

Teología natural (Teodicea)

P. Dr. Cornelio Fabro

Es el conocimiento que el hombre puede tener de la existencia y de la naturaleza de Dios mediante la razón.

Se distingue de la teología revelada o sobrenatural porque esta procede de los principios de la razón y parte de los datos de experiencia. Esta división de dos teologías (natural y sobrenatural) es más bien reciente, pues la así llamada teología natural, en cuanto expone el conocimiento racional del Primer Principio de las cosas, pertenece a la metafísica como su punto culminante.

El objeto principal de la teología natural se puede indicar en tres grupos de cuestiones, en el orden siguiente: a) existencia de Dios; b) la naturaleza de Dios; c) la providencia y la solución del problema del mal. Evidentemente se trata de problemas unidos uno al otro, por lo cual no está permitido detenerse en uno excluyendo o ignorando el otro; por otra parte, consta que la razón más frecuente del ateísmo teórico y práctico es la dificultad de armonizar la existencia de un Dios personal, y por tanto su bondad y providencia, con la existencia del mal físico y moral. En efecto, el término «teodicea», que con frecuencia en la neo-escolástica equivale al de teología natural, ha sido asumido por Leibniz para hacer frente a la dificultad del problema del mal, pero se encontró con la crítica de Kant.

I. TERMINOLOGÍA

El término teología natural (*Theologia naturalis*) se encuentra por primera vez en el pontífice A. Muzio Scevola, cónsul en el 95 a. C., y después fue retomado por Varrón (según el testimonio de san Agustín; cf. *De civ. Dei*, IV, c. 27; VI, cc. 2-10; VIII, c. 5) en la enciclopedia

titulada *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* en 41 libros de inspiración estoica. Varrón distingue una triple teología: *mítica* o fabulosa, *física* o «natural» y *civil*, es decir política. La teología «mítica» es usada por los poetas, pero no es digna para la divinidad; la teología natural se reserva a los filósofos; la teología civil mira a la religión de Estado (*De civ. Dei*, cc. 4, 1-2). Aunque la teología natural, es decir, la doctrina de los filósofos respecto a la divinidad, es juzgada como superflua e incluso nociva, pues puede desviar al pueblo de la religión civil, y por ende dañar al Estado. San Agustín nota en vez que la teología natural, es decir la filosófica, ha mostrado la no conveniencia de la mitología y ha introducido una noción de Dios más verdadera y digna del Principio Supremo, entendido como el Padre de todos los hombres, y no el numen de un pueblo o nación particular, como pretendía la teología civil (cf. el elogio discreto de los filósofos: *De civ. Dei*, II, 7).

II. BREVE NOTICIA HISTÓRICA

Entendida como la concepción de la divinidad, elaborada por el pensamiento filosófico, la teología natural se ha desarrollado en conformidad con las orientaciones peculiares de las varias escuelas en su desarrollo histórico.

El término *teología* (θεολογία) ha sido aplicado por el tardo helenismo (Damascio) a Orfeo, quien «hacía derivar el primer principio de la Noche» (frg. B 12: H. Diels, *Fragm. d. Vors.*, I, 5 ed., Berlín 1934, p. 10, 27). Platón, en el bosquejo de teología natural del *De Republica* amonesta a los poetas de atenerse a esquemas convenientes cuando deben representar la divinidad (οἱ τυποὶ περὶ θεολογίαφ) es decir Dios así como es (οἷοφ τυγχάνει οἰθεοῶν) es esencialmente bueno y no puede ser causa de mal alguno, pues el mal proviene de otras causas (*Resp.* II, 18, 379 a-c).

