

SCHEEBEN Y SU TRABAJO TEOLÓGICO EN RELACION CON LOS PADRES GRIEGOS

Es sabida la cantidad de fuentes griegas que Scheeben utilizó en su trabajo dogmático. Al repasar las páginas de su «*Dogmatik*» se encuentran abundantes referencias a los autores orientales. Sobre todo aparecerán en los temas de la Trinidad (Do. II) de la Gracia (NG y Do. III) y de la Cristología (Do. V). Que precisamente son los temas que centran el interés del autor¹.

El autor más citado, repasando sus obras, es Cirilo de Alejandría. Le siguen Atanasio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Basilio y luego otros con menos citas: Orígenes, Máximo el Confesor, el Pseudo Dionisio, Dídimo el Ciego².

¹ Así se expresa en el prólogo de los *Mysterien* (M) y en el primer trabajo teológico que publica: 'Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben'. *Der Katholik* 40 (1860) I 280-299 y II 657-674 ahora en *Gesammelte Aufsätze*, 13-42. Es deudor en sus planteamientos de la obra de su maestro romano Cl. Schrader, *De Triplici Ordine: Naturali, Praeternaturali et Supernaturali* (Viena 1864).

² Se pueden ver las obras y autores, que cita de estos autores, bien reflejados en los índices de la nueva edición de sus obras de la Editorial Herder.

En las diversas partes de su obra ha tenido a la vista algunas ediciones que cita de los mismos y, al tiempo, las obras de Petavio³ y Thomassin⁴ que parten fundamentalmente del estudio de los Padres. De ahí que en sus exposiciones positivas del dogma trinitario y cristológico eche mano de las obras de Oriente.

En su bibliografía cita las obras principales, así como elencos, comentarios, etc. Pueden verse en las introducciones de la nueva edición de sus obras de la Editorial Herder. Al uso de los manuales, comentaristas, etc. cita en todas las partes importantes el parecer de los Padres Griegos, aunque, también hemos de hacer notar, que el hilo de sus preguntas no viene siempre de los orientales, sino de sus preocupaciones teológicas concretas o de las mismas cuestiones disputadas en su tiempo y en la teología del siglo XIX. Se notará especialmente en los *Mysterien*, en los temas más típicamente occidentales y latinos de las cuestiones de la dogmática: gracia y libertad, pecado, gracia actual y habitual.

En la doctrina de la creación citará a Gregorio Nacianceno en varios lugares (Do. III, 148, 161) y a Ireneo al tratar del hombre creado a imagen y semejanza de Dios (Do. III, 319, 329, 676), punto donde insistirá especialmente.

Pero en ciertos momentos de su trabajo y en ciertos temas notamos como se ha parado a considerar de modo especial el parecer de los Padres de Oriente. Ese fijar y tratar de interpretar desde «Oriente» ha supuesto, precisamente, los acentos renovadores en los temas más famosos de Scheeben: inhabitación; distinción entre griegos y latinos en la explicación de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu; las analogías de la procesión y de la personalidad del Espíritu Santo con lo femenino (la Iglesia, la figura de María, la causalidad sacramental, la potestad de orden y jurisdicción)⁵.

³ D. Petavius, *Opus de Theologicis Dogmatibus* (Venecia 1757).

⁴ L. Thomassin, *Dogmatum theologicorum* (Venecia 1730).

⁵ Así ya hace referencia a lo femenino y el Espíritu Santo en su doctrina de la Creación cf. Do. III, 374-375, donde se refiere a Juan Damasceno (MG 95,167).

Nosotros nos fijaríamos en algunas de sus partes que de modo especial manifiestan su atención especial a los autores orientales⁶.

1. DOCTRINA TRINITARIA

En la doctrina trinitaria usará a Cirilo de Alejandría y Atanasio, sobre todo en lo referente a la persona del Hijo, y, al lado de ellos evidentemente, los occidentales más importantes: Hilario, Agustín, Tertuliano.

Acerca del Espíritu Santo usará a Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Jerusalén y Dídimo el Ciego.

