

UN LIBRO DE LEO SCHEFFCZYK SOBRE EL HORIZONTE CATOLICO DE LA FE

ELISABETH REINHARDT

La situación de perplejidad y confusión que actualmente manifiestan numerosos escritos teológicos tienen, entre otras, la desgraciada consecuencia de que le sea difícil a un no-católico discernir con perfiles nítidos lo que es el catolicismo. Por otra parte, la nebulosa en que aparece a veces el panorama de la fe y de la vida católica —no sin responsabilidad por parte de algunos escritores teológicos dentro de la Iglesia— les dificulta incluso a los mismos católicos conocer y apreciar el tesoro de la fe católica, y les produce cierto «complejo de inferioridad» ante los protestantes y ante determinadas ideologías que se presentan como herederas y superadoras de la vieja religión; este complejo de inferioridad no rara vez desemboca en un abandono práctico de la propia fe, o crea, al menos, una situación de duda y de pesimismo.

Un reciente libro de Leo Scheffczyk, catedrático de Teología Sistemática en la Universidad de Munich*, se enfrenta con esta situación, yendo a la raíz: ¿no será que son los mismos teólogos católicos los que se han creado sin necesidad este complejo de inferioridad?, ¿no será que, movidos por el afán de aportar algo nuevo o de favorecer los empeños ecuménicos, pierden de vista lo genuino y desean comer «gato por liebre»? Tal vez habrá que preguntar honradamente qué es, en realidad, lo católico; no vaya a ser que teniendo la llave para la salvación eterna, la olvidemos buscando sistemas complicados para abrir la puerta... Estas preguntas, aunque el autor no las formule así, son

* LEO SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*. Zweite Auflage, Patloch-Verlag, Aschaffenburg 1978, 382 pp.

el sustrato de este libro. En base a la fe que profesa y con la paciencia y rigor de científico versado, Scheffczyk se acerca a este problema complejo, intentando apartar la cortina de humo y dando a conocer —tal vez a re-conocer— el verdadero rostro del catolicismo en toda su belleza y exigencia.

Nos parece que este libro merece una nota que resuma su contenido. Se trata de un libro importante; vale la pena, pues, ofrecer en primer lugar una visión de conjunto de la obra.

En la parte introductoria, titulada «catolicidad como problema y tarea», se esboza ya el planteamiento de la problemática actual, articulado en cuatro cuestiones de fondo que se han hecho problema: el catolicismo como compromiso de totalidad, la búsqueda de la identidad de lo católico, el impulso ecuménico y la transmisión de lo católico al mundo.

Scheffczyk se da cuenta de que, si antiguamente la catolicidad —entendida como universalidad, totalidad y plenitud— era una convicción, hoy se ha hecho problemático el significado mismo de lo católico; esto es debido, en su opinión, a determinadas opiniones filosóficas que, tras la pérdida de la visión metafísica, llevan a un pluralismo en la filosofía de la vida y en la concepción de la verdad y que, si logran penetrar en el catolicismo, ejercen en ello una acción disolvente. Dice el autor que «sustituir lo católico por el pluralismo de la verdad, de la moralidad y de las estructuras, sería una degeneración católica de la Iglesia: una verdad que renuncia a mostrarse en su totalidad, se convierte, en efecto, en una verdad parcial o media verdad, que es la forma más peligrosa de error» (p. 16). Los intentos que se han efectuado para obtener la «totalidad» por la vía del idealismo y del existencialismo están condenados al fracaso; por otro lado no se puede entender lo católico en términos solamente geográficos, es decir de extensión ideológica, porque lo católico no es algo puramente cuantitativo sino cualitativo.

La «plurivocidad» innegable de lo católico lleva sin embargo, a plantear el problema de la identidad. El proceso de pérdida de identidad que observa el autor en el cristianismo, no se combate repitiendo con más insistencia las palabras de «cristianismo», «ser cristiano», etc., porque se corre el peligro de forjar un «christianismus vagus», una amalgama de los elementos más diversos, caer, en definitiva, en una humanización radical del Evangelio. Se trata más bien de buscar el mensaje de la Iglesia que se cristaliza —como dice sorprendentemente el mismo teólogo protestante Tielicke— alrededor del dogma. Los intentos de elaborar una Teología, como dicen en la literatura alemana, «simbólica», es decir, apoyada en la expresión de la fe en tesis (nosotros diríamos sistemática), no han sido del todo satisfactorios: la simbólica protestante

se disolvió conduciendo al relativismo; la simbólica católica, si no es abierta, puede bloquear, en cierto modo, la cuestión ecuménica. De ahí que el autor se plantee la pregunta de si la determinación de la identidad católica fomenta u obstaculiza el proceso ecuménico. Para despejar el terreno de falsos problemas, Scheffczyk critica diversas tendencias de ecumenismo y llega a la conclusión de que todo auténtico esfuerzo de unión presupone determinar el propio ser y esencia, tratando de conseguir una comprensión más profunda de lo propio, para, desde esta base, intentar un acercamiento a los demás. Hay que tener en cuenta la importancia de la verdad, pues no sería verdadero ecumenismo el que tratase de conseguir la unión a costa de la verdad. Por otra parte, el esfuerzo de quien quiere conservar su identidad no puede limitarse a una autocontemplación, sino que es preciso que esté animado por una intención misionera: hacer comprender lo católico al mundo. Es deplorable que hoy lo católico se presente muchas veces bajo el prisma de la autocrítica —si no del autodesprecio— con un afán de adaptación que acaba en el conformismo. Si no se da a conocer lo católico en su concreción, los demás no podrán reconocerlo y lo verán quizá como una confirmación de lo que ya piensan. En cambio, cuando la Iglesia manifiesta valientemente toda la profundidad de su fe y recuerda las exigencias éticas elevadas e insoslayables que la animan, con la mezcla de debilidades humanas y de grandezas heroicas, logra hacerse entender perfectamente. Manifestarse así presupone determinar la propia esencia y el cuño de lo específico, según la confesión de Paciano: «Christianus mihi nomen, catholicus cognomen». En este sentido, el autor exige a los católicos que se pregunten sinceramente: ¿somos todavía católicos? Una pregunta que no se debe a razones idealistas o existencialistas, sino a la exigencia de enfrentarse con el contenido del Credo que se conoce y ama.

Puesto que es necesario captar la esencia de lo católico, Scheffczyk se plantea cuál es el camino y método que haga posible lograr este objetivo. Analiza y critica, para conseguirlo, algunos de los intentos teológicos modernos: establecer lo católico a partir de la fe vivida, utilizar una descripción teórico-racional, buscar una visión sintética. El autor opta por esta última vía, que pretende identificar la fuerza vital o «idea» que preside el todo, alcanzada no por vía empírica ni con un método de deducción rigurosamente demostrativo, sino mediante una visión sintética que —con los ojos del corazón— quiere captar lo esencial, contemplarlo espiritualmente y descubrirlo en su trabazón llena de sentido; se trata de manifestar positivamente la figura, forma o estructura, de la Fe católica (*Gestalt*), tal como se presenta a partir de una visión fenomenológica de la realidad y en contacto con ella. Esto exige metodológicamente una inclinación hacia el objeto y no la enumeración de todas las características particulares: es lo que el autor llama «visión fenomenológica de la esencia» (*phänomenologische Wesensschau*).

