro eclesiástico oficial; la lucha es entre modernistas que sacan hasta el extremo las conclusiones de sus erróneos principios y modernistas «moderados», y no se trata de verdadera lucha, sino de escaramuzas o, más exactamente, de un «juego de roles».

Roma, ocupada por los «nuevos teólogos»

Como elemento impulsor del carro de la «nueva teología», el prefecto Ratzinger ha llenado Roma de «nuevos teólogos» y, especialmente, la Congregación y las Comisiones presididas por él. De este modo, encontramos «promoviendo la sana doctrina», bajo la prefectura del card. Ratzinger, en la

Congregación para la Fe, a un obispo Lehmann, que niega la Resurrección corpórea de Jesús (pero, también para Ratzinger, Jesús es «*el que murió en la cruz y resucitó a los ojos de la fe [sic!]*», p. 172), un Georges Cottier O. P., «*gran experto*» en masonería y «*fautor del diálogo entre la Iglesia y las Logias*», un Albert Vanhoye S. J., para el cual «*Jesús no era sacerdote*» (pero ni siquiera lo es para Ratzinger ni para su «maestro» Rahner), un Marcello Bordonni, para el cual permanecer anclados al dogma cristológico de Calcedonia es un intolerable «fixismo» (pero también lo es para Ratzinger; véase para Lehmann, *sì sì no no*, 15 de marzo de 1993, para Cottier, 29 de febrero de 1992, para Vanhoye, 15 de marzo de 1987, para Bordonni, 15 de febrero de 1993).

Del mismo modo, en la Pontificia Comisión Bíblica, resurgida de su largo letargo y de la cual el prefecto Ratzinger es *ex officio* Presidente, se han sucedido como Secretarios un Henri Cazelles, sulpiciano, pionero de la exégesis neomodernista, cuya *Introduction à la Bible* fue, en su tiempo, objeto de censura por parte de la Congregación romana para los Seminarios (véase *sì sì no no*, 30 de abril de 1989), y además también el arriba alabado Albert Vanhoye S. J., mientras que entre los miembros encontramos a un Gianfranco Ravasi, que hace estrago públicamente de la Sagrada Escritura y de la Fe, y un Giuseppe Segalla, que niega a Juan su Evangelio y divulga el criticismo más avanzado (véase *sì sì no no*, a. IV, n. 11, p. 2).

Del mismo modo, en la comisión teológica internacional, de la que Ratzinger es Presidente y cuyos miembros son elegidos a propuesta suya, figuran entre otros, el obispo Walter Kasper, para el cual los textos evangélicos «*en que se habla de un Resucitado que es tocado con las manos y que come con los discípulos*» son «*afirmaciones más bien groseras... que corren el peligro de justificar una fe pascual demasiado burda*» (pero tampoco a Ratzinger le agrada una «*descripción grosera y corpórea de la resurrección*»: véase *Introduzione al Cristianesimo*, p. 252; para Kasper, véase *Gesù, il Cristo*, Queriniana, Brescia, VI ed., p. 192), el obispo Christoph Schönborn O. P., secretario redaccional del nuevo «*Catecismo*» y que, en el primer aniversario de la muerte de von Balthasar, celebró su super-Iglesia ecuménica, la «*Catholica*» no católica, en la iglesia de Santa María en Basilea (véase *H. U. von Balthasar. Figura e Opera*, ed. Piemme, pp. 431 ss.), el obispo André-Jean Léonard, «*hegeliano... Obispo de Namur, responsable del Seminario de Saint Paul a donde Lustiger envía a sus seminaristas [¡todo queda en familia!]*» (30 *Giorni*, diciembre de 1991, p. 67), etc., etc.

Con y sin discreción

¿Qué decir, además, de los modos más «discretos», pero no menos eficaces, con los que el prefecto Ratzinger promueve la «nueva teología»? ¿Walter

Kasper es elegido Obispo de Rottenburg-Stuttgart? Su «viejo colega» Ratzinger le escribe: «Para la Iglesia católica, en un periodo turbulento, Usted es un don precioso» (30 Giorni, mayo de 1989). ¿Urs von Balthasar muere la noche antes de recibir la «merecida honorificencia del cardenalato»? El prefecto Ratzinger pronuncia personalmente el sermón fúnebre en el cementerio de Lucerna, señalando al difunto como un teólogo «*probatus*»:

«lo que el Papa – dice – quería expresar con este gesto de reconocimiento, más aún, de honor, sigue siendo válido: no ya solamente individuos privados, sino la Iglesia, en su responsabilidad ministerial oficial [sic!] nos dice que él fue un auténtico maestro de fe, un guía seguro hacia las fuentes del agua viva, un testimonio de la Palabra, del cual podemos conocer a Cristo, conocer la vida» (citado en H. U. von Balthasar. *Figura e Opera*, a cargo de Lehmann y Kasper, ed. Piemme, pp. 457 s.).

El prefecto Ratzinger, además, patrocina en primera persona la apertura en Roma de un «centro de formación para candidatos a la vida consagrada», formación «*inspirada en la vida y en las obras de Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr*» (30 Giorni, agosto-septiembre de 1990).

Finalmente, y para contener dentro de los límites de lo necesario nuestro tema, el prefecto Ratzinger presentó a la prensa la «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo», subrayando que este documento «*afirma – quizá por primera vez con esta claridad – que existen decisiones del magisterio que no pueden ser una última palabra sobre la materia en cuanto tal, sino que, en un anclaje sustancial en el problema, son ante todo también una expresión de prudencia pastoral, una especie de disposición provisional*» (L'Osservatore Romano, 27 de junio de 1990, p. 6) y puso como ejemplo de «*disposiciones provisionales*» hoy «*en los detalles de sus determinaciones de contenido... superadas*»: 1) las «*declaraciones de los Papas del pasado siglo sobre la libertad religiosa*»; 2) las «*decisiones antimodernistas del inicio de este siglo*»; 3) las «*decisiones de la Comisión bíblica de aquel tiempo*»: en resumen: los tres baluartes puestos por los Romanos Pontífices contra el modernismo en campo social, doctrinal y exegetico.

¿Es necesario añadir algo más para demostrar que el prefecto Ratzinger está en perfecta sintonía con el «teólogo» Ratzinger? Sí, debemos añadir que Elio Guerriero, jefe de redacción de *Communio*, está perfectamente de acuerdo con nosotros en este punto. Ilustrando el victorioso avance de la «nueva teología» en *Jesus*, abril de 1992, escribía: «*Siempre se subraya en Roma el trabajo desarrollado por Joseph Ratzinger tanto como teólogo como como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe*». Tras lo cual, del «restaurador» Ratzinger no queda sino el mito.

El mito del «restaurador»

Cómo pudo nacer este mito (si ha sido alimentado después artificialmente es otro tema) no es difícil de comprender.

En el Prólogo a la *Introduzione al Cristianesimo*, por ejemplo, Ratzinger escribe:

«El problema de saber exactamente cuál es el contenido y el significado de la fe cristiana está hoy envuelto por un nebuloso halo de incertidumbre, que es denso y espeso como quizá nunca antes de ahora lo fue en la historia». Y esto porque «quien ha seguido, al menos un poco, el movimiento teológico del pasado decenio y no pertenece al ejército de aquellos descerebrados que consideran siempre y sistemáticamente lo nuevo como automáticamente mejor», se pregunta preocupado si «nuestra teología... ¿no ha dado interpretaciones progresivamente descendientes de la pretensión de la fe que a menudo se recibió de manera sofocante? ¿Y no se tiene la impresión de que tales interpretaciones han suprimido tan pocas cosas que no se ha perdido nada importante, y al mismo tiempo tantas, que el hombre siempre se ha atrevido a dar un paso más hacia adelante?» (p. 7).

