

Mi experiencia de teólogo católico*

Leo SCHEFFCZYK

Resumen. Leo Scheffczyk cuenta su vida teológica desde sus inicios hacia 1950 hasta nuestros días, en que ha sido creado cardenal. Destaca el papel relevante de Michael Schmaus en el restablecimiento de la cultura teológica alemana de postguerra y la importancia que tuvo la conmemoración del centenario del Concilio de Calcedonia (451-1951). Repasa algunas iniciativas editoriales, como el *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Marienlexikon* y *Mysterium salutis*. Cuenta la recepción del Vaticano II en Alemania. Enjuicia la obra teológica de Hans Küng, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, etc. Contempla la obra historiográfica de Hubert Jedin.

Palabras clave: Schmaus, Küng, Rahner, Von Balthasar, Schillebeeckx, Concilio Vaticano II, historicismo, ecumenismo, teología alemana.

Abstract. Leo Scheffczyk narrates his life as a theologian starting in the 1950's up to the present time, when he was appointed as cardinal. He emphasizes the relevant role of Michael Schmaus in the re-establishment of post-war German theological culture, and the importance of the centennial anniversary of the Council of Chalcedonia (451) celebrated in 1951. He makes a review of some editorial initiatives, such as the *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Marienlexikon* and *Mysterium salutis*. He narrates the reception of Vatican II in Germany. Finally, he evaluates the theological work of Hans Küng, Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, etc. He also examines the historiographical work of Hubert Jedin.

Keywords: Schmaus, Küng, Rahner, Von Balthasar, Schillebeeckx, Second Vatican Council, historicism, ecumenism, German theology.

El tema que me ha sido propuesto pertenece a un género literario poco común y difícil. Se trata de reunir en una convincente unidad una serie de datos obje-

* Este texto fue leído, en una versión italiana más reducida, en una sesión de la Accademia Pontificia di Teologia (Roma 2001). Posteriormente, fue reelaborado y ligeramente ampliado para AHig por su autor sobre el original alemán. La traducción del alemán al castellano ha sido realizada por la Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt.

tivos y experiencias personales, por tanto historia y biografía, hechos externos y vivencia subjetiva. Debido a la dificultad que supone una síntesis entre tales binarios, que parecen oponerse, séame permitido atribuir mayor peso a los eventos objetivos y desarrollar una especie de historia de la teología contemporánea del área germana desde la mitad del siglo XX, tal como se presenta ante mi experiencia y ante mi actual juicio. Sin embargo, mi exposición no puede pretender una visión de conjunto, sino, a lo sumo, trazar un camino transitable en la espesura del terreno, particularmente el de la teología dogmática.

Mi primer encuentro y acercamiento a la teología, sobre todo a la teología sistemática, se sitúa en el período inmediatamente posterior a la segunda Guerra Mundial. En ese momento, la teología alemana se hallaba en una fase de acercamiento a la fe y a la vida.

1. Camino de la teología personalista

El recomienzo de la teología católica alemana después de la segunda Guerra Mundial no se inició desde cero, como es obvio, sino en continuidad con la época pasada. Para mi generación, esa época anterior había estado dominada, aunque no exclusivamente, por la llamada neoescolástica. A finales de los años treinta se había introducido en la teología alemana un movimiento que, inaugurado por profesores jesuitas de Innsbruck, quería encaminar la doctrina de la fe, entendida fundamentalmente como mensaje de salvación, hacia la predicación y la cura de almas, relegando la teología científica a cursos especializados. Esta «teología kerigmática»¹, criticada —por algunas manifestaciones exageradas— en la encíclica de Pío XII *Humani generis*² (del año 1950), no logró imponerse completamente. En Alemania, la encíclica de Pío XII, que reflejaba cierta preocupación, fue recibida, en términos generales, con comprensión, pero no fue aplicada propiamente a nuestra realidad académica.

En todo caso, las sugerencias y los impulsos de la teología kerigmática no se perdieron del todo. Antes bien, fueron acogidos y transformados por la gran *Dogmática*, en cinco volúmenes, de Michael Schmaus (†1995), que también fue, desde 1956, miembro de esta Accademia Pontificia di Teologia. De la *Dogmática* de Michael Schmaus, que ha conocido múltiples traducciones, se apreciaba ante todo el arraigo orgánico en la Sagrada Escritura y en la Tradición —y con ello la vinculación a la historia y sus resultados teológicos—, y la conexión de la doctrina con las corrientes del pensamiento contemporáneo como, por ejemplo, la filosofía existen-

1. A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, pp. 163-165.

2. D. BERGER (hrsg.), *Die Enzyklika «Humani Generis» Papst Pius' XII*, Köln 2000.

cialista, y su apertura e interés por el ecumenismo, que crecía con fuerza. La novedad y el atractivo de esta primera *Dogmática* de Schmaus³ (como se sabe, siguieron dos revisiones posteriores) consistía, entre otros aspectos, en el uso de un lenguaje teológico vivo y concreto que contrastaba con el estilo rígido de los manuales y que sustituía los términos técnicos por un modo de hablar más cercano al sentir de los tiempos y, todo ello, sin perder la sustancia del contenido. Así, esta *Dogmática* hacía realidad lo que diría el Vaticano II en *Gaudium et Spes*⁴ sobre la necesidad de expresar el mensaje de Cristo en los conceptos y el lenguaje de los distintos pueblos y tiempos. Fue Karl Rahner quien, en una primera recensión, supo alabar esta característica, aunque, siguiendo su teología de corte antropocéntrico y trascendental, Rahner eligió después un camino propio⁵. Resulta comprensible, por tanto, que mi generación quedase impresionada de esta *Dogmática* viva, pero devota y de intención eclesial, y que esa impresión pudiese generar efectos duraderos e indelebles.

El interés por la Tradición y la historia, que en aquella época no se identificaba todavía con la comprensión existencialista de «historicidad», encontró su expresión clara y nítida en la edición del *Handbuch der Dogmengeschichte* (Tratado de historia del dogma) a cargo de Michael Schmaus, Josef Rupert Geiselmann y Hugo Rahner, cuyo primer fascículo se publicó en 1951 sobre el tema *Buße und Letzte Ölung* (penitencia y extremaunción), redactado por mi profesor de Dogmática en Breslau, Bernhard Poschmann. La obra, de la que se han traducido algunos fascículos, está disponible actualmente en alemán en 42 fascículos.