Esta visión de síntesis se despliega en tres pasos: descripción de los elementos formales, elementos doctrinales y elementos vitales de lo católico.

Los elementos formales

En el estudio de los elementos formales, el autor trata de encontrar las líneas o momentos estructurales que en su conjunto originan a la figura característica de lo católico. Para obtener esta visión de conjunto, Scheffczyk busca cuál es el punto de partida del pensamiento católico, luego cuáles son sus líneas estructurales características y cuál es la estructura originaria —fundante— de toda la *Gestalt* católica.

Scheffczyk entiende que, dentro del catolicismo, ha habido siempre una pluralidad de estilos y modos de pensar: por ejemplo, el pensamiento patrístico centrado en la economía de la salvación, el pensamiento ontológico-racional de la escolástica... la orientación histórico-salvífica interesada por la experiencia y asimilación existencial y la búsqueda del significado personal, que caracteriza la teología moderna. Todos ellos eran y son legítimos y entendían una y la misma verdad bajo diversos aspectos, por lo que es problemático hablar de *una sola forma* de pensar católica. A partir de esta premisa decisiva, el autor formula, contra las tentaciones de un monismo ideológico total, *el principio de la doble polaridad*, utilizando una idea ya sugerida por H. Urs von Balthasar. El pensamiento católico podría ser definido como elíptico, recordando que una elipse posee dos focos, y posee la propiedad, que es siempre constante la suma de las distancias de cualquier punto de la curva con respecto a ambos focos. Aplicando la metáfora al pensamiento católico, von Balthasar explicó que este último evita las disyuntivas tajantes del sí-no y *aut-aut*, y procura mantener una postura equilibrada y abierta sin salirse de los límites de la fe. En este encuadre, comenta Scheffczyk, se puede considerar que la expresión «et-et» —donde se enuncia el contenido de los dos focos— es la que mejor representa lo católico. Contrasta vivamente con este enfoque el modo de pensar protestante, que es comparable con un círculo, en que todo gira en torno a un solo centro, porque el pensamiento protestante manifiesta una fuerte tendencia a la exclusividad, como demuestran los principios de la «sola Scriptura», «solus Christus», la exaltación de la autonomía de la ciencia, la defensa de la libertad fuera y en contra de la autoridad de la Iglesia, etc. El exponente clave de esta tendencia reduccionista es K. Barth, que por otra parte critica duramente el «et-et» católico, que le hace calificar la teología católica de «dialéctica», y rechaza la analogía, que no tiene reparo en considerar como «invento del anticristo».

No se trata de «dialéctica», dice agudamente Scheffczyk, sino de polaridad. Para que esta polaridad no se convierta en dualidad ni en

dialéctica, hace falta un «momento unificador» que mantenga la tensión entre ambos polos, que —bajo distintos aspectos— son siempre Dios y el hombre. La fuerza unificadora puede expresarse con la frase de Przywara: «Deus semper maior». El «et-et» católico no es, pues, un movimiento pendular entre uno y otro polo, que sería eclecticismo, sino el fruto de una decisión continua favorable a las exigencias de Dios; esto se da tanto a nivel ético (la entrega a Dios y la entrega al mundo), como en el dogma (fe y razón) y en la consideración de la historia (lo permanente y lo transitorio, lo eterno y lo temporal). Por todo esto el punto de partida para el pensamiento católico «corresponde a la ley de tensión polar del *et ... et*, que recibe su clara determinación, su firmeza y su armonía de la decisión en favor de la realidad divina en su totalidad. Pero es una armonía que gravita hacia lo divino que debe permanecer lo dominante. Así, el *et ... et* queda protegido contra el reproche de ser expresión de un sentimiento romántico de independencia por una parte, y de una aspiración a placentera armonización de la realidad del mundo y de la salvación, por otra parte. En todo caso, la armonía a la que se llega es una armonía que tiene que haber pasado por una decisión. Esta decisión es de carácter ético, pero —también a nivel de pensamiento— está puesta bajo el signo de la realidad de la Cruz» (p. 77). A estas bellas palabras de Scheffczyk sólo queremos añadir que la «bipolaridad» de la doctrina católica responde a una precisa exigencia metafísica. Al hablar de Dios con términos del lenguaje humano no podemos olvidar que estamos utilizando conceptos análogos, que son ciertos tanto en el caso del hombre, como en el caso de Dios (de aquí el *et ... et* que evita la predicación unívoca), y que, sin embargo, no tienen el mismo valor en los dos casos. En efecto, toda perfección del hombre es una participación de la perfección infinita de Dios.

Establecido que éste es el punto de partida, el autor señala como primer rasgo característico de la estructura católica la *universalidad*. Tras un análisis histórico y la comparación con otras religiones, Scheffczyk concluye que «la universalidad del cristianismo y de la Iglesia, en último término, descansa sobre tres raíces teológicas: la penetración por el Espíritu Santo, su origen cristológico y su origen creacional» (p. 95). Esta universalidad se configura, en la práctica, mediante tres rasgos, que aún siendo cualitativos, son sin embargo perceptibles: la experiencia mística en el ámbito antropológico, lo sacramental, en base al cual todo elemento del ámbito cosmológico puede, en sentido amplio, ser instrumento de la acción divina de santificación, y la valoración realista de la historia de la salvación. Esta última garantiza en concreto la universalidad de lo católico en el tiempo, conservando la referencia a lo absoluto, pero sin quedar aprisionada en una visión estática de la vida (cfr. p. 95-101). El autor puntualiza también que universalismo no es lo mismo que pluralismo ya que lo universal presupone la unidad (no accidental, sino

esencial); esta es una condición en la que conviene insistir ante la tendencia actual de prestar menos atención a lo universal, en favor de lo plural. No es lo mismo la «pluralidad» y la «multiplicidad» que la «diversidad»; esta última corresponde a un organismo vivo como lo es el cristianismo católico y «es la expresión adecuada de lo uno y universal, en oposición a una pluralidad sincretista» (p. 105). La diversidad —de ideales, expresiones de piedad, etc.— no es más que un despliegue de lo uno y universal, que en su totalidad puede abarcar muchas cosas. Esta diversidad en la unidad —que no se puede quedar en un planteamiento ideal— posee gran fuerza de persuasión para los que ven a la Iglesia desde fuera y los que la ven desde dentro, porque les presenta la Iglesia como «plausible».

Otro elemento característico de la figura de lo católico es el *realismo soteriológico* (*Heilsrealismus*): «la salvación, según la noción cristiano-católica, penetra también en la esfera de lo material, cósmico, sensible, histórico» (p. 107); de este modo, también las realidades materiales sirven a lo sobrenatural y son elevadas a la salvación. Se oponen a la noción católica de salvación el idealismo y el existencialismo. El idealismo, que entiende el cristianismo como pensamiento en movimiento o como programa ético-religioso (la idea de salvación *en sí*), propone la superación constante de lo institucional —la Iglesia visible— y no tiene reparo en negar la existencia histórica de Jesús, reduciéndole a un símbolo. Para el existencialismo, en cambio, la fe cristiana sólo sirve para transmitir al individuo una nueva comprensión de la existencia (la idea de salvación *para mí*); así que sobra el contenido salvífico de las nociones de la fe cristiana. En el idealismo Dios termina siendo una idea, y en el existencialismo Cristo no es más que transmisor de un impulso existencial. Por eso, ninguna de las dos tendencias ideológicas exige, en el fondo, un encuentro personal con Dios, porque todo lo «extra nos» no es más que un ejemplo u ocasión para que nazca la idea o la comprensión existencial; se excluye de la vida cristiana la categoría de «encuentro, exigencia, decisión»; la fe se hace «reflexión sobre la fe» y «autointerpretación del hombre religioso», e incluso un cristiano puede renunciar a la referencia al ejemplo de Cristo. Estas influencias ideológicas en el cristianismo constituyen, como es evidente, un peligro serio para la comprensión de la salvación.