⁶ En la doctrina sobre Dios señala como principales a Basilio, Gregorio de Nisa, Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. En la 1ª página de la *Gotteslehre* (Do. I) cita la obra de Joan. Cyparissiota, *Expositio materiaria eorum, quae de Deo a theologis dicuntur* (Bibl. PP. Lugd. tom. 21) y a Petavio, Thomassin y Franzelin. Citamos a Scheeben según la última edición de J. Hoefer, en 8 tomos (Friburgo de Brisgovia 1941-1967). Se recoge en ella, además de la *Dogmatik, Mysterien, Natur und Gnade y Herrlichkeiten*, un tomo con algunos artículos. Presentamos la edición con los editores de cada tomo:

t. I (Citamos NG y H) *Natur und Gnade* (ed. M. Grabmann) y *Die Herrlichkeiten der Göttlichen Gnade*, ed. R. Grosche (Friburgo de Brisgovia 1949).

t. II (Citamos M) *Die Mysterien des Christentums*, reedición de la 2.ª que sacó corregida Scheeben en vida, ed. J. Höfer (Friburgo de Brisgovia 1951).

t. III (Citamos Do. I) *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Erstes Buch. *Theologische Erkenntnislehre*), ed. M. Grabmann (Friburgo de Brisgovia 1948).

t. IV (Citamos Do. II) *Handbuch der katholischen Dogmatik*. (Zweites Buch. *Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*), ed. M. Schmaus (Friburgo de Brisgovia 1943).

t. V (Citamos Do. III-IV) *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Drittes und Viertes Buch. *Schöpfungslehre. Sündenlehre*), ed. de W. Breuning y F. Lakner (Friburgo de Brisgovia 1961).

t. VI (Citamos Do. V) *Handbuch der katholischen Dogmatik*. (Fünftes Buch. *Erlösungslehre*), ed. C. Feckes (Friburgo de Brisgovia) 1954.

t. VII (Citamos Do. VI) *Handbuch der katholischen Dogmatik*. (Sechstes Buch. *Gnadenlehre*), ed. H. Schauf (Friburgo de Brisgovia 1954).

t. VIII (Citamos GA) *Gesammelte Aufsätze*, ed. H. Schauf (Friburgo de Brisgovia 1967).

Como guías de los orígenes de la doctrina trinitaria usará a Petavio y Thomassin. En Do. II & 113 tratará de la procesión del Espíritu Santo y señalará las diferencias entre latinos y orientales. Tratará de buscar un punto medio de encuentro señalando las diferencias, los acuerdos y la complementariedad de ambas visiones.

En ese parágrafo 113 de su Dogmática presenta su intento: mostrar la doctrina de los Padres griegos sobre la procesión del Espíritu Santo: la cual muestra mejor que la latina «la continuidad orgánica de la participación del ser divino», y al mismo tiempo mostrará el acuerdo de ambas iglesias y la oposición evidente de Focio a la verdadera doctrina oriental acerca de la procesión del Espíritu Santo⁷. Scheeben por un lado quiere partir de la doctrina del Concilio de Constantinopla: el Espíritu Santo procede del Padre, con esto se asegura su consubstancialidad con el Padre, en contra de los pneumatómacos (Do. II, 858). Por otro lado los Padres señalarán la procedencia del Padre por el Hijo y/o del Hijo, para asegurar orgánicamente el orden trinitario (Citará el *Símbolo de Epifanio*, que recoge en el *Anchoratus*, Do. II, 859 ss.). Cita a Petavio, que recoge el vocabulario y los testimonios acerca del tema (Do. II, 862 ss). En Do. II, 865 presenta ya la diferencias de los griegos y latinos: los primeros explican la procesión del Espíritu Santo como efusión de la santidad y de la verdad del Hijo, y los latinos como amor mutuo del Padre y del Hijo. La diferencia la expresa en Do. II, 865: los latinos deducen el origen del Espíritu Santo. del intercambio amoroso del Padre y del Hijo; los griegos como resplandor de la santidad (Citará a Basilio).