Esta vinculación duradera con la Tradición se encuentra atestiguada, además, en la gran obra colectiva publicada con motivo del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia, titulada *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (El Concilio de Calcedonia: historia y actualidad), editada por Heinrich Bacht (1951-1954) y el jesuita Alois Grillmeier. Esta obra destacaba al mismo tiempo la importancia de ese concilio para nuestro tiempo, como demostraba, entre otros, el artículo del exegeta Rudolf Schnackenburg, de gran actualidad entonces, que trataba acerca de la supuesta distancia entre las afirmaciones cristológicas neotestamentarias y la confesión calcedoniana, según proponía la interpretación de Rudolf Bultmann⁶, y legitimaba, contra Bultmann, la lectura que el Concilio de Calcedonia había hecho del Nuevo Testamento.

Durante estos años posteriores a la segunda Guerra Mundial, la *Dogmática* de Michael Schmaus alcanzó una cierta posición representativa en el área de habla

3. La primera edición de esta *Katholische Dogmatik* salió en Munich, en 1938.

4. *Gaudium et Spes*, n. 44.

5. A. KOLPING, p. 135.

6. III, pp. 675-693.

alemana, sin ser la única configuración de pensamiento teológico. El interés por que la teología se enfocase positivamente hacia el hombre creyente y la vida de fe de la Iglesia quedó demostrado en algunas colaboraciones de discípulos y colegas de Michael Schmaus, que se dieron cita en el volumen de homenaje que dedicaron al propio Schmaus con motivo de su sexagésimo cumpleaños, en 1957⁷. En él tomaron la palabra no sólo prestigiosos representantes de la investigación patristica y medievalista (entre ellos, Jean Daniélou, Heinrich Weisweiler, Friedrich Stegmüller), sino también jóvenes talentos que despuntaban, como Joseph Ratzinger, con su artículo sobre la influencia de la disputa de las Órdenes mendicantes en el desarrollo de la doctrina sobre el primado universal del Romano Pontífice⁸. En este volumen se puso de manifiesto —a través de los artículos del futuro cardenal Hermann Volk († 1988) y del teólogo jesuita Otto Semmelroth— una nueva actitud teológica que, en términos generales, podría definirse como personalismo católico. Ésta, no sin una cierta influencia por parte de la teología protestante del momento, revalorizaba la idea de que, por ejemplo, en la vida sacramental se debería dar mayor relieve también al acto de la decisión personal, a la presencia de Cristo que actúa, al momento de la relación del creyente con Cristo y a la espontaneidad del hombre, frente a un «sacramentalismo» un tanto unilateral. En definitiva, se pretendía atribuir al sacramento el carácter de un verdadero encuentro divino-humano⁹. De modo similar, Hermann Volk hablaba sobre el tema «gracia y persona» de una manera que aún hoy podría ser útil en un debate sobre la justificación¹⁰.

Sin prestar demasiado crédito a un personalismo excesivamente filosófico y sin resolver la personalidad en la relación actualista entre tú y yo, se proponía comprender la «gracia» no sólo como algo distinto y, en cierto modo, contrapuesto a la naturaleza humana, sino como inclusión de la persona humana en la misma vida divina. Puesto que la persona necesita de la acción para su perfeccionamiento espiritual, se atribuía un significado fundamental a la *cooperatio* del hombre, también en la recepción de la gracia. Representantes significativos de esta teología *personológica* fueron, en teología moral, Theodor Steinbüchel († 1949), que se enfrentó sobre todo con el idealismo alemán; y, en filosofía de la religión, Romano Guardini († 1968), que ofreció un modelo particularmente atrayente de la interpretación cristiana y de la conquista del mundo moderno¹¹. La teología filosófica de Guardini tuvo entonces una gran resonancia, cuyo eco perdura aún hoy.

7. *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von J. Auer und H. Volk), München 1957.

8. *Einfluß des Bettelordenstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalpriemat*, *ibid.*, pp. 697-724.

9. O. SEMMELROTH, *Personalismus und Sakramentalismus*, *ibid.*, pp. 199-218.

10. H. VOLK, *ibid.*, pp. 219-236.

11. Cfr. H. KUHN, *Romano Guardini – Philosoph der Sorge*, St. Ottilien 1987.

Todas estas influencias de índole *personológica* impresionaron vivamente a mi generación. Así, por ejemplo, la actitud de la teología académica alemana ante la *assumptio corporalis B.M.V.*, en el período anterior a su definición dogmática, manifiesta que esta teología no se abstenía de la crítica. Respecto al tema asuncionista, muchos siguieron, en un primer momento, el punto de vista histórico-crítico de Berthold Altaner, patrólogo de Breslau, que expresaba dudas sobre la prueba de la Tradición en este tema¹². Sin embargo, después de la definición, a la que se adhirió espontáneamente la teología alemana, comprendimos, debido —entre otros motivos— a los renovados contactos con el resto de la teología europea, que existe también una prueba dogmática a partir de la Tradición, que incluye criterios tan importantes como el llamado *factum Ecclesiae* y el *sensus fidelium*. En este período de la «primavera mariana» se sitúa también mi tesis de habilitación sobre la «mariología del período carolingio»¹³, que puso las bases de mi continuo interés mariológico, hasta la publicación, junto con Remigius Bäumer (1918-1998), de la enciclopedia mariana en seis volúmenes (1988-1994)¹⁴.

2. Otras corrientes teológicas

Sin embargo, el panorama de la teología alemana de posguerra no era monocolor ni uniforme, aunque no destacara todavía por un excesivo pluralismo. Coexistían, desde luego, concepciones teológicas variadas que se manifestaban sobre todo en las reuniones del grupo de estudios de los teólogos dogmáticos y fundamentales alemanes (*Arbeitsgemeinschaft der deutschen Dogmatiker und Fundamentaltheologen*). En una reunión sobre la Eucaristía, que tuvo lugar en Passau del 7 al 10 de octubre 1959, me tocó hablar sobre «el mundo material a la luz de la Eucaristía» (*die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*). En esa ponencia subrayaba la importancia de la materia para la dimensión sacramental de la vida cristiana, pero no en el sentido de Pierre Teilhard de Chardin¹⁵, que entonces tenía muchos seguidores también en Alemania.

