

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

José Ramón ALBA RIERA

EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS
La relación natural-sobrenatural en M. Schmaus

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2010

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 16 mensis decembris anni 2009

Dr. Ioannes Ignatius RUIZ ALDAZ

Dr. Lucas Franciscus MATEO SECO

Coram tribunali, die 18 mensis iunii anni 2009, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LV, n. 4

PRESENTACIÓN

Este trabajo de investigación aborda la cuestión del *desiderium naturale videndi Deum* en la obra de M. Schmaus (1897-1993).

Las cuestiones teológicas a las que afecta este tema son principalmente: la orientación constitutiva de la naturaleza humana hacia su fin último (la participación en la vida intratrinitaria) en virtud de una llamada gratuita de su Creador; la ayuda de la gracia necesaria para alcanzar ese fin que sobrepasa las posibilidades de la naturaleza humana; la relación entre lo natural y lo sobrenatural; y la relación entre el deseo natural que el ser humano posee tal y como ha sido querido por Dios y la totalmente gratuita elevación a la participación de la vida intratrinitaria.

Esta investigación se introduce con una panorámica histórica de la cuestión en el siglo XX en la que se aborda la problemática exégetica del *desiderium naturale* en Santo Tomás, el pensamiento de M. Blondel, H. De Lubac, K. Rahner y J. Alfaro en torno a esta cuestión.

Fruto del análisis de las obras de M. Schmaus, se han identificado cambios en la articulación del deseo natural de ver a Dios después del Concilio Vaticano II. Este trabajo pone de relieve los puntos comunes y las diferencias entre la etapa preconiliar y la postconiliar.

El enfoque y la orientación cristológicos y escatológicos son características comunes de la obra de M. Schmaus. El peso y la relevancia de estas dimensiones se ven incrementados en la segunda etapa. Las diferencias principales se advierten en la noción de Revelación; en la comprensión de la apertura constitutiva del hombre a Dios partiendo de la noción de autoconciencia; y en la adopción de la expresión *existencial sobrenatural* de Rahner.

Este excerptum contiene la introducción del estudio de investigación y el capítulo relativo a la cuestión del deseo natural de ver a Dios en M. Schmaus después del Concilio Vaticano II.

ÍNDICE DE LA TESIS

INDICE	3
ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	13

CAPÍTULO I SÍNTESIS HISTÓRICA DEL DESEO NATURAL DE VER A DIOS. RELACIÓN NATURAL-SOBRENATURAL EN EL SIGLO XX

1. INTRODUCCIÓN	43
2. CONTROVERSIAS SOBRE EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS	49
2.1. Santo Tomás y «el deseo natural de ver a Dios»	49
2.2. Marco del problema exegético y su desarrollo en el siglo XX ...	51
3. CONTROVERSIAS SOBRE LA INMANENCIA	57
3.1. M. Blondel: la acción y el método apologético	57
3.2. Blondel y la encíclica <i>Pascendi</i>	60
3.3. Aportaciones de Blondel al problema de la relación natural-sobrenatural	62
4. CONTROVERSIAS SOBRE LA NATURALEZA PURA	64
4.1. El pensamiento de H. De Lubac	65
4.2. La <i>Humani generis</i> y las aportaciones de De Lubac	70
5. LA PROPUESTA DE KARL RAHNER	72
6. LA PROPUESTA DE J. ALFARO	75
7. PANORÁMICA DEL DESEO DE VER A DIOS Y DE LA RELACION NATURAL-SOBRENATURAL EN EL SIGLO XX	79

CAPÍTULO II
 MICHAEL SCHMAUS ANTES DEL CONCILIO
 VATICANO II (1897-1962).
 EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS
 Y LA RELACIÓN NATURAL-SOBRENATURAL

1.	PRINCIPALES FUENTES UTILIZADAS Y METODOLOGÍA	91
1.1.	<i>Katholische Dogmatik</i> (1938-1941)	92
1.2.	<i>Das Wesen des Christentums</i> (1948)	95
1.3.	<i>El hombre como persona y como ser colectivo</i> (1954)	97
1.4.	<i>El problema escatológico</i> (1957)	98
1.5.	<i>Der Kult und der heutige Mensch</i> (1961)	99
1.6.	Otras fuentes analizadas	99
2.	LA AUTOMANIFESTACIÓN DIVINA (<i>GÖTTLICHE SELBSTERSCHLIESSUNG</i>): LA REVELACIÓN Y LA FE	101
2.1.	La Revelación natural	102
2.2.	La Revelación sobrenatural: Diferencias con la Revelación natural	106
2.3.	La visión de Dios y el carácter cognoscitivo de la fe	109
3.	DE DIOS AL HOMBRE Y DEL HOMBRE A DIOS. EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS COMO DESEO DE RELACIÓN	111
3.1.	La cognoscibilidad natural de Dios. carácter mediato del conocimiento humano	112
3.2.	La máxima compenetración entre lo natural y sobrenatural en el hombre: la inhabitación divina	116
3.3.	La naturaleza y la persona como formas fundamentales de la realidad. El vivir personal y el deseo de ver a Dios	118
3.3.1.	La inmanencia en lo personal	120
3.3.2.	La trascendencia en lo personal	122
3.4.	El deseo de ver a Dios como deseo de relación	127
4.	EL HOMBRE COMO CRIATURA DE DIOS. EL FIN DEL HOMBRE	129
4.1.	La relación del mundo con Dios. La potencia obediencial ...	130
4.2.	La elevación sobrenatural de la creación	133
4.2.1.	La conexión entre el orden natural y el Sobrenatural ...	137
4.2.2.	El fin del hombre y la visión de Dios	140
4.2.3.	El estado de pura naturaleza	147
4.2.4.	La unidad del orden natural y del sobrenatural en la historia de la salvación	148
4.3.	El hombre considerado como criatura de Dios	149
4.3.1.	El hombre imagen de Dios	149
4.3.2.	La elevación sobrenatural de Adán y Eva. Los dones preternaturales. Consecuencias del pecado original en la relación natural sobrenatural	151

5. LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS	153
5.1. El <i>desiderium naturale</i> y el bautismo de deseo	154
5.2. La relación iglesia-mundo como natural-sobrenatural	155
6. LA GRACIA DIVINA	157
6.1. La participación del hombre en el reino de Dios	159
6.2. Gracia, libertad y mérito	164
7. LA ESCATOLOGÍA	168
7.1. La ordenación del hombre a Dios	169
7.2. El anhelo de Dios y el encuentro con Cristo	174
7.3. La imposibilidad de contemplar a Dios naturalmente	176
7.4. Sentido y fin de la historia. Relación natural-sobrenatural ...	179
8. CONTENIDOS PRINCIPALES DE LA PRIMERA ÉPOCA DE M. SCHMAUS ...	182

CAPÍTULO III

MICHAEL SCHMAUS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II
(1963-1993). EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS
Y LA RELACIÓN NATURAL-SOBRENATURAL

1. PRINCIPALES FUENTES UTILIZADAS Y METODOLOGÍA	187
1.1. <i>Wahrheit und Zeugnis</i> (1964)	188
1.2. <i>La Verdad encuentro con Dios</i> (1964)	189
1.3. <i>El Cristocentrismo del Mundo</i> (1965)	191
1.4. <i>Perspectivas cristianas</i> (1966)	192
1.5. <i>Der Glaube der Kirche</i> (1969-1970). La Primera edición	193
1.5.1. La obra	193
1.6. <i>Das Dynamische in der Erlösungslehre des heiligen Thomas von Aquin</i> (1974)	196
1.7. «Culto» en <i>Sacramentum Mundi</i> (1976)	197
1.8. <i>Der Glaube der Kirche</i> (1979-1982). La segunda edición ampliada de la Dogmática de 1969	199
1.8.1. La obra	199
1.8.2. La estructura y división de la obra	202
1.9. Otras fuentes analizadas	209
2. LA REVELACIÓN. LA INICIATIVA DE DIOS A LA RESPUESTA DEL HOMBRE	212
2.1. La Revelación como automanifestación divina (<i>Selbsterschliessung Gottes</i>) al hombre	214
2.2. La Revelación natural (<i>Schöpfungsoffenbarung</i>) y la Revelación sobrenatural (<i>profetische Offenbarung</i>)	217
2.3. La finalidad de la Autorevelación divina	219
2.4. La visión de Dios. Dios permanece en parte oculto (<i>bleibende Verborgenheit Gottes</i>)	220
2.5. La respuesta a la llamada. La libertad humana en la libertad de Dios	223

3. LA REVELACIÓN. LA RESPUESTA HUMANA A LA INICIATIVA DE DIOS	224
3.1. La posibilidad y el alcance del diálogo de salvación establecido entre Dios y el hombre: la apertura del hombre a Dios	225
3.1.1. El hombre moderno	225
3.1.2. La apertura del hombre a Dios	229
3.2. El hombre imagen de Dios	234
3.3. El reconocimiento natural de Dios como punto de apoyo (<i>Anknüpfungspunkt</i>) para la Revelación sobrenatural	238
3.4. La trascendencia y la inmanencia de Dios y el ateísmo	245
4. LAS MISIONES COMO PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL HOMBRE Y DIOS. SENTIDO SALVÍFICO	245
5. DIOS CREADOR Y EL HOMBRE. JESUCRISTO LA IMAGEN PERFECTA DE DIOS	248
5.1. El hombre como criatura. Ser personal	249
5.2. Lo natural y lo sobrenatural	253
5.3. Pecado original y naturaleza	257
5.4. La perfección del hombre: imagen de la Imagen	259
6. DIOS ENTREGADO AL HOMBRE A TRAVÉS DE JESUCRISTO. LA GRACIA ...	261
6.1. La gracia como capacitación del hombre para el diálogo Divino	262
6.2. Interacción naturaleza gracia. Natura pura	264
6.3. La gracia. Inmanencia y trascendencia	270
6.4. La transformación de la gracia: imagen de Dios en Cristo ...	272
7. LA VISIÓN DE DIOS EN EL CONTEXTO ESCATOLÓGICO	276
8. CONTENIDOS PRINCIPALES DE LA SEGUNDA ÉPOCA DE M. SCHMAUS	279

CAPÍTULO IV

ENUNCIADO-RESUMEN DE LAS TESIS MÁS IMPORTANTES EN RELACIÓN A LA CUESTIÓN ESTUDIADA EN LA OBRA TEOLÓGICA DE M. SCHMAUS

1. CARACTERÍSTICAS TEOLÓGICAS DE LA BIBLIOGRAFÍA ESTUDIADA EN RELACIÓN A LA CUESTIÓN DEL DESEO NATURAL DE VER A DIOS	288
2. LA AUTOMANIFESTACIÓN DIVINA Y EL PLAN SALVÍFICO DE DIOS PARA EL HOMBRE	295
3. EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS	303
3.1. La noción de persona	307
4. EL FIN DEL HOMBRE	309
4.1. El hombre creado a imagen y semejanza divinas	309
4.2. El fin sobrenatural del hombre	311
4.3. La naturaleza pura	316
4.4. Los dones preternaturales	317

4.5. Carácter central de Cristo	319
4.6. Significación y finalidad del culto cristiano	322
5. EL ORDEN NATURAL Y EL SOBRENATURAL	323
5.1. Relación entre los dos órdenes	323
5.2. La gratuidad de la gracia	326
5.3. Virtudes naturales y sobrenaturales	327
5.4. Gracia y libertad	328
5.5. Relación mundo-Iglesia. Lo natural-sobrenatural en la historia ...	329
6. SCHMAUS Y LA APERTURA DEL HOMBRE A DIOS	330
7. SCHMAUS Y EL GIRO ANTROPOLÓGICO	339
CONCLUSIONES	343
BIBLIOGRAFÍA	357

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

FUENTES PRIMARIAS (sobre Michael Schmaus)

1ª Dogmática: *Katholische Dogmatik*

- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática (I): La Trinidad de Dios*, Madrid² 1963 (original alemán ed. 1955).
— *Teología Dogmática (II): Dios Creador*, Madrid³ 1966 (original alemán ed. 1954).
— *Teología Dogmática (III): Dios Redentor*, Madrid 1959 (original alemán ed. 1955).
— *Teología Dogmática (IV): La Iglesia*, Madrid² 1962 (original alemán ed. 1955).
— *Teología Dogmática (V): La Gracia Divina*, Madrid² 1962 (original alemán ed. 1955).
— *Teología Dogmática (VI): Los Sacramentos*, Madrid 1961 (original alemán ed. 1957).
— *Teología Dogmática (VII): Los Novísimos*, Madrid 1961 (original alemán ed. 1958).
— *Teología Dogmática (VIII): La Virgen María*, Madrid² 1963 (original alemán ed. 1955).

2ª Dogmática: *Glaube der Kirche* (1ª edición)

- SCHMAUS, M., *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (I)*, München¹ 1969.
— *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (II)*, München¹ 1970.

Traducción al español

- *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970.
— *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (II)*, Madrid¹ 1970.

3ª Dogmática: *Glaube der Kirche* (2ª edición ampliada)

- SCHMAUS, M., *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien ²1979.
- *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien ²1979.
- *Der Glaube der Kirche: Band II; Gott der Eine und Dreieinige, der ewige Ursprung des menschengewordenen Gottessohnes*, St. Ottilien ²1979.
- *Der Glaube der Kirche: Band III; Gott der Schöpfer*, St. Ottilien ²1979.
- *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 1; Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi*, St. Ottilien ²1980.
- *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 2; Das Sein Jesu Christi*, St. Ottilien ²1980.
- *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 1; das Wesen der Kirche*, St. Ottilien ²1982.
- *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 2; Die Leitung der Kirche*, St. Ottilien ²1982.
- *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 3; Das Heilshandeln der Kirche, Taufe, Firmung, Weihte, Bussakrament, Krankenölung, Ehe*, St. Ottilien ²1982.
- *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 4; Taufe, Firmung, Weihe, Bussakrament, Krankenölung, Ehe*, St. Ottilien ²1982.
- *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 5; Maria-Mutter Christi und Mutter der Kirche*, St. Ottilien ²1982.
- *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 1; Gott als der durch Christus Vergebende*, St. Ottilien ²1982.
- *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 2; Gott als der Vollender*, St. Ottilien ²1982.

Publicaciones en revistas teológicas y congresos

- SCHMAUS, M., «Das Antlitz Christi und das Gesicht der Welt. Zur Formung unseres geistigen Wesens», *Sanctificatio nostra* 5 (1934) 540-546.
- «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1074) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213.

- «El cristocentrismo del mundo», *Salmanticensis* 12 (1965) 211-226.
- «Continuidad y progreso en el cristianismo», *Cuadernos hispano-americanos* 36 (1952) 171-185.

Ensayos

- SCHMAUS, M., *Sobre la esencia del cristianismo*, Madrid² 1957; original alemán: *Vom Wesen des Christentums*, Ettal 1948.
- *Christus, das Urbild des Menschens*, Regensburg 1949.
- *Perspectivas cristianas: ensayos teológicos*, Salamanca 1966.
- *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*, Münster 1927. reed. 1963.
- *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid 1954.
- *La verdad encuentro con Dios*, Madrid 1966, original alemán: *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964.
- *El problema escatológico*, Barcelona 1964.

Colaboraciones en obras de varios autores

- SCHMAUS, M., «Sachhafte oder Personhafte Struktur der Welt?», en H. KUHN y otros (eds.), *Interpretation der Welt. Festschrift für R. Guardini zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1965, 693-700.
- «Das Wort als menschliche Begegnung. Festvortrag anlässlich der 50-Jahrfeier des Kyriosverlages», en *50 Jahre Dienst am Wort. Festschrift zur 50-Jahrfeier des Kyriosverlages*, Meitingen-Freising 1966.
- «Der Kult als Erfüllung echten Menschentums», en K. FOSTER y otros (eds.), *Der Kult und der heutige Mensch*, München 1961, 324-344.
- «Die Denkform Augustinus in seinen Werk *De Trinitate*», en *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heft 6.*, München 1962.
- «Die Einheit des Trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche», en M. GREWING y otros (eds.), *Renovatio et Reformatio. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag* Münster 1985, 72-79.
- «Überlegungen zum gegenwärtigen Atheismus», en C. HÖRGL y otros (eds.), *Wesen und Weisen der Religion. Eherengabe für Professor Dr. W. Keilbach zum 60. Geburtstag*, München 1969, 282-300.
- SCHMAUS, M. y LÄPPLE, A. (eds.), «Wahrheit und Zeugnis», Düsseldorf 1963.

Voces en diccionarios y enciclopedias

- SCHMAUS, M., «Culto», en *Sacramentum Mundi* (II), Barcelona 1976, 92-97.
- «Dones del Espíritu Santo», en *Sacramentum Mundi* (II), Barcelona 1968, 826-830.

- «Espíritu Santo», en *Sacramentum Mundi* (II), Barcelona 1968, 814-826.
 — «Sendung (II)», en *Lexikon für Theologie und Kirche* (IX), Freiburg 1995, 663-664.

FUENTES SECUNDARIAS

Obras y publicaciones sobre M. Schmaus y su obra

- AUER, J. y VOLK, H. (eds.), «Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus zum 60. Geb.», München 1957.
 EDER, M., «M. Schmaus», en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* IX (1990) 322-327.
 EDITORIAL, «Homenaje al Profesor M. Schmaus», *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 393-410.
 ESCRIBANO-ALBERCA, I., «La Dogmática de Michael Schmaus», *Cuadernos Hispanoamericanos* 146 (1962) 148-165.
 — «Michael Schmaus (1897-1993), *in memoriam*», AHIg no 4 (1962) 511-516
 FOSTER, K., *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute (I)*, Wurzburg 1988, 684-689
 — «Michael Schmaus», en H. J. SCHULZ (ed.), *Tendencias de la Teología en el siglo XX*, Madrid 1970 (original alemán 1967)
 GÖSMANN, E., «Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus», *Christ in der Gegenwart* 46 (1994) 13-14
 HEINZMANN, R., «Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag», MThZ 38 (1987) 114-130.
 — «Michael Schmaus in memoriam», MThZ 38 (1994) 131-133.
 MONDIN, B., «Schmaus», en *Dizionario dei Teologi*, Bolonia, 1992, 544-545.
 MORALES, J., «Recensión "El Credo de la Iglesia" de M. Schmaus», ScTh 2 (1970) 592-593.
 OKWUDILI, I., *The notion of divine Providence and Salvation in the Catholic Dogmatik of M. Schmaus*, Roma 2000.
 SCHEFFCZYK, L., «Der Glaube der Kirche. Zur Neuauflage des «Handbuchs der katholischen Dogmatik» von M. Schmaus», MThZ 31 (1980) 62-70.
 — «Dogmatik in christologischer Zentrierung. Zu M. Schmaus, Der Glaube der Kirche», MThZ 20 (1969) 330-334.
 SCHEFFCZYK, L., DETTLOFF, W. y HEINZMANN, R. (eds.), «Wahrheit und Verkündigung. Festschrift M. Schmaus zum 70. Geb.» (I y II), München 1967.
 SEYBOLD, M., *Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts. Zum 90. Geb. Von M. Schmaus*, «Klerusblatt» 67 (1987) 191-192.

- SIRCH, B., *Urteile über die neue Dogmatik von Prof. Schmaus* (2002, consultada 21.02.09); Disponible en [http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/ Band3/ Urteile über die neue Dogmatik von Prof_Schmaus.mht](http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Band3/Urteile%20über%20die%20neue%20Dogmatik%20von%20Prof_Schmaus.mht)
- STEINMANN, W., «Die Werke des Geistes vollbringen, um derentwillen es lohnt, ein Mensch zu sein. Ansprache des Rektors der Ludwig-Maximilians-Universität beim Gedenkgottesdienst in der Universitätskirche St. Ludwig für den gestorbenen Altrector Prof. Dr. Michael Schmaus am Mittwoch, dem 12. Januar 1994», *MThZ* 38 (1994) 119.
- TOLG, C., *Grundzüge der Gotteslehre bei M. Schmaus*, Roma 1997 (Tesis Doctoral).
- WETTER, F., «Ein Geschenk Gottes für die Theologie und Für die Kirche. Predigt des Erzbischofs von München und Freising beim Requiem für Herrn Professor Dr. Michael Schmaus am 13. Dezember 1993 in Gauting», *MThZ* 38 (1994) 115-115.

Bibliografía completa de Michael Schmaus

- SCHEFFCZYK, L., DETTLOFF, W. y HEINZMANN, R. (eds.), «Wahrheit und Verkündigung. Festschr. M. Schmaus zum 70. Geb. (I y II)», München 1967 (hasta 1966).
- HEINZMANN, R., «Bibliographie der Veröffentlichungen von Michael Schmaus seit 1967», *MThZ* 38 (1987) 131-133.

OTRAS FUENTES

Voces de diccionarios en torno al deseo natural de Dios y a la cuestión del natural/sobrenatural

- ALFARO, J., «Desiderium naturale» en *LThK* III (1965) 248-250.
— «Natur und Gnade» en *LThK* VII (1962) 830-835.
- BOUNOIS, O., «Sobrenatural» en *Diccionario Akal crítico en Teología*, Madrid 2007, 1160-1164.
- COLOMBO, G., «Sobrenatural», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* IV (1983) 353-358.
- FOSTER, K., «Anschauung Gottes» en *LThK* I (1965) 583-592.
- LEHMANN, K., «Trascendencia» en *Sacramentum mundi* (VI), Barcelona 1976, 713-726.
- MILLÁN-PUELLES, A., «Persona», «Fin último del hombre» en 457-466, 312-322 *Léxico filosófico*, Madrid 1984.
- MONSEGÚ, B., «Sobrenatural» en *GER* (XXI), Madrid 1981, 481-486.

- PARENTE, P., «Deseo de Dios» en *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona 1963, 121-124.
- PESCH, O., «Übernatürlich» en LThK X (1965) 437-440.
- RAHNER, K., «Orden sobrenatural» en *Sacramentum mundi (VI)*, Barcelona 1976, 389-396.
- SERENTHÀ, L., «Hombre (Antropología desde el punto de vista teológico)» en *Diccionario de Teología Interdisciplinar (III)*, Barcelona, 1974, 104-122.
- TAYMANS, F., «Désir de Dieu» en *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937, 929-947.

Cuestión natural-sobrenatural: obras teológico-históricas

- ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.
- «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», *Greg* (1957) 5-50.
- ALONSO, J. M., *Lo natural y lo sobrenatural*, «Rev. Esp. de Teología» 13 (1953) 55-68 (1952).
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1931-1980): estudio histórico-teológico*, Burgos 1991.
- «Del problema del sobrenatural a su integración en la Antropología cristiana», *Burguense* 34 (1993) 189-196.
- BOUILLARD, H., «L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie», *Rech. Sc. Relig.* 36 (1949) 321-402.
- COLOMBO, G., *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona 1961.
- «Sobrenatural», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar IV* (1983) 353-358.
- CHACÓN, A. C., «El tratado sobre la gracia en la *Summa contra gentiles*», *Scripta Theologica* 16 (1984) 113-146.
- DE BROGLIE, G., «De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas», *Rech. Sc. Relig.* 14 (1924) 239-245, 481-496.
- DE LUBAC, H., *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1948.
- DE MONTCHEUIL, Y., *Maurice Blondel. Pages religieuses*, Paris 1942.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Gratia: commentarius in Summam Theologicam S. Thomae q. 109-114*, Torino 1950.
- GARCÍA, C., «La teología posconciliar sobre la gracia», *Burguense* 34 (1993) 167-187.
- INCIARTE, F., «Natur und Übernatur. Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac», *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 70-83.
- IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona 1999.
- «El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel* (1946)», *Revista Española de Teología* 64 (2004) 499-502.

- LAIS, H., *Die Gnadenlehre des Heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, München 1951.
- LADARIA, L.F., *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*, Madrid 1993.
- LAPORTA, J., «Les notions d'appétit naturel et de puissance obédictiell chez S. Thomas d'Aquin», *Ephem. Theol. Lov.* 5 (1928) 257-277
— «Natur und Gnade», *Ons Geloof* 12 (1926) 433-452.
- LÉONARD, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Madrid 1985.
- LORDA, J.L., «Gracia y Espíritu Santo», en J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Pamplona 2006
- NICOLAS, J. H., «Recensión. Lettres d'Étienne Gilson au P. de Lubac», *Revue Thomiste* 87 (1987) 153-159.
- O'MAHONY, J. E., *The desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork 1928.
- PHILLIPS, G., *Inhabitación y gracia trinitaria*, Salamanca 1980.
- RATZINGER, J., «Gratia praesupponit naturam: consideraciones sobre el sentido y los límites de un axioma escolástico», en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 130-146.
- REVUELTA, J. M., «Blondel», en *Gran Enciclopedia Rialp* 4 (1981) 327-329.
- SANTIAGO, E. A., *La Gracia de Cristo y del cristiano: cristología y antropología en Juan Alfaro*, Palma de Mallorca 2005.
- SARANYANA, J. I., Reseña de «Memoria en torno a mis escritos» de Henri de Lubac, *AHIg* 12 (2003) 235-236.
- TONQUEDEC, D., *Immanence*, Paris 1933.
- VALENSIN, A., «La doctrine de l'inmanence», en *Dict. Apol. Foi* (1915) 231-242.

Magisterio

- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Gaudium et Spes*, n. 22.
- DENZINGER, E. y HÜNERMANN, H., *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2003.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992.

Manuales de Teología

- FEINER, J. y RAHNER, K., «*Mysterium salutis*: manual de Teología como Historia de la Salvación», Madrid 1969.
- IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, Pamplona 1988.
- LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Madrid 1983.
— *Introducción a la Antropología teológica*, Estella 1993.
- LORDA, J.L., *La gracia de Dios*, Madrid 2004.

- MATEO-SECO, L., *Dios uno y trino*, Pamplona 1998.
 MORALES, J., *El misterio de la creación*, Pamplona 1994.
 NICOLAS, J. H., *Synthèse dogmatique: complément de l'univers à la Trinité*, Paris 1993.
 SAYÉS, J. A., *La gracia de Cristo*, Madrid 1993.

Historia de la Teología

- ANGELLINI, G., «El desarrollo de la teología católica en el siglo XX», en *Diccionario teológico interdisciplinar* 4 (1983) 747-820.
 ILLANES, J.L., SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, Madrid³ 2002.
 KÖSTER, H., «Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik», en M. SCHMAUS y otros (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte (II, 3b)*, Freiburg 1979.
 NEUNHEUSER, B., «Sacramentos. Escatología-Bautismo y Confirmación», en M. SCHMAUS y otros (eds.), *Historia de los dogmas (II, 2a)*, Madrid 1974.
 SCHEFFCZYK, L., *Mi experiencia de teólogo católico*, «Anuario de la Historia de la Iglesia» 12 (2003) 141-158.
 — «Creación y Providencia», en M. SCHMAUS y otros (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte (II, 3b)*, Freiburg 1979.
 VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1992.
 VORGRIMLER, H. y VAN DER GUCHT, R. (eds.), «La teología del siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano», Madrid 1974.