¿Qué católico, que ame a la Iglesia y sufra por la actual crisis, no suscribiría semejantes afirmaciones? Ya en este Prólogo, que ha permanecido inmutado desde 1968, se encuentra lo suficiente para crear en torno a Ratzinger el mito del «restaurador». ¿Pero qué opone Ratzinger a la progresiva demolición de la Fe perpetrada por la teología contemporánea? Opone la... absolución global de la misma teología de la cual – afirma él – *«no se puede afirmar... honestamente que... tomada en su conjunto, haya tomado un rumbo de este tipo»*. Y opone sobre todo, como corrección, el mismo repudio de la Tradición y del Magisterio, por el cual la teología de los últimos decenios ha llegado a envolver *«el contenido y el significado de la fe cristiana»* en un *«nebuloso halo de incertidumbre... denso y espeso como quizá nunca antes de ahora lo fue en la historia»*. La deplorada tendencia cada vez más reductiva de dicha teología, en efecto, según Ratzinger, *«no podrá remediarse obstinándose en permanecer unido sólo al noble metal de las fórmulas fijas vigente en el pasado, que sigue siendo, a fin de cuentas, [no pronunciamientos solemnes del Magisterio, sino] un montón de metal: un peso que carga las espaldas, en vez de favorecer, en virtud de su valor, la posibilidad de alcanzar la verdadera libertad [que viene de este modo a tomar subrepticamente el lugar del a verdad]»* (p. 8). Que, después, esta premisa lleve, de la misma manera, *«seguramente»* allí a donde ha llegado la «teología» contemporánea parece escapársele a Ratzinger. Sin embargo, su entero libro lo demuestra. Ya San Pío X advertía que no todos

los modernistas eran capaces de sacar de sus erróneas premisas sus irremediablemente inevitables conclusiones (véase *Pascendi*).

Ratzinger es siempre así: a los excesos de los cuales toma (a menudo con bromas felizmente cáusticas) distancia, no opone nunca la verdad católica, sino un error aparentemente más moderado y que, irremediablemente en la lógica del error, lleva a las mismas devastadoras conclusiones.

Como se expresa él mismo en *Rapporto sulla Fede*, Ratzinger como «equilibrado progresista» es partidario de una «evolución tranquila de la doctrina» sin «huidas solitarias hacia delante», pero también «sin nostalgias anacronistas» por un «pasado irremediablemente pasado», es decir, por la Fe católica dejada «tranquilamente» a sus espaldas (pp. 14-15-29). Si no le agrada el progresismo avanzado, a Ratzinger tampoco le agrada la Tradición católica: «Es al hoy de la Iglesia al que debemos permanecer fieles, no al ayer o al mañana» (*Rapporto sulla Fede*, p. 29; las cursivas se encuentran en el texto).

Es por esto por lo que el católico, que tiene fe y ama a la Iglesia, podrá suscribir algunas afirmaciones críticas de Ratzinger (y también del último de Lubac y de von Balthasar), pero, si examina qué propone el pretendido «restaurador» en el lugar de los deplorados «abusos», no podrá suscribir ni siquiera una línea. Además, porque la pendiente es exactamente la misma y, aunque dulcemente, conduce al mismo repudio total de la divina Revelación, es decir, a la apostasía. Las obras del «teólogo» Ratzinger lo demuestran incontestablemente.

VIII

El papado de Karol Wojtyla, tiempo de prueba gravísima para la Iglesia

Una prueba enorme

¿Y si un «nuevo teólogo» se sienta en la cátedra de Pedro? Indudablemente la prueba infligida a la Iglesia en tal caso es sin igual. Por muchos motivos. Ante todo, porque, tratándose de neomodernismo, los errores teológicos personales del Papa «no ponen ya el hacha a las ramas o a los brotes, sino a la raíz misma, esto es, a la fe y a sus fibras más profundas» (San Pío X, *Pascendi*). Además, estos errores «teológicos» están destinados a influenciar profundamente al mundo católico: el católico está acostumbrado a pensar que la fe personal del Papa se identifica con la de la Iglesia y, en el mundo católico como en ninguna otra sociedad, es verdadero el dicho de que *ad instar Principis totus componitur orbis*, todos se ajustan al comportamiento del que se sienta en el solio de Pedro. Por esto, un Papa puede imponer *de facto*, sin ninguna imposición formal, una orientación herética dentro del curso eclesial. Lo hemos visto con la acción «discreta» del papa Montini en favor del neomodernismo o «nouvelle théologie».

La prueba, por tanto, es enorme, pero no insuperable. Procedamos por grados.

Karol Wojtyla, «nuevo teólogo»

Si el papa Montini fue un admirador entusiasta de los «nuevos teólogos», Juan Pablo II es personalmente cultor de la nueva «teología». Lo demostró el teólogo alemán Johannes Dörmann, apenado por la iniciativa de Asís, en un estudio sereno, objetivo y científico sobre los escritos de Karol Wojtyla: *El cammino teologico di Giovanni Paolo II verso Assisi*.

El libro, que se propone ser el primer volumen de una trilogía, examina la «teología» que inspiró la iniciativa ecuménica de Asís y demuestra que esta «teología» está ya presente en los textos de Wojtyla, profesor, obispo y cardenal. El autor se propone demostrar además que la misma «nueva teología» constituye el núcleo central de las encíclicas doctrinales de Juan Pablo II (segundo volumen) y es la fuente inspiradora de sus viajes pastorales a Africa y a Asia (tercer volumen). Nosotros resumiremos aquí brevísima y libremente el contenido del primer volumen, que es fundamental y suficiente para nuestro fin. Lo resumiremos teniendo presente la edición en lengua francesa, a cargo de *Fideliter* (112 route du Waldeck – 57230 Eguelshardt,

Francia), en la cual el título original alemán ha sido traducido así: *La extraña teología de Juan Pablo II y el espíritu de Asís*.

El error central de la «teología» de Karol Wojtyła, error que está en la base de su ecumenismo y, por tanto, de la iniciativa de Asís, es este: no sólo Cristo ha muerto por todos los hombres (como enseña la Iglesia católica), sino que (y aquí está la novedad) todo hombre, «*lo sepa o no, lo acepte o no en la fe*», (K. Wojtyła, *Segno di Contraddizione*, Milano, 1977, cap. 11 [trad. en castellano: *Signo de Contradicción*, BAC, Madrid, 1979) está, originalmente desde su nacimiento, en un estado de redención efectiva, aunque inconsciente. Y esto vale para todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares.

Esta tesis contradice la Sagrada Escritura, la Tradición, el dogma de la Iglesia y, a juicio de Dörmann, no tiene una base sólida ni siquiera en los textos del Concilio. Por el contrario, conecta con la «nueva teología», que afirma la salvación incondicionada de todos los hombres, la redención universal, no ya sólo objetiva, sino también subjetiva: no sólo todos pueden salvarse, sino que todos, de hecho, ya están salvados (piénsese en el «*el infierno existe, pero está vacío*» de von Balthasar).

De esta «nueva» concepción de la redención subjetiva o justificación universal brotan una «nueva» ecclesiología, un nuevo concepto de Revelación y de Fe.

Una «nueva» ecclesiología

Si el Hijo de Dios, como quiere el «teólogo» Wojtyła, por su Encarnación, se ha unido a «*todo hombre*», si la «*existencia en Cristo*» es la «*dimensión*» religiosa de todo hombre, si «*cada hombre concreto, histórico*» desde el primer instante de su existencia, «*lo quiera o no, lo acepte o no*» (y, por tanto, independientemente de la fe y del bautismo), está unido sobrenaturalmente a Cristo, se sigue:

- 1) que todo hombre pertenece de algún modo a la Iglesia;
- 2) que la Iglesia coincide con la humanidad entera, la cual forma con Cristo un organismo, por así decir, naturalmente sobrenatural.

Como es evidente, la noción de Iglesia resulta esencialmente modificada y la distinción entre naturaleza y gracia, entre Iglesia y humanidad, radicalmente anulada. Como querían precisamente – añadimos nosotros – Blondel y de Lubac, que, contra el pensamiento de la Iglesia, juzgaban dicha distinción un «dualismo» intolerable, que debía «superarse» a toda costa.