En lo referente a la doctrina tradicional de la transubstanciación sostenida en esa ponencia¹⁶, Bernhard Welte hizo una afirmación interesante diciendo que las cosas materiales y las sustancias no deberían definirse a partir de su ser-en-sí físico sino desde su relación con el conocimiento del hombre. Según Welte, la intencio-

12. Cfr. *Marienlexikon* I, St. Ottilien 1988, pp. 106s.

13. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959.

14. *Marienlexikon*, 6 vols., St. Ottilien 1988-1994

15. Cfr. A. GLÄBER, *Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin*, Kvelaer 1970.

16. *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (hrsg. Von M. Schmaus), München 1960, pp. 156-197.

nalidad del conocimiento humano determinaba el ser del ente. De tal interpretación, aplicada a la explicación de la transubstanciación, resultaba que las sustancias del pan y del vino no cambiaban en realidad, sino que eran asumidas en una nueva relación, es decir elevadas a significar el convite eucarístico. Aquí, es decir a partir de una filosofía idealista y de una interpretación de la fe fundada en la historicidad del hombre, se originaban las corrientes de la «transfinalización» y de la «transignificación», que más tarde se manifestarían en Holanda¹⁷. Un joven profesor, como era entonces mi caso, no podía ni siquiera osar contradecir a un ilustre profesor, aunque ya se presagiase un nuevo pensamiento idealista y existencialista, cuya compatibilidad con el dogma parecía problemática. Estos problemas fueron tratados también en el libro de Johannes Feiner, publicado en 1957, sobre «interrogantes de la teología actual»¹⁸. En él, por ejemplo, Hans Urs von Balthasar definía la escatología como «cima borrascosa» (*Wetterwinkel*) de la nueva teología, que tenía necesidad de una re-orientación¹⁹.

Detrás del comentario crítico de Von Balthasar se escondía la solicitud por una aplicación todavía más decidida del pensamiento filosófico moderno a la teología, con el fin de transmitir mejor la fe al hombre contemporáneo. En esta línea se esforzaba también la teología de Karl Rahner, de fuerte impronta filosófica, que, con un artículo de 1954 «sobre la relación entre naturaleza y gracia»²⁰, marcó el primer hito de una teología de orientación antropológica que continuó el camino de Pierre Rousselot, Joseph Maréchal y Henri de Lubac. En el escrito rahneriano citado se decía sólo, de momento, que la gracia no ha de entenderse de modo extrínseca, porque el hombre está orientado constitutivamente, en su ser más íntimo, hacia la gracia y la visión de Dios debido a un existencial sobrenatural que le es propio, que no le faltará nunca y que de este modo produce en él una unidad interior entre naturaleza y gracia. La preocupación subyacente por una consideración unitaria de naturaleza y gracia se comprendía bien en nuestro ámbito teológico, pero la solución demasiado unívoca parecía apuntar nuevamente a un extremo monista. Tal concepción de fondo, de la que surgía también la teoría de los «cristianos anónimos», tuvo importantes consecuencias, tanto para la comprensión de la humanidad no cristiana como para la creación y el mundo en su totalidad. Este punto de partida trascendental, que Rahner radicalizaría más tarde, lograba ciertamente explicar mejor la relación entre el espíritu humano orientado hacia lo Absoluto y la verdad de fe, pero permanecía el interrogante de si desde ese punto de partida se podía alcanzar todo el contenido del dogma cristiano. Este interrogante se planteaba sobre

17. *Ibid.*, pp. 190-195.

18. *Fragen der Theologie heute* (Hrsg. von Feiner-Trütsch-Böckle), Einsiedeln 1957.

19. *Ibid.*, pp., 403.

20. *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, pp. 323-345.

todo en el ámbito de la Trinidad y de la cristología. Mediante un enfoque gratológico tan optimista del hombre y del mundo, la teología alemana, en la que se manifestaban —si bien siempre de forma moderada— tendencias de renovación litúrgica y dogmática, estaba preparando, sin saberlo ni pretenderlo, el camino al Vaticano II. Por eso podemos dirigir ahora nuestra mirada a la teología en la esfera de influencia del Concilio Vaticano II.

3. *El Concilio Vaticano II*

No tratamos de valorar el Vaticano II, sino de su interpretación por parte de la teología alemana de la época, que de forma unánime dio la bienvenida al Concilio y, a su término, lo celebró como un gran éxito. Mi generación se sumó a este ambiente, aunque ya entonces la participación de Hans Küng, nuestro colega de Tübinga, nos inquietaba un poco. En una primera valoración del Concilio, contenida en una obra colectiva titulada: «¿Se han cumplido las expectativas?»²¹, decía Karl Rahner: «El Concilio ha superado lo que incluso sus mayores favorecedores y mejores amigos se atrevían a esperar». Por eso, consideraba el Vaticano II como uno de los «grandes concilios ecuménicos» y lo comparaba, por su amplitud temática, con el Concilio de Trento²². Destacaba, como nueva conquista, el refuerzo de la posición del episcopado y la introducción de los sínodos de los obispos, con la esperanza de que, con el tiempo, éstos podrían asumir las funciones del colegio cardenalicio. También de las conferencias episcopales, reforzadas canónicamente, se esperaba un incremento de la vitalidad de las iglesias locales en el mundo. Alababa asimismo la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, por acentuar el devenir histórico de la Sagrada Escritura. Del Decreto sobre la formación sacerdotal apreciaba la tendencia a renovar la formación presbiteral en el espíritu de un cientifismo crítico, relegando la neoescolástica. En el Decreto sobre las misiones percibía la presencia prometedora de un optimismo salvífico, también en relación con las religiones. Igualmente tenía palabras de particular aprecio para las afirmaciones conciliares sobre el papel autónomo de los laicos en la Iglesia, sobre la apertura ecuménica y el diálogo con el mundo²³.

Esta interpretación se seguía considerando, en amplios sectores teológicos, como correcta y válida, aunque ya se podía entrever, que se encaminaba hacia un ulterior desarrollo de los puntos de partida, con una actitud de fondo quizá

21. K. RAHNER-O. CULLMANN-H. FRIES, *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, München 1966. Es el número 7 de la serie «Theologische Fragen heute», editada por Michael Schmaus y Elisabeth Gössmann.

22. *Ibid.*, pp. 7.