En Aristóteles θεολογία puede indicar sea la especulación poético-mística (cf. *Meteor.* II, 1, 353 a 35), sea la parte conclusiva de la filosofía teórica que trata del Primer Principio «separado e inmóvil»

TEOLOGÍA NATURAL

(εμπιστημη θεολογικη, *Met.* XI, 7, 1064 a 33 ss.). En el primer sentido, Aristóteles opone aquellos primeros poetas (οι πρωτοι θεολογησαντες) que recurrían a las imágenes antropomórficas, a los primeros que verdaderamente se ciñeron a filosofar (οι πρωτοι φιλοσοφησαντες) es decir establece la oposición entre quienes se adaptaban a la mentalidad popular y aquellos que, en vez, seguían la rigurosa disciplina del pensamiento (cf. *ibid.* I, 2, 983 b 6, 11, 28). A aquella primera categoría, pertenecían: Orfeo, Ferécides, Homero, Esíodo (cf. *ibid.* III, 4, 1000 a 9; para los textos ver: H. Diels, *Fragm. d. Vors.*, ed. cit., III, *Index*, 204 b. 23-26). Senofones entonces, puede ser considerado el primer «teólogo metafísico» que afirma expresamente: la unidad de Dios (el Uno) la «naturaleza más excelente y noble de todas» (το δε παντων κρατιστον και αριστον θεοφ, H. Diels, A 31, ed. cit., I, p. 121, 31) y la oposición ontológica fundamental entre Dios y el mundo: «Dios es el Uno, el Omnipotente, el Inmutable, el Eterno, que reposa en sí mismo» (αιπει δωεων ταυτω μιμνει κινουμενοφ ουωδεν; H. Diels, I, *ibid.*, B 26, p. 135, 10). Parménides parece dar un paso adelante, se concentra en el misterio del ser y presenta el Uno como objeto de veneración religiosa y, aun cuando Dios no es expresamente dotado de personalidad, el modo concreto de su vocabulario sobre la experiencia de la verdad, revela una genuina experiencia religiosa (cf. *Frg.* B 6, 6; H. Diels, ed. cit., I, p. 233, 4). Heráclito celebra la epifanía de Dios en la naturaleza: Él es «el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, saciedad y hambre» (*Frg.* 367; *ibid.* I, p. 165, 8 ss.) presente en todo, pero tiene su sede en el fuego (Aristóteles, *De part. anim.* I, 5, 645 a 17). Hay que notar que la mayor parte de los sofistas, acusados de «ateísmo», en realidad criticaban más bien las groseras representaciones antropomórficas de los poetas y la religión interesada del Estado de los políticos (cf. el proceso a Sócrates). Por tanto, se debe reconocer una continuidad en el desarrollo de la teología en el pensamiento griego que desde el inicio aparece dominado por el problema de Dios. En los grandes sistemas socráticos aparece explícitamente el problema de la relación entre la divinidad y el mal, pero en realidad

Dios ignora el mal: Dios, para el pensamiento griego, representa la esfera de la racionalidad. El mal es referido a la materia si es el mal físico, o si es el mal moral a la ignorancia (Platón) y a la contingencia (Aristóteles).

Con la filosofía estoica y neoplatónica la teología natural obtiene su fundamentación sistemática. El modo estoico de tratar la teología natural se funda sobre el principio de haber señalado en Dios la actuación como λογος de la naturaleza, mientras que la pasividad pertenece a la materia. El principio de actualidad es el «fuego artífice» (πυρ τεχνικον) que penetra de una parte a otra toda la naturaleza; no es fuego que quema y consume, sino fuego vital que conserva todo, alimenta, sostiene, provee de sentido a todo, según el dicho de Virgilio: «Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet» (= el espíritu alienta dentro, y la mente mueve toda la mole, y se mezcla con los grandes cuerpos; *Eneidas*, VI, v. 726 ss.). Tal fuego omnipresente y omnisciente es Dios, la mente suprema: el cual contiene en sí las «razones seminales» (λογοι σπερματικοι) según los cuales, todas las cosas, por necesaria pre-ordenación (καθ' ορειμαρμενην) se generan; y es espíritu (πνεύμα) que se expande por todo el universo y recibe variados nombres en el todo de la materia (Aezio, *Placita*, I, 7, 33; H. Diels, *Dox. Gr.*, 2 da. ed., 305, 15 ss.). Por eso los estoicos identifican a Dios con la realidad del mundo. Él es un «animal inmortal, racional, perfecto, o bien intelectual en poseso de la felicidad, al menos preservado de cualquier mal, que tiene providencia del mundo y de las cosas que están en el mundo». Pero no posee una «forma humana» (αωνθρωπομορφος) y es el artífice (δημιουργος) del todo y el padre de todos (ωστερ πατηρ παντων; Diógenes Laercio VII, c. 1). Se dice Δια porque mediante (δια) él son todas las cosas, y también Zeus (Ζηνα) en cuanto hace vivir (ζην) todas las cosas. Por eso afirma Zenón que la sustancia de Dios es el universo-todo y el cielo. Esta inmanencia física de la divinidad constituye la perfecta racionalidad del cosmos, la cual, a su vez, explica la concepción estoica del «hecho» que es