Una «nueva» noción de Revelación

La Iglesia y la humanidad, por tanto, según la «nueva teología» de Juan Pablo II, no son distinguibles en su ser profundo porque este «*ser profundo*» es la misma «*existencia en Cristo*», pero se distinguen sólo en el grado de conciencia que poseen de este ser profundo suyo (es sustancialmente la tesis de los «*cristianos anónimos*» de K. Rahner S. J. y de los «*cristianismos anónimos*» de von Balthasar). Y aquí emerge una «nueva» noción de Revelación. Nuestro Señor Jesucristo no habría hecho otra cosa sino «*manifestar plenamente el hombre a sí mismo*», no ya manifestándole, como enseña la Iglesia católica, su estado original de pecador y, por tanto, su radical necesidad de redención, que debe conseguir mediante la fe y el bautismo, sino manifestando al hombre su original estado de inconsciente, pero efectiva redención, su estado naturalmente «sobrenatural». Es sólo esta conciencia, en efecto, lo que distingue al cristiano del «no cristiano». Esta «revelación» exterior de Cristo es secundaria y no estrictamente necesaria porque puede existir, más aún, existe necesariamente también una revelación interior, común a todos los hombres (fieles e infieles) y a todas las religiones (no distinguibles ya, por esto, entre verdadera y falsas).

Una «nueva» noción de fe

De este modo, la «*fe*» es sólo un tomar conciencia de lo que preexiste en el hombre, del innato, original «sobrenatural» implícito en la naturaleza humana, y esta toma de conciencia puede suceder, sí, gracias a la revelación de Cristo, pero puede suceder, más aún, sucede necesariamente de algún modo, también en la «*fe*» de los «*cristianos anónimos*» (no ya, por esto, infieles) y en los mismos «*cristianismos anónimos*» (no ya, por esto, falsas religiones).

La «teología» de Asís

De aquí el «irreversible» diálogo ecuménico, que – añadimos nosotros – es la «nueva» noción de misión; de aquí la iniciativa de Asís, cuyo «*espíritu*» está precisamente en la «nueva teología» de Karol Wojtyła.

«La redención universal subjetiva es la base común... Todas las religiones encierran verdaderas revelaciones, conocimientos y experiencias de Dios. La fe abraza a los “creyentes” de todas las religiones. La fe es la fe de la humanidad... La “revelación ofrecida a los hombres en Cristo”, la fe cristiana, sin embargo, es... la fe que explicita verdadera y definitivamente el “misterio del hombre”, la “existencia en Cristo” [de aquí la referencia a Cristo en el discurso final de Juan Pablo II en Asís]. Esta “oferta” no es, sin embargo, en absoluto necesaria para la salvación, ni única ni exclusiva. También en las demás religiones, se encuentran revelación, fe y experiencia de Dios. Sobre la base de la libertad

religiosa, el diálogo interreligioso, intercambio fraterno de experiencias religiosas en vista de un enriquecimiento recíproco, es el camino dorado que conduce a la paz religiosa» (Dörmann, *op. cit.*, pp. 150-151). Hasta aquí Dörmann, a cuyo libro, por motivos de brevedad, nos vemos obligados a remitir para la relativa documentación.

Vuelta al modernismo

Es innegable que, con la «nueva teología» del papa Wojtyla, nos encontramos de nuevo en el modernismo, que reduce la **fe** (y la misma divina Revelación o al menos su principio) al sentimiento y a la experiencia religiosa: al «*aparecerse, aunque confuso, que Dios concede a las almas en este mismo sentimiento religioso*» (se comprende así también el favor concedido por Juan Pablo II a los actuales movimientos eclesiales, todos más o menos carismáticos, fundados en el sentimiento); se sigue de ello la abolición de toda diferencia entre religión natural y religión sobrenatural y, la equiparación de todas las religiones, que pueden llamarse todas al mismo tiempo naturales y sobrenaturales (San Pío X, *Pascendi*). El Cristianismo, como las demás religiones surgidas del subconsciente de un «genio» religioso, habría surgido, no del Cielo, sino de la subconsciencia religiosa de Cristo, «*hombre de elevadísima naturaleza, como nunca se vio ni nunca se verá*», y de la primitiva comunidad cristiana (*ivi*). La **Revelación** se reduce a la toma de conciencia por parte del hombre de su relación íntima con Dios y es común a todas las religiones. La Revelación cristiana fue la toma de conciencia de dicha relación por parte del hombre Jesús; en las demás religiones, por parte de Buda, Mahoma, etc., etc. En cuanto a la **Tradición**, no es, como enseña la Iglesia, la transmisión de verdades reveladas por Dios, sino el renovarse de esta experiencia religiosa íntima y subjetiva en cada individuo particular a lo largo de todo el arco de las sucesivas generaciones y, en este sentido, es una **Tradición viva** (*ivi*). Por consiguiente, «*los modernistas no niegan, antes bien, conceden, algunos veladamente, otros muy abiertamente, que todas las religiones son verdaderas... Como mucho, en el conflicto entre religiones diferentes, los modernistas podrán sostener que la católica tiene más verdad*», dada la «*elevadísima naturaleza*» de Cristo y «*que se deba indicar al hombre que todavía no cree, escondido en él, el mismo germen que hubo en la conciencia de Cristo y transmitido por Cristo a los hombres*» (*ivi*). «*El estudio de la antropología – escribía Tyrrel, corifeo inglés del modernismo – nos impide afirmar... que Dios no se revele progresivamente, en la vida moral y social de cada alma, aunque sobre todo en la de Cristo, en la vida de todas las religiones..., aunque sobre todo en la vida del Cristianismo... la religiosidad del futuro será el resultado de la reflexión inductiva sobre las formas pasadas y presentes de la religión, de un examen de ellas en cuanto están inspiradas por la Luz de la*

*Verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y en cuanto representan, cada una de manera especial, el esfuerzo del Divino Espíritu de hacerse inteligible en el hombre en armonía con los demás grados de su desarrollo moral, mental y social» (Rinnovamento, julio-agosto de 1907, Per la sincerità). Es exactamente este el «espíritu de Asís» y el resorte secreto de los continuos viajes «pastorales» de Juan Pablo II en Asia y Africa (incluido el encuentro con los brujos Vudús): «Si voy recorriendo el mundo, para encontrarme con hombres de todas las civilizaciones y religiones, es porque confío en las semillas de sabiduría que el Espíritu suscita en las **conciencias** de los pueblos: de ahí brota el verdadero recurso para el futuro humano de nuestro mundo» (Discurso de Juan Pablo II a los jóvenes en Ravena, 11 de mayo de 1986, citado en *Tutte le encicliche dei sommi Pontefici*, ed. dall'Oglio, p. 1821).*

Los «maestros»

¿Por qué camino llegó el «teólogo» Wojtyła al modernismo? Por el camino de la *nouvelle Théologie*.

Hoy, los que «piensan que han vencido» son menos cautelosos que en otros tiempos y, por esto, en una de las intervenciones inaugurales del «Centre d'Archives Maurice Blondel» en la Universidad (que fue) católica de Lovaina (¿acaso no han «vencido»?) leemos con toda claridad que para Blondel «*el sobrenatural no es una naturaleza sobreañadida [¿y cuándo ha enseñado esto la Iglesia?], sino que es fundamentalmente la liberación de toda la naturaleza [y, por tanto, en cuanto parte integrante de la naturaleza, el sobrenatural es natural], la participación [¿creada o increada?] en la libertad divina» (Centre d'Archives Maurice Blondel, Journées d'inauguration – 30-31 mars 1973 – Textes des interventions, p. 49).*

Esta alteración de la fundamental noción católica del sobrenatural, alteración sostenida pertinazmente también por de Lubac, lleva necesariamente allí a donde ha llegado la «nueva teología» de Juan Pablo II: a la abolición de toda distinción entre naturaleza y gracia (si el sobrenatural está implícito en la naturaleza humana, todos los hombres están, por ello, en estado de gracia, «*lo sepan o no, lo acepten o no por fe*») y, por consiguiente, a la herejía de la redención universal subjetiva, a la identificación de la humanidad con la Iglesia, a la deformación de la noción de Revelación y de fe, y así sucesivamente. Ya para de Lubac, por ejemplo, el sobrenatural implicado en la naturaleza humana y que a partir de ella, por ello, se explica, hace de la Revelación de Cristo un hecho secundario, accesorio: «*deriva de ello – escribe – que, en sentido estricto, no habría necesidad para el hombre de otra revelación para conocer a su Dios: fuera de toda intervención sobrenatural, esta “revelación natural” sería suficiente» (Sulle vie di Dio, p. 21).* Y puede bastar

para comprender que la «nueva teología» pone realmente el hacha, no «a las ramas o a los brotes, sino a la raíz misma, esto es, a la fe y a las fibras más profundas de ella» (San Pío X, *Pascendi*).