Recoge el vocabulario de Basilio (C. Eunomio) y de Atanasio en las Cartas a Serapión, que dan a entender al Espíritu como efusión de la verdad y sabiduría, que es el Hijo, y por tanto proceden de él (Do. II, 866-67).

⁷ Sobre este tema además de autores latinos cita a E. Calecas (*C. error. Graec.*) los discursos de G. Rhodius y Bessarion en el Concilio de Florencia, los *Opuscula aurea de proc. Sp.S.*, editados por Arcudius y *Graecia orthodoxa* de Leo Allatius. Cita también a Petavio, *De Trinitate* 1.7; Portugal, *De gratia increata*; Franzelin, *De Trinitate*; y Van Der Moeren, *De Procesione Sp.S.* (Lovaina 1864) y otras obras, entre ellas de Hergenröther, *Photius*, 3 tomos (Ratisbona 1867-69).

Resume las diferencias de ambas concepciones en las fórmulas: «el Espíritu procede *ex Patre per Filium*» (griegos) y/o «procede *ex Patre Filioque*» (latinos). La diferencia no puede ser excluyente, ya que ambos modos de expresarse quieren mostrar la misma fe, incluso subrayará que tanto orientales como occidentales usaron ambas formulaciones. (Do. II, 875).

Considera que los Padres griegos conciben las producciones en Dios como un movimiento rectilíneo, de modo que la segunda procesión sigue a la primera, presuponiéndola, y ésta contiene en sí virtualmente la segunda. Llamará así a la concepción griega «orgánica» (*organische*). Representan así los orientales las procesiones en la Trinidad usando analogías del mundo orgánico: raíz-tronco-flor; fuente-río-corriente; luz-brillo-rayo. Scheeben considera que este modo de hablar nace de que en los orientales el Hijo aparece fundamentalmente como manifestación de la Verdad del Padre, y el Espíritu como manifestación de la Santidad de Dios, que se funda en su Verdad (Do. II, 877).

Prolijamente mostrará que el modo de concebir griego es coherente con el conjunto del modo de pensar oriental y que incluso la terminología que usaron es la adecuada y lo precisa más para indicar que en la misma procesión del Espíritu está implicada la presencia del Hijo, como engendrado. De ahí que hubiera malentendidos con los latinos, pero nunca se debería haber llegado al modo de pensar, que considera herético, de Focio, que hizo de la negación de la procesión del Espíritu por el Hijo o del Hijo una especie de dogma. Esto está para Scheeben claramente en contradicción con el modo de pensar y sentir de los Padres griegos (Cf. Do. II, 878 ss y 884 ss).

Tratará claramente de expresar las diferencias de ambas visiones, resaltando todos los pareceres de Oriente acerca de la procesión del Espíritu Santo del Padre por el Hijo (Do. II, 875-84)⁸.

⁸ Recordamos que años más tarde Th. De Regnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, I (París 1892), señalará las diferencias griegos-latinos, pero Scheeben es de los primeros en explicitar claramente este asunto que ha sido de gran importancia para el acercamiento ecuménico entre Oriente y Occidente.

La concepción griega la llama «orgánica» (Do. II, 877) por cuanto expresa el permanente movimiento de la vida divina. Las expresiones griegas acerca de la procesión del Espíritu Santo dan a entender que procede de un principio a través de otro, no de modo inmediato (Do. II, 878) y cita en su apoyo a Gregorio Nacianceno, Atanasio y a Cirilo Alejandrino.

Presenta el modo de expresarse los latinos (Do. II, 882-84) y luego presenta la concepción de Focio como herética (Do. II, 884-92). En estos números considera negativamente a los autores de la tradición antioquena (Nestorio, etc.), a los que ve como precursores de la concepción fociana al oscurecer el misterio de la persona del Hijo.

Recordará a san Basilio sobre la doxología y san Gregorio Taumaturgo sobre la confesión de fe bautismal (Do. II, 822-23), que explicitan y son testigos de la «lex orandi» que presupone la fe recta. Se fijará también en la distinción *ousia* e *hypóstasis*, tal como los Padres griegos la fueron distinguiendo en orden a clarificar el misterio intradivino. Retoma las explicitaciones de san Atanasio acerca de la generación del Hijo, que llevaron a clarificar la consubstantialidad con el Padre (Do. I, 846)⁹.