TEOLOGÍA NATURAL

fundamento de la imperturbabilidad del sabio. Esta metafísica de la teología natural tenía su apertura en la teoría del conocimiento. Los estoicos ponen el punto de partida del saber en los primeros «conocimientos ínsitos» (εμφυτοὶ προληψειφ), que no son ideas innatas, sino que derivan inmediatamente de la experiencia mediante una «disposición natural» que hace al hombre afín a Dios, y por eso la noción de Dios y de la religión pertenecen a la esencia del hombre. En este punto se solidifica la unidad del género humano: todos, griegos y bárbaros, creen en la divinidad en virtud de las mismas nociones, ofrecen sacrificios, oran, hacen votos. Los argumentos principales para la existencia de Dios son, para Cleante, las previsiones de los oráculos, la belleza de los astros, el orden y la jerarquía de los seres que se muestran guiados por una finalidad inmanente.

La corrupción del concepto de Dios en el politeísmo surgió de la personificación de las fuerzas naturales, de las pasiones, de la morbosa fantasía de los poetas... y en general de la incapacidad de elevarse a contemplar a Dios en Todo el universo (cf. Aezio, *Placita*, I, 6: ποθεν εννοιαν εσχον θεων ανθρωποι, H. Diels, *Dox. gr.*, 2 da. ed., p. 292 ss.). En esta grandiosa especulación tiene un puesto de privilegio Poseidón, cuyo tratado (perdido) sobre Dios (Περί των Θεων) ha sido la fuente del Libro III del *Contra Dogmaticos* de Sexto Empírico y del *De natura deorum* de Cicerón, y también de Virgilio ya citado (cf. K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munich 1921, p. 208 s.). Poseidón realiza la síntesis de la teología de Platón y Aristóteles con la estoica, integrando también elementos pitagóricos: «Dios es espíritu, inteligente e ígneo (πνευμα νοερον και πυρωδες) que no tiene figura (corpórea), que se dirige a lo que quiere y comunica una semejanza de sí a todas las cosas» (H. Diels, *Dox. gr.*, 2 da. ed., p. 302 s.).

Doctrina característica de la teología antropológica de Poseidón es la concepción del hombre como «nudo» (συνδεσμοφ) y círculo de todas las cosas, el hombre es como el vínculo entre la realidad corruptible y la divinidad, de tal modo que todas las cosas tienen una ligazón

(la «simpatía» cósmica) única e ininterrumpida a partir del mundo orgánico, las plantas, los animales, hasta Dios: esta es la forma histórica más suntuosa de una teología natural en su sentido originario (cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlín y Leipzig 1932, Anhang, p. 216 s.). El influjo de Poseidón es notable incluso sobre el judío helenista Filón y sobre los mismos escritores cristianos como Orígenes, los Capadocios, Nemesio de Emesa y Calcides, los cuales parecen desarrollar la riqueza de la concepción cristiana sobre la trama de la concepción estoica (H. Koch, *Pronoia u. Paideusis, Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus*). Las especulaciones del neoplatonismo, desde Plotino a Proclo, constituyen una teología natural que absorbe la entera filosofía: en efecto, lo «divino» es considerado no solo en forma estática (como las «ideas» de Platón) sino respecto al devenir de lo real que se articula en los procesos de emanación de las hipóstasis (el Uno, la Inteligencia, el Alma... en Plotino; el imparticipado, las participaciones y los participantes en Proclo). El lado recóndito y místico de la teología griega se desarrollaba paralelamente a la filosofía y con movimientos alternados de acercamiento y repulsión con la misma, en las doctrinas órfico-pitagóricas sobre las «teofanías» (M.-J. Lagrange, *Critique historique. I. Les mystères. L'orphisme*, Paris 1937, p. 119 s).