23. *Ibid.*, pp. 10-29.

ingenuamente optimista. Lo reflejaba con particular claridad el artículo de Heinrich Fries († 1998), publicado en la citada obra colectiva, en el cual sostenía que, a la pregunta sobre la atribución del título de «Iglesia» a las comunidades protestantes, la *Unitatis redintegratio* había dado una respuesta positiva, afirmando que también el Concilio había reconocido que las comunidades protestantes «son iglesias»²⁴. Esto nos pareció carente de fundamento a algunos de nosotros.

Esta actitud un tanto ilusoria, orientada hacia el progreso y desarrollo de la teología, se plasmó muy claramente, a mi juicio, en los tres volúmenes conciliares del *Lexikon für Theologie und Kirche*²⁵. En él se alababa, por ejemplo, el modo indeterminado en que la Constitución sobre la liturgia había considerado las cuatro modalidades de presencia de Cristo en la Iglesia, al comentar que Cristo existe primariamente glorioso junto al Padre²⁶. Se subrayaba exageradamente que el principio de la «unidad rigurosa» de la liturgia romana se había abandonado a favor de una «unidad en lo esencial»²⁷. Respecto de las escuetas indicaciones sobre la revisión del rito y de las fórmulas del sacramento de la Penitencia, se remitía a desarrollos ulteriores que habrían de disponer lo necesario²⁸. Además se afirmaba que con el *subsistit*, de *Lumen gentium* n. 8, había quedado expedita la relación de la Iglesia con las otras iglesias, y que con el Decreto sobre el ecumenismo también la «cuestión del sacerdocio» había tenido entrada en las comunidades no católicas²⁹. Se destacaba también que la «noción de Pueblo de Dios» aplicada a la Iglesia era ventajosa para el diálogo ecuménico³⁰. En lo que se refiere al capítulo mariológico —el octavo— de la Constitución sobre la Iglesia, se concedía gran peso a las cautelas conciliares ante el título de «María Madre de la Iglesia» y «Medianera»³¹.

En el comentario al Decreto sobre el ecumenismo, el *Lexikon* declaraba explícitamente que la configuración histórica de la Iglesia habría impedido a los cristianos no católicos reconocer la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica³². La expresión *defectus ordinis* del texto conciliar, que es importante para comprender las diferencias ecuménicas relativas a la confección de la Eucaristía, fue traducida pri-

24. *Ibid.*, pp. 105.

25. *Das Zweite Vatikanische Konzil* I-III, Freiburg 1966-1968.

26. *Ibid.*, I, 21.

27. *Ibid.*, I, 43.

28. *Ibid.*, I, 69.

29. *Ibid.*, I, 175. [NR. El autor alude a la cuestión del sacerdocio entendido como algo conferido y propio de todo el pueblo de Dios, de modo que el ministerio sacerdotal sería sino una delegación del pueblo, como se entiende en determinadas comunidades surgidas de la Reforma].

30. *Ibid.*, I, 177.

31. *Ibid.*, I, 329.

32. *Ibid.*, II, 72.

meramente de modo correcto como «carencia del sacramento del Orden»³³; después, sin embargo, y en el mismo contexto, se tradujo como sólo «deficiencia [en el sacramento del Orden]», lo cual fue interpretado, en el período posconciliar, como una invitación a nivelar la comprensión del ministerio sacerdotal entre católicos y no católicos. Además, como en el Decreto sobre el ecumenismo se considera la doctrina sacramentaria como uno de los temas del diálogo interconfesional, el comentador del *Lexikon* concluía que la doctrina sacramentaria católica no era todavía algo completo y terminado³⁴. Al final del comentario se aseveraba, además, que el nivel alcanzado por el Concilio en la cuestión ecuménica no constituía un programa cerrado, sino que estaba abierto a futuros desarrollos.

También en los comentarios del *Lexikon* a otros documentos conciliares se detecta no sólo la pretensión de transmitir a los fieles las nuevas ideas del Concilio e incorporarlas a la vida de las iglesias locales, sino la tendencia de presentarlas como susceptibles de ulteriores ampliaciones y desarrollos. Así, un comentario a la Declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, se sugiere comprender el «negativismo» budista a la luz de la teología negativa de la tradición cristiana, para progresar de este modo en el diálogo³⁵. La definición de la Revelación como acontecimiento manifestado «con palabras y gestos» (*gestis verbisque*), tal como se lee al comienzo de la Constitución *Dei Verbum*, era interpretada como un «encuentro existencial del yo humano con el Tú divino»³⁶, contrario a la concepción doctrinal de la Revelación. Una cierta asimilación —quizá con intención ecuménica— entre Iglesia docente e Iglesia discente se trasluce en la afirmación de que el primer servicio del magisterio eclesial es la escucha³⁷.

El *Lexikon* apreciaba, en el Decreto sobre el apostolado de los laicos, que se hiciese copartícipes a los laicos en la misión apostólica, pero los comentarios iban más allá, al augurar que de la colaboración entre el oficio jerárquico y los laicos se pudiese llegar a una «cierta mediación de los laicos entre los pastores y la comunidad de los fieles»³⁸. Esta posibilidad está hoy prácticamente realizada, pero ha producido un fenómeno que con razón se define como «clericalización de los laicos». Además, el comentario del *Lexikon* pretendía que se subrayara más la «cooperación de

33. NR. El autor se refiere al Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 22, donde se lee: «Communitates ecclesiales a nobis seiunctae, [...] quamvis credamus illas, praesertim propter Sacramenti Ordinis defectum, [...]».

34. *Ibid.*, II, 119.

35. *Ibid.*, II, 484. [NR. El autor alude aquí a la teología apofática o negativa de inspiración oriental, que se aprecia en las síntesis teológicas católicas basadas en el corpus dionisiano, por ejemplo].

36. *Ibid.*, II, 516.

37. *Ibid.*, II, 589.

38. *Ibid.*, II, 635.

los laicos en el apostolado jerárquico» y que ésta cooperación fuese denominada «participación oficial o público-ministerial en el apostolado de la Iglesia»³⁹.