Sobre la teología de K. Rahner

- FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano², 1974.
 LEHMAN, K., «Theologische Porträts: K. Rahner», en H. VORGRIMLER y R. VAN DER GUCHT (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (III)*, Freiburg 1970, 159-181.
 MONDIN, B., «Karl Rahner», en *Dizionario dei Teologi*, Bolonia, 1992.
 SARANYANA, J.I., «La antropología trascendental rahneriana», en J. F. SELLÉS (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona 2004, 307-326.
 SOSA, C. R., *La teología de la gracia en el pensamiento de Karl Rahner*, «Cuadernos de Teología» 27 (2008) 137-155.
 VORGRIMLER, H., *Entender a Rahner, introducción a su vida y a su pensamiento*, Barcelona 1988.
 — *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004.
 WEGER, K.-H., *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona, 1982.

Obras de santo Tomás

- S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, 5 vols., R. Busa (ed.), Milano 1980.
— *Compendium Theologiae*, Madrid 1980.

Obras de san Agustín

- S. AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid 1979.

Otras obras consultadas

- ALVIRA, T., «El hombre y la trascendencia: entre la finitud y la infinitud», en *Esperanza del hombre y revelación bíblica: XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1996.
- ALVIAR, J., *Escatología: balance y perspectivas*, Madrid 2001.
- ADAM, K., *Das Wesen des Katholizismus*, Ausburg 1924.
- ARANGUREN, J., «Gracia y vida lograda», en *Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*, Pamplona 1999.
- CAFARRA, C., «Trascendencia y finitud», en *Esperanza del hombre y revelación bíblica: XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1996.
- FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Madrid 1982.
— *Introducción al tomismo*, Madrid 1967.
- GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein*, München 1950.
— *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938.
— *Mundo y persona*, Madrid 1963.
- LÉONARD, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Madrid 1985.
- LORDA, J. L., *Antropología cristiana: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid³ 2004.
— «Los sentimientos humanos vistos desde la fe cristiana», *ScTh* 33 (2001) 495-509.
— *Antropología bíblica: de Adán a Cristo*, Madrid 2005.
- KEHL, M., «Sehnsucht. Eine Spur zu Gott?», *Geist und Leben* 70 (1997) 404-414.
- MERSCH, E., «Filii in Filio», *Nouvelle Revue Théologique* 65 (1938) 565-582.
- OCÁRIZ, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000.
- PHILLIPS, G., *Inhabitación y gracia trinitaria*, Salamanca 1980.
- RAHNER, K., *Schriften zur Theologie (I)*, Einsiedeln 1954.
— *Schriften zur Theologie (VI)*, Einsiedeln 1965.
— *Hörer des Wortes, Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, Monaco² 1963.
— *Curso fundamental de la fe*, Barcelona⁵ 1998.

- SCHEFCZYK, L. (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.
— *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1974.
— «Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung», *ThQ* 140 (1960) 19-37.
SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, Madrid 2006.
SEYBOLD, M., *Gnade und Heil*, 1973.
VOLK, H., *Gläubige als Glaubigkeit*, Mainz 1963.

EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS

INTRODUCCIÓN

En su discurso a los teólogos españoles pronunciado en la Universidad de Salamanca (1-XI-1982), Juan Pablo II les exhortaba a *«buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico»*. A continuación, describía qué significa comprender el mensaje cristiano como salvífico: *«es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana»*.

En estas palabras de Juan Pablo II queda planteada la gran cuestión de la relación entre lo natural y lo sobrenatural. A la vez, el Papa ponía sobre la mesa los dos grandes principios que han de guiar la reflexión teológica sobre esta cuestión. Primero, el rechazo de toda idea extrínsecista de la llamada a la vida sobrenatural. Segundo, la comprensión de la comunión con Dios como una plenitud concedida de forma gratuita. Es decir, creación y salvación no son dos proyectos divinos heterogéneos, sino que la salvación es un don gratuito que responde al proyecto original de Dios, proyecto que esta inscrito en la estructura ontológica de la persona humana.

El deseo natural de Dios impreso en lo más profundo de todo hombre, manifiesta la «capacidad» de Dios que hay en él. El hombre es creado por Dios y para Dios. Ese deseo atrae naturalmente la criatura al Creador y solamente en Él, encuentra el hombre la verdad y la felicidad completas. El hombre como «ser-para-Dios» creado para la comunión con Él se distingue ontológicamente de las demás criaturas.

Es precisamente partiendo del fin del hombre desde donde debe iniciarse la reflexión teológica sobre la cuestión del deseo natural de ver a Dios y de la relación natural-sobrenatural. La unidad que existe entre creación y redención ilumina el misterio de la persona humana

de forma definitiva. La finalidad con la que el hombre ha sido creado determina su propia ontología, que queda dirigida hacia un fin cuyo logro se le concede de forma totalmente gratuita.

El hombre para alcanzar el fin sobrenatural necesita de la ayuda divina. El hombre y Dios están a una distancia infinita, en planos ontológicamente distintos. Sólo mediante la intervención de Dios, que da gratuitamente la gracia, la naturaleza humana puede ser elevada para alcanzar su fin sobrenatural de comunión con Dios y participación de la vida divina.

El deseo natural de ver a Dios inscrito en el hombre es, por tanto, el punto de apoyo de la actuación de la vida de la gracia en la naturaleza humana. Para poder entender esta realidad debemos enmarcarla en el contexto del plan de salvación que Dios tiene preparado para el hombre, clave explicativa de la unidad entre creación y redención. De este modo, vemos que la cuestión del deseo natural de la visión de Dios está íntimamente ligada al fin sobrenatural del hombre y a la relación natural-sobrenatural. No podemos tratar estas cuestiones de modo aislado pues perderíamos la visión de conjunto y por tanto el nexo de unión que les da sentido y armonía.

La Encarnación y el don del Espíritu Santo constituyen el don más grande que Dios ha podido hacer al hombre. El hombre es elevado a la categoría de hijo de Dios por la participación de la vida de Cristo por la acción del Espíritu Santo. Para ello, es necesario que en el hombre sea posible esa participación en la vida sobrenatural. La condición de posibilidad de la elevación de la criatura es su carácter de imagen de Dios que le constituye en un ser personal. Sólo un ser que participe creaturalmente del ser personal de Dios puede participar de la comunión intratrinitaria. De aquí no debe concluirse la necesidad absoluta de que todo hipotético ser personal debiera ser elevado al orden sobrenatural. Dicho esto, hay que añadir que en la actual economía todo hombre es llamado por Dios a la filiación divina en Cristo, a ser imagen de Dios en la Imagen consustancial del Padre

La cuestión del deseo natural de ver a Dios y de la relación natural-sobrenatural no puede considerarse aislada, sino que debe enmarcarse en el trasfondo de la cristología, de la pneumatología y de la teología trinitaria así como en la escatología y la teología de la creación. Es una encrucijada teológica en la que confluyen temas de primer orden.

En la dinámica de la Salvación, entendida por Schmaus en el sentido del esquema clásico *exitus-reditus*, el deseo natural de ver a Dios, la finalidad del hombre y la relación natural-sobrenatural son elementos

que se articulan entre sí para explicarnos quién es Dios, quién es el hombre y qué es el mundo.

En este contexto hay que situar las aportaciones de M. Schmaus a la antropología teológica. El interés de estudiar a este teólogo radica en que se trata de una gran figura de la teología del siglo XX. El objetivo de este trabajo consiste en *establecer cuál fue la aportación de Schmaus a la cuestión del deseo natural de ver a Dios y estudiar si ha habido evolución en su pensamiento*.

M. Schmaus es un autor representativo del hacer teológico del siglo XX. Su obra ha contribuido a conformar la teología de una época histórica siendo un referente con plena validez en nuestros días. Así, podemos ver en sus escritos rasgos, que son también propios de la teología especulativa del siglo XX: la perspectiva personalista y relacional, la revalorización de las dimensiones cósmica y material de la salvación, la inclusión de las dimensiones colectiva y corporativa de la salvación en la comprensión eclesial, la dimensión dinámica de la historia que se dirige a la consumación, la tensión entre la inmanencia y la trascendencia humanas, la comprensión histórico-salvífica de la teología y vida cristianas, la comprensión de la unión con Dios como comunión, la Autorevelación como diálogo divino-humano, la cooperación del hombre en la revelación y en la vida de la gracia. Estas ideas configuran la teología del siglo XX y a la vez están presentes en los temas principales de su reflexión teológica.

El enfoque del presente trabajo es principalmente histórico. La tradición cristiana enseña desde sus orígenes, que las inclinaciones más profundas del ser humano tienen su origen en que el hombre ha sido creado por Dios y para Dios. El desarrollo teológico de esta cuestión ha resurgido en el siglo XX. Las tesis de santo Tomás referentes al *desiderium Dei* son reinterpretadas por de Lubac en su libro *Surnaturel* (1946). Este libro provoca un encendido debate sobre el sentido del *desiderium Dei* en santo Tomás. La cuestión debatida principalmente es cómo entender la existencia de un único fin para el hombre, el sobrenatural, que acaba desembocando en una discusión de la relación entre naturaleza y gracia. Este debate teológico ha sido uno de los más importantes del pasado reciente. Varios autores, entre los que cabe reseñar además de de Lubac a K. Rahner y Alfaro, han intentado profundizar en la materia, si bien con fortuna diversa.

La cuestión del deseo natural de ver a Dios sigue teniendo actualidad en la actualidad. La temática estudiada, así como los conceptos que la articulan, tienen un protagonismo en la doctrina magisterial en nuestros días. Así, por ejemplo, el *Catecismo de la Iglesia católica*, toma

como punto de partida el fin sobrenatural del hombre y la vocación a la comunión con Dios, para su exposición doctrinal. De igual modo, la «capacidad» de Dios y los anhelos de verdad y felicidad que alientan en el alma humana, son comprendidos como huellas de la propia creación divina del hombre. Estos anhelos son «vías» por las que el hombre puede descubrir a Dios.

El hecho de haber sido creado a «imagen y semejanza» de Dios fundamenta el hecho de que el ser humano sea *capax Dei*. Este concepto es una de las claves apologeticas de nuestros días para difundir el mensaje cristiano. Como ha mostrado Juan Pablo II, poner de manifiesto la estructura ontológica-existencial del hombre es poner de manifiesto la tendencia hacia Dios que anida en lo más íntimo de su ser. El deseo natural de Dios, no es comprensible en toda su amplitud fuera del marco del concepto de persona humana que le orienta final y ontológicamente a la relación y a la donación de su ser.

La apologetica de nuestros días debe mostrar que el mensaje cristiano apunta al centro de las aspiraciones humanas más profundas. La acción de Dios es la que las eleva en armonía con la naturaleza y las dignifica. La gracia actúa en la misma dirección que la finalidad para la que el hombre ha sido creado. La gracia es la ayuda para realizar lo humano en vista de lo cual el hombre ha sido creado. Este principio debe ser tenido en cuenta en el diálogo de la teología con la cultura: lo cristiano está en línea con lo verdaderamente humano. Así lo afirma *Gaudium et spes* (n. 22) «El misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (...) Cristo (...) manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (...). El Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido de algún modo a todo hombre».

El ansia de verdad, la esperanza de salvación, el anhelo de felicidad inscritos en el hombre guardan una estrecha relación con concepto de imagen de Dios. La fe cristiana ilumina especialmente estas ansias y muestra que están esencialmente dirigidas hacia Dios, haciendo que el hombre descubra a Dios como fin y a la Iglesia de Cristo como medio. De este modo, la experiencia de contingencia se transforma en esperanza cristiana.

La estructura de este trabajo se ha dividido en cuatro capítulos:

En el primero de ellos se ha sintetizado el desarrollo de la cuestión en la teología del siglo XX. Este capítulo aporta el marco para la reflexión teológica en general y de M. Schmaus en particular. Se ha estructurado el capítulo en torno a las tres cuestiones básicas debatidas hasta los años cincuenta: la exégesis del *desiderium naturale videndi Deum* en santo Tomás, la controversia sobre la inmanencia en Blondel

y la controversia sobre la naturaleza pura en de Lubac. Respecto a la segunda mitad del siglo XX, se exponen las propuestas de K. Rahner y J. Alfaro. Se concluye con una panorámica de la cuestión en todo el siglo XX.

El segundo capítulo se centra en el análisis del pensamiento de Schmaus antes del Concilio Vaticano II sobre el deseo natural de ver a Dios y la relación natural-sobrenatural. Como fuentes primarias se ha tomado las obras características del autor hasta el Concilio Vaticano en relación con la cuestión analizada. Destacamos entre ellas su *Katholische Dogmatik* (1938-1965) y *Von Wesen des Christentums* (1948).

El tercer capítulo toma estudio la teología de Schmaus tal como quedó plasmada en las obras realizadas después del concilio relacionadas con la cuestión estudiada. Destacan entre ellas las dos dogmáticas *Der Glaube der Kirche* (1969-1970) en su primera edición y *Der Glaube der Kirche* (1979-1982) segunda edición profundamente ampliada y reformada que caracterizan el pensamiento y la identidad del autor en la etapa post-conciliar.

El cuarto capítulo analiza y compara las diferentes comprensiones y articulaciones del deseo natural de ver a Dios y de la relación natural-sobrenatural en las dos épocas. A la luz de esta comparación, se ha establecido qué nociones teológicas tienen continuidad o representan un cambio significativo en la obra teológica de Schmaus. Asimismo, se han identificado las tendencias filosóficas y teológicas que principalmente le han influido.

En cada uno de los periodos estudiados se han establecido cuáles son las líneas de fuerza características del pensamiento de M. Schmaus, así como los principales principios teológicos puestos en juego y su articulación por lo que afecta a nuestra cuestión.

Por la naturaleza de la temática objeto de este trabajo y su carácter de punto de encuentro entre varias disciplinas teológicas, tiene especial interés analizar cómo queda enmarcada en la teología de nuestro autor a lo largo de su obra.

El estudio y la comparación entre los dos periodos nos permitirá arrojar luz sobre la cuestión estudiada, tanto por sus semejanzas como por la evolución que se pueda identificar en su pensamiento. La comprensión que tiene Schmaus de la evolución histórica del problema, nos ayudará a determinar los diferentes acentos de cada época en la problemática estudiada.

Antes de proceder a la exposición de los capítulos mencionados, presentamos algunos rasgos de su biografía y del marco histórico de la teología alemana del siglo XX y una exposición del lugar que ocupa la

cuestión del deseo natural de ver a Dios y la relación natural-sobrenatural en la obra teológica de nuestro autor. Finalmente, se describen los criterios metodológicos que se han seguido para la elección de las fuentes primarias de este estudio de investigación.

M. SCHMAUS (1897-1993). BREVE BIOGRAFÍA

Michael Schmaus¹ (1897-1993) es uno de los grandes teólogos alemanes del siglo XX. Nació en Oberbaar y estudió bachillerato en Rosenheim. Cursó estudios eclesiásticos en Freising y München. Fue ordenado sacerdote en 1922.

En 1924 inicia su tarea docente en facultad de teología de Freising en la disciplina de historia de la filosofía y en 1929 realiza trabajos pastorales a la vez que da clases en el seminario. En 1928 se habilita con Grabmann para impartir dogmática en München. En 1929 es llamado a la cátedra de dogmática de la Universidad de Praga y posteriormente a la de Münster en 1933, de la que será decano desde 1943 a 1945. En 1944 al encontrarse la universidad de Münster totalmente destruida se retira a Rosenheim.

Después de la guerra mundial en 1945, reorganiza la facultad de teología de Munich, de la que será decano en 1950. En 1951 es elegido por el profesorado rector de las siete facultades de la universidad. Allí formará numerosos discípulos: entre los más destacados Ratzinger y Scheffczyk. Desempeña el cargo hasta 1956. Miembro de diversas entidades científicas y culturales y director del instituto Grabmann de Historia de la Teología.

Trabajó como perito en el Concilio Vaticano II. Fue nombrado prelado doméstico papal en 1952 y recibió la cruz al mérito civil en 1954. Desde 1950 hasta 1960 fue editor de la revista *Münchner Theologische Zeitschrift*. Y desde 1951 editor del *Handbuch der Dogmengeschichte*. Redactó numerosos artículos en el *Lexikon für Theologie und Kirche* en sus distintas ediciones.

Durante el año 1959 impartió cursos en la India y Japón y fue profesor en los años 1966-1967 en Chicago, donde además de las tareas académicas colaboró en la fundación del Instituto Juan XXIII. En esa última estancia redactó la dogmática *Der Glaube der Kirche*. Posteriormente, durante los años 1979-1982, publicó una segunda edición ampliada, ampliando significativamente los contenidos anteriores y concebida de forma cristocéntrica y con una fuerte orientación escatológica. Falleció a la edad de 96 años. Por su significativa obra teológica,

traducida a numerosos idiomas, ocupa un lugar de referencia en la historia de la teología y de la Iglesia del siglo XX.

CONTEXTO HISTÓRICO-TEOLÓGICO. LA TEOLOGÍA CATÓLICA ALEMANA DESDE EL PERIODO ENTREGUERRAS HASTA FINALES DEL SIGLO XX

El siguiente apartado pretende aportar el contexto histórico teológico necesario para enmarcar la obra teológica de nuestro autor.

«*El desarrollo de la teología católica en este siglo aparece —en sus rasgos fundamentales— bastante más estimulado por el encuentro o por el choque con una cultura extrateológica que por la dinámica intrínseca inherente a la inteligencia de la fe*»². Según Angellini, son decisivas para la teología contemporánea las propuestas de la de la filosofía moderna (idealismo, existencialismo y marxismo). De igual modo, juegan un papel preponderante en la teología las nuevas concepciones filosóficas del hombre. La conciencia católica en el siglo XIX hizo una valoración negativa de los cambios más significativos que se habían producido en la cultura relativos a la visión de la realidad (liberalismo, autonomía individual, progreso continuo, etc.), según Angellini, esa visión se intenta superar en el siglo XX.

El desarrollo de la teología en el siglo XX puede describirse, siguiendo el hilo conductor de los intentos de diálogo entre la inteligencia católica y la cultura hegemónica a nivel civil. Para Agellini, las principales etapas del itinerario histórico-teológico son³:

- La crisis modernista.
- La renovación de la *nouvelle théologie*.
- La teología alemana y el pensamiento antropocéntrico.
- El concilio y el postconcilio.
- Radicalización de la teología.

En los próximos capítulos veremos cómo estas etapas se reflejan en nuestro autor. A continuación nos centraremos en el ámbito alemán del siglo XX, a partir del periodo entreguerras hasta los años 90, pues este periodo es en el que se desarrolla la obra teológica de M. Schmaus. Esta aproximación histórica nos ayudará a contextualizar al autor y su obra.

A principios de siglo todavía existe un predominio de la teología neoescolástica. Tras la primera Guerra Mundial se producen una serie de movimientos paralelos que, sin ser una oposición explícita a la teología preponderante, constituyen líneas yuxtapuestas de pensamiento que buscan una renovación positiva del pensamiento religioso

(liturgia, pensamiento de San Agustín, patrística) en el diálogo con la cultura moderna (personalismo, filosofía de los valores, etc.) con una atención a todo lo psicológico, todo ello en armonía con el Magisterio y la teología oficial. En este periodo destacan autores como R. Guardini y K. Adam⁴.

A finales de los años 30 según Scheffczyk, se produce de manera lenta una ruptura entre una teología que podríamos llamar académica y científica, de corte neoescolástico –que no conectaba con la conciencia cristiana común– con una teología orientada a difundir por la predicación el mensaje de la fe entendido fundamentalmente como mensaje de salvación. Esta última teología –denominada teología kerigmática– había sido inaugurada por un movimiento proveniente de Innsbruck (J. A. Jungmann, F. Lakner, H. Rahner). De este modo se inicia una separación entre lo que podríamos llamar la cura de almas y los autores especializados a los que se relega la teología.

Esta bifurcación del pensamiento católico conduce a pensar que no se puede establecer una relación entre fe y vida, entre fe y cultura contemporánea, sin revisar los fundamentos últimos del conjunto de la teología. Ésta última daba en aquel momento una posición de ventaja a la filosofía tomista y neoescolástica. Se plantea de este modo una separación entre el pensamiento moderno y contemporáneo por un lado y la teología católica por otro⁵.

Éste, es el contexto en el que sale a la luz la obra *Katholische Dogmatik* de M. Schmaus en su primera edición de 1938. En esta obra, las sugerencias e impulsos de la teología kerigmática son acogidos y transformados en un intento exitoso de aunar las dos tendencias teológicas existentes. La base del logro de esta obra está en su estructuración en base a la Sagrada Escritura y la Tradición y el diálogo con el pensamiento moderno (p. ej. filosofía existencialista). Otra novedad de esta obra fue el uso de un lenguaje teológico vivo, que reflejaba un modo de hablar cercano al lector sin abuso de tecnicismos y sin perder sustancia en el contenido. El impacto fue grande y marcó el ambiente teológico alemán. Todavía hoy sigue siendo una obra de referencia. En sus modos de expresión y en el enfoque de los contenidos estaba en consonancia con muchos de los puntos que significarían un cambio en el posterior Concilio Vaticano II⁶.

A finales de los años 40 y principios de los 50 resurge un interés por la Tradición y la historia que desemboca en varias obras de gran calado y profundidad. Dos de las obras más representativas de esta época fueron *Handbuch der Dogmengeschichte* dirigida por M. Schmaus, J.R. Geiselman y H. Rahner y *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und*

Gegenwart editada por H. Bacht y A. Grillmaier. En ésta última se destaca la importancia del estudio de la historia y en orden a su impacto en el presente⁷.

Durante los años 50 «*la dogmática de Schmaus alcanza una posición representativa en el área de habla alemana sin ser la única configuración de pensamiento*»⁸. Impulsados por el enfoque positivo hacia el hombre creyente y por la vida de la fe de la Iglesia una serie de autores, principalmente colegas y discípulos de M. Schmaus con motivo de su 60 cumpleaños realizan en 1957 la obra *Theologie in Geschichte und Gegenwart* editada por J. Auer y H. Volk. En esta obra colaboran tanto primeras figuras del momento como J. Daniélou, H. Weisweiler, F. Stegmüller con teólogos que despuntan como J. Ratzinger. Esta obra –en opinión de Scheffczyk– marca el inicio de una nueva actitud que podría denominarse personalismo católico. Éste se caracteriza por dar gran relevancia al acto personal en la vida cristiana. Así por ejemplo, se resalta el carácter de encuentro divino-humano de la realidad sacramental frente a una cierta unilateralidad en la visión clásica en la acción sacramental; o se concibe la gracia no sólo como algo distinto de la naturaleza (o incluso contrapuesto a ella) sino como una inclusión de la persona humana en la misma naturaleza divina. En definitiva, por necesitar el hombre de la acción para su perfeccionamiento espiritual, se le atribuye un peso especial a la cooperación del hombre en la recepción de la gracia⁹.

A finales de los 50 y principios de los 60 surge con fuerza el pensamiento idealista y existencialista con tesis teológicas de difícil coherencia con el dogma. La problemática inicial de transmitir mejor la fe al hombre contemporáneo mediante una aplicación del pensamiento filosófico moderno estaba todavía abierta. En esta línea surge el pensamiento de K. Rahner con un artículo *Sobre la relación entre naturaleza y gracia* (1954) que forma parte de un volumen que recoge otros ensayos teológicos¹⁰. Con este artículo K. Rahner define un hito de orientación antropológica en continuidad con P. Rousselot, J. Maréchal y Henri de Lubac. En el artículo citado destaca que la gracia no ha de entenderse de un modo extrínsecista, porque el hombre está constitutivamente orientado, en su ser más íntimo, hacia la gracia y la visión de Dios debido a un existencial sobrenatural que le es propio y que de este modo produce una unidad interior entre naturaleza y gracia. La preocupación subyacente de K. Rahner es la comprensión unitaria entre naturaleza y gracia. Esta concepción tuvo una muy buena recepción en el ámbito teológico pero acabó por entenderse de una manera extrema o como única interpretación posible. Esta idea de Rahner

junto con su tesis de los «cristianos anónimos» tuvieron un gran peso en la concepción del mundo y del hombre y en la comprensión de lo no cristiano¹¹. Este punto de partida existencialista que Rahner radicalizaría más tarde, logra explicar satisfactoriamente la relación entre el espíritu humano orientado hacia el Absoluto y hacia la verdad de la fe pero permanece el interrogante de si desde ese punto de partida se puede alcanzar todo el dogma cristiano¹².

Según Angellini, la preocupación fundamental que mueve a la teología ranheriana es la posibilidad de comprender el misterio cristiano a la luz del pensamiento moderno. La perspectiva trascendental que aparece en el pensamiento de Rahner puede calificarse de género formalmente filosófico guiado por un interés existencial teológico. K. Rahner llevó a cabo numerosísimas iniciativas editoriales, siendo además su producción propia también muy extensa¹³.

La teología alemana contribuyó a madurar la teología que sería punto de arranque en el Concilio Vaticano II. El Concilio se recibió en Alemania con entusiasmo y fue percibido como una orientación hacia el progreso y desarrollo de la teología. Muestra de ello son los tres volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche* que de manera monográfica tratan los contenidos del Concilio, con el objetivo de incorporarlos a la vida de la Iglesia. Según Scheffczyk, adolecen de una tendencia a explicar el Concilio como susceptible de ulteriores ampliaciones y desarrollos. El Concilio se acepta, pero se interpreta en el marco de la dinámica de la historia, de la evolución de la Iglesia. Muestra de este espíritu es la dogmática *Mysterium Salutis* de J. Feiner y M. Löhrer (1965-1970), que fue un esfuerzo considerable de desarrollo del dogma en la perspectiva económico salvífica del Concilio. Esta obra recoge la riqueza de los nuevos argumentos y problemas con una cierta reducción en la interpretación histórico-salvífica del dogma. La aplicación de la dimensión histórica a todo lleva a proponer en algún caso nuevas interpretaciones del dogma como es el caso de K. Rahner con su *Grundaxiom* sobre la Trinidad económica y la inmanente¹⁴.

Fruto de las orientaciones doctrinales del concilio se desarrollaron otros enfoques teológicos, entre ellos destacan: la teología de la palabra; el desarrollo de la Tradición doctrinal que fue desarrollado en la obra de J. Auer y J. Ratzinger *Klein katholische Dogmatik* (1964); o los trabajos de W. Kasper orientados a la mediación con la modernidad¹⁵.