En cambio, la posición del realismo cara a la soteriología es la siguiente: La salvación penetra verticalmente en el centro del mundo creatural y se extiende desde ahí horizontalmente. El punto de partida, el núcleo donde se encierra toda la esencia de la fe católica, es la Encarnación; la Cruz y la Resurrección son tan reales como es real la permanencia y acción de Cristo en la Iglesia, sobre todo en los sacramentos, hasta el fin de los tiempos. Todo esto, para el creyente, es algo cierto y objetivo, y no —como interpretaría el modernismo— una exteriori-

zación o símbolo de la interioridad subjetiva. Por otra parte, esta objetividad no impide que la salvación pueda llegar a ser tan íntima al hombre que le «llene» y le lleve a la plenitud.

Para comprender cómo se compaginan la trascendencia y la penetración, conviene fijarse en otro «momento estructural» del catolicismo, que es el *misterio*. Actualmente, observa el autor, está en desuso el concepto católico de misterio. La teología idealista y existencialista, en efecto, han querido hablar de la «profundidad de la fe», pero, en realidad, han hablado de la «profundidad del hombre». La teología protestante prefiere el término «paradoxon» en vez de «mysterion», principalmente porque no sabe unir la fe y la razón, el «creditum» y lo «scitum». En este sentido Kierkegaard habla de una contradicción de la Encarnación, que la fe no puede superar sino que ha de soportar; Tillich considera Calcedonia como una paradoja y asimismo Bultmann considera una paradoja el «que» (*dass*) de la venida de Cristo y la nueva concepción de la existencia a partir de El. El católico, en cambio, acepta el misterio: ni puramente racional, ni irracional, el misterio es lo incomprendible que incluye algo comprensible. También aquí entra en juego el «et-et» católico, que conjuga la fe y la razón en un claroscuro no humillante, en contraste con el «sólo» de los protestantes —o fe o razón— que llaman «paradoja» a lo que no es transparente a la razón.

El misterio, en su contenido profundo, debe permanecer incomprendible para el hombre: en primer lugar, porque tiene en sí algo dinámico: al superar infinitamente al hombre, le sigue atrayendo siempre hacia sí, y le hace posible la contemplación y su propio perfeccionamiento mediante las obras; todo esto, por supuesto, contando con la intervención previa de la gracia. «Aquí se hace patente, además, que la verdad de lo católico —que tiene el carácter de misterio— penetra también en la vida. Hay que entender básicamente la verdad como algo vivo y por tanto también como algo práctico y no sólo como algo teórico e intelectual. La razón de esto estriba en que, para reconocer la verdad, hace falta siempre una actitud valorativa, es decir un momento ético, volitivo, que apela a la voluntad y llama al hombre entero a tomar una decisión, aunque se trate de una decisión intelectualmente fundada, que a su vez descansa en el reconocimiento de la verdad» (p. 139). Esto es la clave para mantenerse firme ante las objeciones de los que acusan a los católicos de una «ortodoxia estéril» y que quieren sustituir la ortodoxia por la «ortopraxis»: si cediéramos a la tentación, llegaríamos a la pérdida de la ortodoxia, porque toda praxis necesita una medida, que es la verdad.

El análisis de lo que es el misterio, lleva al autor a detectar un rasgo ulterior de la figura de lo católico: su «*estructura sacramental*». El catolicismo no conoce el misterio únicamente a nivel de doctrina,

aunque todo empiece por la doctrina porque la salvación se dirige en primer lugar a la fe y a la comprensión. Hay otra vertiente del misterio que es su aspecto de acción salvadora que se manifiesta en los sacramentos de la Iglesia. Vale la pena destacar que en la descripción de la estructura sacramental, Scheffczyk se apoya sobre todo en la teoría de O. Casel, según la cual en los sacramentos se transmite no sólo la gracia como efecto, sino la obra salvífica en su esencia, aunque bajo el velo de los símbolos (cfr. p. 146).

Scheffczyk es consciente de las resistencias que encuentra la sacramentalidad del catolicismo por parte del positivismo, de la llamada «teología de la revolución» y de los protestantes en general. Sin embargo repite que la estructura sacramental está profundamente arraigada en la misma esencia de la Iglesia y configura también la piedad de cada fiel; tanto es así, que un cambio de lo que es esencial en la Eucaristía, por ejemplo, implicaría cambiar la esencia de la Iglesia en su totalidad. La Iglesia como «sacramento universal» es el fundamento donde tienen su raíz los sacramentos. La misma estructura sacramental, aunque con matices distintos —es decir, según cierta analogía—, se encuentra también en la Sagrada Escritura y en el ministerio sacerdotal.

La estructura sacramental nos lleva hasta la estructura originaria de lo católico que consiste en la fundamentación cristológica de todas las líneas estructurales ya mencionadas: Cristo es la forma originaria de toda morfología del catolicismo y su figura puede ser descubierta y evidenciada en toda estructura peculiar interna de lo católico.

La respuesta cristiano-católica a las resistencias y los errores de diverso tipo —desde Celso hasta Feuerbach, Nietzsche, Sartre y el panteísmo teosófico de J. Böhme— ha sido siempre la misma: la Encarnación ha tenido lugar realmente en la historia y Jesucristo fue y es Dios-Hombre. Por eso, tanto lo humano como lo divino son algo *real* en la fe católica, que no encuentra contradicción alguna entre ambas realidades, y que tiene como único límite de su actividad el no mezclar lo divino y lo humano; además, la fe no es algo «enigmático» ni cambiante, sino claro —aunque misterioso— y exigente, no sólo a nivel intelectual, sino para toda la vida del hombre.

La figura o estructura de lo católico, concluye el autor, consideradas todas las estructuras o aspectos parciales —el «et-et», la universalidad, el realismo soteriológico, el elemento místico y sacramental— se remonta a la estructura fundamental de lo divino y de lo humano en Jesucristo.

Los elementos doctrinales

Una vez que se ha penetrado en estas estructuras, el autor pasa a mostrar los contenidos esenciales de lo católico: es decir, los elemen-

tos doctrinales. Aunque su libro no trate explícitamente todas las verdades de la fe católica, sino sólo aquellas que con más frecuencia son «desfiguradas» e impiden conocer la doctrina en su genuinidad y nitidez, no queda propiamente excluida ninguna verdad de fe.