La teología natural alcanza su plenitud en el pensamiento patrístico y medieval, bajo el influjo de la Revelación. Recientes investigaciones sobre las fuentes estoicas y neo-platónicas han mostrado la estrecha continuidad entre la filosofía griega y la especulación judaico-cristiana. Un puesto de honor corresponde al judío alejandrino Filón, el cual (en conformidad con Ex 3, 14) llama a Dios únicamente $\tau\omicron\omicron\upsilon\upsilon$, excluyendo cualquier determinación ($\alpha\pi\omicron\tau\omicron\phi$ cf. *Leg. Alleg.* I, 15, ed. Cohn-Wendland, I, Berlín 1896, p. 73, 27). La teología natural se dice «sapiencia» ($\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$), el conocimiento de Dios «culto de Dios», la «vía que conduce a Dios» (H. A. Wolfson, *Philo*, I, Cambridge [Mass.] 1948, p. 148). Filón, como los estoicos atribuye a Dios el cuidado del entero

TEOLOGÍA NATURAL

género humano y del universo mundo (cf. *De Prov.*, II, 44), sin hacer mención de los individuos, que sin embargo no son excluidos de la Providencia, pues él defiende la verdad de los milagros que conciernen situaciones y personas singulares. De todos modos estas incertezas desaparecen en los escritores cristianos.

Dios no es solo espíritu trascendente, sino también es inteligencia, vida y amor, no sólo en sí mismo, sino también hacia las criaturas (creación libre) y en particular hacia el hombre (Encarnación). La teología natural en los Padres no es especulación cosmológica o política, como lo era en la antigüedad clásica, sino que está orientada al hombre y considera el singular. La teología natural es, por tanto, un reflejo de la certeza de la enseñanza de la fe sobre la existencia y naturaleza de Dios, sobre la creación y conservación de las cosas, sobre la dignidad divina del hombre, sobre el origen y solución final del problema del mal..., es por este influjo de la Revelación sobre la filosofía patristica que la «providencia de los individuos singulares está como punto de partida de la economía divina» (parábola de la oveja perdida). La teología patristica ha sacado en particular del neo-platonismo, la cautela en el uso de los «nombres divinos», así san Basilio afirma una doble clase de nombres divinos, unos con significado positivo, los nombres que «indican perfecciones propias de Dios», como cuando lo llamamos bueno y justo, creador y juez, y cosas semejantes; en vez los otros lo indican respecto a cosas que no le convienen, por ejemplo, incorruptible, invisible, inmortal... (*Contra Eun.* I, 10; PG 29, 536). Un ensayo insigne de teología natural es la *Oratio Theologica* II de san Gregorio Nazianceno (Περὶ θεολογίας, PG 36, 25 ss.) que desarrolla en los siguientes puntos: 1) (§§ 1-12): absoluta incorruptibilidad de la naturaleza divina en sí. Si bien es posible demostrar con la razón la existencia de Dios creador y conservador de todo, perfectamente «incorpóreo», sin embargo no mostramos todavía conocerlo cómo es, sino más bien cómo no es, y lo mismo vale pena los otros atributos tomadas de las creaturas. 2) (§§ 13-16): la vía más segura para conocer a Dios es la de la Escritura que lo llama «espíritu y fuego, luz y caridad, y sabiduría, y justicia, inteligencia y Verbo..., a diferencia del indigno politeísmo».

3) (§§ 17-21): la vía más segura es la de subir (con la guía de la Escritura) desde nuestra mente que es «algo deiforme y divino» (το θεοειδερ τουτο και θειον) a Dios como desde la «imagen a su arquetipo»: así hicieron Henoc, Elías, san Pablo. 4) (§§ 22-31): el espectáculo del orden y de la armonía que se muestra en el mundo y especialmente en el reino de los vivientes atestigua la existencia del creador.