Sobre el origen del Espíritu Santo «del Padre, que nos da el Hijo», citará también las antiguas liturgias (siria y copta), además de los Padres citados (Do. II, 859).

También hace referencia sobre el origen del Espíritu Santo por/del Hijo al vocabulario de los Padres griegos que llaman al Espíritu Santo palabra (no λόγος, sino ῥῆμα), *splendor*, *imago* (εἰκόν), *vultus*, *sigillum* (σφραγίς), *figura*, *forma* (χαρακτήρ y μορφή) del Hijo. (Do. II, 863).

Volverá a insistir especialmente en las diferencias entre griegos y latinos a la hora de explicitar la persona del Espíritu Santo (Do. II, 939). Para los griegos aparece como la «santidad viva» de la divinidad, para los latinos como «amor mutuo». Destaca como los autores orientales presentan al Espíritu como el principio de la santificación de las criaturas, «aroma de la santidad del Padre» (Do. II, 940).

⁹ Precisaré los conceptos en Do. II, §114. Se fijará en san Basilio, san Gregorio de Nisa, para compararlos con Sto. Tomás de Aquino y las precisiones realizadas por Petavio, que ya comparó y trató de explicar:

En Do. II, § 111, trata de la tradición prenicena acerca de la Trinidad. Recoge los principales testimonios orientales acerca de las primeras concepciones o explicaciones del misterio trinitario, que aún siendo imperfectas en su formulación expresan inequívocamente la fe perenne de la Iglesia (Do. II, 832).

Cuando Sheeben escribe *Die Mysterien* (1865) aparece más marcadamente «latino» en su modo de explicitar la procesión del Espíritu, las misiones divinas y la inhabitación. Cuando escribe la *Dogmatik* en su primera parte (*De Deo Uno*) comienza a considerar el ser divino desde el planteamiento de san Buenaventura (el ser divino como el viviente por excelencia) pero se ocupa más intensamente con los Padres griegos. Cuando llega al tema de la Trinidad claramente presenta el camino de explicitación de Oriente como, de alguna manera, mejor y más clarificador del misterio. Más intensamente aún, en la parte de Creación y Gracia (Do. III) llegará a concretar la inhabitación del Espíritu desde el punto de vista de la explicación dogmática de los orientales.

En la explicación de los conceptos de ὑπόστασις y *persona*, aplicados al misterio trinitario, mostrará como debe ser superada la concepción de Boecio. Scheeben retomará el modo de expresarse los griegos (Gregorio Nazianceno) dentro de las explicitaciones de san Buenaventura y Ricardo de san Victor (Do. II, 904-905). En su cristología presenta el misterio de la unción de Jesús: por el Verbo de Dios; la presenta de mano de los griegos (Do. V, 348-352).

También mostrará largamente la diferencia entre griegos y latinos en la procesión del Espíritu. Vuelve al tema en la *Dogmatik* (Do. II 939 ss). Subraya el aspecto santificador —salvífico— de la concepción griega del Espíritu, que ya aparece en Orígenes y de ahí las deducciones de la teología posterior (Do. II, 941 ss). De manera especial se fijará en los griegos que hablan de la procesión del Espíritu Santo (ἐκπόρευσις) en analogía con la efusión que conocemos en el mundo vegetal (Do. II, 1006 ss).

Aún insistirá en las relaciones que trazan los orientales entre el Espíritu y la Eucaristía (M § 58 y Do. II, 1009). El Espíritu como don, imagen del Hijo, sello de la filiación, etc... son todos ellos temas que bebe abundantemente de Oriente y presenta largamente en sus páginas (Do. II, 1010 ss.).

Presenta las analogías trinitarias con el mundo familiar y la relación analógica del Espíritu Santo con Eva y la mujer en general, que fecundará su Mariología y sus explicaciones del carácter personal de María y su relación especialísima con la Trinidad (Do. II, 1017 ss. M 80 ss., Do. V, 1606 ss 1618 ss.1680, 1764 ss.1785, 1819 ss. 1841).