De la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, tan característica de la apertura conciliar al mundo, se alababa unánimemente su optimismo. A la pregunta, evidentemente obvia, de por qué la Constitución pastoral, al tratar del mal, no había hablado también del estado original, de la elevación sobrenatural y del pecado original, el *Lexikon* respondía que el Concilio quiso dejar el camino expedito a la teología, para que ésta deliberase posteriormente sobre esas difíciles cuestiones⁴⁰. En efecto, esto sucedió después del Concilio, pero abandonando con frecuencia la doctrina de fe definida. En tal contexto, se admitía, aunque con cautela, un cierto influjo de Pierre Teilhard de Chardin sobre el espíritu de la Constitución pastoral, y se decía que los redactores de la Constitución habrían estado cercanos a la visión del mundo de Teilhard de Chardin, aunque sin adoptar por completo su pensamiento específico⁴¹.

A la vista de estos pocos ejemplos se podía advertir entonces que la teología alemana aceptaba y reconocía plenamente el contenido del Concilio, pero que lo interpretaba a la luz de la visión dinámica del mundo, de modo que la asamblea eclesial se situaba en una proyección hacia el futuro, en el marco de un larvado historicismo, aunque todo ello, a mi modo de ver, sucedía con cierta cautela. No obstante, todo se caracterizaba por un marcado optimismo. Esta tendencia se reflejaba concretamente en una obra dogmática muy representativa de aquel momento, que Karl Rahner había proyectado, en sus líneas básicas, ya antes del Concilio⁴²: la dogmática en cinco tomos titulada *Mysterium salutis*, de Johannes Feiner y Magnus Löhrer, que se publicó en los años 1965-1976⁴³. En esta obra colectiva, en la cual intervinieron muchos autores, me correspondió exponer la historia del dogma trinitario.

Mysterium salutis desplegaba ante el estudiante de teología no sólo una cantidad enorme de material, con una gran riqueza de nuevos argumentos y problemas en un altísimo nivel de reflexión, sino que lo unificaba todo con el método de interpretación histórico-salvífica del dogma⁴⁴. En esta obra se aplicaron con gran energía

39. *Ibid.*, II, 660. [NR. El autor alude, evidentemente, a la definición de la Acción Católica, que fue desarrollada, por algunos teólogos, más allá de las pretensiones de la misma definición, como si esa cooperación al apostolado jerárquico, propia de algunos fieles, se constituyese en el paradigma de todo apostolado laical e, incluso, como la apertura hacia una participación de los fieles en el ministerio jerárquico.]

40. *Ibid.*, III, 321.

41. *Ibid.*, III, 320.

42. Cfr. *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, pp. 9-47.

43. Einsiedeln-Zürich-Köln 1965s.

44. NR. El autor alude expresamente al subtítulo de la obra: *Manual de Teología como Historia de la salvación*. Al comienzo de la *Introducción* del volumen primero, se lee: «En estos volúmenes nos proponemos presentar las líneas generales de una dogmática centrada en esa historia salvífica».

las orientaciones de la Constitución *Dei Verbum* y del Decreto sobre la formación de los sacerdotes (*Optatum totius*). Las características del hecho histórico-salvífico emergían con claridad, por ejemplo, en la comprensión histórica de la Revelación, de la Sagrada Escritura y del dogma⁴⁵, en la determinación bíblica de la creación como presupuesto de la Alianza⁴⁶, en la concreción de la cristología mediante la incorporación del antiguo *tópos* de los «misterios de la vida de Jesús»⁴⁷, en la presentación de la Iglesia como el «nuevo Pueblo de Dios»⁴⁸, y en la escatología como consecuencia de la persona y de la obra de Jesucristo⁴⁹.

La aplicación de la dimensión histórica a todo llevaba a proponer, en algún punto, una nueva interpretación del dogma. Así, Karl Rahner defendía que el concepto de persona era sustituible y apoyaba la doctrina trinitaria en el axioma, susceptible de una interpretación errónea, de que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente»⁵⁰; Piet Schoonenberg interpretaba el pecado original como «pecado del mundo» y como el «estar situado de cada uno» a causa de las múltiples acciones pecaminosas de los hombres⁵¹; la cristología quería seguir preferentemente el aspecto funcional dinámico del Nuevo Testamento y sustituir la idea de preexistencia del Verbo por la constante acción de Dios sobre Jesús y por un «devenir de la Filiación de Cristo» en la historia⁵²; el descenso a los infiernos se consideraba como una intensificación de la pasión del Redentor y como un solidarizarse también espiritualmente con los muertos, que de este modo reciben la salvación⁵³; en la escatología se consideraba positivamente la teoría de la «resurrección en la muerte»⁵⁴. En todo caso, según mi modo de ver, la asunción de esta dimensión histórico-salvífica descuidaba en parte la penetración especulativa del dogma.

Aparte de estas y otras cuestiones particulares, *Mysterium salutis* se podía entender entonces como un esfuerzo considerable por desarrollar el dogma en la perspectiva salvífica recomendada por el Concilio. No debe olvidarse, sin embargo, que las orientaciones del Concilio se siguieron también en otras direcciones. Así, por ejemplo, desarrollando una teología católica de la palabra (a la cual he prestado una modesta contribución con el libro sobre la «teología de la palabra»⁵⁵); tam-

45. *Ibid.*, II, pp. 441s.

46. *Ibid.*, II, pp. 441s.

47. *Ibid.*, III/2, pp. 58s.

48. *Ibid.*, IV/1, pp. 287s.

49. *Ibid.*, V, pp. 781s.

50. *Ibid.*, II, pp. 327s.

51. *Ibid.*, II, pp. 890s.

52. *Ibid.*, III/1, pp. 494.

53. *Ibid.*, III/2, pp. 239s.

54. *Ibid.*, V, pp. 881s.

55. L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966.

bién en la «pequeña dogmática católica» de Johann Auer y Joseph Ratzinger⁵⁶, que recogió en mayor medida la tradición doctrinal; y en los trabajos de Walter Kasper, orientados hacia una mediación con la modernidad⁵⁷. La teología del periodo conciliar y del inmediatamente posterior, provista de esa fuerza que se acentuó aún más en Hans Urs von Balthasar y su magna obra sobre la «estética teológica»⁵⁸, fue, a mi modo de ver, capaz de afrontar el existencialismo teológico de Rudolf Bultmann, especialmente influyente en Alemania. Del mismo modo estuvo en condiciones de replicar a la «teología de la muerte de Dios», inaugurada en 1963 por el libro del obispo anglicano Robinson (*Honest to God*)⁵⁹, que no fue más que un episodio aislado. En mi opinión, la teología alemana resistió bien a estos dos retos, debido a la clara aceptación de los decretos conciliares y a su desarrollo objetivo, aunque algunos puntos quedaran afectados por formulaciones demasiado hipotéticas.