Sin embargo, no se puede hablar de una teología *por sí sola* en los Padres, porque eso supone una clasificación del saber que se alcanzará sólo hacia el fin de la época patrística (con san Gregorio Damasceno) gracias a la asimilación de la lógica aristotélica, y a la extensión de las reflexiones teológicas mediante la asunción de precisos conceptos de la filosofía clásica (platónica, estoica, etc.). Las primeras controversias explícitas sobre la autonomía de la teología natural metafísica, respecto a la teología propiamente dicha, hay que verlos en el mundo musulmán entre dos corrientes del racionalismo filosófico (*falsafah*) que culmina en Averroes y de la teología (*kalām*) fideísmo místico de Avicena y especialmente de Al-Gazel (cf. L. Gardet-M. M. Anawati, *Introd. à la théol. musulmane*, Paris 1948, especialmente pp. 133 ss.; 316 ss.). La polémica árabe alimentará la formación de la teología natural en el medioevo, sobre todo a partir del siglo XIII cuando entran en Occidente las traducciones de Averroes y Avicena, a las cuales es necesario añadir dos judíos: Avicibrón y Moisés Maimónides, autores del agnosticismo y ocasionalismo teológico, criticados por santo Tomás.

La escolástica latina, en su línea ortodoxa, que se mantiene fiel al magisterio patrístico especialmente de san Agustín, del Pseudo-Dionisio, de san Gregorio Magno, del Damasceno, inspirará más la teología medieval. El progreso mira más bien al método que es asumido de Aristóteles con el aporte de los árabes (Avicena, Averroes y Moisés Maimónides). Esto se diversifica según la orientación de las varias escuelas: el agustinismo recurre preferentemente a la doctrina de la iluminación, intentando con san Anselmo la argumentación a

TEOLOGÍA NATURAL

priori, y por tanto a un proceso directo, en vez santo Tomás, fiel al aristotelismo, desarrolla las pruebas *a posteriori*, y el método de la analogía; el nominalismo desconfía tanto de las pruebas *a priori* cuanto de las *a posteriori* y remite el conocimiento de Dios únicamente a la fe, anticipando el fideísmo protestante.

Merece una mención aparte el lulista Raimundo de Sabunda (muerto alrededor del 1432) autor de la *Theologia naturalis seu verius thesaurus divinarum considerationum ex naturae fontibus haustarum, tum thelogis tum philosophis atque universis scientiarum artiumque studiosis plurimum profuturus* (Venezia 1581), cuyo prólogo fue puesto en el Índice en 1595 y sacado en 1900 por León XIII. El motivo de la condena parece que fue no tanto la defensa de la autoridad casi exclusiva atribuida a la Sagrada Escritura en el conocimiento de la fe, cuanto el hecho que el «libro de la naturaleza» es presentado no sólo como fuente del conocimiento de los atributos naturales de Dios sino también por cuanto concierne la «salvación, la perfección y el progreso de la vida eterna». Por ejemplo en el c. 46 (desarrollado en los cc. 47-55), la creación *ad extra*... «manifestat et arguit aliam productionem summam, occultam et aeternam in Deo, quae est de sua natura et suo proprio esse. In que producitur Deus de Deo et per quam ostenditur summa Trinitas in Deo» (= manifiesta y argumenta otra producción suma, oculta y eterna en Dios, que proviene de su naturaleza y de su propio ser. En ella se produce dios de Dios y por la cual se muestra la Santísima Trinidad de Dios, ed. cit. p. 33 b). En los cc. 63-64 la Trinidad es demostrada con el argumento ontológico (pp. 52-54, cf. c. 264, p. 286 b, lo mismo para el misterio de la Encarnación). La obra fue elogiada por Hegel, por su fuerza especulativa (cf. *Gesch. der Phil.*, en *Werke* XV, Berlín 1844, p. 175) e inspiró al teólogo romántico Martín Deutinger a intentar una síntesis entre el pensamiento cristiano y el principio moderno de auto-conciencia (cf. J. Fellerer, *Da Verhältnis von Philos. u. Theol. nach M. D.*, Bonn 1940, p. 57 ss.). Sighart, un discípulo de Deutinger, maestro a cargo de una nueva ed. de la *Theol. nat.* de Raimundo (Freising 1852), que en el siglo XVIII tuvo el honor de ser traducida y

defendida por Montaigne (*Essais*, II, c. 12; ed. Faguet, II, París s. d., p. 47 ss.).