En primer lugar —dice Scheffczyk— se debe determinar el verdadero sentido —sentido católico— del dogma. La fe tiene un contenido, que es a la vez respuesta a la palabra de Dios y confesión de la misma fe, respuesta a la gracia de Dios y obediencia interna, de corazón; esta «confesión», que necesita ser expresada en palabras humanas, es la raíz del dogma. De este modo se puede salir al paso de diversos malentendidos, como, por ejemplo, que el dogma es negación del pensamiento y falta de libertad, porque esta confesión de la fe es algo esencialmente libre, en cuanto que es una respuesta a la palabra de Dios que no oprime el espíritu humano sino que lo eleva por encima de lo racional (cfr. p. 181). La conexión del dogma con la Revelación tiene lugar a través de los llamados «presímbolos kerigmáticos», de los que nacieron luego los símbolos y dogmas. Estos «presímbolos» presuponen la fe y son el reflejo del testimonio que Cristo dio de sí mismo expresado en el lenguaje de los primeros testigos autorizados, que son los Apóstoles; son, por tanto, en cierto modo, una «proclamación» del acontecimiento de Cristo en el lenguaje humano de la fe de la Iglesia, y están en estrecha dependencia de la Encarnación. Tienen, ciertamente, un contenido intelectual, pero no por eso son simples sentencias. Entre ellos hay algunos que poseen una «raíz doxológica» en cuanto que son una respuesta a los «magnalia Dei» y desembocan en acciones de gracias —cosa reconocida incluso por los protestantes—: «Ecclesia credit et confitetur» (cfr. p. 185). El entronque con la Revelación dada en y por Cristo, nos permite hablar de una estructura «encarnatoria» del dogma: el desarrollo de los dogmas, a partir del Nuevo Testamento y en unión con la Tradición y el Magisterio —que es el garante para la transmisión objetiva de la Revelación—, es forma y transmisión del acontecimiento de Cristo-Palabra, por eso en el «dogma nos habla Cristo» (p. 187). En cierto modo, se puede considerar el dogma como prolongación de la encarnación del Verbo en la historia. Por esto hay que defender la unidad del dogma —el Verbo Encarnado es Uno—, siendo la diversidad de los dogmas no más que un despliegue de eso uno.

El dogma cristológico, por tanto, es considerado en la obra de Scheffczyk como dogma central, porque sólo por Cristo llegamos a la Trinidad. Al mismo tiempo el autor no deja de insistir, por otra parte, en la dependencia del dogma cristológico con respecto al dogma trinitario: en este sentido critica las posturas de Küng y Schillebeeckx, y afirma que, si se prescinde de la Trinidad, se pierde el misterio de Cristo, porque se pierde la referencia a su preexistencia y a su divi-

nidad, y queda sólo el ejemplo de su relación filial con el Padre o de su papel de representante de Dios, categorías que son también propias de cualquier profeta o enviado de Dios. Si, por una parte —argumenta Scheffczyk— *ontológicamente* no llegamos a la fe en Cristo sin la fe en la Trinidad, por otra parte, *cognoscitivamente* no llegamos a Dios Trino sin Jesucristo. Es desde la vida intratrinitaria, desde donde hay que entender la economía de la salvación y la creación misma.

Como es bien sabido existe hoy una extensa problemática sobre la cristología, que se mueve entre una cristología «desde arriba» y una cristología «desde abajo». La primera insiste en la divinidad de Cristo, en su preexistencia; esta postura es atacada como no conforme con el Nuevo Testamento, sobre todo con los Sinópticos, aunque —como muestra Scheffczyk— esta objeción no tiene fundamento. La segunda, que es la más extendida hoy, habla de Cristo como hombre verdadero, «no alcanzado por las determinaciones negativas de la existencia». El autor, sin embargo, critica la postura de los que propugnan una cristología «desde abajo» —Tillich, Bultmann, Küng, Schillebeeckx, etc.—, que es contradictoria incluso desde el punto de vista lógico: si se dice que Cristo era libre de las determinaciones negativas de la existencia (el pecado, en último término), se está haciendo, en el fondo, una cristología «desde arriba»; en cambio, si se dice que no era libre de ellas, se está afirmando que es un hombre como cualquier otro. No hay por tanto una verdadera alternativa, porque para el cristiano y el teólogo el Cristo histórico *es* el Cristo de la fe. Es indiferente desde qué punto de partida se acerca uno a Cristo, porque siempre hay que tener en cuenta el otro punto como llegada, y no se puede excluir ninguno.

No hay que perder de vista, advierte el autor, el sentido soteriológico del misterio de la Persona de Cristo. Las fórmulas cristológicas antiguas (Nicea, Calcedonia) son totalmente válidas y si no hubiese «consustancialidad» de Jesús con Dios, por ser la Persona del Logos, se reduciría la salvación a una «autosalvación» del hombre y se pondría el cristianismo al nivel de cualquiera de las religiones de la humanidad: sólo el que es Dios-Hombre con una unión sustancial —no accidental— puede ser el Salvador.

El problema de cómo expresar hoy adecuadamente el misterio de Cristo, puede resolverse sólo si se rechaza la «cristología externa» o «jesuología» que trabaja con categorías no cristianas, en la cual en cambio se sitúa el mismo H. Küng. Algunas de las nuevas formulaciones católicas (el autor cita una de D. Welte y otra de K. Rahner), podrían, en principio, ser aceptables; pero no hay que olvidar que, si lo son, se debe a que están respaldadas por la doctrina de Calcedonia; por otra parte, no siempre se puede decir que sean más inteligibles, más «pastorales»: más bien a veces se presentan como bastante complicadas de entender, «si no confundimos el entender con la sensación

de entender» (p. 217). De todas maneras, en todos esos intentos hay que contar con que se trata de un misterio que nunca se puede expresar de modo perfecto y completo en conceptos humanos. En realidad Scheffczyk es, en este tema, demasiado abierto, puesto que no llega al fondo de la cuestión. Muchos enfoques cristológicos, y el de Rahner entre ellos, no son aceptables porque rehuyen explícitamente la afirmación de la validez del conocimiento humano. Todo avance en Cristología deberá, como es evidente, mantener la noción de misterio, pero no podrá poner en duda que el hombre puede conocer algo con certeza y puede expresarlo con verdad.

El contenido del misterio de Cristo se expresa no solamente en la Persona de Jesús, sino también en sus obras y hechos históricos, el más importante de los cuales es la Resurrección, que, más aún, es la clave para entender el misterio de la Persona de Cristo. De la forma y el uso adecuado de esta llave, depende la comprensión de la esencia del cristianismo, como dice el texto de 1 Cor 15, 14. 17-19. En el ambiente teológico actual no se niega directamente esta realidad, pero sí se buscan nuevas interpretaciones que terminan negándola igualmente. En realidad están actuando unos «apriori» filosóficos —de la filosofía existencialista, personalista e idealista— que predeterminan los intentos de exégesis histórico-crítica y sólo convencen al que ya antes había perdido la fe en la Resurrección. Scheffczyk analiza y critica en este capítulo las teorías de Bultmann, Moltmann, Schoonenberg y otros, no sólo por ser teológicamente inaceptables, sino también por falta de coherencia con sus propios principios. En el fondo —dice— se trata de que esos autores no quieren admitir que pueda haber milagros. La fe en la Resurrección —aunque ofrece dificultades para el hombre— es un «topos» teológico y base-prueba para muchas otras verdades de fe y para la fe católica en su totalidad: es un acontecimiento cósmico, como presagio de una nueva creación; proyecta una luz sobre la esencia de la Iglesia y sobre los sacramentos —que no se entienden sin el Resucitado y su vida, sobre todo la Eucaristía—, y es el fundamento de la esperanza del hombre: el vencimiento de la muerte, la glorificación del cuerpo, la vida junto al Padre. Esta parte de la obra sintetiza otra abarcante monografía del autor titulada precisamente así: *Auferstehung* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976).