La autoridad pontificia puesta al servicio de la «nueva teología»

La iniciativa ecuménica de Asís bastaría, por sí sola, para demostrarlo. No obstante, dada la gravedad de cuanto vamos afirmando, mencionaremos aquí otros hechos, cuyo conjunto es suficiente para eliminar toda duda restante.

Ya en el centro de la encíclica inaugural del pontificado de Juan Pablo II (*Redemptor Hominis*) aparece la tesis de la redención universal subjetiva, que el papa Wojtyła lee en la *Gaudium et Spes* 22, en cuya redacción colaboró durante el Concilio: «El Hijo de Dios, con su encarnación, **se ha unido, en cierto modo, a todo hombre**» (la negrita corresponde a la cursiva del texto original; véase *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, dall'Oglio, ed.). Y hoy, como para demostrar inmutada la inspiración del pontificado de Juan Pablo II, Christoph Schönborn, desde *L'Osservatore Romano*, nos advierte de que el «texto-clave» del nuevo «Catecismo» es precisamente y siempre la *Gaudium et Spes* 22 (*L'Osservatore Romano*, 12 de enero de 1993).

Sobre los viajes de Juan Pablo II ya hemos hablado. Todas las iniciativas ecuménicas y los discursos del actual pontificado encuentran su fundamento y su explicación, no en la doctrina católica, sino en la «nueva teología» ilustrada más arriba: todo está centrado en el hombre y en su desarrollo integral, que comportaría también, de por sí, la toma de conciencia del sobrenatural inmanente en cada hombre independientemente de la fe y del bautismo: «lo sepa o no, lo acepte o no por fe».

Si Pablo VI hizo alabar a Teilhard de Chardin como clausura del VI Congreso tomista internacional, Juan Pablo II ha hecho todavía más: el 12 de mayo de 1981, con ocasión del centenario del nacimiento del jesuita monista-panteísta, la Secretaría de Estado envió «en nombre del Santo Padre» una carta altamente laudatoria al rector del *Institut Catholique* de París. En ella se exalta «el estupendo eco de sus [de Teilhard] investigaciones, junto con la irradiación de su personalidad y la riqueza de su pensamiento», se le define «un hombre tomado por Cristo en lo profundo de su ser, atento a honrar al mismo tiempo la fe y la razón, respondiendo en esto, como anticipadamente, al llamamiento de Juan Pablo II: “No tengáis miedo, abrid, abrid de par en par las puertas a Cristo, los inmensos espacios de la cultura, de la civilización, del desarrollo”». Un precursor, en resumen, del pontificado de Wojtyła (véase *L'Osservatore Romano*, 10 de junio de 1981 y *sì sì no no*, 15 de junio de 1981).

Y sin embargo, a penas 20 años antes, el Santo Oficio había emanado contra Teilhard un *Monitum*, que, aun siendo blando (estamos bajo Juan XXIII y la influencia de Montini se hace sentir), declara que sus obras «rebotan de tanta ambigüedad, más aún, de graves errores, que ofenden la doctrina católica». Y siempre en la misma e inmutada línea, recientemente, el 11 de febrero de 1993, Juan Pablo II envió – esta vez firmado por él – un mensaje público al arzobispo de Aix para celebrar el centenario de la publicación de *L’Action de Blondel*: «recordando la obra – escribe – pretendemos, ante todo, rendir honor a su autor, que, en su pensamiento y en su vida, supo hacer coexistir la crítica más rigurosa y la investigación filosófica más valiente con el catolicismo más auténtico, bebiendo de las fuentes de la tradición dogmática, patristica y mística» (*L’Osservatore Romano*, 12 de mayo de 1993, p. 5). Es la ratificación póstuma de la herética pretensión de Blondel (y después de de Lubac) de haber descubierto, después de dos mil años, el «cristianismo auténtico» (véase *sì sì no no*, 15 de febrero de 1993, p. 3). No es suficiente. De Blondel hemos documentado su obstinado desprecio por el Magisterio de la Iglesia y hemos recordado sus «repensamientos», es decir, sus intentos, que no convencieron a nadie, de «explicar» en sentido ortodoxo su propio pensamiento con el fin de no incurrir en incómodas y retardadoras censuras (véase *sì sì no no*, 31 de enero de 1993). Pero Juan Pablo II, en su carta elogia «su valor como pensador, unido a una fidelidad y a un amor indefectibles hacia la Iglesia» y propone a los «filósofos y a los teólogos actuales» el ejemplo de Blondel, que «continuó su obra explicando incansable y obstinadamente [sic!] su pensamiento, sin renunciar a su inspiración» (véase *L’Osservatore Romano*, cit.).

La glorificación de los «padres» de la «nueva teología» y el tácito repudio de la *Humani Generis*

Bajo el pontificado del papa Wojtyła, los demás padres fundadores de la «nueva teología» pudieron recoger su parte de gloria en vida además de muertos. El 2 de febrero de 1983, Juan Pablo II creaba cardenal a de Lubac, en ese momento casi octogenario. Era una rehabilitación de hecho, absolutamente injustificada y una igualmente injustificada desautorización de hecho de la *Humani Generis* de Pío XII. Era también una señal cierta de la «nueva» orientación teológica del nuevo Papa. «Se nos ha preguntado a menudo por qué el sacerdote Wojtyła, que realizó en Roma sus estudios teológicos bajo Pío XII, no se ha referido seguidamente casi nunca a las enseñanzas doctrinales de aquel gran Papa. Es que él había elegido teológicamente a de Lubac contra Pío XII. Esto se comprende mejor hoy», escribió en aquella ocasión el diario parisino *Present* (7 de enero de 1983). En 1991, de Lubac murió y *L’Osservatore Romano* (5 de septiembre de 1991)

incluyó en primera página los dos telegramas enviados respectivamente por Su Santidad Juan Pablo II al card. Lustiger, Arzobispo de París, y al General de la Compañía de Jesús, con ocasión de la muerte del «venerado» cardenal.

En el primer telegrama se lee: «Acordándome del **largo y fiel servicio** realizado por este teólogo, que **supo recoger lo mejor de la tradición católica en su meditación sobre la Iglesia y el mundo moderno**, ruego con fervor a Cristo Salvador que le conceda la recompensa de su paz eterna».

Y en el segundo telegrama:

«En el curso de los años, había apreciado vivamente la vasta cultura, la abnegación y la **probidad intelectual** que hicieron de este religioso ejemplar un **gran servidor de la Iglesia**, notablemente con ocasión del Concilio Vaticano II».

Seguía, en la p. 6, el *curriculum* y el perfil del desaparecido, trazados por la Redacción de *L'Osservatore Romano*, que repetidamente (8 y 11 de septiembre) volvía a alabar la memoria del «padre» de la «nouvelle théologie», condenada por Pío XII en la *Humani Generis*.

Urs von Balthasar, recogió en vida la gloria de parte del papa Wojtyła, no sólo para sí mismo, sino también para la que él mismo define su «mitad» teológica: Adrienne von Speyr. En 1985, publicitado por *L'Osservatore Romano*, se celebró en Roma un simposio sobre la «mística» Adrienne y von Balthasar en el Prólogo de *Il nostro compito* (Jaca Book), nos hace saber que fue el cumplimento de un «deseo expresado en 1983 por el Santo Padre». El mismo von Balthasar es creado cardenal, pero muere en la víspera de la «merecida honorificencia» (Ratzinger). Sin embargo – dirá el mismo Ratzinger en la homilía fúnebre – «lo que el Papa quería expresar con este gesto de reconocimiento, más aún, de honor, sigue siendo válido». ¿Cómo discutirse? Es un hecho, sin embargo, que el gesto de reconocimiento, más aún, de honor, fue a la pseudoteología de un pseudoteólogo que anduvo «por el camino de la fantasía, del error y de la herejía» (véase *sì sì no no*, 28 de febrero de 1993; para la homilía de Ratzinger, véase *H. U. von Balthasar – Figura e Opera*, p. 541).