A finales de los 60 principios de los 70 se produce un cambio de actitud en el que el «ideal de la reforma se transforma en un reformismo extremo, el progreso en progresismo adicto de forma irreflexiva a la expresión entonces de moda "ecclesia semper reformanda"»¹⁶. La nueva actitud tenía

una fundamentación en el ámbito alemán, en la filosofía existencial de Heidegger, en el idealismo Hegeliano y en la filosofía de la historia de Dilthey. Se acabó concibiendo la historicidad como una dinámica que partiendo de lo contingente que está en movimiento, es impulsado constantemente a nuevas configuraciones, esa dinámica sólo conduce al relativismo. Estas teorías afectaron a la historia de la teología y a la comprensión de los dogmas y a la definición de la fe. Autores como H. Küng las hicieron suyas con la publicación de libros como *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970), en la que los planteamientos sobre la objetividad de la verdad son criticados en base a la idea de autonomía crítica. Estas tendencias acabaron con una definición deformada del contenido de la fe y del cristianismo, que despojado de Cristo en un proceso de desmitificación, convierte al cristianismo en humanismo¹⁷.

En este mismo contexto aparecen una serie de autores que niegan indirectamente la unión hipostática mediante la realización de «cristologías desde abajo» y que acaban por manifestar una proyección exclusivamente humana del Reino de Dios. Estas tesis, defendidas por E. Schillebeeckx y el teólogo protestante E. Tröltzsch entre otros, tuvieron gran impacto en la teología alemana de los años 80¹⁸.

El concilio pastoral holandés (1969-70) introdujo en Alemania una teología crítica en la vida y en la estructura de la Iglesia. Intentaba un *pathos* de renovación de la Iglesia y consiguió *de facto* un alejamiento del Concilio Vaticano II. Redefinió la misión de la Iglesia entendiéndola como una institución social-religiosa, difundió los principios de la nueva moral autónoma entre amplios sectores de los fieles. Se negó un *ethos* exclusivamente cristiano y se redujo éste, a un *ethos* natural en el marco de la conciencia creativa del hombre, considerándose la caridad exclusivamente como una norma en sentido formal¹⁹.

Durante los 90 la situación religiosa se fue deteriorando (admisión en la eucaristía de los divorciados vueltos a casar, interpretación ambigua de algunos casos de aborto, interpretación errónea de la *communio ecclesiastica* como iglesia fraterna vs. *communio hierarchica*, etc.). En opinión de Scheffczyk, es un proceso tácito de ruptura con el Concilio Vaticano II. Proceso en el que la Iglesia y la teología son comprendidas en clave democrática creando una aversión a cualquier declaración papal o del Magisterio²⁰.

A finales de los 90, hay indicios que permiten reconocer un movimiento de interpretación auténtica del Concilio Vaticano II, que conducirá a una reforma de la vida cristiana. En opinión de Scheffczyk «la iglesia alemana debe superar mediante lo trascendente y lo sobrenatural, el secularismo que ha irrumpido en la Iglesia»²¹.

LUGAR DE LA CUESTIÓN DEL DESEO NATURAL DE VER A DIOS DENTRO DE LA OBRA TEOLÓGICA DE M. SCHMAUS

La obra teológica de M. Schmaus comprende un largo período de tiempo. La primera publicación es su tesis de habilitación sobre la analogía psicológica de san Agustín²² en el año 1927. La última, una pequeña monografía²³ sobre la unidad en el obrar trinitario en 1984. Por cubrir tan amplia fase de tiempo, la obra de Schmaus refleja en parte los movimientos de esa época.

En cuanto a las temáticas tratadas, podemos distinguir principalmente dos grupos: los estudios históricos y los sistemáticos. Al comienzo de su obra se encuentran la mayoría de estudios históricos sobre autores de la Patrística y la Edad Media. Son estudios de gran rigor histórico y alto valor especulativo que seguirá desarrollando con intensidad a lo largo de toda su vida. Edita varias obras sobre el desarrollo histórico de los dogmas entre las que destaca el *Handbuch der Dogmengeschichte* iniciado en 1951, así como numerosas voces en el *Lexikon für Theologie und Kirche* sobre estudios históricos. La investigación tipo histórico constituye uno de los pilares de su obra en teología sistemática. Como característica principal de este tipo de escritos podemos citar la distinción en lo histórico, de lo condicionado por la propia historia y lo que en cualquier caso permanece como válido a través de ella en la vida de la Iglesia²⁴.

El segundo tipo de obras lo configuran las de tipo sistemático. Su primera obra de este tipo fue *Von den letzten Dingen* en 1948, una detallada exposición de la escatología católica que luego sería incorporada a su *Katholische Dogmatik* de 1938, con posteriores ediciones y ampliaciones hasta 1965. Se trata de una obra clave de nuestro autor, la escatología es tratada de manera transversal en toda la obra de nuestro autor. Otra obra de singular importancia es *Das Wesen des Christentums*²⁵, en la que se recogen unas lecciones explicadas en München en los años 1946-47 sobre la situación espiritual de occidente después de la II Guerra Mundial. Estas obras conectan la teología con la difusión y la enseñanza de la misma en un intento de *traducir* la teología al mundo moderno.

De estas obras podemos destacar que su estilo choca con el utilizado por la neoescolástica en los tratados sistemáticos, inaugurando un nuevo modo de hacer teología que se establecerá por sí mismo en el mundo teológico alemán. Destacan en sus obras el equilibrio logrado en el lenguaje para describir realidades complejas de un modo sencillo y comprensible sin perder por ello ni precisión ni riqueza. Una de las

características que facilitan el acercamiento al mundo moderno es la utilización de categorías personalistas, como es por ejemplo la de la relación personal «yo-tú»²⁶. En estas obras, hay un intencionado enfoque histórico-salvífico que subraya el carácter de palabra en la Autorevelación, y que conecta así, con la importancia de la Sagrada Escritura y la Tradición en el quehacer teológico. Por otra parte, para que la teología se entienda y eficaz debe llegar al hombre, y por tanto debe ser antropológica sin confundir teología con antropología.

Otra de las características de este último tipo de obras de Schmaus es que en ellas se prioriza lo concreto sobre lo abstracto. En la mente de Schmaus la teología tiene que llegar a la vida práctica, debe conectar con la vida cristiana. Éste es a su juicio, el principal objetivo. Entre estas obras, sobresalen en primer lugar las dogmáticas que suponen una ruptura con el estilo teológico entonces reinante y marcan un nuevo modo de hacer estableciéndose como estándar.

Según Heinzmann²⁷, discípulo y buen conocedor de Schmaus, la teología desarrollada por éste, fue posteriormente en sus puntos esenciales, reconocida en el Concilio Vaticano II. Schmaus colabora en el Concilio e intenta difundir con fuerza el mensaje y las perspectivas abiertas de éste.

El Concilio Vaticano II supuso en el pensamiento de Schmaus un cambio de enfoque y una intensificación de algunos de los aspectos que configuraban el pensamiento de nuestro autor antes del concilio.

El pensamiento de Schmaus tras el concilio se expresa a través de pequeñas monografías, y se condensa principalmente en sus nuevas dogmáticas *Der Glaube der Kirche* en su primera edición de 1966 y en su segunda edición de 1979-1982 esencialmente cambiada y ampliada.

La segunda edición es mucho más extensa que la primera y posee un esquema muy atractivo. Schmaus tardó varios años en rehacer su primera edición. La segunda edición se compone de trece tomos en seis volúmenes (vs. sólo dos volúmenes de la primera). La diferencia de contenidos y profundidad en el desarrollo de las cuestiones teológicas respecto de la primera edición es significativa. El carácter principal de esta obra, en continuidad con la primera edición, es su cristocentrismo. En ella también se subraya el aspecto antropológico de la Revelación que es descrita como síntesis de la acción de Dios y la del hombre. Junto a esta orientación cristológica y antropológica, se presenta lo escatológico como hilo conductor de toda la obra. La apertura del hombre a Dios y el futuro como clave explicativa del presente, son principios presentes transversalmente en todos los tratados

de esta dogmática. Si sustrajéramos la orientación escatológica de cada tratado en la obra, el conjunto perdería cohesión y armonía. En esta etapa Schmaus adopta el existencial sobrenatural de K. Rahner en su pensamiento. El aspecto subjetivo y lo apriorístico en el conocimiento humano son la base de partida para la comprensión del deseo natural de ver a Dios.

Según Heinzmann, la obra de Schmaus muestra una gran evolución que no es fruto de importar aspectos de la filosofía moderna o de otras disciplinas. Es una evolución que se ha desarrollado a sí misma en el diálogo con el mundo moderno y por el empeño de llegar a él²⁸.

La cuestión del deseo natural de ver a Dios se enmarca en este hilo conductor escatológico presente en toda su obra. El deseo natural de ver a Dios, es entendido como un deseo natural de relación de la persona humana, una apertura constitutiva y radical a Dios, a los demás y al mundo. Este deseo de ver a Dios nos muestra el destino sobrenatural del hombre. El plan de Dios para el hombre es un plan de Amor, por el que quiere que éste participe de su vida divina. El deseo de ver a Dios y la finalidad sobrenatural del hombre son dos cuestiones que surgen constantemente a lo largo de toda la obra, y que dan cohesión y armonía a todos los tratados teológicos de la obra de nuestro autor estudiado. Si quitáramos este hilo conductor perderíamos el nexo explicativo de las verdades fundamentales que el autor quiere comunicar. En la dinámica de la Salvación, entendida por Schmaus en el sentido del esquema de Santo Tomás *exitus-reditus*, el deseo natural de ver a Dios, la finalidad del hombre y la relación natural-sobrenatural que se da en la Revelación, en el hombre y en la historia son elementos que se articulan entre sí para explicarnos quién es Dios, quién es el hombre y qué es el mundo.

En opinión de Heinzmann toda la obra de Schmaus busca respuesta al sentido del mundo y del hombre²⁹.

CRITERIOS METODOLÓGICOS

Las obras elegidas para realizar este estudio se han seleccionado siguiendo tres criterios: el del peso intrínseco en la obra del autor, el temporal para dar una visión completa de toda la producción literaria y el temático.

A la luz del primer criterio, resulta patente que las tres dogmáticas son piezas fundamentales en esta investigación y las fuentes bibliográficas principales de más peso, por lo que se refiere al pensamiento del

autor en general, y también por lo que se refiere a la cuestión que nos ocupa en particular.

Las obras elegidas cubren temporalmente todo el periodo de la producción teológica de Schmaus.

En base al tercer criterio, las demás obras que se han analizado, se han elegido por tratar cuestiones que son pilares en la temática del deseo natural de ver a Dios o la de la relación natural sobrenatural. Así, este estudio ha dirigido su atención a los escritos que hacen referencia al concepto de persona³⁰, a la realidad de Cristo —central en el pensamiento de Schmaus³¹—, a la escatología³², al culto como última finalidad de la acción del hombre³³, a la justificación³⁴. De igual modo, se han tomado series de escritos teológicos que el autor publicaba agrupando ponencias o clases especiales, que proporcionan la continuidad temporal de la cuestión estudiada³⁵.

* * *

Concluyo estas páginas introductorias agradeciendo, en primer lugar, a la Universidad de Navarra y a los profesores de la Facultad de Teología la formación recibida en los tres años transcurridos en sus aulas y bibliotecas. De modo especial, quiero agradecer al director de este trabajo, el Profesor Dr. D. Juan Ignacio Ruiz Aldaz, la orientación, los consejos y la diligente ayuda que en todo momento me ha prestado. Agradezco también al Profesor Dr. D. Lucas F. Mateo-Seco su estímulo y cercanía en la realización de este trabajo. Finalmente, deseo dar las gracias a todos aquellos que con su ayuda han contribuido de maneras muy diversas a hacer realidad estas páginas.

MICHAEL SCHMAUS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II (1963-1993).
EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS Y LA RELACIÓN
NATURAL-SOBRENATURAL

1. PRINCIPALES FUENTES UTILIZADAS Y METODOLOGÍA

En el presente capítulo se analiza la cuestión del deseo natural de ver a Dios y la relación natural-sobrenatural en la obra de M. Schmaus posterior al Concilio Vaticano II. A continuación, se detallan las fuentes principales que es necesario tener en cuenta se describen los principales contenidos referentes a nuestra cuestión.

Por su naturaleza, las dos obras con mayor cantidad de contenidos en relación a nuestro estudio son *Der Glaube der Kirche* en su primera edición y en la segunda ampliada. De modo paralelo al análisis realizado en el capítulo anterior, la estructura de estas obras facilita la sistematización de nuestra cuestión. Por esta razón, para la exposición de nuestra investigación, se ha tomado como referencia la estructura básica de la obra *Der Glaube der Kirche* en su segunda versión ampliada. Los contenidos, en unas ocasiones adicionales y en otras profundizaciones en la materia, identificados en las demás fuentes bibliográficas de esta época, se han integrado en el esquema definido en la segunda edición con el objeto de proporcionar una visión de conjunto de la cuestión en la obra de nuestro autor:

A continuación se describen de manera resumida las obras principales de la segunda época de nuestro autor en referencia a la cuestión estudiada.

1.1. *Wahrheit und Zeugnis* (1964)

Esta obra colectiva³⁶ coordinada por M. Schmaus y A. Läpple, tiene contribuciones de los propios editores y de muchos teólogos alemanes relevantes del momento como J. Ratzinger, L. Scheffczyk, J. Höffner y J. Auer, entre otros. El libro pretende dar una definición actualizada de las verdades y conceptos tratados en el concilio. La obra está estructurada en voces a modo de diccionario, con un desarrollo extenso de cada cuestión tratada y amplia bibliografía.

Schmaus desarrolla tres voces: Jesucristo, Trinidad y Escatología³⁷.

En el artículo dedicado a Jesucristo, Éste, es presentado como la culminación de la Revelación. Se desprende de la lectura de esta voz la centralidad de Cristo en la reflexión teológica de nuestro autor, así como, su profundo conocimiento de la historia del dogma de Jesucristo.

Los contenidos relativos a la Trinidad están estructurados siguiendo el esquema: por Cristo en el Espíritu al Padre. Se profundiza en el significado de la fe trinitaria y su proyección económica: las misiones de las personas divinas y su continuación en la iglesia.

La voz relativa a la Escatología es desarrollada como la vida de perfección en el Reino de Dios.

Los conceptos expuestos en la dos últimas voces los encontramos luego en la obra *Der Glaube der Kirche* al articular el deseo de Dios como deseo de relación y en el desarrollo de la categoría de encuentro (Dios-hombre) en el contexto de las misiones. La unión de la escatolo-

gía con el tratado de la gracia todavía no queda esbozada en la última voz. Este principio será utilizado principalmente en la segunda edición de *Der Glaube der Kirche*.

1.2. La Verdad encuentro con Dios (1964)

Este libro³⁸, traducido al español en 1966, trata de reflexionar con el espíritu del concilio sobre la renovación de la exposición del Magisterio para encontrar el espíritu de los comienzos. Los temas tratados principalmente son: la predicación de la fe, la función del Magisterio en la Iglesia, la Iglesia como sujeto y destinatario del Magisterio y el carácter absoluto de este.

La categoría de Palabra (Palabra en Dios, Palabra en el hombre) es utilizada con profusión para acabar tratando la cuestión de la imagen de Dios en el hombre. En el hombre la Palabra es a la vez creadora y salvadora. Las palabras de Jesucristo tienen como meta un encuentro de salvación con el hombre. El hombre está capacitado para entender esas palabras y para participar en el diálogo divino por ser imagen de Dios. La Palabra de Dios llama al hombre a una nueva existencia.

La creación es interpretada como un movimiento de Amor iniciado por Dios. Dentro de este movimiento juega un papel destacado la historia del hombre. La historia de la salvación interfiere con la historia del hombre, sin confundirse con ella. Cristo enviado por Dios es el interlocutor divino del hombre y a la vez centro de la historia de la salvación. En Él adquieren sentido el fin del mundo y el fin del hombre. Creación y Redención forman así una unidad.

Este libro describe el pensamiento de Schmaus y su comprensión de la categoría Palabra y de las capacidades que el hombre posee por ser imagen de Dios. De igual modo destaca el tratamiento de las relaciones mundo-iglesia (relación natural-sobrenatural).

1.3. El Cristocentrismo del Mundo (1965)

En este artículo³⁹, Schmaus sintetiza su pensamiento sobre la centralidad del misterio de Jesucristo en el mundo. Describe en un tono positivo el ambiente de renovación del concilio y ante otras visiones pesimistas lo califica de verdadero desarrollo teológico.

Sostiene que el desarrollo del concilio ha contribuido a que la teología haya salido del encerramiento en la comprensión de la persona y obra de Jesucristo, de una visión individualista y excesivamente espiri-

tual, hacia una comprensión más universal de su persona gracias sobre todo al diálogo con el mundo.

La exposición se dedica a analizar la problemática estática estructural del universo (el *mantenerse* del universo por Cristo) para luego estudiar la realización dinámica (realización del plan divino en el mundo).

Respecto a nuestra, queda tratada al analizar la realización dinámica. Partiendo de la carta a los Hebreos (*Heb* 1, 1-3) sostiene que para la correcta interpretación de Jesucristo hay que considerar que por Cristo se establece una relación unitaria en todo el universo. Afirma que si en Cristo se da en realidad el primer pensamiento divino de la creación, todo converge en Él y Él a su vez, influye en todo. Todo se encuentra bajo Cristo, incluso la autonomía del mundo. El hombre es llamado mediante la Revelación natural y sobrenatural, cuando el hombre responde a la llamada de la Revelación en la fe, esa relación ontológica y de finalidad de todo lo creado se convierte en salvífica.

1.4. Perspectivas cristianas (1966)

El libro⁴⁰ está estructurado en cuatro capítulos: las misiones en la iglesia, el laicado en la *Lumen Gentium*, la palabra como encuentro humano y la tolerancia y la libertad religiosa.

En relación a nuestro estudio destacan los contenidos relativos a la palabra entendida como lugar para el encuentro humano, la palabra entendida como medio de la comunicación hacia el «tú». La palabra como autocomunicación humana construye una verdadera fraternidad entre los hombres cuando esta informada por el Espíritu. En esta parte de la obra describe nuestro autor la noción de persona humana como algo esencialmente abierto, en desarrollo hacia la perfección. Solamente en Cristo que es la Palabra de Dios el hombre puede colmar sus deseos de conocimiento y de entrega.

En el marco del apartado de la tolerancia y la libertad religiosa, Schmaus realiza una exposición sobre la noción de persona y su significado e implicaciones para el hombre.

1.5. *Der Glaube der Kirche* (1969-1970). La primera edición

1.5.1. *La obra*

La obra recoge principalmente los cursos impartidos por Schmaus en Estados Unidos fruto de la actividad docente de M. Schmaus. Su

contenido es un compendio de las verdades de fe⁴¹. La obra, dividida en dos volúmenes, no pretende ser un resumen de la primera dogmática: se trata de un nuevo enfoque de los contenidos fundamentales de la teología dogmática a la luz del Concilio Vaticano II. En opinión de J. Morales, la obra está concebida como una exposición de la fe católica dirigida a mostrar la relevancia que ésta tiene para la vida⁴². En opinión de Scheffczyk, en esta obra se da al mismo tiempo una continuidad y una intensificación de los enfoques respecto a la primera dogmática (*Katholische Dogmatik*). La continuidad se muestra en el enfoque histórico salvífico y en la forma de cómo éste alcanza al hombre. En este sentido la primera dogmática poseía ya un cierto enfoque antropológico. En esta segunda, la visión objetiva del ser de Dios (*An-sich-Seins*) pasa a ser lo sucedido para mí (*Für-mich-geschehen*) en la Revelación. Esta intensificación de lo antropológico, en opinión de Scheffczyk, contribuye no solamente a clarificar posiciones frente a la teología protestante sino también a clarificar las posiciones frente a la teología de fuerte acento antropológico-existencial que se da en el ámbito católico⁴³.

El enfoque es marcadamente cristológico como queda claramente manifiesto en el título dado a los apartados en los que está organizada la obra. Tiene un fuerte acento económico y en ocasiones se acentúa lo existencial partiendo en algunos planteamientos del ser-para-mí. No obstante, el autor equilibra el peso de éstos acentos no olvidando el ser-en-sí.

El elemento antropológico juega un papel predominante en esta obra. Incorpora el autor, en parte, tesis relativas al existencial sobrenatural que toma de Rahner y que no aparecían en la anterior dogmática. La visión de Dios y la relación natural-sobrenatural son explicadas desde ese punto de vista. La finalidad sobrenatural del hombre es una idea que impregna toda la obra. Es un concepto transversal que aparece en los apartados de la Revelación, Creación, Cristología, Gracia y Escatología.

Los planteamientos bíblicos, así como las referencias al Magisterio de la Iglesia y la doctrina del Concilio Vaticano II vertebran los contenidos teológicos de la obra.

La obra se estructura en dos volúmenes. El primero de ellos consta de dos grandes partes: I. Fundamentación: (la Revelación, su fundamentación trascendental y la Revelación en la Iglesia) y la cristología como el acontecer y el ser de Cristo (los presupuestos: la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, Dios Creador, el pecado, los ángeles; II. Jesucristo: el suceso y el ser de Jesucristo). El segundo tomo contiene

ne: III. La Iglesia (Ser de la Iglesia y sacramentalidad); IV. La justificación del individuo (la justificación y su dinamismo, María como la plenamente redimida); V. La escatología.

La edición utilizada en nuestra investigación ha sido primordialmente la traducción española de 1970⁴⁴. La edición alemana ha sido consultada en aquellos pasajes en los que la traducción española es confusa. El original alemán posee mejores índices que la traducción española. Los autores más citados en la obra son San Agustín, Santo Tomás, Rahner y Scheffczyk. Las reseñas más completas identificadas son las de Scheffczyk en el ámbito alemán y la de J. Morales en el ámbito hispano⁴⁵.

Los principales conceptos e ideas relativos al objeto de nuestra investigación contenidos en esta primera edición de *Der Glaube der Kirche*, guardan un gran paralelismo con los de la segunda. En la segunda edición se amplían y profundizan. Por esta razón, para exponer las posiciones de Schmaus, se ha seguido con preferencia en el desarrollo del presente trabajo de investigación, el texto alemán de la segunda edición con preferencia.

En el apartado de este capítulo relativo a la segunda edición, se desarrollan los contenidos propios de esta edición ampliada a finales de los años 70. En las notas a pie de página se han añadido las referencias de la primera edición cuando se ha considerado oportuno por paralelismo de los enfoques o de los contenidos.

1.6. *Das Dynamische in der Erlösungslehre des heiligen Thomas von Aquin* (1974)

*Lo dinámico en la doctrina de la Redención de Santo Tomás*⁴⁶ es el título de la ponencia que realizó M. Schmaus en el congreso del séptimo centenario de Santo Tomás de Aquino en Italia.

Entre los temas que se abordan en esta ponencia (Unidad entre creación y redención, finalidad de la redención y el cristocentrismo de Santo Tomás) surge también la cuestión de la visión de Dios enmarcada en el esquema *exitus/reditus* de Santo Tomás.

Lo dinámico en relación con la redención es entendido como todo aquello que ocurre por la acción de Jesucristo. En Jesucristo, su ser y su hacer están unidos en perfecta unidad. Partiendo del esquema *exitus/reditus* de Santo Tomás, concluye que Dios ha fijado una finalidad para el hombre que supera su propia capacidad de comprensión y que sólo conoce plenamente a través de la Revelación. La existencia de

Dios (siguiendo el razonamiento de *Humani Generis* y del Magisterio) es alcanzables por la razón. No obstante, Dios se hace accesible a todos los hombres mediante su palabra revelada.

Por otro lado, la comunidad con Dios no es posible sin un amor a Él en libertad. Schmaus aborda la cuestión de la visión de Dios, entendiéndola en el marco de la dinámica del *exitus/reditus*, proceder y volver a Dios. La salvación de la cual habla santo Tomás en *STh I, q. 1, a. 1 y a. 7* es aquella que procede del amor que urge al propio hombre a la visión de Dios.

1.7. «Culto» en *Sacramentum Mundi* (1976)

Schmaus publicó varias voces en la conocida obra *Sacramentum Mundi*, editada entre otros por K. Rahner. Destacamos en este apartado la voz «Culto»⁴⁷ por su relación con la cuestión estudiada.

La voz está estructurada en I. Noción y naturaleza y II. Teología del culto.

En la primera parte se describe sintéticamente la comprensión filosófica del culto en la edad contemporánea donde se ha visto despojada de una visión cristiana (Kant, Feuerbach, Marx). Schmaus enmarca la cuestión del culto en la filosofía de la religión y destaca la dimensión religiosa del hombre, concluyendo que no podemos separar la noción de culto de la noción de hombre. El culto sólo adquiere significación propia cuando parte del carácter trascendente del hombre. «*El culto supone que Dios se acerca al hombre ofreciéndole su gracia de manera que éste pueda alcanzarlo. (...) Lo decisivo del culto es la adoración de Dios o de lo divino realizada en signos sensibles y la esperanza de vida y salvación ligada a tales signos*»⁴⁸. El culto es respuesta a la palabra divina, por ello, el culto debe siempre entenderse en el contexto de una comunidad aunque se realice individualmente.

Si el hombre es entendido únicamente en su dimensión política o económica, el culto a lo sumo ejerce una función de mera cohesión social. Pero si lo estudiamos desde una idea de hombre que mira esencialmente a su trascendencia, el culto aparece como la expresión de su esencia, sin la cual quedaría totalmente cegada una dimensión fundamental del hombre. En este sentido el culto es un proceso mediante el cual puede realizarse a sí mismo⁴⁹.

Concluyendo podemos decir que el culto da cauce y facilita las ansias de salvación del hombre y viabiliza que éste pueda alcanzar su finalidad de unión con Dios.

1.8. *Der Glaube der Kirche* (1979-1982). La segunda edición ampliada de la Dogmática de 1969

1.8.1. *La obra*

M. Schmaus rehace su obra *Der Glaube der Kirche* publicada en 1970. La estructura y el enfoque de los contenidos es similar al de la primera edición. El volumen de la obra cambia totalmente pasando de dos volúmenes en la primera edición a seis volúmenes en trece tomos en la segunda. Las cuestiones se tratan con una mayor amplitud y el alguno casos enfocadas desde una perspectiva distinta a la primera edición. Podemos considerarla como una obra de madurez y de síntesis de su pensamiento teológico.