La Iglesia es estudiada por Scheffczyk en la perspectiva muy actual de «sacramento universal». Entre la pluralidad de modos de expresar el misterio de la Iglesia, dos conceptos destacan y parecen centrales: la Iglesia es «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo». El primer concepto, tan difundido por el Vaticano II, resalta más la polaridad entre individuo y comunidad como característica católica (los protestantes tienden, más bien, al individualismo), con una unidad que no es resultado de una dialéctica entre individuo y colectividad, sino que se remonta

al misterio trinitario (no como «mysterium logicum» sino como «mysterium vitale») así como se refleja en la misma Iglesia. Hablar de «Pueblo de Dios» no tiene, por tanto, nada que ver con el democratismo moderno. Este concepto, bien entendido, es asindótico con el de Cuerpo de Cristo, con el cual, sin embargo, no se identifica. Ratzinger ha sugerido que «Pueblo de Dios» puede considerarse como el nombre del género, siendo «Cuerpo de Cristo» la diferencia específica que distingue la Iglesia del pueblo de Israel; el primer término acentúa el elemento horizontal-social, el segundo —sin olvidar lo horizontal— destaca lo vertical, es decir la unidad vital con Cristo en la fuerza del Espíritu Santo (cfr. p. 248). Por su parte el concepto de «sacramento universal» apunta a que la Iglesia es un signo visible, no con una materia cualquiera, sino formada por hombres vivos, unidos en una unión vital, que incluye también la gracia interior, es decir una unión con Cristo glorioso y exaltado, como Cabeza de la Iglesia. Esta idea proyecta nueva luz sobre la de «Cuerpo de Cristo», evidenciando que no se trata ni de una unión física ni de una unión moral, sino que «la Iglesia es en su esencia más profunda una irradiación dinámica del Cuerpo glorioso de Cristo junto al Padre, es el órgano —estrechamente unido a Cristo, pero no idéntico a El— para extender la plenitud de vida de Cristo» (p. 251); se trata, pues, de una unión dinámico-instrumental y orgánica. La noción de sacramento nos permite apreciar una característica esencial de la Iglesia: la visibilidad, que exige una ordenación jurídica, cuyos pilares son la potestad de santificar y la de regir. Este carácter pertenece al misterio de la Iglesia y explica la piedad y veneración del católico hacia la Iglesia como «Madre», piedad y veneración reconocidas e incluso envidiadas por algunos protestantes.

El misterio vital de la Iglesia se encuentra concentrado en la Eucaristía, que es otro de los elementos doctrinales tratados por el autor. «El cuerpo eucarístico, en el que Cristo se entrega real-sacramentalmente a la Iglesia, llega a efectuar la unión completa de ella como Cuerpo místico de Cristo» (p. 253). En la celebración de la Eucaristía la Iglesia manifiesta también la unidad de su orden: unidad de fe, del sacerdocio común y del sacerdocio específico, del ministerio y del gobierno, por lo que la Eucaristía puede considerarse como la máxima expresión posible, en esta vida, de la unidad interna y visible (sacramental) de la Iglesia. Para saber la razón de estas afirmaciones —que por otra parte han sido solemnemente enunciadas en la Constitución dogmática «Lumen gentium»— es preciso, prosigue el autor, examinar el ser mismo de la Eucaristía. La Eucaristía es sacrificio y dejar la idea de sacrificio supondría perder la importancia de la Eucaristía como tal (cfr. p. 257); es sacrificio de Cristo y de la Iglesia, que en la Eucaristía se une con el sacrificio de Cristo, centro de toda salvación. Lejos de toda oposición existe una estrecha unión entre banquete y sacrificio. Asimismo

respecto a la presencia real de Cristo en la Eucaristía, que debe ser afirmada con decisión, puede estudiarse cuál sea la terminología conveniente para la mentalidad actual. El término de «transustanciación» puede plantear —en opinión de Scheffczyk— dificultades en relación al uso del término sustancia en las ciencias naturales; los de «transfinalización» y «transignificación» por otro lado, sin un fundamento ontológico, no son aceptables por no estar conformes con el dogma de la presencia real. La solución es que si se quiere entender hoy correctamente el término de «transustanciación», hay que referirlo a una transformación real y ontológica que no cae en el sector de las ciencias naturales, porque éstas no quieren hacer afirmaciones ontológicas últimas. En efecto Scheffczyk entiende por «realidad» el «último principio unitario intelectual que da a una cosa su constitución, su peculiaridad y consistencia», que lleva en definitiva a la idea divina de creación. El hombre, por tanto, no puede realizar un cambio de esos principios reales, sino sólo determinarlo de modo secundario. Hablar de cambio de fin y de significado puede ser una explicación parcial valiosa, pero aceptable sólo si nos referimos a una transformación ontológica (cfr. p. 265-266).

El último elemento doctrinal considerado por Scheffczyk es el misterio de María. Se suele decir con frecuencia, en el ambiente teológico, que más vale prescindir de los temas marianos porque es necesario centrarse a fondo en la cristología. Ante todo, pregunta el autor: ¿María no estará por casualidad tan unida al «centro» que no se puede prescindir de ella? Se trata, en efecto, de una «concentración» legítima, que es todo lo contrario de reducción o resección. Ya desde la Sagrada Escritura y la Tradición, resulta que no es legítimo prescindir de Ella, y además no podemos olvidar todo lo que ha dicho el Magisterio, y en particular últimamente el Concilio Vaticano II. Se tiende a no ver a María en su realidad histórica y olvidar su verdadero puesto en la salvación, reduciéndolo —por influencia existencialista-idealista— a mero símbolo del «ser hombre ante Dios». En cambio esta simbolización es legítima si no se le quita su fundamento objetivo. La razón última de esto es que el misterio de María no es más que despliegue de la verdad cristológica, y la tarea del teólogo es precisamente mostrar cómo está anclada la fe en las prerrogativas marianas. El miedo o el «complejo de culpabilidad» en los temas marianos en relación con las conversaciones ecuménicas no tienen razón de ser, porque hay teólogos protestantes que opinan incluso que, si se quita o arrincona la mariología, no se hace un buen servicio a la unión de las iglesias; el mismo K. Barth —que no es desde luego muy tierno con la mariología— dice que la mariología está inseparablemente unida al resto de la teología católica. María por su relación única con la Encarnación y con el Dios-Hombre Jesús, llega a ser como la figura en la cual se reúnen una serie de

verdades; su personalidad singular es, en este sentido, un «exponente de la fe católica», algo «saliente que destaca en ella»: es —según expresión de la Tradición— «el centro de la verdadera fe» (p. 271). «Como Madre virginal de Jesucristo, su figura y su acción significan la extensión última y el arraigo del misterio divino-humano en la vida natural de los hombres y del mundo. Este misterio central del cristianismo al ser encerrado en el seno de una mujer —de la Madre de Dios— alcanzó una unión lo más íntima y radical posible con todos los valores y ámbitos de lo humano. Pero como la relación de María con el misterio de Cristo no era solamente de orden biológico, sino sellada por la gracia de Dios y por la voluntad libre, relucen en la figura de la Señora también otros misterios esenciales de la fe: el misterio de la corresponsabilidad del hombre en la Redención, el misterio de la Iglesia que concibe en una maternidad virginal, el misterio de la Redención y de la gracia, el misterio de la intercesión en la comunión de los santos, el misterio de la plenitud, que comprende también lo corporal. Así en el misterio de María se manifiesta verdaderamente un despliegue de las verdades y realidades de la fe que luego convergen otra vez en la persona de María como en una cumbre viviente» (p. 272).