Continuará en esta misma línea de las analogías en su Antropología teológica (Do. III, 443 ss. en relación a Eva y el Espíritu Santo).

En las partes más especulativas de la dogmática trinitaria usará preferentemente a los autores latinos¹⁰.

2. DOCTRINA DE LA GRACIA

El argumento soteriológico de los Padres griegos para defender la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo lo mostrará citando a Atanasio, Gregorio Naciadeno, Cirilo Alejandrino y Basilio (Cf. Do. III, 677-682).

Desde el enfoque del misterio de Cristo, la disputa nestoriana y la defensa del dogma que realiza Cirilo Alejandrino, le ofrecerán las claves para su interpretación de la salvación (Cf. ya desde NG, su primera obra, y luego en M 148-154 y finalmente en Do. III, 683-685).

La divinización de la criatura racional en la gracia, como «determinación de la misma desde la Trinidad y la Encarnación», la ve reflejada en Máximo el confesor y Dionisio Areopagita (Do. III, 689-691).

Estas fundamentaciones le dan darán pie para sus desarrollos intensos defendiendo la presencia de Dios en el hombre, como Dios trino y para defender la máxima intensidad en el desposorio entre Dios y el hombre, que acontece en el misterio de la gracia cristiana¹¹.

¹⁰ K.-H Minz, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben* (Frankfort del Meno 1982), expone el pensamiento trinitario de Scheeben y sus acentos sobre los Padres Griegos, señalando precisamente su dependencia de Petavio (cf. pp. 116ss 184-199).

¹¹ La importancia de este concepto del «desposorio» entre Dios y el hombre es central en Scheeben, por cuanto aparece a lo largo de sus obras, señalándolo el mismo como concepto clave para entender el misterio de la salvación cristiana (NG 195 ss. M 662, Do. III, & 173). Parece

De modo especial presentará la importancia de la visión de los griegos en su idea de la Inhabitación del Espíritu Santo en los justos. El largo § 168 de Do. III trata del estado de gracia, que considera fundamentalmente como la participación »en la substancia de Dios, como es o existe en el Espíritu Santo» (Do. III, 856)¹². En esto aparece deudor de su lectura de los Padres griegos, tal como sus maestros romanos y antes Petavio y Thomassin habían hecho.

En el Do. III, 814 lo explicita, siguiendo a los Padres griegos, como «santidad en cuanto participación en la propia dignidad de la naturaleza divina, tal como el Espíritu Santo es aroma y efusión de la misma espiritualidad divina», y en cuanto el mismo Espíritu es «*virtus et imago*» del Verbo (Do. III, 814). Usará a los grandes escolásticos para buscar las comunes raíces, pero luego pasa a explicitar su idea desde los orientales.

En su tratamiento del tema quiere ser fiel a la mejor escolástica, pero acumula los datos y el parecer de los autores orientales para destacar el sobrenatural como el último horizonte de lo humano más auténtico y profundo (Do. III, 990)¹³. Cuando trata de precisar el concepto de persona, echa mano de las explicaciones tanto de Occidente (Tertuliano), como de Oriente (Orígenes y Gregorio Nacianceno, Do. II, 893-894).

Cuando trata de la Trinidad desde el punto de vista especulativo usará fundamentalmente los autores de la

un acento patrístico central en lo más original de su teología. Cf. E. Paúl, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben* (Munich 1970) 162 ss. 278-281.

¹² Cf. Do. III, 822 ss. la presentación crítica en relación con los autores de su tiempo en H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Friburgo de Brisgovia 1941) 233. El estudio de Schauf ha puesto de manifiesto la relación de Scheeben con Passaglia, Schrader, Borgianelli, y Jovene. Todos ellos profundizaron el parecer de los Padres Griegos de mano de Petavio. Resumen de la postura de Scheeben en H. Scauf, 'M. J. Scheeben de Inhabitatione Spiritus Sancti', en Varios Autores, *M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista* (Roma 1988) 237-249.