El primer protestantismo, aun cuando disminuya la fuerza de la razón, no rechaza del todo la teología natural y eso en razón de *Rom* 1, 20 según la *Formula Concordiae* Lutero «accurate monuit longe aliam Dei cognitionem ex evangelio quam ex lege hauriri, quia etiam gentes ex lege naturae aliquam Dei cognitionem habuere, nec tamen eum recte vel agnoverunt vel coluerunt» («cuidadosamente advirtió otro conocimiento de Dios que el del Evangelio, extraído de la ley, pues también los paganos tuvieron algún conocimiento de Dios a partir de la ley natural, aún cuando no lo reconocieron rectamente, ni le dieron culto» (J. T. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1928, p. 638 s.). A partir del mismo Melancton que admite una ética y una teología natural, la cuestión está fuera de duda, como declara en el siglo XVIII el teólogo Huetter «In Deum ipsum non ingratos modo, sed et contumeliosos esse, qui vel notitias naturales negare, vel praestantissimum eorum effectum, philosophiam nimirum, opus carnis, sive peccatum nominare hodie non erubescunt», en H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh 1951, p. 17).

Debe decirse otro tanto de la «pequeña llama del libre arbitrio» (*ein kleines Fuencklein der freien Willens*) que ha quedado en el hombre para tender, en cierto modo a Dios, aún después de la caída, como lo atestigua el pietista Juan Arndt (cf. *Das wahre Christentum*, I, c. 41, § 26, Leipzig 1764, p 218 a). Ambigua es la posición de Calvino, según el cual, el hombre caído puede también distinguir entre el bien y el mal, pero no puede encontrar la vía para subir a Dios: en efecto, si bien él admite que Dios ha inserido en las mentes humanas un conocimiento natural de Él —y esto explica por qué no existe un pueblo que no tenga religión— sin embargo este conocimiento no es suficiente para subir hasta Dios, si no es guiado por el magisterio de la Escritura, pues la mente humana está corrompida (cf. *Institutio christianae religionis*, I, 3, y

TEOLOGÍA NATURAL

6; ed. Ginebra 1569, p. 3 ss.). La definición de Bacon permanece tradicional: «Theologia naturalis philosophia etiam divina recte appellatur. Diffinitur autem haec ut sit talis scientia, seu potius scientiae scintilla, qualis de Deo haberi potest per lumen naturae et contemplationem rerum creaturarum» (= la teología natural rectamente se llama también filosofía divina. Esta se define como tal ciencia, o más bien una centella de la ciencia, que de Dios puede tenerse por la luz de la naturaleza y la contemplación de las cosas creadas, *De augmentis scient.*, II, 2; ed. Spedding-Ellis, I, Londres 1879, p. 544).

La teología natural sustituye la teología revelada, mediante las 5 verdades enunciadas en el *De Ver* de 1624: 1) existe un numen supremo; 2) debe ser venerado por el hombre; 3) la virtud ha constituido siempre la parte principal del culto a Dios; 4) los vicios y delitos deben ser expiados; 5) después de esta vida se espera el premio o la pena (cf. M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, p. 6). Concepción que retorna en John Toland quien niega la existencia de cualquier misterio que trascienda la mente humana (cf. *Clidophorus*, en *Works*, Londres 1720, p. 63 s.).

La ambigüedad de la posición de Calvino respecto a la teología natural retorna hoy respectivamente en la interpretación de E. Brunner y de K. Barth, mientras el primero ha hecho amplias concesiones a la posición tomista del conocimiento natural de Dios, el segundo ha negado la posibilidad de un «punto de inserción» (*Anknuepfungspunkt*) y ha calificado la doctrina teísta de la analogía como «invención del Anticristo» (*Dogmatik*, I, 5 ed., Zurich 1947, p. VIII).