En el misterio de María no reluce sólo el contenido de la fe, sino que la fe cristiana encuentra en la figura de María algo estructural, un estilo: en Ella la salvación se hace palpable. Aunque el realismo teológico se apoya en Cristo como base, el misterio de María es la más radical seguridad y defensa contra las tendencias a idealizar y diluir lo cristiano (cfr. p. 272). «María es la garantía última y más fuerte para la concreción de lo divino en lo creatural, lo sobrenatural en lo natural» (p. 273). «Si el catolicismo es la afirmación más decidida de la 'corporalización' de Dios, María es el órgano más sublime y el instrumento más delicado para el arraigo y la extensión de esta 'corporalización' de Dios por Cristo en la humanidad» (p. 273). Esto fue querido así por Dios, porque es El —no el hombre— quien establece el orden de la salvación. Por eso, «la fe católica degenera y se anquilosa donde disminuye la comprensión de María como exponente máximo de la Encarnación de Dios» (p. 273).

Es importante, continúa el autor, considerar los privilegios de María en la perspectiva del orden de la salvación, más que a partir de Ella como individuo. Si el centro de todos esos privilegios es la maternidad divina, la «piedra de toque», un criterio decisivo para una fe mariana plena, es la virginidad de María, porque sin la afirmación de su virginidad —vista desde la historia de la fe y del dogma— no se hubiera llegado a formar el misterio de María. Las negaciones de la virginidad, observa el autor, no provienen de la crítica histórica —que no puede rechazar, como tampoco demostrar, este misterio de fe— sino

de una determinada filosofía y teología que no ha crecido sobre el suelo nutricional de la Iglesia. Señala Scheffczyk que, al hablar de la virginidad de María, no nos podemos quedar en el hecho biológico —aunque no se puede prescindir de él—, sino que es preciso considerarlo como actitud de entrega exclusiva a Dios en Jesucristo, y, así se descubre que María es modelo perfecto de la actitud de receptividad que debería tener todo hombre ante la gracia de Dios (cfr. p. 283).

La consideración de la virginidad de María conduce a ver su importancia como tipo de la Iglesia. El punto de comparación es «la entrega total a Cristo, que es idéntica a la virginidad, realizada tanto por María como por la Iglesia, y por la que ambas son fecundas, es decir, producen a Cristo y a sus miembros» (p. 284). Lo que constituye formalmente esa entrega total es la fe: «en esta fe, que es virginidad espiritual, María y la Iglesia son una sola cosa. En la fe, ambas se entregan sin reserva a Cristo y a nadie más. En esta exclusividad de la entrega a Cristo, ambas son fecundas en el sentido cristológico» (p. 284). En este contexto, el autor hace referencia a la importancia de la virginidad y de la castidad en la vida cristiana.

Además, el principio mariano de entrega para el servicio y de humilde receptividad es el contrapeso real y la justificación de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, tan criticada a veces como «estructura de poder». Por otro lado, la inclusión de la «Virgen y Madre» en el orden salvífico de la Iglesia como lugar donde se continúa la salvación, le confiere unas características que nos la presentan verdaderamente como madre, que ofrece protección a todos, da acogida y familiaridad. La «época postconciliar» corre desgraciadamente el peligro de perder estos rasgos (cfr. p. 289), y sin embargo por ser quien es, a María le corresponde también un culto especial —reconocido incluso por algunos protestantes—; un culto que tiene un fundamento bíblico, en relación con la misión de María en el plan de la salvación.

Los elementos vitales

El dogma mariano es un ejemplo elocuente de que en el catolicismo se unen fe y vida, verdad y caridad, «logos» y «ethos», ciencia y sabiduría. «La verdad mariana —como ninguna otra— ha nacido y crecido de las fuerzas de la fe vivida, y viceversa ha contribuido a vivificar esta fe (que tiene a Cristo por centro) y hacerla realidad en el seguimiento de Cristo» (p. 292). Así se puede pasar sin rupturas a la consideración de los «elementos vitales» del catolicismo.

Scheffczyk comenta y rechaza el reproche dirigido a la Iglesia de que la vida de los católicos no corresponde a la fe profesada. No es la Iglesia sino la llamada «moral autónoma» la que rechaza una «ética

de la fe» como inadecuada para el hombre moderno; pero, precisamente con esa «autonomía» se «desalma» la vida católica: se quita el «et» católico entre fe y vida.

La vida plena del cristiano, en cambio, requiere una unidad orgánica de naturaleza y gracia, no como suma, sino como unidad bipolar de la acción de Dios y de la colaboración del hombre. Examinando el reproche protestante de que los católicos buscan la «justicia de las obras», expone la doctrina católica según la cual la gracia es lo primero, lo que sostiene y lo último eficaz, si hay colaboración humana, pues sin ella la acción humana no alcanza la plenitud querida por Dios y su última victoria.

En esta colaboración con Dios, la actitud básica del hombre ha de ser la magnanimidad —la búsqueda del «magis»— porque se trata de una respuesta a la Encarnación, que puede llegar hasta el heroísmo. En este contexto se entienden también los consejos evangélicos y queda confirmada la doctrina del Magisterio sobre el celibato sacerdotal.

El amor, que es el elemento que constituye el principio de la obra de salvación, es también el medio para llevarla a término: amor a Dios y, en El y por El, al prójimo. Si se sustituye el amor a Dios por el amor al prójimo, la teología se convierte en una antropología minada por un ateísmo oculto. El amor que sabe estar en la Cruz con Cristo es el vivir la verdadera caridad con el prójimo hasta el heroísmo, y recíprocamente el verdadero amor al prójimo es la piedra de toque del amor a Dios.

Otro elemento vital —además de los binomios de fe-vida, naturaleza-gracia— es la «eclesialidad» que cada creyente vive. La fe cristiana no puede fructificar en una individualidad subjetivista, sino que requiere un espacio social, es decir que la fe se pone en práctica en el seno de la Iglesia, donde cada fiel se une a Cristo y a los demás. No por eso la vida del creyente carece de dimensiones personales como se manifiesta en los sacramentos, donde la salvación se aplica a cada uno, y de modo característico en la confesión individual. Véase en este sentido el estudio del autor titulado *La específica eficacia santificadora del Sacramento de la Penitencia*, en «Scripta Theologica» 10 (1978) 518-599.

En el mismo sentido, la piedad del fiel católico es tanto litúrgico-sacramental como personal. Asimismo no hay oposición entre oración en común y oración privada: la actuación cúltrica común dirigida a Dios requiere y abre al mismo tiempo el camino personal para ir al encuentro inmediato y directo con Dios; encuentro que se realiza de modo peculiar en la oración privada, que permanece como una exigencia esencial en la relación del hombre con Dios. Ante la situación actual, que manifiesta la tendencia a la despersonalización de Dios —cosa que lleva a la despersonalización del hombre—, la práctica de relacionarse directamente con Dios, en un diálogo personal, reviste especial importancia, como tam-

bién la tiene la oración de petición, que es expresión de fe viva en Dios y no una actitud contraria a la autonomía del hombre, como a veces se objeta. El contexto en el cual se coloca la oración, permite al autor explicar y defender la veneración de los santos que, «entendida y ejercida rectamente, es un medio auxiliar para la veneración y adoración que corresponde sólo a Dios» (p. 329-330).