La hegemonía de los «nuevos teólogos»

En 1981, Juan Pablo II nombró al «nuevo teólogo» alemán Joseph Ratzinger Prefecto de la Congregación para la Fe y recientemente lo ha confirmado en el cargo todavía por un tercer lustro. Es otro significativo «gesto de reconocimiento» a la «nueva teología». Cómo, en estos años, el ex-Santo Oficio ha defendido la ortodoxia de las agresiones más virulentas del neomodernismo se lo dejamos decir al mismo Ratzinger:

«El mito de la dureza vaticana frente a las desviaciones progresistas se ha revelado una vacua elucubración. Hasta hoy, se han emitido fundamentalmente sólo amonestaciones y en ningún caso penas canónicas en sentido propio» (Discurso a la Conferencia episcopal chilena, véase *sì sì no no*, 15 de octubre de 1988). En compensación, Joseph Ratzinger ha asegurado la hegemonía eclesial de los «nuevos teólogos». Hemos hablado ampliamente de ello en el número de *sì sì no no* del 31 de marzo de 1993.

En 1985, se celebra en Roma el Sínodo por el vigésimo aniversario del Vaticano II. Es nombrado teólogo del Sínodo otro «nuevo teólogo»: Walter Kasper, «viejo colega» de Ratzinger. Y sin embargo, Kasper niega *apertis verbis* la historicidad y la autenticidad de los Evangelios y, «a la luz de la crítica de las formas» (o Formgeschichte), considera inventados los milagros de Jesús, desde la tempestad calmada, a la resurrección de Lázaro, a la misma resurrección corpórea de Jesucristo Nuestro Señor, que, para Kasper, naturalmente no es Dios (véase W. Kasper, *Jesús, el Cristo* y *sì sì no no*, 31 de octubre de 1985, p. 4 y 30 de abril de 1989). Cuatro años después, el mismo Walter Kasper, que es también miembro de la Comisión teológica internacional, sin retractar ni una coma de sus herejías, es nombrado Obispo de Rottensburg-Stuttgart. No se trata de favores personales entre «viejos amigos», o al menos no sólo esto, sino, siempre y ante todo, de significativos «gestos de reconocimiento» a una corriente «teológica» muy precisa. Los carreristas saben de este modo a qué demonio vender su alma.

El aval a «Communio»

En 1992, se celebran en Roma, bajo el patrocinio de Ratzinger, los 20 años de la fundación de la revista *Communio*, órgano oficial de «los que piensan que han vencido». El 29 de mayo, Juan Pablo II recibe en audiencia a los redactores de los diferentes Países y pronuncia un solemne discurso, en el cual evoca «con gratitud el recuerdo de dos de sus iniciadores, eminentes teólogos de la catolicidad, el cardenal Henri de Lubac y el padre Hans Urs von Balthasar» y recuerda: «Como arzobispo de Cracovia, yo había tenido ocasión de animar y promover la edición polaca [de *Communio*]» (véase *Communio*, julio-agosto de 1992). Podemos entonces comprender perfectamente por qué de Lubac, en vida todavía de Pablo VI, decía a sus amigos: «... el día en que será necesario un [nuevo] papa, yo tengo mi candidato: Wojtyla» (de Lubac, en la entrevista a cargo de Angelo Scola, publicada por *30 Giorni*, julio de 1985).

Debemos detenernos aquí para no exceder los límites de un artículo, aunque sea amplio. Citamos solamente al teólogo de la Casa Pontificia Georges Cottier, también él «nuevo teólogo», los nombramientos episcopales de los diferentes colaboradores de *Communio* (Schönborn, Scola, Corecco, Kasper,

Lehmann, Martini, Lustiger, etc.) hechos pasar puntualmente por «conservadores», mientras que en realidad son modernistas sólo un poco cautos (y ni siquiera siempre), y todos los nombramientos de las diferentes Congregaciones y Comisiones romanas, que, en estos momentos, están llenos de «nuevos teólogos» (véase *sì sì no no*, 31 de marzo de 1993).

¿Tiene el lector todavía alguna duda sobre la orientación que, cada vez más decididamente, ha dado a la Iglesia el papa Wojtyła? Considere que *La Civiltà Cattolica*, desde siempre indicadora autorizada de las orientaciones de la Santa Sede, de ser órgano de la ortodoxia católica, se ha transmutado decididamente en órgano de la «nouvelle théologie». Y la prensa «católica», desde *Avvenire* al más modesto boletín parroquial, se adecua: *ad instar Principis totus componitur orbis*.

Los grandes deberes de la hora presentes

No es para sorprenderse, después de todo lo dicho más arriba, que la actual crisis haya sido paragonada a la crisis arriana, caso típico de herejía que «amenaza a toda la Iglesia» (San Vicente de Lerins, *Commonitorio*).

Quien es teólogo sabe que la infalibilidad del Papa «no significa firmeza personal en la Fe», «no garantiza una inerrancia personal» (Bartmann, *Manuale di Teologia dogmatica*) y que, en el caso presente, la infalibilidad no debe ni siquiera cuestionarse. Además, quien es teólogo sabe que, en la teología católica, existe también la cuestión del «papa hereje», puntualmente disputada en los periodos más oscuros de la historia del papado. La prueba es enorme, en cambio, para quien, no siendo teólogo, está acostumbrado a extender erróneamente la infalibilidad a todos los actos del poder pontificio e incluso a la persona privada del Papa.

Prueba enorme, pero – ya lo hemos dicho – no insuperable. Para superar el escándalo de la hora presente le bastará al católico atenerse a algunas simples verdades de fe y de razón:

- 1) Dios no puede contradecirse y, por esto, el Espíritu Santo no puede inspirar hoy desarrollos doctrinales o praxis en contradicción con lo ya inspirado;
- 2) la Revelación divina se cerró definitivamente con la muerte del último Apóstol y, por esto, ni siquiera la Iglesia ni el Papa pueden añadirle o quitarle nada;
- 3) a la Iglesia y al Papa no les ha sido prometida la revelación de nuevas verdades (ni mucho menos de verdades contradictorias), sino la asistencia divina al anunciar las verdades ya reveladas o al juzgar, sobre la base de la Divina Revelación, las eventuales controversias doctrinales y, por esto,

ningún Papa puede contradecir lo que desde siempre está contenido en el «depósito de la Fe».

«A los sucesores de Pedro les fue prometido el Espíritu Santo, no para que, por revelación Suya, enseñaran una nueva doctrina, sino para que, con Su asistencia, custodiaran santamente y expusieran fielmente la revelación transmitida por medio de los Apóstoles, es decir, el depósito de la Fe» (Vaticano I, Const. De Ecclesia Christi, Dz. 1836);

4) la infalibilidad fue prometida no al Papa actual solo, sino a los Papas de todos los tiempos y, por esto, ningún Papa «de hoy» puede contradecir a los Papas «de ayer»;

5) la infalibilidad no es sólo del Papa, sino también de la Iglesia universal (esto es, de todos los lugares y de todos los tiempos; véase Vaticano I, Dz. 1839) y, por esto, ningún Papa puede contradecir lo que en la Iglesia ha sido creído siempre, en todas partes y por todos («*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*»);

6) que, en el eventual conflicto entre el Papa «de hoy» y los Papas «de ayer», entre el Papa «de hoy» y la Iglesia de todos los tiempos, el católico debe permanecer con los Papas de siempre y con la fe de la Iglesia universal (en el tiempo y en el espacio), como enseña precisamente Santo Tomás (S. Th., II-II, q. 2 ad 3).

Estas elementales verdades son sugeridas a todo católico por el «sensus fidei» y por el sentido común. Añadimos que, cuando un Papa, en vez de anunciar y custodiar la Verdad revelada y enseñada desde siempre en la Iglesia, va detrás de sus propias erróneas opiniones personales, que están en contradicción con dicha Verdad, no actúa como Papa y no puede exigir ni se le debe prestar obediencia.

Esto puede producir dolor, pero no debe sorprender. La exacta noción de la infalibilidad, en efecto, no excluye en absoluto esta desgraciada hipótesis. La infalibilidad significa que la asistencia divina impedirá ciertísimamente que el Papa llegue a imponer formalmente *ex cathedra* sus errores personales a toda la Iglesia, aunque puede permitir que, con otros medios (discursos, escritos, actos de gobierno, etc.) intente imponerlos, no formalmente, sino de hecho.