¹³ Cf. P. Raimondo Spiazzi, 'Armonia del pensiero dell'Aquinate e dello Scheeben sul Cristianesimo come perfezionamento dei valori umani', 178-182, en Varios Autores, *M. J. Scheeben, teologo cattolico d'ispirazione tomista* (Roma 1988).

escolástica, tanto primera, como Anselmo, como de la época dorada (Tomas, Buenaventura). Decididamente tiene aquí un punto de vista latino que en buena parte procede las explicaciones trinitarias de san Agustín. Pero en Do. III, § 169 explicitará más el punto de vista griego sobre el misterio del estado de gracia y la inhabitación. Los latinos vieron la inhabitación del Espíritu como «comunidad de amistad de los hijos con Dios», por eso verán al Espíritu Santo como representante especial del amor divino, que se nos da (Do. III, 834), así la inhabitación aparece como «principio ejemplar» y objeto final» (Do. III, 834).

En el modo de concebir griego la inhabitación del Espíritu es presentada como constitutiva del estado de gracia, de la misma filiación, por ser «participación en la substancia de la naturaleza divina, como comunión y unidad substancial con Dios, y entonces el Espíritu Santo aparece como «*forma informans animam*» y «*forma constituens esse divinum*» (Do. III, 841). Largamente tratará de explicar con detalle el vocabulario de los griegos y lo que se implica en su concepción (hasta Do. III, 871). Citará largamente a Cirilo de Alejandría y su modo de defender la divinidad del Espíritu desde la santificación que realiza de las criaturas (Do. III, 861, 869-70).

Tratará también, al final, de poner de acuerdo ambas modos de concebir esta inhabitación y por ende el estado de gracia. Resaltará el momento de la gracia increada, más subrayada por Oriente, y el de la gracia creada (más subrayado en Occidente). Ambos son aspectos que se pertenecen en la explicitación del misterio total de la gracia. De todos modos no dejará de manifestar su simpatía por la concepción griega, al igual que lo señaló en el tema de las procesiones trinitarias y sobre todo en el origen del Espíritu Santo (Do. III, 872-884).

Desde este punto de vista, también manifiesta su simpatía por la visión de San Buenaventura, por cuanto toma en cuenta la gracia increada desde el desposorio, aunque no coincida con el punto de vista de los Padres Griegos (Do. III, 884).

El Espíritu Santo, representado en cuanto hálito, aroma y efusión, aparece como la participabilidad objetiva de la substancia de Dios hacia fuera (Do. III, 857).

No deja de citar el tema de la santificación de los ángeles, tomando de san Basilio (Do. III, 1131 ss.) y del Crisóstomo, y ya tratado por Orígenes (Do. III, 1151). Pero también nos hablará de la santificación del ser humano desde el principio (cita a Basilio y Cirilo Alejandrino, Do. III, 1165, aunque no olvida a los occidentales de la gran escolástica).

De gran interés es la consideración dinámica del misterio de la gracia en el hombre, tal como Scheeben lo comenzó a tematizar en la última parte que escribió de su inconclusa *Dogmática* antes de morir. Aunque ciertamente el planteamiento de los problemas es más de la teología occidental (pelagianismo, protestantismo, jansenismo, etc.), apunta a un talante fecundado por lo escrito anteriormente en su obra dogmática, sobre todo en la consideración del Espíritu Santo a partir de puntos de vista griegos, que posibilitaron una renovación de los temas clásicos, y puede así abrir el misterio del hombre concreto al misterio del Dios trino a través de la persona del Espíritu Santo. Desde eso reinterpreta los datos tradicionales que vienen de San Agustín y la gran escolástica (Do. VI).

La idea del llamamiento y determinación del hombre a la meta sobrenatural como tema específico, la defiende desde el conjunto de la tradición de la Iglesia. En su punto de arranque de nuevo aparecen los orientales. Así citará a Ireneo al comenzar a presentar esta determinación o vocación fundamental del ser humano (Do. III, 1010, 1014). Juan Damasceno y el Crisóstomo también son utilizados para explicar el estado propio del ser humano transido de la presencia divina (Do. III, 1028, 1036).