La fe católica tiene en cuenta no sólo la perspectiva de la santidad, sino también la dramática posibilidad de no ser fiel a Dios. Es cierto que las tendencias que quieren encorsetar la teología en moldes racionalistas no admiten, o borran, lo referente al juicio último y al demonio, pero también en este terreno de las verdades últimas es necesario conjugar el «et-et» del amor de Dios y de la justicia de Dios: la verdad del posible rechazo por parte de Dios no es fuente de angustia sino acicate para esforzarse diariamente para conseguir la santidad (cfr. p. 330-331).

Otro elemento vital del catolicismo que implica también una bipolaridad, es la unión entre acción y contemplación. Por no captar esta polaridad, se ha reprochado al catolicismo un pretendido desinterés hacia el mundo; reproche ante el cual algunos, dentro de la Iglesia, se quieren justificar haciendo prevalecer la acción sobre la contemplación y buscando sucedáneos de la verdadera meditación cristiana en las diversas formas de espiritualidad rebuscadas, emotivas pero ineficaces.

La exigencia de la unidad entre acción y contemplación lleva a plantear el problema de cuál es la recta relación de la Iglesia con el mundo. Se puede contestar que también este dilema se resuelve en una unión con doble polaridad: por un lado está la misión sobrenatural de la Iglesia y por otro su interés por el mundo. En la época postconciliar se ha evidenciado el peligro de acentuar sólo este segundo polo, e incluso se ha llegado a identificar el servicio al mundo con el servicio a Dios. Pero el modo de realizar el «compromiso con el mundo» a través de un cambio —incluso violento— de estructuras, y los intentos de politizar el Evangelio merecen realmente las críticas que hace Scheffczyk. Abandonarse a la praxis lleva a despedirse del cristianismo, por que no tiene ya sentido insistir en «ingredientes cristianos» cuando el mensaje del Evangelio ha sido contaminado y penetrado por la ideología del neomarxismo (cfr. p. 345). El activismo eclesial radical «va unido a una imagen falsa del hombre —más determinada por Prometeo que por Cristo—, disuelve la Iglesia y la fe, no toma en serio la lesión del hombre por el pecado, y transforma la libertad del Evangelio en una ley determinista mundana que somete al hombre forzosamente al poder anónimo de la historia» (p. 349). También aquí se pasa por alto el «et-et»: creación y redención, naturaleza y gracia, bien temporal y salvación eterna. Si no se consigue el equilibrio —al cual apuntan siempre los documentos del Concilio Vaticano II—, la acción de la

Iglesia en el mundo no puede tener fruto y ella misma se dejará arrastrar por un ilusionismo político que va en contra de las necesidades del hombre que busca la salvación.

Después de haber descrito toda la imagen global de lo «católico», el autor se pregunta cuál es la perspectiva del catolicismo hoy, y si esta imagen tiene todavía fuerza de arrastre y puede decir algo al hombre moderno. Para vislumbrar cuál sea el futuro de la Iglesia desde el punto de vista de la historia de la salvación, la contestación la encontramos en las afirmaciones escatológicas de la Sagrada Escritura sobre las tribulaciones de los seguidores de Cristo, como también en la repetida afirmación de la indefectibilidad de la Iglesia. Desde el punto de vista de la situación actual, en cambio, no cabe duda de que en el catolicismo existe una crisis seria, con peligro de erosión interna en la doctrina y en la confesión del dogma, y de una separación de fe y moral, que puede llevar en sí la amenaza de cambiar la Iglesia internamente y en sus funciones.

Yendo a la raíz, el autor achaca esta crisis a una falta de comprensión del misterio de Cristo, que no se resuelve calificando a todos los hombres de «cristianos anónimos» (Rahner), porque en tal caso habría que calificar también a los cristianos de «ateos anónimos» (cfr. p. 354). Hay, en cambio, fuerzas positivas en la Iglesia que no son conformistas con el mundo y sin embargo influyen en él. Lo que pasa es que estas fuerzas son descalificadas muchas veces como «conservadoras» por las fuerzas progresistas (que en realidad —observa Scheffczyk con humor— tendrían que llamarse «circumgresistas», porque repiten, dando vueltas por la historia, los errores de antaño).

Volviendo a la imagen de la elipse con dos focos (que esta vez representan a la Iglesia y a la sociedad), se descubre que no son realidades en oposición sino en relación mutua, guardando cada una su peculiaridad, autonomía y distancia. De este «ethos» de distancia y libertad nace aquella agilidad y flexibilidad con que la Iglesia fomenta y apoya la sociedad, pero también la juzga críticamente, hasta la resistencia y el martirio si es preciso, como se ve en algunos países donde la Iglesia está perseguida. «Esta relación dinámica y flexible con el mundo exige una visión aguda, pero también la gran fuerza moral, que viene de la Revelación, de la fe y de la gracia. Pero esta fuerza no se puede obtener del mundo y de nuestra relación con él, sino del propio fundamento puesto por Cristo, en donde hunden sus raíces la Revelación, la fe y la gracia» (p. 364).

* * *

Esta obra, de la que hemos hecho un amplio resumen por el interés actual de su contenido, habla por sí misma y de modo contundente. Sin embargo no podemos dejar de comentar algunos de sus aspectos, aunque sólo sea para subrayarlos.

En primer lugar, en cuanto a los aspectos formales, vale la pena señalar que en su conjunto el estudio estructural del catolicismo con el fin de captar su figura y proceder desde ahí a esclarecer su contenido es una empresa valiosa y audaz. Si el autor habla de un estudio fenomenológico, no hay que entenderlo en un sentido empírico o externo, sino como un modo de proceder que penetra en la estructura espiritual de «lo católico». Scheffczyk quiere efectivamente llegar a la raíz de la Iglesia. Para hacerlo parte de la consideración del *status* actual del pensamiento religioso, de la situación histórica concreta y de las exigencias espirituales del hombre.

Lo más notable es el punto de partida metodológico para describir esas líneas estructurales: la afirmación de que el principio de polaridad es algo *característico* del pensamiento católico, frente al monismo protestante. Esta descripción de Scheffczyk da nueva fuerza al principio de la analogía en el lenguaje teológico, como decíamos más arriba. Pues la teología emplea para hablar de Dios términos que son, a la vez, verdaderos e inadecuados. Con este instrumento conceptual Scheffczyk puede llegar al meollo de toda problematización de la fe católica desde fuera o desde dentro, y trazar un límite fuera del cual se encuentra la «zona de peligro» para la integridad de la fe. Hay que aclarar que la frontera no es establecida según un principio autónomo y subjetivo, sino en consonancia con la fe, tal como es enseñada por el Magisterio. En efecto, a lo largo de la obra el autor va mostrando que siempre que los teólogos católicos se han salido de la ortodoxia ha sido por no respetar el «et-et» en su línea de unión con el «Deus semper maior», o, en otros términos, que todos los herejes han rechazado el principio de la analogía en favor o de la univocidad (racionalismo y positivismo) o de la equivocidad (misticismo, falso sobrenaturalismo). Las doctrinas filosóficas contrarias a la fe católica presentan precisamente sustituciones ficticias de esa polaridad, o prescinden de su fuerza unificadora, y caen entonces en la dialéctica o en el dualismo; por eso lo característico del protestantismo es el «solo», que lleva a entender los misterios de la fe como algo paradójico y, que en general, tiende a una «teología» radicalizada. Esto explica a la vez por qué el pensamiento protestante resulte en ocasiones más «convinciente» humanamente y menos comprometido. Por eso mismo, en el pensamiento católico domina la analogía y la continuidad —tanto en lo natural como en lo sobrenatural—, mientras que en el pensamiento no-católico —ya sea filosófico o religioso— hay exclusividad y discontinuidad: en todo programa de «desmitificación» y «existencialización» hay como música de fondo el «solo»; también se detecta el «solo» en las formas de agnosticismo y panteísmo; la exclusión late asimismo en la filosofía existencialista: el hombre tiene que decidir, sin conexión con la decisión anterior, en discontinuidad, porque no hay trascendencia y dependencia de los planes de Dios; de ahí la angustia,