La neo-escolástica tomó de Wolf el término teología natural (*theologia naturalis*) que la definió como «scientia eorum quae per Deum possible intelliguntur» (ciencia de aquellas cosas que se entienden son posibles para Dios) y le atribuye por objeto la existencia, los atributos y los efectos de Dios (*Philosophia rationalis sive lógica método scientifica pertracta*, §§, 57 y 96, Verona 1779, pp. 15 a, 23 s.). Sin em-

bargo, la filosofía cristiana, en conformidad con el magisterio eclesiástico, tomando el término «teología natural» del iluminismo rechaza sin embargo el método y el espíritu racionalista.

El problema de la naturaleza y del método de la teología natural, dependen, en fin, de la noción misma de filosofía y de la posibilidad de la razón humana de alcanzar el absoluto; y además del concepto de revelación divina que permita aclarar la relación entre razón y fe.

BIBLIOGRAFÍA

- C. J. WEBB, *Studies in the history of natural theology*, Oxford 1915;
- K. GRONAU, *Das Theodizee-problem in der altchristlichen Auffassung*, Tubinga 1922;
- W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, 2 ed., Oxford 1948.

Sobre el conocimiento medieval de la teología natural:

- G. GRUENWALD, *Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster en V. 1907;
- A. DANIELS, *Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. der Gottesbeweise im dreizehnten Jahr. mit besonderen Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm*, ivi 1908;
- K. SCHENIEDER, *Alberts des Grossen Lehre von natürlichen Gotteswissen*, Friburg en Br. 1932.

TEOLOGÍA NATURAL

Sobre la concepción protestante:

- N. SOENDERBLOM, *Natürliche Theologie u. allgem. Religionswissenschaft*, en *Beiträge z. Religionswissenschaft*, I, 1, Estocolmo-Leipzig 1913-1914;

- E. SCHLINK, *Theol. der lutherischen Bekenntnisschriften*, Munich 1947, especialmente p. 81 ss.;

- P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit, Fragen um den Begriff der natürlichen Theol.*, ivi 1950;

- T. F. TORRANCE, *Calvins Lehre vom Menschen*, Zurich 1951, especialmente cc. 11-12, pp. 177-208;

- M. SCHMIDT, *Biblizismus u. natürliche Theol. in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus*, parte I, en *Archiv. f. Reformationesch.*, 42 (1951) pp. 198-219.

Sobre el pensamiento moderno y la teología natural:

- Fr. K. SCHUMANN, *Der Gottesgedanke u. der Zerfall der Moderne*, Tübinga 1929;

- C. FABRO, *L'uomo e il problema di Dio*, en AAVV, *Dio nella ricerca umana*, Roma 1950, especialmente pp. 69-108.

Sobre la controversia Brunner-Barth:

- E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, 3 ed., Zurich 1941, especialmente p. 242 s. y Beilage III: *Zum Problem der "natürlichen Theol." u. der "Anknüpfung"*, pp. 541-553; id., *Dogmatik*, II, ivi 1950; *Zur Lehre von der "analogia entis"*, p. 50 ss.;

DIÁLOGO 75

- K. BARTH, *Der Römerbrief*, 7 ed., Zurich 1940, p. 21 s.; id., *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, 5 ed., ivi 1947, pp. 134-160, y I, II, 3 ed., ivi 1945, pp. 135-204; 247.

Desde el punto de vista católico:

- E. PRZYWARA, *Religionsphilos. katholische Theologie*, en *Handb. d. Philos.*, Munich-Berlín 1927, p. 83 s.; id., *Humanitas*, Noremburg 1952, especialmente pp. 464 s., 647 s.;

- G. SÖHNGEN, *Analógia fidei*: I. *Gottähnlichkeit aus Glauben*; II. *Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, en *Catholica* 1934; fasc. III-IV;

- J. RIES, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theol. der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin*, Bonn 1939.

Tratados escolásticos con bibliografía actualizada:

- P. DESCOQS, *Praelectiones theol. natur.*, 2 vol., París 1932-1935; id. *Schema Theodiceae*, I, ivi 1941;

- R. A. MOTTE, *Théodicée et théologie chez st Thomas*, en *Rev. des sc. philos. et théol.* 26 (1937) pp. 5-26;

- M. RAST, *Theol. naturalis*, Friburgo en Br. 1939.

C. FABRO, voz: *Teología natural*, en *Enciclopedia Cattolica*, vol. X, coll. 1970-1976.