La obra fue muy bien acogida por la crítica especializada⁵⁰. La estructura y organización novedosa de los contenidos hace que los esquemas sean interesantes. Schmaus se esfuerza en esta obra por dialogar con el mundo contemporáneo, con la ciencia y con las cuestiones ecuménicas.

Cada uno de los volúmenes tiene cierta independencia. Los contenidos de cada tratado teológico están relacionados con los aspectos fundamentales de la cristología. Cristo y la cristología dan unidad y sentido a toda la obra⁵¹. En opinión del propio autor, el enfoque cristológico de los contenidos penetra en el lector de modo que éste acaba por encontrarse personalmente con Dios⁵².

Schmaus escribe principalmente esta obra para estudiantes de teología y para aquellas personas que se interrojen acerca de Dios y de las verdades cristianas. Esta preocupación es una constante que aparece también en las dos anteriores dogmáticas y que Schmaus resalta en las introducciones de cada una de ellas.

La metodología y estructura de esta obra es diversa de las dogmáticas tradicionales. Según Schmaus, la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II cambió el peso de la Sagrada Escritura y de la exégesis en la dogmática. Tradicionalmente, la teología se construía a partir de proposiciones dogmáticas que *a posteriori* confirmaban la Sagrada Escritura y la Tradición. Para el autor de *Der Glaube der Kirche*, la Escritura y la exégesis son punto de partida en la construcción teológica que se completa en la historia de la Iglesia centrada en la Tradición. «*Esta manera de proceder, tiene también la ventaja, de que no solamente se muestran aquellas doctrinas para las cuales hay pronunciamiento eclesial, sino que se muestra también la totalidad de la Revelación divina recogida en la Sagrada Escritura y en la Tradición*

transmitida por la Iglesia»⁵³. De este modo podremos profundizar y progresar cada vez más en las verdades contenidas en la Revelación.

En opinión de Scheffczyk, Schmaus pone de relieve en esta obra el carácter de Palabra que tiene la Revelación y lo conecta y relaciona con la Tradición. La obra fue muy bien acogida por la crítica y mejora algunos enfoques respecto de la primera edición⁵⁴.

La obra se centra en lo fundamental de los hechos de la Revelación y su relación con la salvación del hombre. El enfoque histórico-salvífico continúa siendo en esta tercera gran obra teológica una de las argumentos principales líneas de fuerza que articulan el pensamiento del autor. La historia de la salvación se realiza por la cooperación mutua entre Dios y el hombre. Según Scheffczyk, el principio «*Wort-Antwort*» describe adecuadamente esta cooperación⁵⁵.

Por tanto, podemos decir que los principios que fundamentan y estructuran esta dogmática son:

- a) Centramiento cristológico.
- b) Carácter histórico-salvífico.
- c) El hombre como interlocutor de Dios. Estructura responsorial de la fe.
- d) Unidad entre la creación y la salvación.
- e) La Sagrada Escritura como punto de arranque del desarrollo teológico.

1.8.2. *La estructura y división de la obra*

La estructura de la obra es original y novedosa. Se divide en seis volúmenes y trece tomos. La obra como ya hemos mencionado, tiene una fuerte orientación cristológica que estructura los contenidos y se transparenta en los nombres elegidos para cada tomo-volumen.

El volumen primero trata la Revelación. En el marco de la cooperación divina y humana en la Revelación, Schmaus divide en dos partes el tratado de la Revelación: la acción de Dios y la acción del hombre, tanto en su dimensión individual como en la colectiva (sociedad, iglesia). Se analiza con claridad la secularización de la sociedad y el fenómeno del agnosticismo, como contrarios a lo verdaderamente humano que de modo natural se orienta al fin sobrenatural. Resalta la disposición positiva del hombre para la fe.

El volumen segundo trata del Dios Uno y Trino. El enfoque cambia respecto a la edición de 1969-1970. El tratado no parte de la cristología como en la primera edición sino que se desarrolla en conjunto

con la doctrina del Dios Uno y Trino. Éste punto es destacado por el propio Schmaus y subrayado por la crítica teológica⁵⁶.

El tercer volumen trata de la creación. En lo referente a nuestro tema se desarrollan con profundidad los conceptos de imagen de Dios, naturaleza, naturaleza pura, potencia obedencial.

El cuarto volumen trata sobre Jesucristo. Se inicia el estudio partiendo de la comprensión salvífica de Jesucristo y se desemboca en el estudio del ser de Jesucristo.

El quinto volumen —el más extenso de la obra— sigue el esquema general de la constitución dogmática *Lumen Gentium*. Los apartados principales son: el ser de la Iglesia, la estructura jerárquica y los sacramentos. El tratado de la Virgen María figura como último tomo de este volumen.

El sexto volumen integra el tratado *de Gratia* y el de Escatología. Esta agrupación muestra la continuidad que Schmaus ve entre los dos tratados. En el primero se estudia el Dios perdonador del hombre a través de Cristo (*Gott als der durch Christus Vergebende*) y en el segundo Dios como perfección (perfeccionador) de todas las cosas (*Gott als der Vollender*). Expresa así la conexión entre gracia y escatología, la unión de lo terreno y lo eterno. El tratado de gracia constituye la premisa y la base de la vida eterna. En este volumen Schmaus intenta la conexión con todas las verdades expresadas en los anteriores. Que el hombre llegue a Dios depende de la gracia (es por su causa). No olvida Schmaus el papel de la Iglesia: por la Iglesia y en ella, llega el hombre a Jesucristo portador de la salvación y la salvación misma. En este volumen la cuestión del deseo natural de ver a Dios es tratada en conexión con el fin sobrenatural del hombre.

Esta fuerte correlación entre el hombre y Dios por la que discurre toda la obra tiene el peligro de identificar en algunos contenidos la teología con la antropología (*antropozentrische Umkippen*). Scheffczyk opina que Schmaus evita el problema centrándose en la figura y poder salvífico de Jesucristo (Dios y hombre). En Jesucristo se halla el ejemplar de todo lo humano. Toda su existencia tiene sentido cuando se ordena al Padre. La unidad de la Revelación se funda y soporta en Cristo⁵⁷.

Se ha tomado esta obra como punto de partida para exponer el pensamiento de Schmaus después del Concilio Vaticano II. En su versión alemana⁵⁸ hemos constatado que los contenidos relativos a los conceptos visión de Dios y relación natural-sobrenatural se encuentra de manera implícita en toda la obra. Sin embargo, una exposición más sistemática de los contenidos se desarrolla en los Tomos I/1, I/2, II, III, VI/1 y VI/2.

Los principios sistemáticos fundamentales que sirven para organizar los contenidos de la obra, se traslucen en los mismos títulos de los volúmenes y de los tomos:

- a) Cooperación mutua de Dios y del hombre: volumen I (Revelación); tomo I, «La iniciativa divina a la respuesta del hombre» y en el tomo II, «La respuesta del hombre como integración a la iniciativa divina».
- b) Cristo: vol. II, «Dios Uno y Trino – el origen eterno del Hijo de Dios encarnado»; vol. IV, «Dios el Salvador a través de Jesucristo»; vol. V, «La Salvación de Cristo por la Iglesia y en la iglesia» y en el vol. VI «Dios como entregado a través de Cristo (tratado de gracia) y perfeccionador a través de Cristo (Escatología).

Schmaus considera que la Teología debe considerar la historia por ser parte esencial de su mismo ser. Defiende que la Teología debe ser antropológica sin ser absorbida por la antropología pues el hombre es protagonista de la historia. Con este enfoque y bajo este aspecto, en la Teología deben considerarse y tenerse en cuenta de manera efectiva las dimensiones de totalidad (*Ganzheitlichkeit*), comunidad, existencialidad, dinamicidad y escatologicidad, inherentes al hombre⁵⁹.

Para Schmaus las características de integridad (*Ganzheitlichkeit*) y de comunidad que tiene el hombre, nos muestran que la fe cristiana debe entenderse desde perspectiva de que la perfección del hombre (unidad de cuerpo y alma) se enmarca en el fin de la humanidad. El mensaje de Dios se dirige al hombre individual en tanto en cuanto es miembro de la comunidad humana. El cristianismo no se orienta exclusivamente al ser individual y aislado sino que considera lo individual dentro de lo colectivo, sin perder por esto su identidad. El hombre sólo alcanza y comprende su ser cuando se entiende como miembro de una totalidad. El ser del hombre camina hacia el encuentro con el misterio de Dios puesto que está llamado a participar de su vida divina⁶⁰.

Por lo que se refiere a lo existencial, la fe cristiana debe mostrarse como respuesta del hombre a Dios. La fe conforma al hombre y le da fuerza para alcanzar su plenitud⁶¹.

De todos los factores anteriormente relacionados, Schmaus otorga a la Escatología el «tono preponderante» (*Hauptton*). Schmaus se propone que cada afirmación contenida en la obra (*Der Glaube der Kirche*) esté hecha bajo una perspectiva escatológica. Se muestra que Dios ha prometido al hombre un futuro absoluto. Este futuro será desvelado en la Automanifestación de Dios (*Selbstitteilung Gottes*) y en la divinización del hombre⁶².

Dios ha actuado en la historia en una búsqueda permanente de diálogo con el hombre. Dios le llama y le promete la eternidad. El pasado da razón del presente y nos orienta para el futuro. El cristianismo nos orienta hacia el futuro. La fe es esperanza que nos proyecta al futuro teniendo presente el pasado: lo entregado y asumido. El pasado ofrece la garantía de que el hombre no persigue en ese futuro una utopía o una ideología cuando considera el encuentro con Dios, sino que actúa y piensa realmente. «*Lo decisivo es el hacia-dónde y no el de-dónde aunque éste garantiza aquél*»⁶³.

Schmaus da en su obra una importancia fundamental a lo existencial. Sin embargo, no por ello pierde de vista lo ontológico. Una teología que prescindiera de lo ontológico sería una teología atrofiada (*Verkümmerte*). Lo real-ontológico debe ordenarse en el marco de lo existencial y escatológico. Ambos principios el existencial y el ontológico se iluminan entre sí. «La salvación no viene de la ontología, sino de la historia. Dentro de ésta es absolutamente indispensable el ser»⁶⁴.

Es precisamente por no haber teología sin ontología que el hombre puede preguntarse por su propio ser y por el creador. El espíritu humano se pregunta, a causa de su propia estructura racional, por el Dios que nos procura la salvación. La pregunta tiene su sentido objetivo en tanto en cuanto en el hacer de Dios se manifiesta Dios mismo⁶⁵.

1.9. Otras fuentes analizadas

Se han agrupado en este apartado otras publicaciones que tratan nuestra temática de estudio de un modo más tangencial o menos extenso, pero que contienen los trazos característicos de la reflexión teológica de nuestro autor.

En la segunda etapa, posterior al Concilio Vaticano II, la mayoría de las publicaciones se refieren a la interpretación del concilio y al deseo de desarrollar y hacer progresar la teología en base a los nuevos contenidos del Magisterio. Los estudios históricos siguen estando presentes entre los títulos publicados por el autor, aunque en menor cantidad que en la primera etapa.

Las siguientes obras hacen referencia a conceptos que articulan el deseo natural de ver a Dios y la relación natural-sobrenatural

a) Concepto de persona:

En la publicación realizada con motivo de la celebración de los 80 años de R. Guardini (1965), Schmaus participó con una colaboración

donde se preguntaba si el mundo tiene una estructura personal⁶⁶. En ella se detiene en el concepto de persona y personalidad bajo la perspectiva típica de Schmaus en su segunda etapa. La perspectiva escatológica impregna los contenidos del artículo. En un mundo mediatizado por la ciencia y la técnica, intenta defender la postura de que las personas no pueden ser tratadas como cosas. Nuestro autor, define y desarrolla el concepto de persona y su interacción con el mundo.

b) Dimensión económica de las misiones. Visión personalista de la gracia.

Schmaus publicó en *Lexikon für Theologie und Kirche* varias voces entre la que se encuentra «Misión»⁶⁷ (1967) y en *Sacramentum Mundi* con voces como «Espíritu Santo» y «Dones del Espíritu Santo»⁶⁸ (1968). En la voz «Misión», nuestro autor destaca el protagonismo de las misiones en la economía de la salvación y describe sintéticamente su visión personalista de la gracia⁶⁹. En su desarrollo sistemático, las voces relativas al Espíritu están enmarcadas en la dimensión salvífica del hombre. La dimensión personal de los dones del Espíritu Santo va más allá de una visión *objetiva-positiva* de los mismos, para alcanzar su significado último de entrega y donación de estos. Estos conceptos de entrega y donación son tomados en clave dialógica en la literatura posterior para explicar el fin del hombre y su apertura radical a los demás y a Dios por excelencia.

c) La categoría de encuentro.

La categoría de «encuentro» en Schmaus es utilizada en la época anterior al concilio y se hace más frecuente después de éste. Más allá del sentido del encuentro como «dar con algo» o «conocer algo», Schmaus reconoce en el «encuentro» a lo que de real hay en esa situación, aceptando el sentido que representa y en definitiva profundizando en aquello que es esencialmente distinto de nosotros. Con esta misma perspectiva escribe también sobre la Verdad⁷⁰ (1964) y sobre la Palabra⁷¹ (1966) como puntos de encuentro. El encuentro definitivo (salvífico) del hombre es el encuentro con el «Tú» absoluto que es Dios.

d) Anhelos humanos como vía para llegar a Dios.

En un trabajo⁷² sobre el ateísmo que data de 1969, Schmaus expone las principales corrientes de la historia de la filosofía. En la conclusión, defiende que la vida cristiana es la única «filosofía de vida» que tiene respuestas para las preguntas y sentimientos más profundas del hombre. Las cuestiones humanas más acuciantes que buscan una

respuesta sobre su existencia, libertad y contingencia, etc. no sólo son contestados por la fe, sino que en ella encuentran su más profunda justificación.

Los restantes apartados de este capítulo analizan en la obra de Schmaus posterior al Concilio Vaticano II, en referencia al deseo natural de ver a Dios y a la relación natural-sobrenatural. Como criterio metodológico para estructurar los contenidos identificados en la obra de nuestro autor, se ha seguido la obra *Der Glaube der Kirche* en su segunda edición ampliada:

- La Revelación. Iniciativa de Dios.
- La Revelación. Respuesta del hombre
- Dios uno y trino: las misiones como punto de encuentro de Dios con el hombre.
- El hombre como ser creado: lo natural y lo sobrenatural.
- Jesucristo nuestro Salvador. La imagen perfecta de Dios.
- La Dios entregado al hombre a través de Jesucristo: la acción de la gracia.
- La visión de Dios en el contexto escatológico

2. LA REVELACIÓN. LA INICIATIVA DE DIOS A LA RESPUESTA DEL HOMBRE

En este apartado analizaremos la Automanifestación divina como movimiento que parte de Dios y termina en el hombre. El deseo de la visión de Dios puesto en el hombre por Dios le hace capaz de responder a la llamada que Dios le dirige primero en la creación y después en la Revelación sobrenatural. Así la Palabra de la creación y la Palabra de Dios en Cristo pueden obtener una respuesta por parte el hombre.

La iniciativa de Dios a la respuesta del hombre es el título que Schmaus da al tomo dedicado a la acción de Dios en la Revelación. Debemos entender esta formulación en el marco de la ya comentada cooperación que se establece entre el hombre y Dios en la historia de la salvación y a su carácter dialógico (*Wort-Antwort*). De este modo nuestro autor da especial relieve al hombre en cuanto creado como objeto primordial de la acción de Dios. Considera al mismo tiempo, de manera implícita, la finalidad humana sobrenatural como plenitud de la existencia humana.

La automanifestación divina tiene lugar tanto en lo externo como en lo interno al hombre. La percepción interior depende de factores culturales, psicológicos, familiares. Posee una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva. Schmaus defiende por ello que la Revelación

divina es una continua síntesis⁷³ de iniciativa divina y de respuesta del hombre. Una Revelación que no interpelara al hombre sería una Revelación al vacío. En la Revelación, Dios se muestra al hombre. Si la automanifestación divina resulta en una integración en la respuesta del hombre, podemos decir de algún modo que la Revelación significa una encarnación divina en la palabra e imagen humanas. La consecuencia inmediata de lo anterior es que el contenido de la Revelación a pesar de la inmutabilidad de su contenido se traduce en Palabras e imágenes humanas⁷⁴.

Las ideas principales que afectan la cuestión analizada en este trabajo y guardan relación con la Revelación y la acción de Dios son:

- La Revelación como automanifestación divina.
- La relación entre la Revelación natural y la sobrenatural.
- Finalidad de la Revelación divina.
- La visión de Dios. El conocimiento de Dios.
- La respuesta a la llamada.

2.1. La Revelación como automanifestación divina (*Selbsterschliessung Gottes*) al hombre

Mantiene Schmaus en primer lugar que es Dios quien porta y sostiene (*Offenbarungsträger*) la Revelación y que el hombre es el receptor de la misma. Dios se revela en el ejercicio de su libertad y no tiene ninguna necesidad de ello. La Revelación no es un simple desarrollo de la conciencia de Dios en el espíritu humano. La Revelación busca la salvación del hombre. Esta Revelación puede ser aceptada o rechazada por el hombre. En cualquier caso, nuestro autor resalta que se efectúa por la misma dinámica de la Revelación un dialogo entre Dios y el hombre⁷⁵.

Schmaus al empezar a hablar de la Revelación lo hace en un sentido general. En un primer momento no distingue entre Revelación natural y sobrenatural. Cuando se pregunta por el contenido de la Revelación aporta una doble respuesta: el primer modo de Revelación es una llamada; Dios llama al hombre como a otro «yo» distinto de Él mismo, comunicándose con él. No le da solamente una información sobre Él. Esa llamada arranca al hombre de su caducidad del mundo, de su hundimiento en su propia «mismidad». Él le llama a Dios, de modo que se establece un diálogo entre los dos. Este diálogo puede ser aceptado o rechazado por el hombre. Éste, escucha en esta llamada una voz que distingue de la voz del universo creado. Cuando el hom-

bre sigue positivamente esa llamada, iniciada por Dios, configura su vida en la confianza y en la fe en Dios⁷⁶.

El segundo modo de la Revelación es su contenido propiamente dicho: nos muestra las propiedades de Dios, del hombre y del mundo; así como las intenciones divinas para con el hombre y el mundo. Se nos muestra Dios como Aquel que ha llamado al hombre a su divina existencia, a la participación en su vida íntima. Aquel que garantiza la salvación del hombre⁷⁷.

Estos dos modos de Revelación están íntimamente unidos. Dios, en la llamada al hombre, no puede permanecer desconocido. La existencia de la misma llamada significa que Dios y el hombre están relacionados y que Dios quiere establecer un diálogo con el hombre. La Revelación es en sí la llamada de Dios al hombre llena de contenido. Schmaus diferencia expresamente la postura católica de las posiciones protestantes, y también la de la teología de la desmitificación que afirma que la Revelación es solamente la llamada sin un contenido. Se distancia también de aquellos, que defienden la imposibilidad de conocer a Dios mediante la Revelación o de los que reducen su contenido en base a los resultados de la exégesis bíblica⁷⁸.

En la Revelación, Dios llama libremente al hombre y éste se siente interpelado por Dios en libertad. Es una llamada de Amor. Por esta razón Schmaus puntualiza que la Revelación no es un mero traspaso de información, no es una mera manifestación (*Bekanntmachung*) de proposiciones científicas. Aunque la Revelación se fije en la palabra escrita y se conserve en libros, permanece su carácter principal de llamada de Dios. Es una «llamada que encuentra nuclearmente (*menschlichen Mitte*) al hombre»⁷⁹.

«La Revelación de Dios anunciada en la Iglesia es un diálogo salvífico entre Dios y la humanidad, una oferta de salvación del Dios libre al hombre libre»⁸⁰. Este diálogo salvífico tiene como meta la divinización del hombre e incluso toda la creación. Por todo esto, Schmaus atribuye a la Revelación un carácter recapitulador y finalizador.

2.2. La Revelación natural (*Schöpfungsoffenbarung*) y la Revelación sobrenatural (*profetische Offenbarung*)

Recuerda Schmaus que el Concilio Vaticano I destacó que el hombre puede llegar a Dios por la razón natural a través de las cosas creadas. Por lo natural llegamos a lo sobrenatural⁸¹. La iglesia respondía así, tanto a los que negaban la existencia de Dios como a los que afir-

maban la incapacidad de la razón de conocer objetivamente o por aquellos que defendían que Dios sólo es reconocible por la fe pero no por la razón. El concilio quería distinguir con la proposición anterior dos dimensiones: el conocimiento de Dios es una operación de la razón y el carácter de posibilidad de ese conocimiento⁸².

Schmaus destaca que a partir del Concilio Vaticano II se usa preponderantemente el término de Autorevelación frente al de Revelación (*Selbstoffenbarung vs. Offenbarung*). Así, se resalta la dimensión personal que tiene la Revelación, asumiendo el papel de la razón en la Revelación que fue señalado en el Concilio Vaticano I⁸³.

La Revelación por la creación no se restringe al principio de nuestra existencia, se prolonga hasta nuestros días, pues en el mundo, tal como recuerda *Romanos 1,20*, se da una continua Revelación y entrega de Dios. Desde su inicio esta Revelación lleva a Cristo. La original creación del hombre a imagen y semejanza divinas no se pierde totalmente cuando éste se aparta de Él por el pecado. Posteriormente, con la venida de Cristo esa imagen y semejanza es restaurada, sin que esta realidad sea impuesta como algo ajeno al hombre⁸⁴. La historia de la salvación nos muestra cómo desde el inicio Dios se ha preocupado del hombre, de su salvación y de su retorno a Él.

Para Schmaus, la Revelación es también Revelación en Cristo (*Christusoffenbarung*) puesto que a lo largo de la historia de la salvación, la Revelación nos prepara para Cristo y la propia Revelación de Cristo es la meta de esa preparación. La creación es su inicio y a la vez premisa para la Revelación de Cristo. El acontecimiento de Cristo es el punto central de la Revelación divina: su Persona, Palabra y Acción. La Revelación en la creación (natural) nos prepara y dispone para la Revelación profética (sobrenatural) que culmina con la venida de Cristo⁸⁵.

La Revelación está formada por hechos y palabras. En la Revelación de Cristo (*Christusoffenbarung*) los hechos y las palabras podemos decir que cobran unidad en la Historia y en la Palabra. La misma Revelación tiene un carácter histórico⁸⁶. Cristo como consecuencia de su función universal en la historia y en la creación es el centro, desde el cual la dinámica de la salvación se expande en todas las direcciones⁸⁷.

2.3. La finalidad de la Autorevelación divina

Schmaus se detiene especialmente en explicar la razón por la cual Dios no se queda en sí mismo: sale de sí porque quiere que el hombre

participe de su divinidad. Esta es la razón por la cual el Hijo de Dios tomó naturaleza humana y quiso redimirnos del pecado viviendo en nuestro mundo. A través de la Revelación se abre un nuevo futuro ante el hombre similar al de Cristo. En Cristo ese futuro está hecho presente. Para nosotros la Revelación es promesa de futuro. Cuando creemos en Jesucristo participamos de ese futuro. La Automanifestación divina es al mismo tiempo la esperanza de los hombres. En la automanifestación divina se abre el futuro en cada palabra y en cada hecho. El hombre que cree en Jesucristo está ordenado a su último futuro. Lo que el hombre lleva oculto en su vida creatural, la participación en la vida de la resurrección, se muestra a menudo en su existencia⁸⁸.

En cuanto a la inteligibilidad de la Revelación divina por parte del hombre, Schmaus recuerda que el Concilio Vaticano II resalta que Dios se manifiesta al hombre de manera que el hombre sea capaz de entrar en su realidad misteriosa. Él mismo se lo dice al hombre. La meta de esta autocomunicación⁸⁹ divina es la participación de lo creado en la vida divina: la divinización de la creación. Desde este punto de vista la actuación divina asume el futuro. Por ello, la automanifestación divina está relacionada con el futuro. La transfiguración es el «Telos» de la Revelación divina⁹⁰.

2.4. La visión de Dios. Dios permanece en parte oculto (*bleibende Verborgenheit Gottes*)

El concepto de visión de Dios es entendido como participación del hombre en la vida divina. Schmaus distingue la forma que tiene esa visión en la tierra de la que tendrá en el cielo. Ocultamiento (*Verborgenheit*) y manifestación o apertura (*Offenheit*). Aunque Dios nos muestra su misterio no se hace transparente al hombre, no porque nos quiera ocultar algo, sino porque su ser no cabe en nuestra dimensión de criatura⁹¹.

La Automanifestación divina no puede ser abarcada en las coordenadas del mundo creado, ni siquiera a través de Jesucristo⁹². Queda siempre en parte oculto.

Schmaus destaca que por nuestra experiencia constatamos, que en el hombre se halla un deseo profundo de contemplar ese misterio que es trascendente al mundo y al propio hombre. En todos los esfuerzos del espíritu humano y en sus acciones mundanas el hombre está en camino hacia esa profundidad misteriosa, aunque él no lo

sepa conscientemente o no lo quiera reconocer. «*El espíritu humano, está ordenado a la visión de Dios, al Ser absoluto, al Amor mismo o como lo queramos denominar, y para utilizar las palabras de Tomás de Aquino, sin que sea capaz de alcanzarlo con todo el despliegue de sus fuerzas naturales*»⁹³.

Únicamente con la ayuda de Dios puede el hombre colmar ese deseo, esa esperanza que es inalcanzable por sus propias fuerzas. Así el hombre debe vivir una permanente tensión que es resultado de estar determinado a un fin que por sí mismo no puede lograr, a una perfección que no es capaz por sí sólo de alcanzar. En esta dialéctica sin salida el hombre se encuentra con la promesa de que Dios lo quiere para sí y le otorga la gracia que le hace capaz de colmar sus deseos⁹⁴.

Schmaus parte preferentemente de las Escrituras como fundamento de la reflexión teológica. En este punto del discurso, muestra diferentes textos bíblicos que relaciona con la incapacidad natural del hombre de colmar el deseo de la visión de Dios. En el Antiguo Testamento se muestra el concepto simbólicamente: Moisés manifiesta su deseo de ver a Dios (*Ex 33, 8-33*), el deseo le es negado con la justificación de que ningún hombre puede verle y permanecer vivo (*Dt 5, 24-27*). De igual modo, en el Nuevo Testamento, Felipe manifiesta el mismo deseo con el mismo resultado (*Jn 14, 8*), aunque le es dicho quien ve a Jesucristo ve al Padre. Schmaus interpreta estos pasajes de la Escritura en el sentido de que Dios no puede mostrarse en su totalidad mientras el hombre está en la tierra. La visión inmediata no es posible. La visión inmediata del misterio divino es la entrega futura de la salvación⁹⁵.