Cuando, en el Vaticano I, fue ilustrada a los Obispos la redacción final de la Constitución sobre la infalibilidad pontificia, el relator oficial, mons. Gasser, Obispo de Bresanona, explicó su sentido exacto:

«Si toda la Iglesia pudiera ser inducida al error por la mala fe y por la negligencia de un Papa... la vigilancia de Cristo... impediría un pronunciamiento infalible» («*si per malam fidem et negligentiam pontificis,*

universalis ecclesia in errorem induci possit... tutela Christi... iudicium tale [infalible] impediretur», Mansi, 52, col. 1212-1214).

La infalibilidad pontificia, por tanto, no nos garantiza en absoluto que la fe del entero mundo católico no pueda ser puesta jamás en peligro por la «negligencia» e incluso la «mala fe» de un Sucesor de Pedro, pero nos garantiza que la «tutela Christi», la divina asistencia, impedirá (asistencia negativa) un pronunciamiento infalible, *ex cathedra*, en circunstancias tan adversas. Como, de hecho, ha sucedido en la actual crisis, comenzando por el Vaticano II querido solamente «pastoral».

He aquí por qué el teólogo (el verdadero teólogo, queremos decir) sabe que, en la actual crisis eclesial, la infalibilidad pontificia no es ni siquiera cuestionada. Esto no quita que la hora presente sea de durísima prueba para los fieles de la Iglesia, que, para salvarse, deben conservar intacta su propia fe contra las adversidades de las circunstancias (y, digámoslo también, de quien se sienta en el trono de Pedro) y dar testimonio de fidelidad a Cristo y a la Iglesia (que no se identifica con la teología personal de un Papa). Todavía más grave es la hora presente para las nuevas generaciones, que corren el riesgo de conocer sólo «una falsa religión cristiana, que está a mil millas de distancia de la única Iglesia de Cristo» (Pío XI, *Mortalium animos*, condena anticipada del actual ecumenismo).

La gravedad de esta hora, por esto, impone graves deberes a todos, a cada uno según su propio estado de laico, de sacerdote, de teólogo, de obispo y de cardenal. Además del deber de la oración y de la penitencia (solicitadas tan insistentemente por la Inmaculada Madre de Dios en Lourdes y en Fátima), se impone el deber de resistir y oponerse al actual curso eclesial, defendiendo, no sólo la propia fe, sino también la de los hermanos, proveyendo, según las propias posibilidades, a las múltiples necesidades de la hora presente y también recordando, si el propio estado ofrece la ocasión de ello y todavía más si lo exige, al actual Pontífice los deberes de su cargo (cfr. San Pablo, *Col. 4, 17*). Son graves deberes de caridad, a los cuales no se puede faltar sin pecar mortalmente. Actuar de manera diferente es traicionar a Cristo, es poner en peligro la propia salvación eterna y la de los demás, es hacerse cómplice de la «autodemolición» de la Iglesia.

IX

La desobediencia al Magisterio infalible, distintivo de la “nueva teología”

En esta serie de artículos, hemos demostrado que, aunque condenado y combatido por San Pío X (*Pascendi*) y por sus sucesores hasta Pío XII (*Humani Generis*), el modernismo sobrevivió en la Iglesia como secta. La prolongada desobediencia, hasta aquel momento más o menos clandestina, explotó con ocasión del pastoral Concilio Vaticano II y, hoy, la «nouvelle théologie» o neomodernismo triunfa, seguro no por la fuerza de la verdad, sino únicamente por el favor de la autoridad (suprema o no), con grave engaño y daño para las almas (lo que nos impide a nosotros y a todos callar).

Hemos visto que como base del neomodernismo está la falsa «filosofía cristiana» de Blondel, que con la ilusión de conciliar a la Iglesia con el «mundo moderno», esto es, con la filosofía moderna enferma de escepticismo y de subjetivismo, pervierte modernistamente «la eterna noción de verdad» (San Pío X, *Pascendi*), así como la de «sobrenatural» y, por tanto, la verdadera «restauración» en la Iglesia estará marcada por la vuelta a la filosofía perenne.

Hemos ilustrado después los errores del jesuita de Lubac, «padre» de una «nueva teología», que «evoluciona junto al evolucionar de las cosas, *semper itura, numquam perventura, siempre en camino sin alcanzar nunca la meta*» (Pío XII, alocución del 17 de septiembre de 1946). Creemos haber dado un poco de luz sobre la hermética pseudoteología de von Balthasar, que transfiere al campo ecuménico el «delirio filosófico» de Hegel. Hemos considerado después el pensamiento y el comportamiento de tres personalidades investidas de autoridad (aunque en grado diverso) en la Iglesia y a las cuales, por ello, debe atribuirse la principal responsabilidad del actual triunfo del modernismo: Pablo VI (que, de manera más precisa, debe ser definido filomodernista), Juan Pablo II (que es, en cambio, personalmente un cultor de la «nueva teología») y el card. Ratzinger.

Nos hemos esforzado en sacar a la luz, más que los errores, el desprecio del Magisterio infalible de la Iglesia, que es como el distintivo de la «nueva teología», y permite que sea juzgada por lo que es y vale, incluso por aquellos que no saben de filosofía ni de teología. Es esto, en efecto, lo que querría el «nuevo curso eclesial»: cancelar veinte siglos de Cristianismo con el pretexto de una «vuelta a las fuentes», al «Cristianismo auténtico», en nombre de un Concilio pastoral (que *post factum* afirma ser, en cambio, dogmático) y en nombre de un «Magisterio vivo», «de hoy», que afirma heréticamente que el Magisterio «de ayer» está muerto. Afirmación herética porque «llevaría necesariamente a decir que todos los fieles de todos los tiempos, todos los santos,

los castos, los continentes, las vírgenes, todos los clérigos, los levitas, los obispos, los miles de confesores, los ejércitos de los mártires, tan gran número de ciudades y de pueblos, de islas y de provincias, de reyes, de pueblos, de reinos y de naciones, en una palabra, el mundo entero incorporado a Cristo cabeza mediante la fe católica, durante tan gran número de siglos ha ignorado, errado, blasfemado, sin saber lo que debía creer» (San Vicente de Lerins, *Commonitorium*).

El mito de la «restauración»

Finalmente, hemos demostrado que la pretendida «restauración» es sólo un mito nacido del modesto, moderado y de por sí irrelevante conflicto entre el ala moderada (que está en el poder) y el ala extremista o «integrista» del neomodernismo. Las eventuales ilusiones generadas por dicho conflicto deberían haberse disipado completamente por todo lo que hemos venido documentando desde estas páginas: ninguna «restauración» puede esperarse de quien aún hoy anda por el «camino del escepticismo, de la fantasía y de la herejía».

Es cierto, de Lubac, von Balthasar, el papa Montini, el card. Ratzinger y el mismo Juan Pablo II han deplorado muchas veces algunos excesos del postconcilio.

De Lubac escribió que «el Concilio ha sido traicionado... por la acción de lo que se me permitirá llamar un para-concilio» (*Memoria in torno alle mie opere*, p. 420) y parece hacer suyas las «preocupaciones» de mons. Villepelet:

«aparente inconsciencia de nuestros obispos, desviaciones políticas de su amada “action catholique”, desórdenes litúrgicos incontrolados, decadencia interna de los seminarios, trato privilegiado a ex-sacerdotes, desprecio de la Tradición, descuido doctrinal (eucaristía) y moral (matrimonio, etc.), grave responsabilidad de algunas revistas...» (ivi, p. 389). Y los demás neomodernistas o filomoneomodernistas, fieles, por decirlo como Henrici, a la «línea de la *théologie nouvelle de Lyon*», es decir, a de Lubac, se hicieron eco de su «maestro».

Von Balthasar deploró la «tendencia a la liquidación» del ecumenismo postconciliar (*H. U. von Balthasar – Figura e Opera*, p. 435). Pablo VI, ante los alumnos del seminario lombardo lloró por la «autodemolición» de la Iglesia: «la Iglesia se encuentra en una hora de inquietud, de autocrítica, se diría incluso de autodemolición. La Iglesia es como si se golpeara a sí misma» (*Il Popolo*, 9 de diciembre de 1968). Después, en la intimidad, con Guitton, lamentó que los sacerdotes «han tomado la mala costumbre de recitar sólo el Canon II, que es el más breve y el más rápido» (*J. Guitton, Paul VI secret*, p. 15).