3. CRISTOLOGÍA

En cuanto a los temas cristológicos no deja de tomar en cuenta el argumento soteriológico acerca de la necesidad de la redención por un salvador humano-divino, tal como fue tematizado por Atanasio (Citará la obra «De incarnatione Verbi», Cfr. Do. V, 206 y Do. V, § 208). La fuente de Scheeben es Thomassin, en su tratado *De Incarnatione Verbi* (libro 1); pero Petavio no queda atrás, sobre todo en la primera parte de su Cristología. Innumerables son las citas de autores griegos que tomó de estos autores.

Sería necesario un trabajo largo de comparar las páginas de Petavio, Thomassin y Möhler con las de Scheeben. El mismo Scheeben lo confiesa al citarlos como fuentes directas y manifestar su dependencia de ellos en el uso de las fuentes, aunque cada autor subraya aquello que le interesa más en su contexto concreto. Scheeben no toma en cuenta los trasfondos de las interpretaciones de los Padres, pero naturalmente en aquel tiempo no habían sido destacadas¹⁴. Sobre la controversia nestoriana usará a Mario Mercator, publicado en Migne (Ganier, ML, 48). A partir de la interpretación de este autor usará los autores comunes (Cirilo, Atanasio, Epifanio, Gregorio Nacianceno) y más antiguos como Ireneo y otros posteriores como Leoncio de Bizancio y Juan Damasceno (Do. V, 216-217). En las partes más especulativas toma los autores occidentales (sobre todo a Tomás de Aquino, a Buenaventura, entre los clásicos, y a Kleutgen y a Franzelin, entre los modernos).

Sobre la Asunción de María a los cielos cita a Epifanio, Andrés de Creta, Germán de Constantinopla, Teodoro Estudita y Juan Damasceno, como los importantes testimonios de Oriente (Do. V, § 281). En relación con el tema de la Mariología y la Cristología debe subrayarse la visión de la Iglesia, como esposa del Hijo, y madre de los creyentes, de los hijos de Dios, por su unión con Cristo cabeza y Cristo, unido por el Logos, del que procede el Espíritu. Con esto redondea el tema trinitario con la Iglesia, en cuanto madre y esposa, que abre a las dimensiones pneumatológicas de la doctrina eclesiológica a partir de la relación de María con Cristo y su carácter personal (Cfr. Do. V, §§ 240 a y 240 b). Ciertamente Scheeben ha tomado del antiguo lenguaje patristico el fondo de la cuestión.

La unión con Cristo en la Eucaristía la presenta de mano de Juan Crisóstomo (M 398 s) y el misterio del desposorio —unión— de María y de los cristianos con Cristo viene

¹⁴ Cfr. A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana* (Salamanca 1997). Pone de manifiesto los trasfondos ideológicos y los esquemas previos que marcaron las interpretaciones patristicas. Con todo aún queda largo trabajo de investigación para clarificar y encuadrar las diversas posturas de los antiguos.

destacado con lenguaje tomado de los Padres griegos (M 397 y Do. V, 759 y 1588 ss y Do. III, 1001)¹⁵.

El tema de la recapitulación lo recuerda de mano de Ireneo (Do. V, 173-174). La constitución de Cristo en su divinidad y humanidad lo retoma citando al mismo Ireneo (Do. V, 184) y a Atanasio (Do. V, 191, 193) y a los capacodios (Do. V, 194-195). La gran fuente del estudio dogmático de la cristología la tiene en Thomassin que citará abundantemente en sus capítulos de historia del dogma.

Naturalmente para explicitar el misterio de la unidad de Cristo su gran fuente es Cirilo de Alejandría, filtrado a través de Petavio y de Thomassin y la obra citada de M. Mercator, editado por Garnier. En Do. V, § 217 su uso de las citas y los pareceres de Cirilo serán constantes: el Verbo encarnado como una persona física en su unidad substancial (Do. V, 318).

Cuando expone su parecer sobre el misterio de la unción desde la unión hipostática también aparece como deudor de Cirilo de Alejandría (Do. V, § 222, siguiendo a Petavio y Thomassin de nuevo). Y aunque su explicación del misterio de la unción no del todo exacto desde el modo de expresarse la Escritura, ya que quien unge es el Espíritu, no el Verbo, no por eso deja de ser altamente sugerente para abrir a los temas eclesiológicos.