Lo que caracteriza la Autocomunicación divina dentro de la historia humana es, por tanto, que está orientada a la manifestación inmediata del futuro. Éste es el último sentido de la Revelación en la historia. Dios, mediante las huellas de la presencia divina en la historia, capacita al hombre, tanto colectiva como individualmente, para recorrer con confianza el camino hacia el futuro absoluto⁹⁶.

En el marco de la unidad entre acción y palabra en la Revelación, se pregunta Schmaus por la prioridad entre el escuchar (*Hören*) y el ver (*Schauen*) en el conocimiento de Dios. Concluye que cuando las dos palabras se entienden en un plano espiritual, tienen el mismo rango. No obstante, no podemos olvidar que en la perfección escatológica Dios se da al hombre inmediatamente y sin velos sin agotar su misterio. Esa visión de Dios se compone de una indescriptible dinámica que se desarrolla en un diálogo. En el cumplimiento futuro coinciden ver y escuchar⁹⁷.

2.5. La respuesta a la llamada. La libertad humana en la libertad de Dios

En algunas ocasiones se contraponen la libertad del hombre a la acción divina. Schmaus puntualiza que no hay tal contraposición pues Dios es el quien funda la libertad humana. Cuanto más actúa Dios en el hombre, tanto más posible es la actuación humana libre. Cuando el hombre se olvida o rechaza a Dios acaba por convertirse en anti-humano. Sólo Dios puede actuar así sobre el hombre. La libertad del hombre no sólo no es abolida sino que puede volverse contra Dios⁹⁸.

3. LA REVELACIÓN. LA RESPUESTA HUMANA A LA INICIATIVA DE DIOS

Schmaus analiza la Revelación desde el punto de vista de la acción del hombre. La acción del hombre es vista en primer lugar desde el aspecto colectivo humano en su actuar eclesial y social, para abordar en un segundo momento la acción individual-personal. Los apartados principales del tratado son:

- La iglesia y su servicio a la palabra.
- El hombre como receptor de la Revelación
- Disposición del hombre para la fe

En el segundo apartado se analiza la situación del mundo actual que no facilita la transmisión de la fe cristiana. Intenta también mostrar las debilidades que ofrece una fe permisiva. Las principales ideas que articulan el tratamiento de la cuestión estudiada en nuestra investigación son:

- La posibilidad y alcance del diálogo de salvación establecido entre Dios y el hombre: la apertura del hombre hacia Dios.
- El hombre imagen de Dios
 - El reconocimiento natural de Dios como punto de apoyo (*Anknüpfungspunkt*) con la Revelación sobrenatural. Relación natural-sobrenatural.
 - La trascendencia y la inmanencia de Dios frente al ateísmo.

Veremos a continuación en este apartado cómo el deseo de ver a Dios –huella divina en el hombre– se relaciona con la estructura dialógica de la Automanifestación. Dios cuenta con este deseo en el orden natural como punto de apoyo para la acción de la gracia. La apertura del hombre a Dios consecuencia de la trascendencia, la «co-existencia» del hombre con los demás hombres y con el mundo le llevan a Dios. Las tesis de Rahner serán utilizadas en parte para explicitar la apertura del hombre a Dios y la acción de lo sobrenatural.

3.1. La posibilidad y el alcance del diálogo de salvación establecido entre Dios y el hombre: la apertura del hombre a Dios

3.1.1. *El hombre moderno*

En la comprensión de la Revelación en esta segunda etapa de la obra de Schmaus, el hombre tiene un papel relevante. Schmaus se sirve de la noción de hombre moderno como punto de vista desde el cual tratar la Revelación⁹⁹. El deseo de Dios queda enmarcado en este contexto: vuelta del hombre a Dios.

La dimensión colectiva del hombre derivada de la concepción de «persona» en Schmaus, constituye un movimiento hacia la unidad de todos los hombres y de todos los pueblos en una gran familia que forma una unidad de destino y de responsabilidad. Lo colectivo ocupa un papel preponderante frente a lo individual. En lo colectivo se encuentra la identidad de lo individual¹⁰⁰.

En la modernidad se viene a pensar que respecto de Dios, el mundo se mantiene en una relación de plena autonomía. El mundo es entendido de un modo secularizado. Schmaus afirma que esta negación de Dios en el mundo hace que el mundo se ha comprendido desde sí mismo y no desde Dios. Por esta razón el mundo está cada vez más bajo el dominio del hombre, está cada vez más hominizado (*Hominisierung*). Por el dominio de la ciencia y de la técnica el mundo se convierte lentamente en la creación del hombre y pierde toda referencia a Dios. La transformación del mundo está lejos de ser una humanización (*Humanisierung*) del mismo¹⁰¹.

Por el progreso el hombre abraza la esperanza de tomar en parte la capacidad creadora de Dios formando un nuevo hombre liberado de la enfermedad, el dolor, etc. el desarrollo humano se convierte así, en una esperanza de futuro del hombre y del mundo. Este hecho según Schmaus dota al hombre de un espíritu emprendedor, de fuerza inventiva y valentía. Existe una comprensión de sacrificio del presente personal en aras del gran futuro¹⁰².

En el mundo actual se advierte un cierto cansancio de Dios (*Gottmüdigkeit*) que llega hasta la aversión (*Gottfeindlichkeit*). En el mundo hominado no hay Dios. El hombre moderno no lo necesita. Parece como si el hombre no tuviera *capacidad de Dios*. Schmaus se pregunta por la validez en el mundo moderno del pensamiento de San Agustín acerca de la inquietud del corazón humano y del descanso de éste en Dios. Según Schmaus este ateísmo humanista que informa el mundo tiene muy distintas raíces. Entre las que afectan a la Iglesia, destaca la

falta de diálogo de los creyentes con las ciencias, un excesivo acento espiritualista en la catequesis eclesial. Destaca que en las últimas décadas la verdad del hombre y en especial la libertad humana no ha sido suficientemente destacada. Schmaus afirma que en la Revelación y en la difusión del mensaje de Jesucristo se ha subrayado el movimiento salvífico de Dios e incluso la dimensión de encuentro que la Revelación supone para el hombre, pero no se ha destacado suficientemente lo que esto supone para la reflexión sobre el propio hombre y para búsqueda de su identidad. Concluye Schmaus que esa debe ser también una misión de la Iglesia: ahondar sobre el sentido verdadero del hombre para recuperar el sentido de Dios y del mundo¹⁰³.

Por todo lo anterior, Schmaus afirma que la teología en el mundo moderno debe ser antropológica sin disolverse en la antropología para que el hombre recupere la dimensión de Dios perdida, para que Dios le sea cercano¹⁰⁴.

La teología en el mundo moderno para que llegar plenamente al hombre debe contemplar los aspectos más esenciales del hombre y mundo moderno: la comunalidad y la integridad¹⁰⁵ (*Gemeinschaft und Ganzheitlichkeit*), lo existencial, lo dinámico y lo escatológico. La integridad es necesaria en el hacer teológico pues la fe atiende a la persona en su conjunto y no sólo a la dimensión espiritual. La fe cristiana la podemos entender como respuesta, testimonio. La dinamicidad la entiende Schmaus atendiendo al elemento histórico que debe ser tenido en cuenta. La escatología debe estar presente en la reflexión teológica, el hombre sólo se entiende en tanto en cuanto su destino final informa su ser y su existir¹⁰⁶.

3.1.2. *La apertura del hombre a Dios*

Para abordar la cuestión de la apertura del hombre a Dios, Schmaus reflexiona sobre la propia posibilidad de existencia de diálogo salvífico entre Dios y el hombre. La comprensión de cómo el orden sobrenatural se relaciona e interactúa con el natural forma parte de la cuestión de la apertura y del movimiento del hombre hacia Dios. La co-existencia es una de las características esenciales del hombre desde la que parte Schmaus en el momento de ahondar en la apertura del hombre a Dios.

Para Schmaus, la cuestión que planteó el modernismo respecto a si la Revelación cristiana se comporta como algo extrínseco al hombre, ajena a su naturaleza, o a si posee en su interior algo que actúe como una semilla que esté en línea con ella, no quedó en su momento defi-

nitivamente zanjada. Si la Revelación llega al hombre solamente desde afuera parece que ha de constituir una realidad que se yuxtapone a la naturaleza sin tenerla necesariamente en cuenta. Si por el contrario, esa realidad se encuentra dentro del hombre, brotando de su más profundo interior se acaba por negar el origen divino de la Revelación¹⁰⁷.

En opinión de Schmaus es una cuestión de relación entre lo inmanente y lo trascendente. «¿Puede lo trascendente hacerse inmanente al hombre pero sin dejar de ser trascendente? Y por el contrario ¿Puede la inmanencia estar ordenada a la trascendencia y sin embargo no sufrir menoscabo en su inmanencia? ¿Puede la trascendencia fundar inmanencia e interioridad religiosa?»¹⁰⁸. Para Schmaus muchos autores que han intentado dar una respuesta a este problema ven en lo religioso un mero encuentro del hombre con el hombre y acaban convirtiendo de este modo la teología en pura antropología.

Una de las características del enfoque de Schmaus al contemplar la acción del hombre en la Revelación es la dimensión colectiva del hombre. La existencia humana es una coexistencia (*Mitexistenz*) con los demás hombres y con el mundo. El hombre es un ser social. El hombre no puede entenderse completamente a sí mismo al margen de los demás y del mundo. Éstos son por tanto, elementos constitutivos de su autoconciencia¹⁰⁹.

Atendiendo a los aspectos que veíamos en el apartado anterior de Integridad y Comunalidad, el hombre sólo se puede entender verdaderamente según Schmaus bajo esa perspectiva. Forma parte de la unidad universal de lo creado y es un miembro de ella¹¹⁰.

El individuo se percibe distinto de los demás y del mundo. Este aspecto queda más claro cuando contemplamos a la persona bajo su personalidad¹¹¹. Personalidad según Schmaus, significa principalmente que el hombre tiene la capacidad de poseerse a sí mismo, y que él mismo está en una actitud de apertura a los demás. Siguiendo a H. Volk¹¹², Schmaus sostiene que es estar abierto desde el propio ser a otra persona. El estar cerrado en sí mismo conduce al hombre en último término a la autodestrucción¹¹³.

Para Schmaus en el fenómeno del habla humana, en la posibilidad de que mediante el habla el hombre se *entregue* a los demás, ve un señal clara de que por esencia el hombre está ordenado a los demás. El habla es algo verdaderamente humano. En cuanto un individuo se abre al otro, se abre a su vez a la comunidad y al mundo material. A causa de su corporalidad, el hombre no tiene otro medio de realizar su existencia que el trascender al mundo. Por ello, la trascendencia de sí mismo –autotrascendencia– se relaciona con la autoafirmación¹¹⁴.

«El devenir en el futuro está circunscrito a la persona. Ésta alcanza su verdadera forma sólo cuando interacciona y conoce a los demás. Cuando permanece en sí mismo no puede alcanzar lo que puede debe ser. Esto solamente le sucede cuando se abandona. Quien intenta conservar su vida la pierde. Solamente quien se entrega la gana»¹¹⁵. Schmaus concluye, afirmando que esta potencialidad que el hombre posee en su ser, se manifiesta de una manera consciente en la llamada constante de los demás.

El desarrollo personal (*Werden*) conduce al hombre a un futuro en el cual alcanza su finalidad. La finalidad en un primer momento es la existencia humana, pero cuando reflexionamos sobre ella a la luz de la Escritura nos damos cuenta que la finalidad es la existencia salvífica a través de la divinización del hombre. Esta meta no la puede alcanzar el hombre por sí mismo. Sólo mediante la ayuda de Dios consigue la trascendencia de lo meramente humano¹¹⁶. Es precisamente en el encuentro con el otro cuando se realizan las potencialidades que sin esa llamada (del otro) permanecerían como aspectos potenciales e incluso desconocidos sin llegar a desarrollarse. Por esta razón Schmaus concluye que «no podemos saber antecedermente de lo que es capaz el hombre»¹¹⁷. A este fenómeno lo denomina Schmaus «la transformación del encuentro»¹¹⁸.

Según Schmaus, estas consideraciones brindan, la clave para entender el encuentro del hombre con Dios que tiene lugar en la Revelación divina. El carácter especial de ese encuentro consiste en que Dios no es un tú humano, sino que es el creador del hombre y que el hombre es su criatura. Es el Tú absoluto. Este razonamiento nos lleva a descubrir la finalidad de la existencia humana y a reconocer cuál debe ser el lugar del hombre en el mundo. El origen del hombre en la voluntad creadora de Dios y la ordenación de su ser a Dios, se expresan psicológicamente en el interior del hombre en la idea que éste tiene de Dios. Schmaus concluye que el hecho de que hombre este abierto a Dios es la expresión más genuina de su ser humano que está abierto a lo infinito¹¹⁹.

El ser criatura define una especial relación con Dios. Por un lado, esta relación se concreta en una dependencia pues el hombre es «producido» por Dios; y por otro, la propia existencia del hombre se caracteriza por la libertad. Estos dos elementos contrarios y constitutivos del hombre configuran el propio misterio del hombre. Para Schmaus la creación no es algo estático sino dinámico: la creación es un suceso continuo pues Dios mantiene constantemente en el ser al hombre en libertad y al mundo. En ese suceder temporal dentro de la historia, la venida de Jesucristo constituye la culminación de creación: la materia

no está solamente unida al espíritu, sino que está además unida a la naturaleza divina en la persona de Jesucristo.

3.2. El hombre imagen de Dios

Schmaus afirma que cuando Dios crea se muestra necesariamente a Sí mismo. Se da en la creación y al mismo tiempo es inmutable en sí mismo. Por ello, Schmaus afirma que la creación es de algún modo semejante a Él. En concreto, «*Dios se muestra en el hombre. El hombre es llamado en la Escritura imagen de Dios. El está llamado a participar de la acción de Dios a través de su libertad humana*»¹²⁰.

Para clarificar el concepto de imagen, Schmaus establece, un paralelismo entre la relación Dios-hombre y la que se da entre el hombre-habla humana. Por nuestras palabras vamos más allá de nosotros mismos alcanzando a los demás. Nos mostramos siempre a nosotros mismos, incluso cuando hablamos de cosas que son totalmente distintas de nosotros¹²¹.

La relación tan estrecha y profunda que se produce en la creación entre el creador y la criatura tiene como consecuencia que el hombre sólo puede entenderse a sí mismo de manera integra cuando se entiende como imagen de Dios¹²².

El concepto imagen de Dios es entendido por Schmaus, no solamente como algo constitutivo del hombre, sino también como un proceso dinámico. La imagen está siempre en formación en tanto en cuanto esté vinculada a la fe y al amor de Dios¹²³.

Como veíamos en el apartado anterior, Schmaus afirma que la experiencia y la conciencia de Dios son elementos de la autoconciencia humana. La conciencia de Dios es entendida en Schmaus como la referencia a Dios que el hombre tiene. Si al hombre le faltara Dios en la autoconciencia, sería una señal de que el hombre no podría entender su profundidad interior, carecería de una referencia. La inclusión de la conciencia de Dios como un elemento de su autoconciencia y comprensión propia es el elemento necesario para entender que cuando el hombre es movido por su ser para trascenderse a sí mismo y al mundo, encuentra en primer lugar al Tú divino. Al mismo tiempo esta conciencia no es una mera propiedad, «*la conciencia de Dios debe ser entendida como un eco del mismo Dios que llama*»¹²⁴.

Para Schmaus «*el origen del hombre en la voluntad creadora de Dios y la ordenación a Él que se deriva de este hecho, se manifiestan psicológicamente en la percepción de Dios*»¹²⁵. Por esa percepción de Dios,

el hombre llega en el ámbito de su conciencia a la profundización y comprensión de su relación con el ser con Dios. Las dimensiones de inmanencia y trascendencia pueden ser entendidas según Schmaus en el carácter de imagen de Dios en el hombre: Dios al crear sale de sí mismo y al mismo tiempo permanece en sí mismo, el hombre que es el resultado de la acción creadora, es una criatura análoga al ser divino.

La relación del hombre con Dios se basa en el hecho fundante de la creación, por ello, cuando el hombre intenta comprenderse a sí mismo no llega a la verdad si no se entiende como imagen de Dios. El hombre puede ver y ve en sí mismo a Dios como en un espejo. De acuerdo con este último razonamiento, la imagen de Dios en la creación no está terminada de una vez para siempre, sino que se encuentra en constante movimiento, inmersa en un proceso de formación: *«la creación está en camino de ser imagen de Dios»*¹²⁶.

Schmaus concluye que debido a la característica de ser imagen de Dios, el hombre puede experimentar a Dios autoentendiéndose. De este modo la conciencia de Dios aparece como un elemento de la propia autoconciencia humana. Si al hombre le faltara este elemento en su autoconciencia, sería signo de que no se ha entendido a sí mismo en su interior, sin capacidad de trascendencia. Para nuestro autor, la inclusión de la conciencia de Dios como un elemento de la autoconciencia humana está en la misma dirección que la autoconciencia del mundo, de hecho, se trata de un único movimiento de la conciencia: *«cuando el hombre llevado por su propia naturaleza, se sobrepasa a sí mismo en la dirección de los demás hombres y del mundo material, si no interrumpe el movimiento de modo antinatural encuentra allí el Tú divino. El no puede tener conciencia de Dios sin tenerla simultáneamente de sus con-criaturas. Y no puede lograr esto sin tener conciencia del creador y de todo el resto de la realidad»*¹²⁷.

3.3. El reconocimiento natural de Dios como punto de apoyo (*Anknüpfungspunkt*) para la Revelación sobrenatural

Schmaus se une en parte en este apartado a las tesis de K. Rahner en lo referente al existencial trascendental. Elemento clave de para la exposición, es partir de lo explicado en el apartado anterior: la conciencia y experiencia de Dios del espíritu humano desembocan en la apertura radical del hombre a Dios y le capacitan para escuchar y asumir la Revelación.

La autoconciencia, que comprende la conciencia y la experiencia de Dios, es el punto de apoyo (*Ansatzpunkt*) de la Revelación sobrenatural.

La propiedad natural del hombre de ser imagen de Dios (*Gottesebenbildlichkeit*) y la relación establecida en esa imagen, con Dios y con lo divino, es el punto de partida para la Revelación sobrenatural. Por esta razón, sostiene Schmaus, que la acción divina no agrede (*überfallen*) al hombre, sino que partiendo de una realidad humana, que está en su interior le atrae hacia sí. Por la capacidad que tiene el hombre de experimentar a Dios, puede escuchar su llamada. La palabra mediante la que la llamada se expresa cae dentro de sus posibilidades de entendimiento¹²⁸.

Schmaus intenta explicar así que el hombre, por su pertenencia a Dios como criatura que afecta a la constitución de su ser (carácter de imagen de Dios) y que está presente en su autoconciencia, tiene la capacidad de entender la llamada Dios inscrita en la Revelación y explicitada en la Revelación sobrenatural a través de la palabra. Dios alcanza al hombre en los mismos fundamentos que le constituyen. El hecho de que pueda escuchar y aceptar la palabra de Dios, que habla de algo que no espera y es a la vez inabarcable es una muestra de su carácter de trascendencia por el que está abierto a Dios¹²⁹.

Las tesis sostenidas por Schmaus son tomadas de las de K. Rahner que es citado explícitamente en este apartado. Intenta, no obstante, distanciarse explícitamente de posiciones inmanentistas y malentendidos con el lenguaje. «*La experiencia de Dios existente en el hombre es el punto de apoyo que toma Dios para que actualizada por Él mismo, el hombre tome conciencia de una nueva dimensión existencial y de una nueva conciencia religiosa. En este proceso el hombre no es violado por el actuar divino que respeta su libertad*»¹³⁰.

Partiendo de la experiencia de Dios como parte del hombre en su autoconciencia, habla Schmaus de *inmanencia* y en virtud de ésta —y sólo en ese sentido— designa a «*Dios como interior al hombre o como la profundidad trascendente del hombre. Según estas imágenes cabe entender la Revelación sobrenatural como un movimiento que brota del interior del hombre y de lo profundo del hombre, si esta fórmula no conduce a graves malentendidos. Y sin embargo, es la profundidad o el interior de lo profundo del hombre el que se actualiza en el suceso de la Revelación sobrenatural. Dicho de otro modo, en virtud de su origen el hombre tiene una capacidad positiva, que radica en su propia esencia, para lo sobrenatural en sentido estricto. Por su propia esencia, posee un elemento existencial de orden sobrenatural (K. Rahner). Es capaz de diálogo con Dios aún cuando en el curso de ese diálogo se produzcan comunicaciones que no pueden emanar de su propia esencia humana y que, por tanto, no se comportan como meras actualizaciones de sus posibilidades inmanentes, sino que constituyen sorpresas o planes insospechados, pues le llevan esencialmente por encima de todo lo*

acostumbrado y asequible. De hecho, no es milagroso ni sorprendente, si Dios conduce al hombre por encima de sus posibilidades inmanentes. Porque el misterio inefable, que llamamos Dios y que toma contacto en el acontecimiento de la Revelación con el hombre, es distinto del hombre. Constituye lo más profundo e interior del hombre. Es esto pero de modo, que al mismo tiempo es algo distinto del hombre. Por que Dios es otra cosa distinta del hombre, Él le dice cosas distintas de las que un hombre puede decir y ni siquiera esperar. Lo dicho por Dios se convierte de este modo y en cualquier caso en el propio interior del hombre permaneciendo en su interior»¹³¹.

Schmaus intenta de manera explícita alejarse de posturas claramente inmanentistas. En la segunda edición de *Der Glaube der Kirche* se utilizan algunos textos idénticos a la primera edición en los que se han insertado algunas matizaciones para marcar esa distancia¹³².

Schmaus es arrastrado en parte por el lenguaje del existencial sobrenatural de Rahner que es asumido principalmente en su significación rahneriana de apertura a lo sobrenatural¹³³.

Es la experiencia de Dios del hombre de la que se sirve Dios como punto de apoyo en orden a su Autocomunicación. Es la que el actualiza para llevarla más allá de su estado natural hacia una nueva dimensión de la existencia y hacia una nueva situación de la propia conciencia religiosa. Con ello Dios no violenta ni lesiona al hombre¹³⁴.

A pesar de todo, en el hombre aún siendo una criatura a imagen de Dios, recibe la Revelación con un cierto grado de extrañeza por causa del pecado. La acción de la gracia aparta del hombre el sentido de extrañeza y le dota de confianza y familiaridad con Dios¹³⁵.

Siguiendo con el razonamiento, Schmaus sostiene que, Dios desarrolla, actualizándola, la experiencia previa de Dios que *a priori* existe en el hombre (*apriorische Gotteserfahrung*) y le brinda su Automanifestación como una oferta que el hombre en el ejercicio de su libertad puede tomar o rechazar¹³⁶.

Volviendo al proceso dinámico anteriormente citado de formación de la imagen de Dios en el hombre, Schmaus explica la actualización del alma humana y de sus potencias. Dios modifica a través de su propia Automanifestación la conciencia de Dios en el hombre. Éste proceso de Automanifestación no es un estímulo externo del espíritu humano, sino una iluminación interior (*innere Erleuchtung*). La Automanifestación divina se conecta así con la iluminación de la gracia en la conciencia humana. Con esto, no se significa una elevación natural de las capacidades humanas. Es una nueva perspectiva de la realidad, un nuevo horizonte de comprensión del ser (*Seinsverständnis*) y del mundo (*Weltverständnis*)¹³⁷.

La transformación creatural de la conciencia del hombre por Dios es idéntica a la del acto divino de la Automanifestación. Una no va por delante de la otra sino que las dos convergen en el hombre¹³⁸.

Desde este punto de vista, Schmaus destaca que cuando se entiende la Revelación divina exclusivamente como una desarrollo-aclaración (*Verdeutlichung*) de lo que inconsciente, o más o menos consciente, que ya existe en el hombre queda amenazada el carácter divino de la Revelación. En opinión de Schmaus el mensaje de K. Rahner es en ocasiones radicalizado y exagerado de tal modo que la Revelación divina peligra reduciéndose a lo meramente antropológico¹³⁹.

La Revelación divina, según Schmaus, es por tanto una síntesis de la iniciativa de Dios y de la respuesta humana (si no hay respuesta no podemos garantizar que se haya efectuado la Revelación). Toda Revelación implica una encarnación de Dios en palabras e imágenes humanas condicionadas al tiempo y a la cultura¹⁴⁰.

3.4. La trascendencia y la inmanencia de Dios y el ateísmo

En la exposición de la relaciones entre Dios y el hombre tenemos dos propiedades: trascendencia e inmanencia. Cuando se exagera la trascendencia, se acaba en un Dios lejano totalmente ajeno al hombre, con el que éste no puede entrar en contacto. De igual modo, cuando se le atribuye demasiado protagonismo a la inmanencia, se acaba por afirmar que el hombre no necesita a Dios. Deísmo y ateísmo. Ante esta disyuntiva, Schmaus concluye que estos dos factores (trascendencia e inmanencia) deben estar igualmente sopesados en la argumentación teológica huyendo de atribuir más preponderancia al uno u al otro. Son realidades que deben entenderse como complementarias y no contrapuestas. Ambos conceptos proporcionan conjuntamente la perspectiva adecuada de una realidad global¹⁴¹.

4. LAS MISIONES COMO PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL HOMBRE Y DIOS. SENTIDO SALVÍFICO

Respecto a la primera edición de la dogmática *Der Glaube der Kirche*, este tratado es el más reformado, en cuanto a la estructura y al enfoque. En la segunda edición las cuestiones sobre la Trinidad son desarrolladas junto con la doctrina del Dios Uno y no a partir de la Cristología como sucedía en la primera edición. Se trata de una cues-

tión metodológica. Schmaus aborda la cuestión de las misiones divinas acentando el aspecto histórico-salvífico. Los temas que son objeto de nuestra investigación son tratados indirectamente en este apartado y los abordaremos en su relación con las misiones divinas y el fin salvífico divino. Para Schmaus, las misiones son el concepto clave que permite explicar que el hombre entre en diálogo con Dios. Son las que posibilitan el encuentro de lo humano con lo divino¹⁴². La máxima relación que se puede dar en la tierra entre los dos órdenes.

La primera realidad que nos muestran las misiones son la voluntad de una acción salvadora por parte de Dios que tiene lugar en tres etapas¹⁴³:

- El anuncio por Dios del envío en el Antiguo Testamento
- El testimonio del envío del Hijo en el Nuevo Testamento
- El envío del Espíritu Santo a la Iglesia

Schmaus otorga prioridad a lo funcional-económico de las misiones y considera en un segundo momento lo ontológico. En la acción de la Trinidad se manifiesta el Ser de Dios y la diferenciación de las personas divinas. Las misiones son camino de la Automanifestación divina a la criatura¹⁴⁴.