Y en el último coloquio llegó incluso a decir que *«en el mundo católico un pensamiento de tipo no católico parece a veces tener ventaja y es posible que dentro del catolicismo se haga mañana el más fuerte. Pero no representará nunca el pensamiento de la Iglesia. Es necesario que subsista un pequeño rebaño aunque sea pequeñísimo»* (ivi, p. 168).

El card. Ratzinger, en *Rapporto sulla Fede*, deploró también las *«huidas hacia delante»* (p. 29) y habló, como de Lubac, de *«Concilio traicionado»*, de un *«desencadenarse, en el interior de la Iglesia, de fuerzas latentes, agresivas, centrífugas»* (p. 28). Finalmente, Juan Pablo II, con ocasión de un encuentro para las *«Misiones al Pueblo»*, llegó a decir:

«Hay que admitir realistamente y con profunda y dolorosa sensibilidad que los cristianos, hoy, en gran parte, se sienten perdidos, confundidos, perplejos e incluso desilusionados; se han esparcido a manos llenas ideas que contrastan con la Verdad revelada y enseñada desde siempre; se han propagado verdaderas herejías, en el campo dogmático y moral, creando dudas, confusiones, rebeliones; se ha manipulado la Liturgia; inmersos en el “relativismo” intelectual y moral, y por ello en el permisivismo, los cristianos son tentados por el ateísmo, por el agnosticismo, por el iluminismo vagamente moralista, por un cristianismo sociológico, sin dogmas definitivos y sin moral objetiva» (L'Osservatore Romano, 7 de febrero de 1981).

La triste realidad

Estas y otras declaraciones, tomadas aisladamente, podrían inducir, y, de hecho, han inducido a muchos, a creer en un repensamiento e incluso a una *«restauración»*. Desgraciadamente no es así. Bajo la pretendida *«restauración»* prosigue la autodemolición radical de la Iglesia. Debemos, en efecto, extender a todos los *«moderados»* lo dicho sobre el card. Ratzinger.

Ante todo, los *«abusos»* son deplorados como tales, no en relación con la doctrina católica que debe ser defendida y restaurada, sino en relación con la propia forma más moderada (y, por ello, más peligrosa) de modernismo, que los deploradores de los abusos no desean repudiar en absoluto y continúan tenazmente propugnando. El contraste, ni serio ni profundo, definido ya por nosotros como una simple escaramuza, es entre los que consideran *«superado»* a de Lubac (véase *Paul VI secret*, p. 110) y los que están decididos a seguir siéndole fieles. *«Nuestra línea es la del extremo centro. Ni excesiva atención al Magisterio [sic!] ni contestación. Ni derecha ni izquierda. Unión a la Tradición en la línea de la théologie nouvelle de Lyon [cuna de la “teología” de de Lubac], que subrayaba la no contraposición [léase: identificación] entre naturaleza y sobrenaturaleza, [y consiguientemente] entre fe y cultura, y que se convirtió en la teología oficial del Vaticano II»*, aclaró

muy bien el padre Henrici S. J., en la entrevista a 30 *Giorni* de diciembre de 1991. Y cuál es esta «línea» lo hemos documentado en esta serie de artículos. Por ello, cuando de Lubac escribe que el «Concilio ha sido traicionado», entiende traicionado con respecto a sus personales visiones y expectativas, no respecto a la Fe católica; cuando el card. Ratzinger defiende el «Concilio auténtico» entiende el Concilio interpretado a la luz de la «nouvelle théologie», no de la Tradición católica; cuando Juan Pablo II habla de Concilio interpretado a la luz de la Tradición, pretende decir: «tradición en la línea de la *théologie nouvelle*» de de Lubac, es decir, de la tradición que evoluciona con la evolución de los tiempos, y no a la luz de la inmutable Tradición católica. Y si de Lubac parece hacer suyas las «preocupaciones» de mons. Villeplet, en el mismo lugar escribe:

«Nuestra época “postconciliar” es, ciertamente, aunque quizá por medio de sacudidas un poco bruscas, visitada por el Espíritu de Dios; creo también que los signos comienzan a hacerse ver cada vez más [sic!] y quiero hacer mía la frase de una persona que me escribía en estos últimos días: “La esperanza no me aparece más como un deber, sino como una primavera”» (Memoria intorno *alle mie opere*, p. 389). Las ilusiones sobre la «primavera de la Iglesia» creadas por parte de la «nueva teología» son verdaderamente duras para morir. Sobre todo cuando su muerte exige la confesión de sus propios errores y de sus propias responsabilidades personales del desastre actual. Y, en efecto, el «padre» de la «nouvelle théologie» declaró hasta el final que nunca había «encontrado el modo ni sentido la necesidad de precisar nada más» (30 *Giorni*, julio de 1985) acerca de su errónea noción de «sobrenatural», que, sin embargo, se sitúa como la base de todos los errores y las herejías de la pseudoteología contemporánea, como demostró el card. Siri en *Getsemani* y como fue reconocido irresponsablemente por el mismo *L'Osservatore Romano* (8 de septiembre de 1991): «H. de Lubac es, sin sombra de duda, uno de los mayores fundadores de la teología católica contemporánea. Ni Karl Rahner [y – ¿por qué olvidarlo? – Hans Küng] ni menos aún H. U. von Balthasar son pensables sin él».

A su vez, Urs von Balthasar, si deplora la «la tendencia a la liquidación» del actual ecumenismo, no reniega, sin embargo, mínimamente su «delirio ecuménico», su herejía – para hablar claro – de una «catolicidad que nada omite», de una super-Iglesia sin ninguna «delimitación confesional», en la cual (y esto lo dice Pío XII) «todos estarán, sí, unificados, pero en la ruina común» (*Humani Generis*). Y si el papa Montini llora por la autodemolición de la Iglesia y, en *Paul VI secret*, deplora que los sacerdotes optan (¿y por qué no deberían hacerlo?) por el canon «más breve y rápido», en el mismo lugar dice que, con la reforma litúrgica, «no sólo hemos conservado todo el pasado, sino que hemos

renovado la fuente, que es la tradición más antigua, la más primitiva, la más cercana a los orígenes. Ahora bien **esta tradición había sido ofuscada en el curso de los siglos y especialmente en el Concilio de Trento**» (p. 158). Increíble en boca de un Papa, pero desgraciadamente cierto. ¿Qué sería de la Iglesia católica, si durante tantos siglos y en un Concilio dogmático hubiese ofuscado o dejado ofuscar la Tradición y, sólo hoy, comenzase a redescubrirla? Ciertamente no la Iglesia de Cristo, a la cual fue prometida la infalibilidad al custodiar inalterado el «depósito de la Fe». Y si Pablo VI, en el último coloquio con Guitton, profetizando como Caifás (Jn. 11, 51 ss.), previó la apostasía general y un pequeñísimo «resto» fiel, el mismo Pablo VI mostró de manera perfectamente clara, procesando y condenando a mons. Lefebvre, su hostilidad hacia el «pequeño rebaño» que, por amor a la Iglesia, desaprobaba su tenaz obra de demolición.

En cuanto a Ratzinger, si en *Rapporto sulla Fede*, deplora las «huidas hacia delante», al mismo tiempo excluye «vueltas hacia atrás»: «Si por restauración se entiende un volver atrás, entonces ninguna restauración es posible. La Iglesia va hacia delante en dirección al cumplimiento de la historia, mira hacia delante al Señor que viene. No, hacia atrás no se vuelve ni se puede volver» (p. 29).

¿Y qué habría deseado y desearía ahora el card. Ratzinger? Una «evolución tranquila» de la doctrina (p. 39), donde «tranquila» no significa en absoluto armónica y coherente con dos mil años de Cristianismo: «Es *al hoy* [en cursiva en el texto] *de la Iglesia al que debemos permanecer fieles, no al ayer o al mañana*: y este hoy de la Iglesia son los documentos del Vaticano II en su autenticidad» (p. 29). También allí donde estos documentos (véase *Nostra Aetate*, *Dignitatis Humanae*, etc.) contradicen la enseñanza perenne de la Iglesia.