4. De la reforma a la «deforma» en la teología

No es fácil aclarar las causas que, poco después del Concilio, llevaron a un cambio dramático en el panorama teológico alemán. Hubert Jedin, a quien pude escuchar todavía en Breslau, en 1939, antes de su traslado a Roma, donde elaboraría su monumental *Historia del concilio tridentino*, da como fecha del inicio de la crisis el año 1968, cuando en el *Katholikentag* de Essen un religioso lanzó el eslogan de que los cristianos debían provocar inquietud y un estudiante de teología, seguramente cercano a la revuelta estudiantil, postuló la deposición del Papa⁶⁰. Al estallido de la crisis contribuyeron ciertamente procesos externos e internos, relacionados todos con un cambio de actitud hacia el Concilio Vaticano II. El ideal de la reforma se transformó en un «reformismo» extremo; el progreso, en un «progresismo» adicto de forma irreflexiva a la expresión entonces de moda de la *ecclesia semper reformanda*, que se remonta probablemente al calvinista holandés Voetius († 1676).

En el uso moderno, esta expresión me parecía adquirir un significado mucho más radical que en el pietista mencionado, que por otra parte era un rígido defensor del orden eclesial y se oponía al incipiente cartesianismo de entonces. Para muchos de nosotros era casi evidente que la nueva actitud revolucionaria tenía raíces filosóficas más profundas y que, en el área alemana estaba influida sobre todo por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el filósofo de la cultura Wilhelm Dilthey († 1911)

56. *Kleine Katholische Dogmatik*, Regensburg 1971-1983.

57. Cfr. *Jesus der Christus*, Mainz 1964.

58. Cfr. la síntesis: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 vols., 1969-1975.

59. John A. T. ROBINSON, *Gott ist anders*, München 1964.

60. H. JEDIN, *Lebenschronik* (hrsg. von K. Reppen), Mainz 1984, p. 22.

y por la filosofía existencial de Martin Heidegger. Para Dilthey, historicidad significa la dinámica que, partiendo de la contingencia de lo vivo, impulsa constantemente a nuevas configuraciones; una dinámica que no puede producir nada absoluto sino solamente lo relativo. A esta relatividad pertenecería también todo tipo de fe. El filósofo Gerhard Krüger, proveniente —a mediados del siglo— de la escuela de Heidegger, criticaba esta actitud con una frase ampliamente difundida: «Nuestro auténtico problema es la historia», una frase que convencía y que sigue todavía vigente.

De este modo, en muchos pudo afianzarse la impresión de que el pensamiento católico alemán había sido arrastrado por la resaca del historicismo, que —aunque fuera de modo inconsciente— perjudicaba los mismos fundamentos de la fe. La categoría «historicidad» podía conectar fácilmente con la idea de autonomía del idealismo alemán, pero también podía atraer la idea moderna de la evolución, de modo que resultaba una constelación difícil para la fe.

Los problemas derivados de estas nuevas actitudes aparecieron casi simultáneamente en más ámbitos de la teología católica. En la dogmática, Hans Küng debutó con un libro especialmente llamativo, titulado *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Infalible?: una pregunta), publicado en 1970⁶¹. El autor se movía más bien en el campo metodológico de la teología y, operando con la idea de la autonomía y con la crítica a los pronunciamientos sobre la objetividad de la verdad, atacaba el Magisterio de la Iglesia. El propio Karl Rahner, nada menos, tomó postura contra Küng, con algunos teólogos —entre los cuales me encontraba yo—, y lo definió como teólogo protestante liberal a causa de su postura ante el dogma⁶².

La deformación del contenido de la fe se manifestó con mayor claridad en 1974, en su libro *Christsein* (Ser cristiano), donde Küng asestaba un golpe —destructivo, se puede decir— a la cristología y, con ella, al núcleo mismo de la fe cristiana. Esto podía apreciarse, entre otras cosas, en su afirmación sobre la preexistencia de Cristo, de la que dice el autor: «Esta idea es hoy difícil de ratificar. (...) Aquellas concepciones míticas de la época sobre la existencia celeste, pretemporal y ultramundana de un ser procedente de Dios, sobre una “historia de dioses” protagonizada por dos (o incluso tres) seres divinos, ya no pueden ser las nuestras»⁶³. Lo que Santo Tomás y toda la tradición teológica entendía como *ineffabilis unio* entre divinidad y humanidad era para Küng una simple relación humana. «Jesús es (en un sentido profundamente interior-existencial) un enviado personal, un fiduciario,

61. Köln 1970.

62. *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage H. Küngs* (Quaest. Disp. 54), Freiburg 1971, p. 32.

63. H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, pp. 435; 436.

confidente y amigo de Dios»⁶⁴. De ese modo se ponía la primera piedra para una total humanización del misterio de Cristo, de modo que Cristo, venía a ser presentado, incluso por muchos exegetas, solamente como «el más humano de los hombres».

El influjo de este libro y de las otras obras de Küng es efectivo aún hoy en Alemania, como muestra, por ejemplo, la intervención de este autor en el último *Katholikentag* (2002). El dinamismo interior de este jesuanismo humanista se ha manifestado asimismo en la evolución personal de Küng. Entretanto, considerando concluido el ecumenismo cristiano, Küng ha sostenido la «ecumene» de las religiones del mundo, lo cual le lleva hasta el extremo de afirmar, en el libro *Christentum und Weltreligionen* (Cristianismo y religiones del mundo), publicado en 1984: «Si yo he elegido a Jesús como Cristo, he elegido también a su sucesor, Mahoma»⁶⁵.

Estas tendencias hacia la denominada «cristología desde abajo» —que, sin embargo, jamás podrán reconocer la unión hipostática, porque un punto de partida finito no da acceso, de forma continuada, a algo infinito—, recibieron una fundamentación bíblica más fuerte desde otra vertiente. Esto sucedió por medio del libro sobre Cristo de Edward Schillebeeckx. Este autor, haciendo hincapié en la frase de Ernst Troeltsch, según la cual en el «método histórico-crítico» estaba incluida toda una «visión del mundo», reconocía en la Sagrada Escritura sólo los enunciados sobre el puro hombre Jesús, del cual interesaban no tanto lo referente a la persona, sino la *praxis* de vida, que consistía esencialmente en la proclamación del Reino de Dios en una perspectiva humana⁶⁶. Por eso, para Schillebeeckx, Jesús era sólo «el hombre nuevo», «el hombre definitivo», «el modelo de humanidad»⁶⁷, cuya fuerza sociopolítica debíamos considerar ante todo. Este pasaje anunciaba ya el tránsito hacia la «teología política» y la «jesuología», que tuvieron muchos seguidores en Alemania durante los años ochenta.