En la misión del Espíritu Santo Schmaus ve una prioridad de lo colectivo frente a lo individual. El Espíritu Santo es enviado a la Iglesia, y a través de ésta a todos sus miembros¹⁴⁵.

Para Schmaus, la misión del Hijo y la del Espíritu Santo van unidas. El Espíritu Santo es vínculo de Amor que reúne a los hombres para llevarlos a Cristo¹⁴⁶. Dios inicia un movimiento de salvación hacia el hombre mediante la misión de Cristo. Por la del Espíritu Santo, el hombre retorna por el camino puesto por Él –la acción del Hijo y la del Espíritu Santo– para que vuelva al Padre¹⁴⁷.

Finalmente, Schmaus atribuye un carácter escatológico a las misiones. Éstas, tienen en el horizonte un futuro absoluto, en el cual, el hombre alcanza la perfección en el diálogo con Dios. Cuando Dios sea «Todo en todas las cosas» (Co 15, 23) el hombre alcanzará el nivel más elevado de toda su existencia y no únicamente como persona individual, sino también y sobre todo, como comunidad entre los hombres y con el mundo creado¹⁴⁸.

5. DIOS CREADOR Y EL HOMBRE. JESUCRISTO LA IMAGEN PERFECTA DE DIOS

Schmaus adopta también en el tratado de la creación una perspectiva cristológica. En la introducción explica que intenta en el desarrollo

conectar todas las verdades de fe expuestas en los tratados de la Revelación y en el de la Trinidad: llamada del hombre, voluntad divina de situar al hombre en su interior, negación por parte del hombre al diálogo divino, nuevo comienzo del hombre, constante preocupación divina por la criatura humana, promesa divina, elección de un pueblo para el cumplimiento de la promesa, envío de la segunda persona divina para instaurar el Reino de Dios y salvación de los hombres. Estas proposiciones según Schmaus tienen un aspecto en común: el acento está en el futuro, el futuro es la razón del pasado. Todo lo creado existe para que alcance su perfección. No puede perderse la relación entre pasado y futuro pues perderíamos significado y coherencia¹⁴⁹.

Por esta razón hay un intento en relacionar creación con escatología y creación con redención. Siempre está presente el camino de retorno de lo creado a lo divino. Schmaus representa estos «dos mundos» como dos círculos concéntricos en continua interacción: el círculo de salvación circunscrito en el del cosmos. Los dos círculos en su movimiento hacia el futuro absoluto se interrelacionan para acabar fundidos en uno sólo al final de los tiempos. Los dos círculos están bajo la ley de Dios¹⁵⁰.

El tratado de la creación está estructurado en dos grandes apartados:

- La creación material.
- La creación espiritual.

En este apartado veremos la comprensión del hombre como criatura y de su ser personal en esta etapa posterior al concilio. También analizaremos la comprensión de lo natural y de lo sobrenatural y de cómo se relacionan para alcanzar la perfección sobrenatural. Para finalizar el apartado veremos la necesidad de Cristo y de su acción conjunta con el Espíritu Santo en ese proceso de perfeccionamiento para alcanzar el fin sobrenatural.

5.1. El hombre como criatura. Ser personal

En el apartado que dedica Schmaus a la creación material, insiste en que el motivo fundamental de la creación es el Amor. Éste es el modo con que nuestro autor introduce el concepto de que la creación es el primer momento de la historia de la salvación. La libertad del Dios tripersonal se expresa *ad extra* en la creación y desea que lo creado vuelva a Él. El Amor encierra en sí una capacidad para el diálogo, y también para regalar el propio ser en la entrega. Esto, que sucede de

modo perfecto en la vida intratrinitaria, sucede también por voluntad divina en el diálogo que establece Dios (*Sein*) con el hombre (*seiende*) gracias al ser personal con el que le dotó en la creación¹⁵¹.

Cuando Dios entra en diálogo con el hombre, sostiene Schmaus, debe hacerlo en un lenguaje distinto pero al mismo tiempo similar a su diálogo interno (triálogo). Es un diálogo entre lo divino (creador) y lo no divino (creado). Solamente en su palabra interior, en el Hijo, puede Dios hablar. Dios entra definitivamente en diálogo con el hombre a través de la segunda persona de la Trinidad encarnada, Jesucristo¹⁵².

En el hombre, como criatura libre creada, se da una tensión entre la dependencia del creador y su ser-sí-mismo (*Eigensein*), entre el vínculo con Dios y con la sociedad y su libertad personal, entre el amor a Dios y a los demás y el amor a sí mismo. Al mismo tiempo, por ser parte de la creación, se da una unidad entre los hombres y de éstos con el mundo creado formando un ámbito inseparable. El hombre se distingue en la creación como el ser más perfecto, el ser creado más noble y excelente. Por ello, es la criatura en la que Dios se muestra máximamente. En opinión de Schmaus, la característica de más alcance de la criatura humana es que es capaz de la interlocución con Dios¹⁵³.

El carácter personal del hombre es lo que le hace estar en un plano ontológico superior al mundo creado. Para Schmaus el concepto de persona ha evolucionado en la historia, desde la edad media, en la que se desplegó el elemento racional en las nociones de conciencia y voluntad, hasta nuestros días. La noción de conciencia fue inicialmente un «ser en sí mismo» (*Bei-sich-selbst-sein*), evolucionó a un «estar en sí mismo» (*In-sich-stehen*) y actualmente es entendida como «capacidad de salir de sí mismo» (*Aus-sich-herausgehen*). Schmaus concluye que en este proceso de desarrollo, la componente en la persona de mayor peso actualmente es la voluntad¹⁵⁴.

De la personalidad del hombre destaca Schmaus la capacidad de relación (*Bezughaftigkeit*). La categoría de la relación es capital en el pensamiento de nuestro autor. El hombre no es un ser estático, es primordialmente un ser dinámico, es un ser en desarrollo. El hombre se desarrolla a través de la capacidad de relación con Dios, con los demás, con el mundo y sus realidades entre la que destaca el trabajo. Por ello, afirma nuestro autor, «*en ese desarrollo, el propio hombre y el mundo conforman (gestalten) al hombre y éste a su vez da forma al mundo*»¹⁵⁵.

La máxima capacidad de relación que puede alcanzar el hombre no es con las cosas creadas (*Sachen*) ni con los demás hombres (*du*) sino con el Dios absoluto (*Du*). La relación se da a través del diálogo.

Para Schmaus, Dios es un ser dialógico en su relación interior y en su relación con el hombre y el mundo, Él llama a todas las cosas a sí¹⁵⁶.

Schmaus explica el carácter de Cristo como mediador y cauce entre Dios y el hombre. Jesucristo está en continuo diálogo con el Padre. Por ser Cristo la medida y el modelo de todo lo humano, es de todas las Personas divinas, la más adecuada para entrar en diálogo con el hombre. Éste en su unión con Cristo y a través de Él, está capacitado para entrar en diálogo con el Padre¹⁵⁷.

5.2. Lo natural y lo sobrenatural

Cuando Schmaus aborda la relación entre el orden natural y el sobrenatural en la segunda edición de *Glaube der Kirche*, destaca en su desarrollo, la orientación escatológica. La finalidad del hombre nos da el marco adecuado para contemplar estas dos realidades y su interacción.

Para Schmaus el problema fundamental en la definición de lo natural y de lo sobrenatural y de las relaciones entre ambos órdenes está en que la experiencia del hombre de lo natural siempre ha estado bajo el influjo de lo sobrenatural. Siempre los dos conceptos han interactuado entre sí¹⁵⁸.

Para Schmaus a lo largo de la historia de la Teología se han realizado muchos estudios sobre esta materia, pero aún el término «sobrenatural» no está aclarado completamente¹⁵⁹.

En relación con el hombre, la teología entiende por «natural» aquello que pertenece y es propio de su esencia. También entiende, lo que en ella se desarrolla y se refiere a su perfección. La definición del término «sobrenatural» se ha ido perfilando en la historia de la Teología partiendo de definiciones como: «aquello que sobrepasa a lo natural», «regalo inmerecido de Dios» o definiciones similares¹⁶⁰. Schmaus afirma que todas las definiciones adolecen de incapacidad para profundizar formalmente más allá en la definición de «natural», ya que no conocemos lo natural en estado puro (la *natura pura* no ha existido nunca). No obstante, a pesar de la dificultad de la definición formal, podemos diferenciar los contenidos propios de lo sobrenatural:

- Lo sobrenatural es en su última perfección «*el diálogo salvífico de las criaturas y de los hombres con el Dios tripersonal que se manifiesta sin ningún velo, diálogo que se ha hecho posible en Cristo*»¹⁶¹.
- La perfección que nos conduce a Dios esta en la dimensión sobrenatural¹⁶².

Para identificar lo que es sobrenatural en el hombre Schmaus propone el procedimiento contrario. Partir del análisis de nuestra existencia en Cristo y dejar de lado todo lo que nos eleva a esa existencia salvífica en Cristo. Una vez quitados todos esos elementos sólo nos queda la naturaleza. Aunque Schmaus advierte que este mismo procedimiento no es concluyente pues todo hombre, justificado o no, depende de algún modo de Cristo¹⁶³.

En cuanto a la relación de los dos conceptos, señala Schmaus que a pesar de que es un punto de discusión teológica, podemos afirmar rotundamente que lo sobrenatural no es ajeno a lo natural. Lo natural es la base, el soporte de lo sobrenatural, que es en definitiva la gracia de la salvación querida por Dios. Siguiendo a los clásicos afirma «*la gracia no destruye la naturaleza sino que la supone, la eleva sobre sí misma y la perfecciona*»¹⁶⁴. Schmaus precisa que la relación entre natural y sobrenatural se entiende más fácilmente si pensamos que lo natural tiene su origen en Dios¹⁶⁵, y por tanto, está abierto a Él. El hombre es una criatura con la capacidad de recibir a Dios y a lo divino. Dios actúa en él sin violentarlo¹⁶⁶.

La acción de Dios sobrenatural es una llamada eficaz a lo creado para su participación en la vida tripersonal divina. Esta llamada es una llamada de Amor que culmina en entregamiento. La forma más excelsa de esa llamada es la muerte en la Cruz de Jesucristo¹⁶⁷.

Una vez analizada la relación entre los dos órdenes, Schmaus profundiza en la capacidad que el hombre tiene de recibir lo sobrenatural y que llamamos *potentia oboedientialis*. La cuestión que aborda es si la naturaleza esta abierta a Dios con una mera sensibilidad pasiva o si tiene una tendencia positiva a esa llamada. Sostiene nuestro autor, que si fuera una potencia meramente pasiva, lo sobrenatural parece que esté de más para la consecución de la perfección de la naturaleza, sería incluso hasta un cierta invasión (*Überfremdung*). En caso de que la tendencia fuera positiva parece que lo sobrenatural no sea un regalo gratuito. Schmaus se pronuncia a favor de la tendencia positiva: «(...) *el hombre está tan conformado en su ordenación a Dios, por su carácter trascendente, que está positivamente orientado a la visión de Dios y por ello al diálogo salvífico con Dios. No obstante, él no puede hacerlo eficaz por sus propias fuerzas. Así lo sobrenatural consistiría, en sentido propio, en que Dios llama (eficazmente) al hombre hacia lo que su propio ser humano tiende, y a donde él por el despliegue de sus propias fuerzas naturales no consigue llegar*»¹⁶⁸.

Supone Schmaus que la opinión que acaba de formular es la de Santo Tomás de Aquino, aunque subraya que ha sido interpretada de

diversos modos. Piensa nuestro autor que esta es la única interpretación posible cuando consideramos en su completa dimensión la ordenación que existe entre lo creado (palabra exterior) y Dios en Cristo (Palabra, Palabra interior) explicada antes en este apartado¹⁶⁹.

5.3. Pecado original y naturaleza

Schmaus manifiesta que el pecado original afecta al orden natural en el hombre en lo que hace referencia a lo sobrenatural y a la relación existente entre los dos órdenes. Afecta en definitiva a su capacidad personal de entrega a Dios pues las fuerzas naturales quedan debilitadas. Con la pérdida de la relación salvífica con Dios (*heilschaften Gottbezogenheit*) la dinámica de relación del hombre con Él ya no es eficaz pues se debilita o acaba por romperse¹⁷⁰.

Schmaus señala que es de capital importancia para enmarcar correctamente las relaciones entre el mundo y la acción de Dios en él, la consideración de que con el pecado la propia creación y los sucesos en la historia, el mundo y sus órdenes quedan despojados de Dios y sus realidades no se valoran a la luz de Dios. Se pierde por tanto la perspectiva real de las cosas y de su ser en el mundo¹⁷¹.

Schmaus vuelve a denominar en la segunda edición de modo análogo a la primera edición, los dones preternaturales calificándolo de accidental sobrenatural para distinguirlos de los estrictamente (sustancialmente) sobrenaturales: *«Se ha distinguido entre lo estrictamente (sustancialmente) sobrenatural y lo accidentalmente sobrenatural (preternatural). Esta distinción se formó en la disputa con el jansenismo. Por estrictamente sobrenatural se entendería el orden sobrenatural, es decir, la participación en la vida trinitaria de Dios, el cual de ningún modo resulta asequible por fuerzas naturales. Y por orden preternatural, por orden sólo modalmente sobrenatural, se entiende la restauración milagrosa de órdenes naturales»*¹⁷².

El don de la inmortalidad original descrito en el relato bíblico es matizado por Schmaus¹⁷³. Para nuestro autor, *«lo que habría deparado al hombre al hombre si no hubiese pecado, no se puede expresar con el término muerte en el sentido de nuestra experiencia actual. La culpa (del pecado original) nada ha cambiado en la caducidad objetiva de la vida humana y de la vida en general. Lo que por la culpa ha cambiado es la forma y el modo como el hombre percibe ética y religiosamente su finitud y su caducidad»*¹⁷⁴. Schmaus sitúa la diferencia entre el estado del hombre en el paraíso y en nuestro mundo actual en el orden de lo experiencial: *«El autor (bíblico) no enseña que aquel mundo se diferenciara*

estructuralmente del nuestro. La diferencia que pueda haber está en la en la experiencia y en la vivencia humanas»¹⁷⁵.

5.4. La perfección del hombre: imagen de la Imagen

En el apartado dedicado a la cristología en *Der Glaube der Kirche*, la cuestión objeto en este estudio no ocupa un lugar destacado. El centro lo constituyen la realidad salvadora de Jesucristo (*Teilband 1*) y el ser de Jesucristo (*Teilband 2*). Se aborda no obstante, la cuestión de la apertura del hombre a Dios, así como el hecho de que el hombre es imagen de Dios.

Por se Jesucristo a la vez el mediador y la mediación entre Dios y el hombre y que por los actos salvíficos de Jesucristo, el hombre pueda recuperar su original relación con Dios¹⁷⁶, recuperando la imagen de Dios inscrita en él desdibujada por el pecado, significa indirectamente que el hombre está abierto a la entrada de Dios en su interior.

Por haber creado al hombre a su imagen, Dios se refleja a sí mismo en el hombre. En el mundo Dios se muestra pero de manera distinta que en el hombre. El hombre sólo puede realizarse cuando se entiende a sí mismo como la imagen de Dios y actúa desde esa comprensión. Por estar el hombre abierto a Dios y ser interlocutor suyo, está abierto a Él en lo más profundo de su ser. Cuanto más penetra Dios en el hombre, tanto más éste se posee a sí mismo¹⁷⁷.

Jesucristo actúa de modelo de perfección de toda la creación, de la material, de la creatura hombre y de la espiritual. En su caminar en la tierra el hombre alcanza su perfección en tanto en cuanto se transforma en Cristo (imagen perfecta de Dios) por la acción de la gracia. El estado final de perfección de la creación, en la que se incluye la humanidad como colectivo y el hombre como ser individual, es la transformación de ésta según el modelo de Jesucristo¹⁷⁸.

Desde este punto de vista Schmaus entiende la creación, no únicamente como la creación del mundo y del hombre a partir de la nada por la fuerza divina, sino como la razón por la que todo lo que sale de Dios a Dios vuelve. En la perspectiva global de este movimiento que procede de y camina hacia Dios, surge el acontecimiento de Jesucristo en el devenir de la historia. Por esta razón Schmaus afirma que el ser, vivir, morir y resucitar de Cristo son algo fundamental para la creación, pues Cristo está considerado ya en el sentido de la misma, de modo que el sea el Mediador y el medio a través del cual Dios atrae definitivamente el mundo hacia sí por el camino de la perfección¹⁷⁹.

6. DIOS ENTREGADO AL HOMBRE A TRAVÉS DE JESUCRISTO. LA GRACIA

El volumen dedicado a la gracia se estructura en dos grandes apartados: el proceso de justificación y el contenido de la misma. Los principales contenidos son la acción de Dios en el hombre en el marco del plan de salvación, la justificación y los frutos que produce en el hombre¹⁸⁰.

La finalidad del hombre, la participación en el diálogo divino, se realiza mediante la acción de gracia en la naturaleza. El punto de apoyo de la comunión sobrenatural con Dios es el deseo natural que existe en el hombre de conocerle y de entrar en diálogo con Él.

En este apartado veremos las siguientes cuestiones que explican en Schmaus la comprensión de la interacción entre lo natural y lo sobrenatural:

- La gracia como capacitación del hombre para el diálogo divino.
- La gracia como *sanans et elevans*. Interacción naturaleza gracia.
- La gracia. Inmanencia y trascendencia.
- La transformación de la gracia: imagen de Dios en Cristo.

6.1. La gracia como capacitación del hombre para el diálogo divino

Dios capacita con la gracia al hombre para que participe de la vida intratrinitaria. Veremos en este apartado la explicación del misterio de la gracia en esta Dogmática y cuáles son los nexos de unión de ésta con la Revelación y la antropología.

El hecho de que Dios llame al hombre a la participación en su vida divina ya es una gracia en sentido propio. Schmaus ahonda en el origen del término sobrenatural. Desde esa perspectiva, destaca que lo sobrenatural no solamente pone de manifiesto la trascendencia de Dios, sino que indica más bien que la vida de perfección que Dios ha pensado para el hombre no puede ser alcanzada por las fuerzas de su propio ser, y que sólo puede ser tomada como regalo de Dios¹⁸¹.

Desde este punto de vista, la gracia sobrenatural designa la vocación del hombre a participar de la vida tripersonal de Dios. Según Schmaus, este hecho encierra dos aspectos; el primero es que ese destino es un auto-regalo de Dios (*Selbstschenkung Gottes*): Dios se regala a sí mismo en donación personal; el segundo es que se produce un cierto proceso de «asemejamiento» (*Verähnlichung*) del hombre con el Dios tripersonal¹⁸².

Insiste Schmaus que el término de gracia se refiere a una realidad sobrenatural y que su meta no es solamente la perfección de la natura-

leza en sí misma. «*Gracia es la Autocomunicación del Dios tripersonal a la criatura y el resultante (de la autocomunicación) don sobrenatural, en tanto que, Dios por la voluntad de Jesucristo en el Espíritu Santo y según el modelo de Jesucristo presta a la criatura racional libremente por amor y a modo de regalo la participación en su vida trinitaria*»¹⁸³.

De la definición anterior Schmaus subraya que la gracia tiene una estructura trinitaria y que se nos da a través de Cristo. El Padre se entrega al hombre a través del Verbo encarnado por Amor, que es el Espíritu Santo. Esta realidad une al hombre con el Hijo y Éste le une a su vez con Dios Padre¹⁸⁴.

No hay ninguna gracia que no provenga de Cristo. Cristo es tanto la causa ejemplar como la causa eficiente. Cristo mismo es el prototipo de la existencia colmada por la gracia. Por ello, Schmaus define también la gracia como aquella forma de existencia que tiene su fundamento y prototipo en Cristo. Toda gracia es la gracia de Cristo y cada encuentro con Cristo es gracia¹⁸⁵.

6.2. Interacción naturaleza gracia. *Natura pura*

A pesar de las múltiples distinciones que comúnmente se hacen de la gracia¹⁸⁶ (creada/*geschaffene* e increada/*ungeschaffene*, Personal/Espiritual y material/*Sachhafte*, gracia creación y redención, interior y exterior), Schmaus insiste en la visión unitaria de la gracia, a pesar de las distinciones que podamos realizar, sólo hay un acto que encierra en sí las facetas que se puedan identificar.

Entre las divisiones de la gracia, destaca Schmaus la división entre gracia *sanans* (*heilende*) y *elevans* (*erhöhend/heiligende*). Esta distinción surge de los diversos efectos de la gracia en la naturaleza. La gracia sanante capacita al hombre para alcanzar lo justo dentro de su naturaleza o al menos se lo facilita. La gracia libera al hombre de la oscuridad del pecado que actúa en su inteligencia y en su voluntad. Sin la gracia el hombre tiende a lo inhumano (odio, guerra, opresión, etc.). La gracia es elevante porque le capacita para el diálogo con Dios por encima de las posibilidades de la naturaleza. Señala Schmaus que la acción de la gracia es un solo acto, pues en un solo acto se comunica Dios con el hombre (lo eleva) y le sana de la debilidades de la naturaleza, dotándole de fuerzas para seguir la ley impresa en su naturaleza. El acto de la gracia es eficaz en sí mismo actuando en la voluntad libre del hombre¹⁸⁷.

Cuando nos centramos únicamente en estas divisiones corremos el peligro de tener una visión parcial de la gracia o a de atribuir despro-

porcionadamente más peso a unos aspectos que a otros. En opinión de Schmaus, esto es lo que ha sucedido con el aspecto *elevans* de la gracia y en concreto con el término «sobrenatural» en la historia de la Teología.

Schmaus sostiene que a partir de Trento la teología de la gracia se concentra en dos aspectos: la necesidad de la gracia para salvarse y la necesaria libertad del hombre en la acción divina. Surgen dos tendencias que se contraponen según Schmaus en un intento de unificar los dos aspectos originando la controversia *de auxiliis*, entre los años 1582-1601 (*Gnadenstreit*). La escuela tomista defendía la omnipotencia divina frente a la molinista que desde una posición más personalista defendía la importancia de la libertad humana en la acción de la gracia. Como consecuencia de la controversia, surgen los conceptos de *gratia sufficiens* y *gratia efficax* que originan dos sistemas distintos de entender la acción de la gracia. Al mismo tiempo, en la discusión con Jansenio se utilizó el término *natura pura* para designar la mera naturaleza del hombre, ni afectada por el pecado original ni por la gracia divina. Para remarcar posiciones surge en la confrontación el uso del término sobrenatural contraponiéndolo a naturaleza, originado un distanciamiento o yuxtaposición externa entre los órdenes natural y sobrenatural que ha llegado hasta nuestros días¹⁸⁸.

Para Schmaus, el concepto de *natura pura* vuelve a resurgir en el siglo XVII en torno a las relaciones entre naturaleza y gracia¹⁸⁹. La naturaleza pura nunca ha existido, pues históricamente no ha existido una naturaleza no afectada por la gracia o por el pecado. Sólo podemos entender el concepto de *natura pura* fuera del orden salvífico. La Escritura tampoco nos habla de ella. Dios, en su poder absoluto habría podido crear al hombre así. Pero eso habría supuesto una nueva antropología. «Porque el hombre concreto siempre ha estado ordenado al diálogo con Dios en Cristo y por Cristo, vive siempre en la disyuntiva de afirmar o negar a Dios, de vivir en gracia o en pecado. Un caso de salvación-neutral moral nunca ha existido. Para la moral social de la convivencia humana es precisamente el buen actuar posible y necesario»¹⁹⁰.

Aborda Schmaus la cuestión de la relación entre la naturaleza humana y la gracia sobrenatural, preguntándose si debemos entender la justificación y la acción de la gracia como algo extrínseco o intrínseco. Busca saber «si la justificación, si la adecuada relación del hombre con Dios, si la vocación a la comunidad con Dios en la visión beatífica pertenecen a la naturaleza humana o si son un don celestial que Dios ha dado libremente al hombre. O en otras palabras. ¿Tiene el hombre en su naturaleza una apertura positiva para la visión de Dios tal que tenga

que incluirse en la definición de naturaleza humana? ¿O solamente una estructura neutral con respecto a Dios? En el caso de verificarse la segunda (neutral disposición), hay que verificar si la naturaleza humana por la inserción de tal estructura no se aleja (distancia, aliena) de su propio ser. Radicalizando la pregunta hay que verificar si esa comunidad con Dios («Gemeinschaft mit Gott») no es en sí misma ya un elemento esencial de su naturaleza, de modo que la misma naturaleza por sí sola permanece incompleta, cuando por causa del pecado culpable pierde esa comunidad. Y si, yendo más allá, puede alcanzar o conservar esa comunidad, a la que está positivamente ordenado, eventualmente por sus propias fuerzas. Puesto que esto último ha de negarse, cuando pierda esa comunidad a consecuencia del pecado, Dios mismo debe tomar la iniciativa para traer a Sí al pecador. El factor sobrenatural, en orden a la visión sobrenatural de Dios, no estaría conectado con la apertura positiva del hombre sino con las posibilidades del hombre de alcanzar la comunidad con Dios. Esto significa concretamente: el hombre no puede conseguir su finalidad vital, que tiene que alcanzar en base a su esencial ordenación a Dios, si no quiere permanecer inacabado; sin la ayuda divina llena de gracia y sin la actualización de lo ya dispuesto en el hombre («...ohne die gnädige göttliche Hilfe und die göttliche Aktualisierung des im Menschen Angelegten...»), ya que él no podría saber nada de la finalidad puesta en su ser sin la Revelación divina. Por lo anteriormente expuesto, la doctrina de la Iglesia sobre la necesidad de la gracia y la comunidad sobrenatural con Dios no está amenazada por la tesis de la positiva ordenación a Dios del hombre a la visión de Dios»¹⁹¹. Como podemos observar, Schmaus defiende la orientación positiva del hombre a la visión de Dios y afirma que esta tesis no contradice la doctrina de la Iglesia.

Tras explicar su posición en el problema de la relación natural-sobrenatural, Schmaus realiza un recorrido por la filosofía moderna y contemporánea analizando la cuestión. Los autores estudiados son Kant, Fichte, Leibniz, Sattler, Hermes, Schleiermacher, Möhler, Kühn y Marechal.

La postura de Möhler (1796-1838) según Schmaus es muy cercana a las tesis expuestas en la propia Dogmática. Möhler sostiene que el hombre por sí mismo es incapaz de activar (*betätigen*) su potencial sobrenatural. Sin embargo, ese potencial es puesto en movimiento por Dios. La justificación la entiende este autor como un renacimiento (*Wiedergeburt*) fruto de esa acción divina. Möhler resalta la acción del Espíritu Santo en la justificación, al regalarse a sí mismo al hombre le transforma¹⁹².