Y si Juan Pablo II, al inicio de su pontificado, deploró que se han propagado a manos llenas verdaderas herejías en el campo dogmático y moral, ha declarado también «irreversible» el nuevo curso eclesial, que, con tenacidad y firmeza, dignas de la causa exactamente opuesta, continúa propugnando actualmente.

La confirmación, si es que fuera necesaria una confirmación, de todo lo que venimos diciendo está en el comportamiento hacia los modernistas extremistas de aquellos que han sido o están revestidos de autoridad en la Iglesia: ni Pablo VI, ni Ratzinger, ni Juan Pablo II, han hecho uso de su autoridad para reprimir los deplorados «abusos», a los cuales parecen reconocer modernistamente una función estimulante en la «evolución» de la doctrina y de las instituciones eclesiales (cfr. San Pío X, *Pascendi y si si no no*, 31 de marzo de 1993, p. 4).

Su aversión y sus procedimientos disciplinarios (desde la marginación hasta la excomunión) son reservados para aquellos que resisten para permanecer fieles a la doctrina católica.

No moderados, sino incoherentes

Si, por tanto, nos detenemos en la parte «*destruens*», esto es, en la crítica de algunos excesos postconciliares, podemos aceptar muchas afirmaciones de de Lubac, de von Balthasar, de Pablo VI, de Ratzinger y también de Juan Pablo II. Pero si consideramos la parte «*construens*», esto es, qué pretenden a su vez los deploradores implantar en la santa Iglesia de Dios, nos damos cuenta de que ellos ponen e imponen las idénticas premisas de las cuales han surgido los deplorados «abusos». Y entonces, la pretendida «moderación» se desvela por lo que es: o táctica típicamente modernista para no suscitar indeseadas y retardadoras reacciones, o incapacidad de sacar hasta el fondo todas las conclusiones de sus propios errores.

Ya San Pío X, en la *Pascendi*, distinguiendo entre un modernismo «moderado» y un modernismo «integrista», observaba que este segundo es más coherente que el primero: aun poniendo todas las mismas premisas, los modernistas «integristas» llegan inmediatamente a las conclusiones finales, en cambio, los «moderados» no. Para eliminar la ilusión de poder quedarse a medio camino, el mismo santo Pontífice, en su admirable encíclica, tuvo el cuidado de desarrollar hasta el fondo todas las ruinosas consecuencias de los errores que están a la base del modernismo, atrayéndose de los modernistas de ayer y de hoy la acusación de haber exagerado el alcance del modernismo. En realidad, sin embargo, la incapacidad de sacar todas y hasta el fondo las conclusiones de sus propias falsas premisas, no quita que, una vez puestas estas premisas, las consecuencias se sigan inevitablemente. Un error pequeño en asunto de principios, conlleva grandes y graves consecuencias, que muchos, aun sosteniendo el error de principio, son en absoluto incapaces de prever.

«Amonestamos – escribía por ello San Pío X – ... a los profesores que se persuadan completamente de que separarse, aunque sea poco, del Aquinate, especialmente en cosas metafísicas, no sucede sin grave daño» (*Pascendi*). Y el padre Garrigou-Lagrange se hará eco de él: «*Parvus error in principio, por decirlo con las palabras del mismo Aquinate, est magnus in fine [...]. Se dirá ciertamente que exageramos, pero un error, aunque sea ligero, sobre las nociones primeras y sobre los principios primeros tiene consecuencias incalculables que no preveían aquellos que incurrieron en semejante error. Las consecuencias de las nuevas visiones, de las cuales hemos hablado [la “nouvelle théologie”] deben, por ello, ir mucho más allá de las previsiones de los autores que hemos citado [de Lubac, Bouillard, Fessard, etc.]»* (*La nouvelle*

théologie où va-t-elle?, cit). Y que es exactamente así lo sabemos hoy incluso demasiado bien, por dolorosa experiencia directa.

El «pecado original» del modernismo

Ninguna moderación, por tanto, sino sólo astucia o, en la mejor de las hipótesis, incoherencia intelectual que, sin embargo, no cancela en los «moderados» el «pecado de origen» del modernismo, porque la humilde obediencia al Magisterio infalible de la Iglesia les habría salvado de su propia incoherencia lógica. Lacordaire, después de su dolorosa crisis «liberal», escribía: «Después de diez años de esfuerzos por concebir el verdadero papel de la filosofía de la Iglesia... ¿dónde he llegado? A las mismas conclusiones que poseían sin inquietud aquellos que habían confiado **más en la autoridad de la Iglesia que en su propia inteligencia...**

Con cuánta admiración advertí la superioridad de la Iglesia, aquel inefable instinto que la guía, aquel discernimiento divino que aleja de ella toda sombra de ilusión». Y, en referencia a Lamennais, del cual había sufrido su fascinación, confesaba con mucha humildad:

*«Yo me pregunté cómo una filosofía, de la cual hoy veo tan claramente la deficiencia, ha podido tanto tiempo mantener suspendida mi razón y comprendí que, luchando contra una inteligencia superior a la mía y queriendo luchar yo solo contra ella, era imposible que yo no fuera vencido. Porque la verdad no es siempre un auxiliar suficiente para restablecer el equilibrio de las fuerzas, de otro modo, jamás el error triunfaría sobre la verdad. Es necesario, por ello, que exista en el mundo **una autoridad que sostenga a las inteligencias débiles contra las inteligencias fuertes y que las libre de la opresión más terrible, la intelectual** y, ya que de la libertad de la inteligencia deriva necesariamente toda otra libertad, he visto en su verdadera luz todas las cuestiones que hoy dividen al mundo» (Lacordaire, *Considerations sur le système philosophique de M. de la Mennais*).*

Está precisamente aquí el «pecado original» de los modernistas, moderados o no: haber confiado en su propia inteligencia en vez de en la infalibilidad de la Iglesia, la única que les habría preservado del error y de su propia debilidad intelectual. Y es esto lo que todo hijo de la Iglesia debe incansablemente oponer a las «novedades»: la humilde sumisión al Magisterio infalible de la Iglesia, la única que libra a las inteligencias más débiles o menos provistas de la opresión del error. Magisterio infalible que no debe confundirse con la teología personal de un «Papa de hoy», sobre todo si se encuentra en ruptura con el Magisterio de dos mil años, sino que es el Magisterio armónico y coherente de todos los Papas de todos los tiempos y de todos los Obispos de todos los tiempos y de todos los lugares que estuvieron en comunión con la

Sede Apostólica: lo que siempre, en todas partes y por todos fue creído y enseñado en la Santa Iglesia de Dios.

Haec est hora vestra et potestas tenebrarum

Solamente con esta vuelta de la Cabeza (visible) y de los miembros a la Tradición tendrá lugar la verdadera «restauración», será superada la crisis actual de la Iglesia madurada en un prolongado clima de «*resistencia pasiva, pero real*» a las directivas de la Roma católica y será finalmente reparado el duradero «*pecado difundido y general contra la luz que proviene de Roma y que brilla por los tesoros doctrinales del pasado*» (*La vie spirituelle*, 1923, pp. 174-175, cit. por Aubry en *L'étude de la Tradition*, p. 102).

La hora luminosa de la vuelta a la Tradición católica llegará. Es de fe. Si la actual desolación a la que se ve reducida la Iglesia no bastara para demostrar que «*los que – se dice – han vencido*» han perdido, en cambio, ya desde ahora, bastaría la divina promesa: «*Portae inferi non praevalent*», los poderes infernales pueden desencadenarse, pero jamás prevalecerán definitivamente contra la Santa Iglesia de Dios. *Haec est hora vestra et potestas tenebrarum*, pero, pasada esta hora de tinieblas, de la «*nouvelle théologie*» y de sus cultores quedará sólo el triste y lamentable recuerdo.

A nosotros, que en esta hora de tinieblas debemos de todos modos dirigirnos al puerto de la salvación eterna, nos corresponde resistir «*fortes in fide*» (San Pedro), orando, abriendo el corazón a la gracia y también socorriendo en la necesidad espiritual de esta grave hora al prójimo que la Divina Providencia nos ha dado en suerte.

Hirpinus

Sí sí no no
Adelantelafe.com