El ejemplo de Schillebeeckx nos conduce a otro fenómeno más extendido que, desde Holanda, influyó también, a través de la nueva teología crítica, en la vida y la estructura de la Iglesia. Me refiero al «Concilio pastoral holandés», del cual, por sugerencia de los obispos de Renania-Westfalia, hemos tenido ocasión de tratar en una obra colectiva editada por Michael Schmaus y otros, publicada en 1973 con el título *Exempel Holland*⁶⁸. El libro pudo demostrar que el concilio pastoral holandés, reunido en Nordwijkerhout de 1969 a 1970, con su *pathos* de reno-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁶⁵ München 1984, p. 200.

⁶⁶ *Jesús. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, p. 124.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 532.

⁶⁸ *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils* (hrsg. von M. Schmaus, L. Scheffczyk, J. Giers), Berlin 1973.

vación de la Iglesia, constituía en realidad un alejamiento radical del Vaticano II. Éste había abogado por una nueva apertura y penetración del mundo por parte de la Iglesia, pero no por una anexión al mundo y una inclusión en él indiscriminadas. En cambio, lo que en Nordwijkerhout se presentó fue un cambio de la misión de la Iglesia para convertirla en una institución socio-religiosa: se pretendía, desde considerar al Papa como el «secretario general de la Iglesia», hasta exigir que los laicos «co-consagren» la Eucaristía para «abolir las diferencias de clases en la Iglesia»⁶⁹, un reclamo del que se haría eco posteriormente Leonardo Boff, bajo el signo del humanismo marxista⁷⁰. Esta concepción de la esencia de la fe cristiana llevaba a considerar la fe, por una parte, como confianza en la gracia y misericordia de Dios y, por otra y principalmente, como «compromiso a favor del prójimo», según el eslogan dominante en la discusión intraeclesial del momento sobre la prioridad de la «ortopraxis».

El concilio pastoral holandés era, al mismo tiempo, un reflejo de la nueva moral, es decir la moral autónoma que se difundía en amplios sectores de los fieles. La negación, por parte del concilio holandés de un *ethos* específicamente cristiano estaba acompañada por la reducción del *ethos* natural a la «libre conciencia creativa del hombre»⁷¹, que reconoce la caridad como única norma, aunque en un sentido puramente formal y sin contenido. El Vaticano II había pedido, en el «decreto sobre la formación sacerdotal» (*Optatam totius*, 16), el «perfeccionamiento de la teología moral» a partir de la doctrina de la Sagrada Escritura y de la «altísima vocación de los fieles en Cristo». La teología moral alemana respondió a este llamamiento mayoritariamente, con el desarrollo de una moral que supuestamente debía respetar el carácter profano de la sociedad moderna, por lo que el nuevo *ethos* había de ser «humano y no específicamente cristiano». La elevación de la conciencia a principio creativo, aquí supuesta en estos cambios, juntamente con el principio de la «comparación de los bienes»⁷², tenían que llevar forzosamente a un distanciamiento del magisterio eclesial, al cual Franz Böckle, en su *Moral fundamental* reservaba tan sólo «un derecho a la palabra en el ámbito de la razón moral»⁷³, pero no una verdadera competencia de decisión.

La situación religiosa y teológica en Alemania llegó a ser tan preocupante que el cardenal Joseph Höffner, en sus palabras de saludo al Papa, en noviembre de 1980, durante su primer viaje a Alemania, habló de «una trágica ruptura con la tra-

69. *Ibid.*, p. 132; p. 142.

70. L. BOFF, *Kirche, Charisma und Macht*, Petropolis 1981. El original brasileño es de 1981.

71. *Exempel Holland*, p. 201.

72. NR. El autor se refiere al consecuencialismo, es decir, a la doctrina que postula, en última instancia, que no existen absolutos morales, sino sólo conflictos entre bienes.

73. Fr. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977, p. 324.

dición que a finales de los años sesenta y principios de los setenta había sacudido a nuestro pueblo»⁷⁴. Lo fatal de estas palabras era solamente que los obispos no se dieran cuenta de que ellos mismos estaban siendo arrastrados por esta corriente de disolución y contribuían a ella, bien por inactividad o por una actividad equivocada, como en el caso de la «Declaración de Königstein»⁷⁵, sobre la admisión a la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar⁷⁶, o bien por una interpretación ambigua de las indicaciones papales sobre la orientación a las mujeres encintas que se habían planteado abortar. En esta última cuestión, es tan sutil, que los mismos obispos se someten a la enseñanza de la Iglesia, al tiempo que afirman que no obligan a los laicos las decisiones papales. Con motivo de estas señales de una progresiva emancipación de la teología y la iglesia alemanas, un conocido filósofo católico de la religión ha hablado de un «cisma vertical», dando a entender que, en el fondo, este «cisma» ha sido causado «desde arriba».

También la teología dogmática ha quedado afectada, en gran parte, por este proceso de ruptura con el Concilio Vaticano II. Se sigue intentando, una y otra vez, conectar con algunas verdades del Concilio que se consideran idóneas, como por ejemplo la enseñanza sobre la Iglesia como *communio*⁷⁷. Sin embargo, si el concepto de *communio* —que, como se sabe, necesitó ya durante el Concilio de una definición más precisa por Pablo VI en la «*nota praevia*» a la *Lumen gentium*⁷⁸— ya no expresa los atributos nativos, que son su carácter orgánico y su configuración jurídica; si se sustituye la «*communio hierarchica*» (PO, 15) por la llamada «iglesia fraterna», entendida como fundación de una comunidad interhumana en el espíritu de Jesús; si se la concibe como fraternidad intramundana democrática al estilo de una democracia del consenso, entonces la esencia de la «*communio ecclesiastica*» (UR, 20) ha sido abandonada. En efecto, la teología —sobre todo la elaborada por no-especialistas, pero también la teología académica— va derechamente hacia una democratización de la Iglesia con las consiguientes exigencias de abolición del celibato y de la introducción del sacerdocio femenino⁷⁹. En el contexto de la firma de la «Declaración conjunta sobre la justificación», un teólogo católico, tomando total-

74. *Papst Johannes Paul II. In Deutschland. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 25, Bonn 1980, p. 118.