Para explicar la acción unitiva en relación a la generación eterna, aunque marcado por la teología occidental, retoma el parecer de los Padres. Así citará a Máximo el Confesor y a Juan Damasceno (Do. V, 563).

Cuando trata de la *περιχορησις* entre lo divino y lo humano en Cristo parte también del parecer de los orientales, guiado, como en toda su Cristología, por Petavio y Thomassin. Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno y Cirilo Alejandrino (Do. V, § 233) le ofrecerán las primeras afirmaciones fundamentales para el modo de entender clásico el misterio de la comunión de naturalezas.

Los testimonios de la patrística griega acerca de María como Madre de Dios lo toma de Petavio (L.5, c. 14 ss.; cf. Do. V, § 240 a).

¹⁵ F.-J. Bode, 'Jesus Christus als Zentrum des Eucharistischen Geschehens', en Varios Autores, *M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista* (Roma 1988) 409-418.

El tema de Cristo en su relación esponsal con la Iglesia lo retoma de la Tradición y citará de nuevo a Cirilo Alejandrino, Atanasio y Gregorio de Nisa (Do. V, 877).

CONCLUSIÓN

Sopesar seriamente el uso de las afirmaciones de los Padres griegos es trabajo arduo. Pero, de todos modos, la encuesta inicial nos muestra, además del interés de Scheeben por ellos, y su uso sistemático de las obras que recogían el parecer patristico sobre los temas (Petavio, Thomassin, Möhler, y los teólogos de la Escuela romana), el hecho de que bebe en ellos los aspectos más renovadores de su teología, tal como afirmamos al principio.

Estos nuevos acentos teológicos parten, en buena parte, de la profundización del ámbito de afirmaciones de los santos Padres griegos. Con todo no hemos de olvidar que Scheeben utiliza y reinterpreta magistralmente la gran escolástica de Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura.

Es sintomático que en la 2.^a edición de los *Mysterien* añade una explicación más cumplida sobre el procesión del Espíritu y su relación analógica con el origen de Eva, y especialmente con la figura de María, unida de modo singular al Espíritu (M 154-160). Retoma en esto lo que dice Gregorio Nacianeno (*Oratio theol.* V, n.10 y 11)¹⁶. Es interesante constatar como el tema de nuevo tiene una actualidad renovada desde los ámbitos de la «teología moderna» (feminismo, teología hecha por mujeres, lecturas femeninas de la Escritura...).

La encuesta realizada y las citas y explicaciones, a veces prolijas, de Scheeben nos muestran lo que al principio afirmábamos: el estudio más profundo de los orientales, guiado por Petavio, Thomassin, Franzelin, Passaglia, Möhler y Schrader ha supuesto que Scheeben replanteara nue-

¹⁶ Recordamos que un alumno de la escuela romana, algo mayor que Scheeben, pero con quien mantuvo buena relación, escribía, pocos años antes, una obra que Scheeben seguramente manejó: J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazinz* (Ratisbona 1850).

vos acentos en la doctrina trinitaria, la inhabitación del Espíritu y la visión de la persona de Cristo y por ende de la Mariología.

Estos nuevos acentos y el uso sistemático de Scheeben por autores posteriores nos conducen , ya en pleno siglo XX a la renovación de la teología especulativa a partir de los años cincuenta, ya que la *Dogmatik* de nuestro autor ha sido fuente inagotable para los maestros alemanes y para otros.

FR. RICARDO SANLÉS OLIVARES ODM
*Monasterio de Santa María Magdalena
Sarria (Lugo)*

SUMMARY

The article shows how in his dogmatic work M. J. Scheeben counterpoises Trinitarian doctrine and the doctrine of grace, as he also does the christology of the western Latin Fathers and the theology of the Greek Fathers. The author concludes that the work of Scheeben employs the method proper to comparative Theology and that the it has had great influence on subsequent dogmatic theology.