porque en definitiva hay un único polo: el hombre. Es acertada, en esta perspectiva, la crítica que hacía Nietzsche, como Scheffczyk recuerda: los católicos nunca pueden decir «sí» o «no», si entendemos por ese sí o no la exclusividad, concretamente la de no contar con el otro polo: Dios.

El autor como buen conocedor de los problemas ecuménicos y de las diversas tendencias ideológicas, sabe argumentar con rigor científico y con serenidad, evitando todo tono polémico. Respeta a las personas, admitiendo también lo positivo de toda postura —el grano de verdad que hay en todo error—, al mismo tiempo que se esfuerza por defender la verdad. Antes que recurrir a argumentos de autoridad, suele trabajar con la lógica, señalando —cuando se da— la incoherencia interna de doctrinas erróneas. En general, la perspicacia del autor para discernir lo que puede ser perjudicial para la teología católica, yendo a la raíz de los diversos problemas, es verdaderamente notable.

Scheffczyk, en general, ha sabido discernir aquellos puntos neurálgicos del dogma católico que ofrecen dificultades para los no-católicos y que —*ad intra*— pueden favorecer un «complejo de inferioridad» que viene, en último término, de la falta de una comprensión exacta de estas verdades y de que falta en muchos casos la apertura y el acatamiento interior de la Revelación. En particular se pueden señalar como aciertos: la explicación del origen del dogma y de su entronque en la Revelación, así como, en el capítulo cristológico, el discernimiento de la problemática actual, especialmente por la valoración de las dificultades en torno a la Resurrección y de la importancia clave de esta verdad para toda la fe católica. Sin embargo, por encima de todo, está especialmente conseguido el capítulo sobre la Santísima Virgen, de gran interés —también actual— por su relación con la fe en su totalidad, con la Iglesia y con la vida cristiana. Este capítulo deja traslucir también la importancia de las verdades mariológicas en el tema ecuménico, porque se ve el acercamiento de algunos teólogos protestantes a la Iglesia católica, a la vez que se nota el alejamiento progresivo de teólogos que siguen llamándose católicos, como es el caso de H. Küng.

Scheffczyk ha sabido presentar los elementos vitales del catolicismo de una forma acorde con la espiritualidad tradicional y a la vez de modo atrayente, demostrando, una vez más, que novedad y fidelidad no están reñidas, porque al mismo tiempo no deja de criticar acertada y serenamente las desviaciones en este terreno. Es interesante observar que el autor afirma que la raíz de los errores está en no comprender adecuadamente el misterio de Cristo, apuntando con esto a lo que expondría dos años más tarde el Papa Juan Pablo II en la Encíclica «Redemptor hominis».

De todos modos, también cabe decir que dentro del magnífico conjunto, algunos aspectos particulares podrían ser objeto de discusión.

Por ejemplo, la aceptación de la teoría de la «presencia» del misterio de O. Casel. Tal teoría tiende, en efecto, a confundir lo real ontológico y objetivo con lo salvífico, espiritual, moral, y se expone al peligro de cierto panteísmo místico. Así también la valoración de la mística del Maestro Eckhart (p. 56), es a nuestro entender excesivamente positiva: nos parece difícil considerarla sólo como una tematización de la experiencia interna, sin ver en ella una vía al panteísmo. También tendríamos que matizar la polaridad entre vida contemplativa y vida activa tal como la propone Scheffczyk. Nos gustaría haber visto afirmada más enérgicamente la posibilidad de la contemplación como camino normal para los creyentes que viven las condiciones ordinarias de la vida terrena. Ciertamente que el autor no niega esa posibilidad, pero su presentación de la vida monacal parece adjudicar al monje el «polo» contemplativo de una manera que parece casi exclusiva. El *et-et* de lo católico parece apuntar más bien a la síntesis de ambos momentos contemplativo y activo, aunque al monje corresponda el «testimonio público» de la esencial dimensión contemplativa de la Iglesia.

Tal vez hubiera sido interesante detenerse, al hablar de la comunión de los santos en su dimensión vertical —relación con la Iglesia triunfante—, en la realidad del purgatorio, más aún teniendo en cuenta que esta verdad de fe —como toda la escatología intermedia— amenaza con quedar oscurecida en las actuales presentaciones de la fe, lo cual ha hecho necesaria la reciente Declaración de la S.C. para la Doctrina de la Fe (19-V-1979, cfr. texto en «Documentos Palabra» 1 [1979] 230-231).

Estos y algunos otros aspectos podrían completar y mejorar esta bella presentación de «lo católico» que, en su conjunto, manifiesta un raro equilibrio y una penetración sorprendente, hoy, en el patrimonio de la fe de la Iglesia y de su tradición teológica. Es un libro, ya lo hemos dicho, que hace redescubrir la belleza de la fe de la Iglesia, de la fe viva, con su armonía y su dinámica, tal como la predicaron los Apóstoles y tal como, de manera homogénea —por la acción del Espíritu Santo— se ha ido plasmando en el dogma del catolicismo. El *Katholische Glaubenswelt* de Leo Scheffczyk se constituye, por otra parte, y tal vez sin pretenderlo el autor de manera directa, en una de las más convincentes críticas a la teoría del *Frühkatholizismus*, propuesta y hoy prácticamente común en el pensamiento protestante, según la cual lo «católico» sería precisamente la corrupción, ya desde los orígenes, de lo verdaderamente «cristiano»: el protestantismo sería el «redescubrimiento» de lo auténticamente primitivo. Si se tiene en cuenta que esta opinión foránea ha ido penetrando progresivamente en la producción literaria de muchos autores católicos, se comprende la trascendencia de la obra que hemos presentado a los lectores.

El horizonte inmediato de la obra de Scheffczyk es, sin duda, la discusión teológica en los países de Centroeuropa, con sus apremiantes

confrontaciones confesionales. Pero, hoy, esta problemática ha trascendido las fronteras y se encuentra también en el seno de la teología y de la pastoral que se elabora en los países de habla castellana. En este sentido, esta profundización en las riquezas de la fe, la misma de siempre, conservada intacta en la Iglesia Católica a través de los siglos, tiene la máxima actualidad en todos los ámbitos culturales. En todas partes, hoy, se presenta la urgente necesidad de una nueva conexión con los valores esenciales, frente a la nebulosa que trata, también en todas partes, de recubrirlos y difuminarlos. Por eso me parece que, en medio de tantas traducciones procedentes de mi patria germánica —obras, muchas de ellas, carentes de todo valor—, una versión castellana del *Katholische Glaubenswelt* sería un estupendo servicio.