75. *Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika «Humanae Vitae» vom 30. August 1968*.

76. Cfr. DIE BISCHÖFE DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ, *Zur seelsorglichen Beileitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i.Br.-Mainz, Stuttgart Rottenburg vom 10. Juli 1993.

77. Cfr. *Lumen gentium*, nn. 21; 22; 24; 50; 51.

78. *Nota explicativa praevia*, 2, CoeD, 899.

79. Sobre este tema, cfr. L. SCHEFFCZYK, *Gott gleicherweise Vater und Mutter?: Mein Vater, euer Vater* (hrsg. von A. Ziegenaus), Buttenwiesen 2000.

mente en serio la esencia protestante de la justificación, exigía «que se sacasen las consecuencias eclesiológicas» en lugar de aparentar que no sea cuestionable ahora la forma de la Iglesia⁸⁰.

Que la teología se entienda en sentido «democrático», es decir, como «justificada» oposición al magisterio, se advierte por su aversión casi ritual a cualquier documento del magisterio papal, aunque contenga decisiones absolutamente vinculantes y definitivas, como la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* sobre la ordenación sacerdotal reservada únicamente a los varones (25.05.1994) o la Carta apostólica publicada motu proprio *Ad tuendam fidem* (18.05.1998) o la reciente Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación de la Doctrina de la Fe (06.08.2000)⁸¹. Esta última declaración fue objeto de crítica por parte de la comisión de teólogos dogmáticos y fundamentales del área alemana a causa de la (sic!) «interpretación restrictiva del Concilio Vaticano II» (sin aportar ninguna prueba). Tal comisión dijo, además, que el Concilio Vaticano II había abierto ciertamente la posibilidad de reconocer como Iglesias también la comunidades Reformadas, cosa que —como se sabe— fue excluida explícitamente por el propio Concilio. Asimismo, descalificó por «fundamentalista» la confesión de la unicidad de Cristo y de la Iglesia, tal como se lee en la citada Declaración.

Estas actuaciones se revisten siempre con pretensiones de altísima calidad científica. Pero, al mismo tiempo, un análisis más pormenorizado de la literatura reciente manifiesta que el sintagma «ciencia de la fe» se emplea cada vez menos. En efecto, debido a su inclinación hacia la teología pluralista de las religiones, la ciencia teológica se aproxima cada vez más a la ciencia de la religión, en la cual, obviamente, se puede prescindir tanto de la fe como de la confesión. En el teólogo católico Perry Schmidt-Leukel, este giro va tan lejos que considera a Cristo como uno más entre tantos mediadores⁸².

Si quisiera resumir en una imagen expresiva este informe sobre mis experiencias personales acerca de la teología de la segunda mitad del siglo XX, diría que es como un camino desde una llanura con escasas elevaciones hacia una cumbre prometedor, aunque con un brusco descenso a un profundo valle. Con esto no se niega que en teología sistemática haya habido aportaciones científicas y logros importantes. La tercera edición del ya citado *Lexikon für Theologie und Kirche*,

80. Cfr. B.J. HILBERATH, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus römisch-katholischer Sicht: Zur Zukunft der Ökumene* (Hrsg. con B. J. Hilberath und W. Pannenberg), Regensburg 1999, 97. [NR. El autor se refiere a la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial*, de 31 de octubre de 1999].

81. Cfr. la introducción a la edición alemana, publicada por la editorial Christiana-Verlag, Stein a.Rh. 2000, pp. 6-10.

82. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, Neuwied 1997, p. 576.

que acaba de ver la luz, constituye una prueba de ello⁸³. Otro ejemplo, entre muchos, es quizá el *Handbuch der Fundamentaltheologie* (Manual de Teología Fundamental) en cuatro tomos, editado por Herder Verlag⁸⁴. Ciertamente no deben minusvalorarse las investigaciones monográficas de unos cuarenta colaboradores que esta obra reúne, que destacan por su amplitud de conocimientos, su acribia y su agudeza intelectual. Sin embargo habría que decir algo sobre el espíritu de la obra (una limitación de la cual la propia obra es consciente). No trata de presentar, como un cuerpo de doctrina, la credibilidad de la Revelación y de la Iglesia, sino que pretende una «teología fundamental abierta»⁸⁵, que expone los diversos problemas en un marco de crisis de la fe cristiana, y comenta las diferentes propuestas teológicas como soluciones plurales y discutibles. En definitiva, ya no se busca la manifestación de la verdad y de la validez definitiva de la fe católica, porque deben prevalecer «el reto y el riesgo de la fe»⁸⁶. El «logos de la razón» aventaja a mucha distancia al «logos de la fe». Por eso, en el fondo, la Iglesia ya no es presentada como una fuerza atractiva que suscita la fe, sino que ante todo es criticada conforme al ideal luminoso del «Reino de Dios». En el fondo, la obra refleja aquel suave relativismo «católico reformado», que la *Dominus Iesus* considera como la fuente de muchos males.

Pero en lo profundo del valle, para continuar con el anterior símil, es posible recobrar fuerzas para un nuevo ascenso. Estas fuerzas existen, como se ha señalado en varios momentos de esta ponencia, pero es preciso dirigir las hacia una meta práctica y bien determinada, y al mismo tiempo fuertemente espiritual. La primera es la interpretación auténtica y la adecuada valoración del Concilio para una verdadera reforma de la vida cristiana; la meta de índole espiritual consiste en superar, mediante una recuperación de lo trascendente y lo sobrenatural, el secularismo que ha irrumpido en la Iglesia. Sin duda se trata de una tarea difícil que, por otra parte, ya han emprendido algunos. Por tanto, las experiencias aquí expuestas provienen, a pesar de sus elementos negativos, de un realismo creyente, unido a una esperanza que «no será confundida» (Rom 5, 5).

Prof. Dr. Leo Card. Scheffczyk
St.-Michael-Str. 87
D-81673 München

83. Freiburg 1993s.

84. Hrsg. von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler (Freiburg 1985s.).

85. I, p. 8.

86. I, p. 174.