La postura de Maréchal (1878-1944), según Schmaus, debe entenderse en el marco de la Teología trascendental iniciada por este mismo

autor. Los teólogos que pertenecen a esta escuela concentran preferentemente su reflexión en la demostración filosófica de si existe una disposición sobrenatural del hombre a la visión de Dios. Entre los autores que han investigado esta cuestión se encuentran H. de Lubac y K. Rahner. «*Se puede suponer que una frase de la encíclica Humane Generis (1950) responde a las discusiones de entonces. La frase dice de hecho, que Dios no ha destinado necesariamente al hombre para la inmediata visión de Dios. Él hubiera podido prever otra finalidad inferior para el hombre. Se observa que en el fondo de esta discusión, que en el siglo XX ha provocado grandes controversias, está la cuestión de la gratuidad de la gracia, y en definitiva, la de la libertad absoluta de Dios para dar al hombre la gracia según su plan de salvación, o bien la de dejarle en su existir natural*»¹⁹³. Se sobreentiende, que en el contexto está la discusión sobre la *natura pura* de la que se habla la encíclica¹⁹⁴.

6.3. La gracia. Inmanencia y trascendencia

En este apartado, nuestro autor intenta profundizar en la cuestión planteada de si la gracia es algo externo que Dios otorga al hombre o si por el contrario es una realidad dada en la propia esencia del hombre. Señala Schmaus que la cuestión del inmanentismo cobró en el modernismo un peso completamente *insano* (*unheilvolle Gewichtigkeit*¹⁹⁵). Esta cuestión se fundió temporalmente con el método histórico-crítico que sólo aceptaba sus propios resultados rechazando cualquier otro obtenido por otros métodos. Las posiciones modernistas fueron frenadas por el Magisterio, pero muchas de sus preguntas no quedaron completamente respondidas. «*Incluso se creía poder corresponder (adecuadamente) a lo sobrenatural, al carácter de regalo, así como a la inserción orgánica de la gracia en la naturaleza humana, suponiendo (una existencia de) un existencial sobrenatural*»¹⁹⁶. Nuestro autor señala que estas discusiones permitieron reflexionar verdaderamente sobre el problema de fondo y librarle de los lastres que portaba en su visión de tendencia extrínsecista.

Concluye Schmaus que Dios es al fin y al cabo Amor, que se regala y así capacita al hombre para que libremente pueda introducirse por sí mismo dentro de su ámbito de Amor. En esta capacitación puede comprenderse el existencial, que permite la recepción (*Aufnahme*) de la gracia de Dios en el hombre. Explica Schmaus que se puede entender el existencial según Heidegger como parte esencial del existir concreto y no en el sentido de hombre abstracto. En su opinión, esta

explicación es en parte inmanentista y en parte expresa la teología tradicional porque el existencial como parte del ser del hombre se designa como «sobrenatural»¹⁹⁷. En ésta cuestión Schmaus no acaba de definirse, dejando la cuestión del existencial sobrenatural, de la que se muestra defensor, como posible bajo dos enfoques de la teología totalmente distintos.

Schmaus indica que en estas discusiones se debe destacar el punto de vista filosófico. Un gran número de autores personalistas influyeron en la teología de la gracia. Por este influjo se pasó de una comprensión de la gracia como don creado a una comprensión orientada al encuentro liberador de Dios con el hombre. Esta postura contribuyó a que los teólogos se distanciaran de una comprensión extrínsecista naturaleza-gracia¹⁹⁸.

Lo humano y lo divino se unen en la acción. Dios mediante la gracia no actúa en el hombre a modo de causa mecanicista. Schmaus advierte que el actuar de Dios en el hombre contempla su dimensión personal de modo que éste actúe libremente. Cuanto más actúa Dios en el hombre más responsable es éste de sus actos. La gracia actúa continuamente en el hombre pero le deja libre en la acción¹⁹⁹.

6.4. La transformación de la gracia: imagen de Dios en Cristo

La justificación es entendida por Schmaus como un proceso y como un estado. Como proceso, Dios toma la iniciativa y el hombre debe introducirse en ese movimiento. Esto sucede por la fe en sentido amplio, en la que lo humano y lo divino se unen sinérgicamente. A pesar de que las dos acciones divina y humana convergen no hay identidad entre ellas. Como consecuencia del proceso de justificación se alcanza el estado resultante. El estado no debe entenderse como algo estático sino como dinámico. En el ámbito divino, el elemento dinamizante consiste en que el Dios tripersonal actúa en el hombre del modo que cada Persona le es propio. En el interior del hombre se realiza una modificación que es nueva y que opera a través del mismo espíritu²⁰⁰.

La nueva relación que se establece entre Dios y el hombre es realizada por el Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo. La relación que se establece es de tipo personal, entre el hombre y cada una de las personas divinas y especialmente nos configura con Cristo. Señala Schmaus que este estado es un movimiento hacia el futuro en Dios²⁰¹.

Por lo dicho anteriormente, Schmaus afirma que esa nueva relación es un ser en Cristo, existir en Cristo o que Cristo existe en nosotros.

La relación de Dios con el hombre a través de Cristo en el Espíritu Santo, configura al hombre de modo que llega a ser hermano de Cristo e hijo de Dios. La filiación de Hijo es ampliada al hombre, aunque se distingue de la única filiación del Hijo de Dios. Se denomina filiación por analogía. La configuración con Cristo es la razón por la que las criaturas podemos participar de su filiación. La filiación común de todos los cristianos los une para formar una comunidad²⁰².

El encuentro del hombre con Dios a través de Cristo en el Espíritu Santo, es un encuentro dinámico porque Dios siempre está actuando. Dios se une al hombre de modo ininterrumpido. En este sentido Schmaus habla de una *creatio continua* de Dios. El encuentro tiene como única finalidad la participación en la vida de Dios. Esa nueva creación y nueva vida transforman por la gracia la persona humana en una imagen más perfecta de Cristo²⁰³.

Schmaus basándose especialmente en textos paulinos desgana el concepto de imagen de Dios en el hombre. Señala dos ámbitos fundamentales en los que debemos enmarcar este concepto: relación hombre-mundo (señorío del hombre sobre la creación) y relación hombre-Dios (reconocimiento de la criatura a su creador y semejanza humanas reflejadas en la racionalidad y libertad del hombre). La imagen de Dios en el hombre alcanza su punto máximo en la encarnación del Verbo. Él es la perfecta imagen y al mismo tiempo en Él se da la relación perfecta entre lo natural y lo sobrenatural. Gracias a su mediación el hombre puede llegar a ser también imagen de Dios por participación. Los nuevos nacidos en la filiación de Jesús son asumidos en ella. La capacidad del hombre de ser imagen (*Bildhaftigkeit*) encierra la participación en su herencia (*Erbrecht*) como Hijo del Padre. Por ello podemos decir que en virtud de la posición prestada por Cristo (en virtud de la participación) podemos vivir en el Reino de Dios. Él nos otorga el honor de vivir como hijos de Dios²⁰⁴.

Tras realizar un recorrido histórico sobre los conceptos de imagen (*Bild*) y semejanza (*Gleichnis*) divinas, Schmaus destaca la interpretación de san Agustín en clave ético-personalista: el hombre es imagen cuando reconoce a Dios y le ama. Intensifica la capacidad de ser imagen con la intensidad de la entrega a Dios. En la Edad Media los conceptos de imagen y semejanza sufren una identificación con los conceptos de natural y sobrenatural²⁰⁵.

Basándose en la Escritura y especialmente de nuevo en los textos paulinos, Schmaus afirma que la capacidad de ser imagen de Dios es algo inherente a la naturaleza humana y por tanto no se pierde con el pecado. En base a este criterio, diferencia la imagen sobrenatural de la

natural, como aquella que puede perderse por el pecado. Adicionalmente, la capacidad de ser imagen tiene un sentido escatológico pues dota al hombre ahora (en la tierra) y en el futuro (eternidad) de la capacidad para la unión con Dios y la participación en la vida trinitaria²⁰⁶.

Destaca nuestro autor el protagonismo otorgado en el Concilio Vaticano II al concepto de imagen y semejanza divinas. El Concilio funde el carácter de imagen de Dios con la cristología: ser imagen de la Imagen²⁰⁷.

7. LA VISIÓN DE DIOS EN EL CONTEXTO ESCATOLÓGICO

Schmaus titula *El Dios que perfecciona* al volumen dedicado a la escatología²⁰⁸. La finalidad sobrenatural del hombre es explicada de nuevo de modo similar a como fue expuesto en la parte correspondiente a la Revelación o a la creación. Destacamos en este apartado los contenidos relativos a la visión de Dios contenidos en el capítulo dedicado a la vida eterna en el cielo. Schmaus describe su comprensión de la visión de Dios (visión beatífica) y lo relaciona con el deseo natural de ver a Dios.

El hombre nunca es capaz de ver a Dios en toda su realidad debido a la total trascendencia de Dios respecto del hombre. El hombre, a pesar de ser imagen de Dios, no posee ningún órgano que pueda captar a Dios. Schmaus realiza una reducida síntesis de la historia de la teología de la visión de Dios. En la Patrística algunos Padres eran de la opinión de que la naturaleza humana era capaz de la visión de Dios, pero el pecado había debilitado tanto la naturaleza humana que necesitaba ser sanada para permitir esa visión (justificación existencial de la incapacidad del hombre de ver a Dios). Santo Tomás afirmaba que a pesar de estar ordenado a la visión de Dios el hombre no puede alcanzarla por sus propias fuerzas (justificación ontológica de la incapacidad del hombre de ver a Dios). En la teología neoescolástica se defendió por el contrario que la visión de Dios era un proceso exclusivamente sobrenatural, de modo que el hombre gracias a su potencia obedencial podía recibir de Dios la capacidad de ver a Dios como un regalo inmerecido²⁰⁹.

Schmaus concluye que sea como sea la capacidad o la incapacidad de ver a Dios, el hombre vive con un deseo de conocer todo lo que de personal existe que no puede apagar. Sólo cuando Dios se ofrece al hombre ese deseo es colmado²¹⁰. La comprensión del concepto de visión de Dios en Schmaus nos ayuda a entender su noción del deseo de esa visión²¹¹.

Schmaus defiende con insistencia que la visión de Dios comprende algo más que la mera dimensión racional. Dios no es un simple objeto que podamos aprehender. Para nuestro autor, la visión de Dios es un feliz intercambio vital, es la eterna conversación de Dios con el hombre en la que Dios se le abre completamente. Así queda liberado de cualquier dependencia, para quedar envuelto en el propio ser de Dios, desvelándose también al entendimiento. Supera así Schmaus la concepción del deseo de Dios como algo puramente intelectual poniéndolo en la dimensión de la relación y de la entrega. Describe este acto como una Comunalización-Comunión (*Vergemeinschaftung*) con el propio Dios tripersonal. La visión es así configurada en cuanto a un proceso personal-existencial²¹².

Insiste Schmaus en que un Dios personal no puede ser nunca solamente un objeto de conocimiento. Él es siempre el Señor que se regala al hombre, el Amor que se ofrece en libertad. El Amor de Dios apremia (*Durchdringt*) al conocimiento humano. Aún así, el conocimiento inmediato de Dios en el cielo no desvela completamente el misterio de Dios. Él permanece trascendente²¹³.

Dios capacita al hombre para la visión de Dios a través de la transformación por la gracia. Desde este punto de vista, Schmaus califica la visión de Dios como «amor vidente» (*Schauende Liebe*) y «como relación vital Dios-yo». Schmaus reflexiona si la visión de Dios es un acto de la inteligencia o un acto de la voluntad y concluye que debe verse de modo unificado y se trata de un acto en que el objeto del conocimiento es el Amor mismo. Concluye que es un acto del corazón, entendiendo éste en el sentido bíblico de centro de hombre. En el corazón la visión de Dios se funde en un intercambio de vida (*Lebenaustausch*). En la relación yo-tú, el hombre encuentra en Dios un Tú divino, algo absoluto. Entre ese yo y ese Tú se produce un evento análogo a la conversación humana, una conversación entre Dios y el hombre. En esa conversación Dios se da por completo al hombre a través de Cristo por la gracia del Espíritu Santo²¹⁴.

Para Schmaus, el deseo natural de ver a Dios está integrado en la dinámica del proceder y volver a Dios. La creación y la redención tienen un mismo fin: la participación del hombre en la vida trinitaria²¹⁵.

8. CONTENIDOS PRINCIPALES DE LA SEGUNDA ÉPOCA DE M. SCHMAUS

En este capítulo hemos estudiado las fuentes bibliográficas más relevantes en nuestro estudio correspondientes a la obra de nuestro autor

posterior al Concilio Vaticano II. Destacan por su carácter sistemático las dos dogmáticas *Der Glaube der Kirche*, la primera edición (1969-1970) y la segunda edición sustancialmente ampliada (1979-1982). Son igualmente significativos en el contexto de nuestra cuestión los artículos *Das dynamische in der Erlösungslehre des heiligen Thomas von Aquin* (1974) y el libro *La verdad encuentro con Dios* (1964).

A continuación se sintetizan las principales cuestiones que en este periodo de la obra de Schmaus están en conexión con el deseo de ver a Dios y con la relación natural-sobrenatural.

El deseo natural de ver a Dios está enmarcado en una concepción integral del hombre inmerso en el plan salvífico que Dios ha dispuesto para él. En la obra teológica posterior al concilio algunos de los rasgos característicos que conforman la identidad teológica se mantienen, algunos de ellos se desarrollan e intensifican a la luz de las líneas trazadas por el concilio y otros sufren un cambio significativo en sus planteamientos.

El factor antropológico es puesto de relieve y adquiere un protagonismo que no tenía en la primera época. Este factor contribuye a dar un enfoque distinto a la Automanifestación divina en la que el hombre adquiere un papel de co-protagonista. La noción de «síntesis» entre la acción de Dios y la del hombre es nueva y característica de la segunda etapa.

El punto de apoyo para la Revelación sobrenatural es la experiencia subjetiva: la autoconciencia formada por la conciencia y la experiencia de Dios

La referencia a K. Rahner es frecuente en esta segunda época. Las tesis sobre el existencial sobrenatural son adoptadas. Schmaus intenta mantener en ocasiones un equilibrio difícil entre las posiciones extrínsecistas y las inmanentistas. La formulación de este equilibrio le lleva en esas ocasiones a ser ambiguo.

La apertura del hombre a Dios configura y enmarca el deseo de ver a Dios en el plano natural. El ser-en-el mundo y la co-existencia configuran la conciencia humana que se desarrolla hasta el encuentro con el «Tú» absoluto que es Dios. Este proceso es iluminado por la Revelación divina de tal modo que se establece una relación personal con Dios y la criatura se reconoce como ser creado con destino sobrenatural.

La noción de persona en Schmaus juega un papel relevante en la comprensión del deseo natural de Dios, así como la noción de imagen de Dios en el hombre. La acción de la gracia unida a la noción de persona actualiza y hace eficaz la capacidad de diálogo inscrita en el hombre para participar en la vida divina. De este modo se responde a la llamada divina de la revelación con la fe. Las nociones de persona y de autoconciencia sufren un acercamiento en esta segunda etapa.

El punto de vista al abordar la reflexión teológica es principalmente antropológico. El hombre es visto como existencial sobrenatural. Por todo ello, la Revelación tiene un carácter eminentemente salvífico.

La gracia adquiere una intensificación de la dimensión personal en esta segunda etapa representando una novedad respecto de la primera. La gracia y su tratamiento dentro de la dogmática queda unida a la escatología. En la comprensión de Schmaus la escatología es la continuidad del tratado de gracia, la primera es anticipo de la segunda. El desarrollo de la noción de gracia no está conectado con las tesis de Rahner a este respecto.

Las misiones divinas tienen en esta segunda etapa un enfoque principalmente salvífico y constituyen para el hombre el punto de encuentro con lo divino. La gracia capacita al hombre para el diálogo divino. El movimiento inicial del deseo natural de ver a Dios se completa por acción de la gracia en un encuentro personal de comunión y entrega a Dios.

La centralidad de Cristo es intensificada junto con el enfoque escatológico. Esta intensificación es característica de esta segunda etapa. El deseo de Dios inmerso en el movimiento de retorno del hombre a su creador, tiene lugar en un encuentro con la persona de Cristo en la Revelación sobrenatural. La finalidad última del hombre y el tratado de la escatología informan todo el pensamiento de nuestro autor como líneas que conforman el plan de Salvación que Dios ha dispuesto para el hombre y al que éste responde libremente.

En esta segunda etapa se observa un mayor uso de Escritura como inicio y fundamento de la reflexión teológica.

En el tratado de escatología se ha descrito la comprensión del concepto de visión de Dios de Schmaus. El hombre vive con un deseo de conocer todo lo que de personal existe en el universo. Sólo cuando Dios se ofrece al hombre, éste colma esos deseos. En el contexto escatológico el deseo natural de ver a Dios es un deseo de amor que sacia y un deseo de relación que colma los deseos de entrega del hombre.

En la relación natural-sobrenatural que se da en la historia entre el mundo y la Iglesia, Schmaus destaca las dimensiones de autonomía y dependencia de uno con el otro. Los contenidos de *Gaudium et Spes* dan el marco a estas relaciones en el tratado de Escatología.

Los dones preternaturales son calificados como accidente sobrenatural aunque los distingue del orden sobrenatural que denomina como propiamente substancial. En Schmaus se produce una cierta matización del don de la inmortalidad de nuestros primeros padres partiendo del relato bíblico, no obstante, nuestro autor recuerda y relaciona cual es la doctrina del Magisterio al respecto.

NOTAS

1. Una biografía, así como una relación de las obras del autor, puede encontrarse en M. EDER, «M. Schmaus» en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* IX (1990) 322-327, pp. 321-327. En L. SCHEFFCZYK y otros (eds.), «Wahrheit und Verkündigung. Festschr. M. Schmaus zum 70. Geb. (I y II)», München 1967, puede consultarse una biografía exhaustiva publicada en su 60 cumpleaños. Con motivo de su 90 cumpleaños se publicó el resto del catálogo bibliográfico, R. HEINZMANN, «Bibliographie der Veröffentlichungen von Michael Schmaus seit 1967», MThZ 38 (1987) 131-133. Con motivo de su 75 cumpleaños se publicó en *La Ciudad de Dios* agustiniana una serie de artículos que sintetizan el significado del autor y su biografía, así como su relación con la formación de teólogos españoles. EDITORIAL, «Homenaje al Profesor M. Schmaus», *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 393-410. A su muerte fueron publicados varios artículos en distintas publicaciones que recogen rasgos de su figura y significación teológica; I. ESCRIBANO ALBERCA, «Michael Schmaus (1897-1993), in memoriam», AHlg 4 (1962) 511-516, R. HEINZMANN, «Michael Schmaus in memoriam», MThZ 38 (1994) 131-133, F. WETTER, «Ein Geschenk Gottes für die Theologie und Für die Kirche. Predigt des Erzbischofs von München un Freising beim Requiem für Herrn Professor Dr. Michael Schmaus am 13. Dezember 1993 in Gauting», MThZ 38 (1994) 115-118, W. STEINMANN, «Die Werke des Geistes vollbringen, um derentwillen es lohnt, ein Mensch zu sein. Ansprache des Rektors der Ludwig-Maximilians-Universität beim Gedenkgottesdienst in der Universitätskirche St. Ludwig für den gestorbenen Altrector Prof. Dr. Michael Schmaus am Mittwoch, dem 12. Januar 1994», MThZ 38 (1994) 119-122.
2. G. ANGELLINI, «El desarrollo de la teología católica en el siglo XX», en *Diccionario teológico interdisciplinar* 4 (1983) 747-820, p. 747.
3. Cfr., *ibid.*, pp. 748-749.
4. *Ibid.*, pp. 767-768.
5. *Ibid.*, p. 768. En este mismo sentido habla también L. SCHEFFCZYK, «Mi experiencia de teólogo católico», *Anuario de la Historia de la Iglesia* 12 (2003) 141-158. También obra de referencia en este tema de la historia de la teología contemporánea es H. VORGRIMLER y otros (eds.), «La teología del siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano», Madrid 1974, II, p. 20.
6. L. SCHEFFCZYK, «Mi experiencia de teólogo católico», *Anuario de la Historia de la Iglesia* 12 (2003) 141-158, 142-143.
7. Cfr. *ibid.*, p. 143.
8. *Ibid.*, p. 143.
9. Cfr. *ibid.*, pp. 143-144. Destaca también Scheffczyk en la parte inicial de este periodo a R. Guardini, con su interpretación cristiana del mundo y del hombre.

10. K. RAHNER (ed.), «Schriften zur Theologie I», Einsiedeln 1954, pp. 323-345.
11. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Mi experiencia de teólogo católico», *Anuario de la Historia de la Iglesia* 12 (2003) 141-158; 146-147.
12. Cfr. *ibid.*, pp. 146-147.
13. Cfr. G. ANGELLINI, «El desarrollo de la teología católica en el siglo XX» en *Diccionario teológico interdisciplinar* 4 (1983) 747-820pp. 768-774, en las citadas páginas, Angellini establece una sintética crítica al pensamiento y metodología de este autor.
14. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Mi experiencia de teólogo católico», *Anuario de la Historia de la Iglesia* 12 (2003) 141-158; 147-152.
15. Cfr. *ibid.*, p. 152.
16. *Ibid.*, p. 152.
17. Cfr. *ibid.*, pp. 152-153.
18. Cfr. *ibid.*, pp. 153-154.
19. Cfr. *ibid.*, pp. 154-155.
20. Cfr. *ibid.*, pp. 156-157.
21. *Ibid.*, p. 158.
22. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*, Münster 1927. En 1963 fue reimpresa con un epílogo y literatura adicional sobre la cuestión; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus (1927)*, Münster² 1963.
23. M. SCHMAUS, «Die Einheit des Trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche», en M. GREWING y otros (eds.), *Renovatio et Reformatio. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag* Münster 1985, 72-79.
24. Cfr. R. HEINZMANN, «Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag», *MThZ* 38 (1987) 114-130, pp. 116-117.
25. M. SCHMAUS, *Sobre la esencia del cristianismo*, Madrid² 1957. Original en alemán de 1948, M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*, Ettal 1947.
26. Cfr. R. HEINZMANN, «Michael Schmaus in memoriam», *MThZ* 38 (1994) 131-133, pp. 131-132.
27. Cfr. R. HEINZMANN, «Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag», *MThZ* 38 (1987) 114-130; 116.
28. R. HEINZMANN, «Michael Schmaus in memoriam», *MThZ* 38 (1994) 131-133; 133.
29. «Das gesamte Lebenswerk von Michael Schmaus, und darin sah er die Aufgabe der Theologie, galt der Suche nach eiuener Antwort auf die eine, aber alles entscheidende Frage: Hat der Mensch, hat das Ganze Welt überhaupt einen Sinn? Den Ertrag von 60 Jahren theologischer Arbeit zusammenfassend, schrieb er dazu auf den letzten Seiten seiner Dogmatik: «Es hat sich ergeben, dass ohne den Glauben an Gott weder die Welt noch das Einzelleben in seinem Woher oder seinen Wohin verstanden werden können, so dass nur eine absolute Skepsis oder ein verzweifelder Nihilismus übrigbleiben, wenn man Gott aus dem Spielen lassen wollte. Der Gott aber, der in Geschichte und welt das erste Wort spricht und die menschliche Freiheit herausfordert, ist der Dreieinige. Nur der Glaube an den dreieinigen Gott schenkt die Zuversicht, dass unser Leben von einem letzten Sinn getragen wird: Er heisst Anknunft bei Gott dem Vater» (Glauber der Kirche VI.2, p. 349), *ibid.*, p. 133.
30. M. SCHMAUS, *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid 1976; M. SCHMAUS, «Sachhafte oder Personhafte Struktur der Welt?», en H. KUHN y otros (eds.), *Interpretation der Welt. Festschrift für R. Guardini zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1965, 693-700, 693-700;
31. M. SCHMAUS, *Sobre la esencia del cristianismo*, Madrid 1952

32. M. SCHMAUS, *El problema escatológico*, Barcelona 1964, original alemán (1957)
33. M. SCHMAUS, «Der Kult als Erfüllung echten Menschentums», en K. FOSTER y otros (eds.), *Der Kult und der heutige Mensch*, München 1961, 324-344; Kult in Sacramentum mundi II, 1976.
34. M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213.
35. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus (1927)*, Münster² 1963; M. SCHMAUS y otros (eds.), «Wahrheit und Zeugnis», Düsseldorf 1963; M. SCHMAUS, *La verdad encuentro con Dios*, Madrid 1967; M. SCHMAUS *Perspectivas cristianas: ensayos teológicos*, Salamanca 1966.
36. M. SCHMAUS y otros (eds.), «Wahrheit und Zeugnis», Düsseldorf 1963.
37. *Ibid.*, *Christus*, pp. 152-172; *Dreifaltigkeit*, pp. 199-210; *Eschatologie*, pp. 242-256.
38. M. SCHMAUS, *La verdad encuentro con Dios*, Madrid 1966.
39. Exposición realizada en el Aula Magna en la Universidad Pontificia de Salamanca el 27 de abril de 1965, publicada en M. SCHMAUS, «El cristocentrismo del mundo», *Salmanticensis* 12 (1965) 211-226.
40. M. SCHMAUS, *Perspectivas cristianas: ensayos teológicos*, Salamanca 1966.
41. Durante el curso 1966-67 impartió clases como profesor invitado en el College Saint Xavier en Chicago (USA). Durante esa estancia publicó primero en inglés en 1968 la obra *Der Glaube der Kirche* y posteriormente en 1969-1970 en lengua alemana.
42. Cfr. J. MORALES, «Recensión “El Credo de la Iglesia” de M. Schmaus», *ScTh* 2 (1970) 592-593, p. 592.
43. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Dogmatik in christologischer Zentrierung. Zu M. Schmaus», *Der Glaube der Kirche*, (1969) 330-334; 330.
44. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970.
M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (II)*, Madrid¹ 1970.
El original alemán:
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (I)*, München¹ 1969.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (II)*, München¹ 1970.
45. J. MORALES, «Recensión “El Credo de la Iglesia” de M. Schmaus», *ScTh* 2 (1970) 592-593. L. SCHEFFCZYK, «Dogmatik in christologischer Zentrierung», *MThZ* 20 (1969) 330-334.
46. Ponencia sobre Santo Tomás de Aquino; M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213.
47. M. SCHMAUS, «Culto» en *Sacramentum Mundi* II (1976) 92-97.
48. *Ibid.*, p. 93.
49. Cfr. *ibid.*, pp. 92-93.
50. En la página web sobre M. Schmaus se recogen diferentes comentarios. Entre los más significativos se cuentan J. RATZINGER y F. SEPER. Recensiones más extensas se pueden encontrar en L. SCHEFFCZYK, «Der Glaube der Kirche. Zur Neuauflage des «Handbuch der katholischen Dogmatik» von M. Schmaus», *MThZ* 31 (1980) 62-70. y M. SEEMANN, «Glaube der Kirche von M. Schmaus», *Erbe und Auftrag*

- (1980) 164. El 26.03.1980 el cardenal F. SEPER (Prefecto de la congregación de la Fe) entregó a Juan Pablo II los primeros volúmenes de la 2ª edición ampliada de *der Glaube der Kirche*. Cfr., B. SIRCH, *Urteile über die neue Dogmatik von Prof. Schmaus* Date 2002 (21.02.2009); disponible en [http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Band3/Urteile über die neue Dogmatik von Prof_Schmaus.mht](http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Band3/Urteile%20über%20die%20neue%20Dogmatik%20von%20Prof._Schmaus.mht)
51. Este hecho queda patente a la luz del extenso esquema de cada uno de los tomos de la obra. El propio autor lo resalta explícitamente en la introducción a su obra, cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien² 1979, pp. XIII-XXIV (Vorwort).
 52. «Die christologische Grundausrichtung bringt es naturgemäß mit sich, daß in dem Werke das personale Moment, die Begegnung des Lesers mit Gott, immer wieder durchdringt», *ibid.*, p. XVII.
 53. «Dieses Vorgehen hat auch den Vorteil, daß nicht nur jene Lehren zur Darstellung kommen für welche es kirchliche Entscheidungen gibt, sondern das Gesamt der in der heiligen Schrift und in den kirchlichen Überlieferung niedergelegten göttlichen Offenbarung», *ibid.*, p. XXI.
 54. L. SCHEFCZYK, «Der Glaube der Kirche. Zur Neuauflage des «Handbuch der katholischen Dogmatik» von M. Schmaus», *MThZ* 31 (1980) 62-70
 55. Cfr. *ibid.*, pp. 62-70.
 56. Cfr. *ibid.*, p. 65.
 57. *Ibid.*, p. 69.
 58. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien² 1979.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien² 1979.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band II; Gott der Eine und Dreieinige, der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes*, St. Ottilien² 1979.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band III; Gott der Schöpfer*, St. Ottilien² 1979.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 1; Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi*, St. Ottilien² 1980.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 2; Das Sein Jesu Christi*, St. Ottilien² 1980.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 1; das Wesen der Kirche*, St. Ottilien² 1982.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 2; Die Leitung der Kirche*, St. Ottilien² 1982.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 3; Das Heilshandeln der Kirche, Taufe, Firmung, Weihte, Bussakrament, Krankenölung, Ehe*, St. Ottilien² 1982.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 4; Taufe, Firmung, Weihe, Bussakrament, Krankenölung, Ehe*, St. Ottilien² 1982.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band V; Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teilband 5; Maria-Mutter Christi und Mutter der Kirche*, St. Ottilien² 1982.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 1; Gott als der durch Christus Vergebende*, St. Ottilien² 1982.
M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 2; Gott als der Vollender*, St. Ottilien² 1982.

59. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien ² 1979, p. 1.
60. «*Er erreicht sein eigenes individuelles Selbst nur als Glied des Ganzen, welches sich dem unsagbaren Gottesgeheimnis entgegenbewegt, weil es von ihm zur Teilnahme an dessen Leben berufen ist*», *ibid.*, pp. 1-2.
61. Cfr. *ibid.*, p. 2.
62. Cfr. *ibid.*, p. 3.
63. «*Das Entscheidende ist das Wohin, nicht das Woher. Aber das Woher garantiert das Wohin*», *ibid.*, p. 3.
64. «*Das heil kommt nicht von der Ontologie, sondern aus der Geschichte. Innerhalb dieser ist jedoch die Seinaussage unentbehrlich*», *ibid.*, p. 3.
65. Cfr. *ibid.*, pp. 3-4.
66. M. SCHMAUS, «Sachhafte oder Personhafte Struktur der Welt?», en H. KUHN y otros (eds.), *Interpretation der Welt. Festschrift für R. Guardini zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1965, 693-700.
67. M. SCHMAUS, «Sendung (II)» en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1957-1967) 663-664, 2ª ed.
68. M. SCHMAUS, «Espíritu Santo» en *Sacramentum Mundi* II (1968) 814-826, M. SCHMAUS, «Dones del Espíritu Santo» en *Sacramentum Mundi* II (1968) 826-830
69. H. Mühlen, destaca que Schmaus es el autor teológico del siglo XX en el que con más claridad aparece la dimensión personal de la gracia; cfr., H. VORGRIMLER y otros (eds.), «*La teología del siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*», Madrid 1974, p. 125.
70. M. SCHMAUS, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964.
71. M. SCHMAUS, «Das Wort als menschliche Begegnung. Festvortrag anlässlich der 50-Jahrfeier des Kyriosverlages», en *50 Jahre Dienst am Wort. Festschrift zur 50-Jahrfeier des Kyriosverlages*, Meitingen-Freising 1966.
72. M. SCHMAUS, «Überlegungen zum gegenwärtigen Atheismus», en C. HÖRGL y otros (eds.), *Wesen und Weisen der Religion. Eherengabe für Professor Dr. W. Keilbach zum 60. Geburtstag*, München 1969, 282-300.
73. Como se ve en detalle en el capítulo dedicado a la comparación de las dos etapas en Schmaus, la formulación de la Revelación sufre un cambio significativo después del concilio. El término «síntesis» es entendido en la segunda etapa en el sentido de que el conocer humano es el resultado de lo externo al hombre y de su propia subjetividad.
74. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien ² 1979, pp. 4-5
75. Cfr. *ibid.*, p. 9.
76. Cfr. *ibid.*, pp. 10-11.
77. Cfr. *ibid.*, p. 11.
78. Cfr. *ibid.*, p. 11.
79. *Ibid.*, p. 12.
80. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 19.
81. Schmaus trata de nuevo esta cuestión en el capítulo dedicado al conocimiento de Dios. En éste, destaca que desde la Patrística hasta la actualidad los teólogos resaltaron que la creación era una Revelación de Dios. Nuestro autor opina conjuntamente con K. Rahner que la proposición mencionada del Concilio Vaticano I debiera ser completada añadiendo que el mismo Dios, que desvela el misterio al espíritu humano, es el mismo que

- le ha dado la razón, tomando Él mismo lo natural como base para lo sobrenatural, M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien² 1979, pp. 276-277
82. Cfr. *ibid.*, p. 13.
 83. Cfr. *ibid.*, p. 12.
 84. «Durch Christus konnte daher diese Gleichnishaftigkeit un Bildhaftigkeit wieder hergestellt werden, ohe dass dem Menschen eine ihm fremde Realität aufgezwungen worden wäre», *ibid.*, p. 21.
 85. *Ibid.*, pp. 12 y 19.
 86. Cfr. *ibid.*, pp. 23-28. Sobre el carácter de Palabra de la Revelación y su relación con el Magisterio véase M. SCHMAUS, *La verdad encuentro con Dios*, Madrid 1966, pp. 70-116.
 87. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien² 1979, pp. 326-327.
 88. Cfr. *ibid.*, pp. 39-40.
 89. Para este concepto, Schmaus utiliza los términos: *Selbstoffenbarung, Selbstmitteilungsgottes, Selbsterschliessung*.
 90. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien² 1979, pp. 41-42. Entiéndase «Telos» del griego, como lo relativo al fin.
 91. Cfr. *ibid.*, pp. 44-45. La limitación del conocimiento humano en la segunda etapa de Schmaus es debida a las formas *a priori* del conocimiento humano.
 92. Schmaus critica en este punto las tesis de Lutero que sostienen que la máxima Revelación se da en la cruz por los principios de «*revelatio e contrario*» resaltando el carácter racional y de inteligibilidad de la Revelación
 93. Enlaza nuestro autor en esta parte del tratado, con el deseo de ver a Dios y la referencia explicita a santo Tomás de Aquino en la formulación de la cuestión: «*Der menschlichen Geist is der Schau Gottes, das absoluten Seins, der Liebe selbst, oder wie immer es benennen wollen, zugeordnet, um ein Wort des Thomas von Aquin zu brauchen ohne dass er mit dem Aufgebot aller seiner natürlichen Kräfte sie zu erreichen vermag*», M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 1; Die Initiative auf menschliche Antwort hin*, St. Ottilien² 1979, pp. 45-46.
 94. Cfr. *ibid.*, p. 46.
 95. Cfr. *ibid.*, p. 46.
 96. Cfr. *ibid.*, pp. 46-47.
 97. Cfr. *ibid.*, p. 72.
 98. Cfr. *ibid.*, pp. 101-102
 99. Schmaus busca en el desarrollo y articulación de las cuestiones teológicas y el diálogo y la cercanía con el mundo y la cultura.
 100. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (I)*, München¹ 1969, p. 6.
 101. Cfr. *ibid.*, pp. 6-7.
 102. Cfr. *ibid.*, p. 7.
 103. Cfr. *ibid.*, pp. 8-11.
 104. Scheffczyk reafirma estas tesis de Schmaus y destaca el papel de Jesucristo en la teología de Schmaus. En su opinión el centraje cristológico de la obra de Schmaus la aleja de cualquier reduccionismo antropocéntrico. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «Der Glaube der Kirche. Zur Neuauflage des «Handbuch der katholischen Dogmatik» von M. Schmaus», MThZ 31 (1980) 62-70, 69.

105. La versión española de la primera edición de *der Glaube der Kirche* traduce *Ganzheitlich* por totalitario. Por el sentido del texto nos ha parecido mejor la noción de integridad. Cfr. *ibid.*, M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (I)*, München¹ 1969, p. 13, para la versión española M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 22.
106. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik (I)*, München¹ 1969, pp. 13-14.
107. Cfr. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, pp. 30-31.
108. *Ibid.*, p. 31.
109. Para Schmaus la autoconciencia comprende la conciencia y la experiencia que el hombre tiene de sí mismo. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien ² 1979, p. 44. Contenidos similares a los de este apartado se pueden encontrar en la primera edición de la obra: M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, pp. 31-35.
110. Cfr. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 32.
111. Personalidad es entendido en este contexto como la propiedad de ser persona.
112. H. VOLK, *Gläubige als Glaubigkeit*, Mainz 1963, citado en M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien ² 1979, p. 45.
113. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien ² 1979, p. 45.
114. Cfr. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 32.
115. «*Der menschlichen Person ist das Werden zugeordnet. Sie gewinnt jeweils ihre wahre Gestalt nur, indem sie über sich hinaus auf den anderen zugeht. Wenn der Mensch bei sich bleibt, wird er gerade nicht, der er werden kann und soll. Dies gelingt ihm nur, wenn er sich verlässt. Wer sein Leben bewahrt, wird es verlieren. Nur wer es hingibt, wird es gewinnen*». M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien ² 1979, p. 45.
116. Cfr. *ibid.*, p. 46.
117. Cfr. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, pp. 32-33.
118. Schmaus articula en la segunda etapa la categoría de encuentro en un lenguaje cercano a Rahner: la acción de Dios como actualización de las potencias existentes en el hombre.
119. «*Was der Mensch in den Gottesbeweisen vollzieht, kann man als Reflexion auf diese Gottesahnung und deren rationale Explikation verstehen. In der Abnung Gottes dringt der ontologische Zusammenhang in den Bereich des Bewusstseins vor*», M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien ² 1979, pp. 47-48. Fundamenta aquí Schmaus su argumento en la subjetividad del conocimiento humano.
120. «*(...) dass sich Gott in ihn abzeichnet. Der Mensch wird in der Schrift «Bild Gottes» genannt; er ist an den den Tun Gottes in seiner menschliche Freiheit teilzunehmen berufen*», *ibid.*, p. 49. Contenidos similares pueden encontrarse en la primera edición: M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, pp. 334-339.

121. La «palabra» es usada en multiples ocasiones en la obra de Schmaus de modo analogico. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien² 1979, p. 49.
122. Cfr. *ibid.*, p. 49.
123. Cfr. *ibid.*, p. 50.
124. Cfr. *ibid.*, p. 50. La existencia de Dios en la conciencia no debe entenderse como un elemento funcional del hombre sino como eco de una llamada, «...das "Gottesbewusstsein" ist verstanden als Echo des rufenden Gottes selbst».
125. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 34. Detrás de este razonamiento está la idea de la filosofía moderna de la autoconciencia como aquella que define al hombre. Este punto se tratará en el Capítulo IV.
126. Cfr. *ibid.*, p. 35. Schmaus desarrolla la doctrina de San Buenaventura sobre la formación de la imagen de Dios a través del creer y amar del hombre, que en esta parte de la obra es citado explícitamente.
127. Cfr. *ibid.*, p. 35. En la segunda etapa, Schmaus parece sostener que la experiencia interior, la conciencia humana son el punto de partida para alcanzar la idea de Dios. En la filosofía clásica, la realidad de Dios es un punto de llegada de un proceso argumentativo.
128. «Das Selbstbewusstsein, welches vom Wesen des Menschen her die Erfahrung und das Bewusstsein von Gott in sich begreift, ist der Ansatzpunkt für jene göttliche Selbstmitteilung, welche die Theologie üblicherweise die "übernatürliche" Offenbarung nennt (...)». An dieser Stelle sei nur betont, dass es seiner inhaltlichen Seite nach die Teilnahme am dreipersonalen Leben Gottes meint, gemäss der Formel: durch Christus im Heiligen Geist zum Vater. Wegen der in der Bildhaftigkeit des Menschen und in seiner Gottesrelation gegebenen Verwandtschaft mit Gott und dem Göttlichen ist in ihm eine Entsprechung zu Gott und ein Ansatz zur Annahme der göttlichen Selbstmitteilung. Infolgedessen wird durch den Akt der göttlichen Selbstmitteilung der Mensch nicht von einer fremden Macht überfallen, sondern von einer vertrauten Wirklichkeit in das Vertrauen gezogen. Er ist infolge seiner Gotteserfahrung imstande, den Anruf Gottes zu hören». M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien² 1979, p. 51. Contenidos similares pueden encontrarse en la primera edición: M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, pp. 36-38. La conciencia y la experiencia de Dios como *Ansatzpunkt* (literalmente punto de arranque, de partida) de la Revelación sobrenatural son descritas en otras ocasiones como *Ansatz zur Annahme*, comienzo/partida de/para la recepción de la Revelación sobrenatural. La mayoría de las ocasiones se utiliza el término *Anknüpfungspunkt*, literalmente punto de apoyo, entronque.
129. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien² 1979, p. 52.
130. «Es ist also die dem Menschen von seinem Wesen her immanente Gotteserfahrung, an welche Gott anknüpft, die durch Gott über ihre eigenen Status hinaus aktualisiert wird, in eine neue Existenzdimension und in eine neue religiöse Bewusstseinslage hinein. Gott überwältigt dabei den Menschen nicht, so dass dessen Freiheit gefährdet oder vernichtet würde», *ibid.*, pp. 52-53.
131. Schmaus marca distancias respecto al lenguaje y a una posible confusión con posturas inmanentistas: «Infolge der Immanenz Gottes kann man ihn als das Innen oder als die Tiefe des Menschen bezeichnen. Er ist jedoch das dem Menschen transzendente Innen

oder die ihm transzendente Tiefe. Nach diesen Bildern könnte man die übernatürliche Offenbarung als eine aus dem Innen oder aus der Tiefe des Menschen selbst kommende Bewegung verstehen, wenn diese Formel nicht zu schweren Missverständnissen führen würde. Es ist das dem Menschen transzendente Innen bzw. Die ihm transzendente Tiefe, welche sich im Vorgang der übernatürlichen Offenbarung aktualisiert. Mit anderen Worten: Der Mensch hat auf Grund seines Ursprungs die in seinem Wesen haftende (positive) Fähigkeit für das Übernatürliche im strengen Sinn. Er hat von seinem Wesen her ein übernatürliches Existential in sich (K. Rahner). Er ist des Dialogs mit Gott fähig, auch wenn ihm in einem solchen Dialog Mitteilungen zuströmen, welche nicht aus seinem eigenen menschlichen Wesen erfließen können, die also nicht nur Aktualisierungen dessen sind, was er selbst als immanente Möglichkeit in sich trägt, die vielmehr für ihn Überraschungen oder auch Zumutungen bedeuten, weil sie ihn wesenhaft über alles Gewohnte und Erreichbare hinausführen. Im Grunde genommen ist es nicht verwunderlich und nicht erstaunlich, wenn der Mensch von Gott über seine immanenten Möglichkeiten hinausgeführt wird. Denn das unsägliche Geheimnis, welches wir Gott nennen, mit dem die Menschen im Offenbarungsvorgang in Kontakt treten, ist anders als der Mensch. Es ist zwar die Tiefe und das innerste des Menschen. Es ist dies aber in der Weise, dass es zugleich dem Menschen jenseitig ist. Weil Gott anders ist als der Mensch, sagt er anderes als der Mensch selbst sagen oder auch nur erwarten kann. Das von ihm Gesagte wird aber auch so und auf jeden Fall das eigene Innen des Menschen, mag es auf welche Weise immer ihm innerlich werden», *ibid.*, pp. 52-53.

132. Es significativo que la frase: «...wenn diese Formel nicht zu schweren Missverständnissen führen würde» este añadida (como otros matices en este mismo sentido) en la segunda edición de la obra respecto de la primera. Cfr. *ibid.*, pp. 52-53.
133. Rahner en su intento de combatir una comprensión extrínseca de la gracia desarrolla la tesis del existencial sobrenatural. El hombre que vive y se realiza en lo categorial, no es solamente «hombre-natural» sino «hombre-llamado-por-Dios»: determinado de modo permanente por el destino sobrenatural. Desde siempre y previo a su conocer libre (categoría *a priori*) el hombre se halla bajo la llamada de Dios, bajo su voluntad de salvación.
134. Cfr. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 37.
135. Cfr. *ibid.*, p. 38.
136. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien² 1979, p. 53.
137. Cfr. *ibid.*, p. 53-54. Vemos aquí detrás del hilo del razonamiento una vez más las tesis de Rahner. Las proposiciones teológicas se redefinen a la luz de las estructuras trascendentales del espíritu humano.
138. Cfr. *ibid.*, p. 54.
139. «Man muss sich dabei allerdings hüten, die göttliche Offenbarung nur als eine Verdeutlichung dessen zu verstehen, was unbewusst oder mehr oder weniger bewusst schon im Menschen steckt. Vielleicht wird heute dieser von K. Rahner betonte Ansatz manchmal überbetont, so dass das Göttliche der Offenbarung gefährdet wird und in den Abgrund des rein Anthropologischen hinabzustürzen droht», *ibid.*, p. 167.
140. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 39.
141. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band I; Grudlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teilband 2; Die menschliche Antwort als Integration von Gottes*, St. Ottilien² 1979pp. 109-112. En este punto Schmaus expone la posición de Scheffczyk en el problema, haciendola suya y citándole explícitamente.

142. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band II; Gott der Eine und Dreieinige, der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes*, St. Ottilien ² 1979, p. 75.
143. Cfr. *ibid.*, pp. 76-77.
144. No tiene en cuenta, al menos explícitamente, en el desarrollo del concepto de misión, la doctrina de santo Tomás que fue pauta de exposición de las misiones en la *katholische Dogmatik* de 1948.
145. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band II; Gott der Eine und Dreieinige, der ewige Ursprung des menschgewordenen Gottessohnes*, St. Ottilien ² 1979, p. 214.
146. «*Er ergreife die Menschen und schliesse Sie zu einer Einheit zusammen (...). Er schliesst die Menschen, weil er die Atmosphäre der Liebe ist, zu einer Wir mit Jesus und um Jesus zusammen*», *ibid.*, p. 217.
147. Cfr. *ibid.*, pp. 217-218.
148. Cfr. *ibid.*, p. 218. El enfoque predominantemente económico de las misiones y su ordenación escatológica se muestran también en, M. SCHMAUS, «Sendung (II)» en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1957-1967) 663-664; y también en, M. SCHMAUS, «Dones del Espíritu Santo» en *Sacramentum Mundi* II (1968) 826-830.
149. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band III; Gott der Schöpfer*, St. Ottilien ² 1979, pp. 1-2.
150. Cfr. *ibid.*, p. 2. Se observa aquí el esquema *exitus-reditus* de Santo Tomás, para profundizar en esta idea y su conexión con la realidad de Cristo véase: M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d' Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213.
151. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band III; Gott der Schöpfer*, St. Ottilien ² 1979, pp. 69-78.
152. Cfr. *ibid.*, pp. 77-78.
153. Cfr. *ibid.*, p. 163.
154. Cfr. *ibid.*, pp. 165-166.
155. Cfr. *ibid.*, p. 167.
156. «*(...) ist Gott in seinem innersten Sein dialogisch. Der Vater führt wesensmäßig einen Dialog mit dem Sohn. Dieser Dialog vollzieht sich in jener Selbstbejahung Gottes, welche wir den Heiligen Geist nennen. So ist der Dialog eigentlich ein Trialog. In einem undurchdringlich geheimnisvollen Tun entäußert sich Gott in das Nichtgöttliche hinein, so daß eine nicht-göttliche Spiegelung des göttlichen Dialoges entsteht. Dies bedeutet nicht nur eine Parallelität zwischen dem Göttlichen und dem Nicht-göttlichen oder einen Parallelverlauf zwischen dem göttlichen Dialog und einem Dialog in dem nichtgöttlichen Bereich. Gott bleibt vielmehr in seiner Selbstentäußerung dem nicht-göttlichen Bereich immerfort aktiv zugewandt und zieht ihn in seinen eigenen innergöttlichen Dialog hinein. Gott kann den innergöttlichen Dialog nicht substantiell anreichern durch den Dialog mit einer nicht-göttlichen Wirklichkeit. Er will jedoch den innergöttlichen Dialog analog darstellen durch den Dialog mit der nicht-göttlichen Wirklichkeit. Diese Absicht Gottes fordert, daß die nicht-göttliche Wirklichkeit des Dialogs mit Gott fähig ist, und zwar in seiner unbedingten und ungefährdeten Intensität*», *ibid.*, pp. 169-170.
157. Cfr. *ibid.*, pp. 170-171.
158. Cfr. *ibid.*, p. 281.
159. «*Für das Verständnis der kirchlichen Lehre ist es nötig, zunächst über einen Begriff zu sprechen, der in der Theologie eine große Rolle spielt, über den es viele historische und systematische Untersuchungen gibt, der jedoch bis heute nicht in vollem Maße geklärt ist, über den Begriff des Übernatürlichen*», *ibid.*, p. 281.
160. Diferencia Schmaus lo Sobrenatural de los conceptos de Trascendencia o Misterio: «*Übernatürlich ist was über den natürlichen liegt. Dabei wird übernatürlich nicht in*

- den Sinn von "Transzendent" oder "Geheimnisvoll" und natürlich nicht als Sachgemäss»,* *ibid.*, p. 281.
161. M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 404.
162. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band III; Gott der Schöpfer*, St. Ottilien² 1979, pp. 282-283.
163. Cfr. *ibid.*, pp. 283-284.
164. «Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus, erhebt sie über sich selbst hinaus und vollendet sie», *ibid.*, p. 284.
165. Para Schmaus lo natural está abierto a Dios principalmente por tener su origen en Dios mismo. En realidad, hoy podemos afirmar más: lo natural está abierto a lo sobrenatural pues Dios lo ha creado con vistas a ése fin y lo ha hecho de un modo libre.
166. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band III; Gott der Schöpfer*, St. Ottilien² 1979p. 284.
167. Cfr. *ibid.*, p. 285.
168. «(...) daß der Mensch in seiner Hinordnung zu Gott, in seinem Transzendenzcharakter so geformt ist, daß er auf die Gottesschau, d.h. auf den Heilsdialog mit Gott, positiv eingestellt ist. Er kann dieses Ziel allerdings nicht aus eigenen Kräften verwirklichen. So würde das Übernatürliche im strengen Sinne darin bestehen, daß Gott den Menschen dahin ruft, wohin gerufen zu werden seinem Wesen entspricht, wohin er aber durch die Entfaltung bloß natürlicher Kräfte nicht gelangen kann», *ibid.*, p. 284.
169. Cfr. *ibid.*, p. 285.
170. Cfr. *ibid.*, p. 343.
171. Cfr. *ibid.*, p. 345.
172. «Man hat das streng (substantiell) Übernatürliche von dem akzidentell Übernatürlichen (praeternatural) unterschieden. In der Auseinandersetzung mit dem Jansenismus.) hat sich diese Unterscheidung herausgebildet. Unter dem streng Übernatürlichen würde man die durch natürliche Kräfte auf keine Weise erreichbare übernatürliche Ordnung, also Teilnahme am dreipersonlichen Leben Gottes, verstehen. Unter der praeternaturalen Ordnung, unter der bloßen modal-natürlichen Ordnung, versteht man die auf wunderbare Weise erfolgende Herstellung natürlicher Ordnungen», *ibid.*, p. 286. La terminología escolástica nos brinda mayor claridad y distinción sobre el tema que la que Schmaus utiliza. Los dones preternaturales son aquellos por los que las potencias naturales alcanzan un grado de perfección superior al debido dentro del orden natural. Adán al perder la gracia con el pecado original retornó a su orden propio perdiendo esas perfecciones preternaturales a la vez su propia naturaleza quedó herida. Mediante el término connatural se designa aquello que es fruto lógico y consonante con el ser natural, sin pertenecer en sentido propio a su esencia. En este sentido es por ejemplo connatural al hombre la muerte y el padecimiento. El don de inmortalidad consiste esencialmente en que el hombre hubiera pasado del estado de vida al estado de gloria sin padecer el fenómeno de la muerte.
173. «...El primer hombre podría haber alcanzado una duración ilimitada de vida. Pero si consideramos más detenidamente la cuestión, esa idea fabulosa y fantástica se derrite como figura de niebla. Sin duda el texto (biblico) expresa la añoranza común del pensamiento oriental por la vida inagotable e ilimitada, la cual aparece de un modo impresionante en numerosos documentos literarios, bíblicos y no bíblicos. Pero esa aspiración es inasequible. Ni el mayor esfuerzo puede producir la vida eterna». M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (I)*, Madrid¹ 1970, p. 401.
174. *Ibid.*, p. 401.
175. *Ibid.*, p. 402.

176. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 1; Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi*, St. Ottilien² 1980, p. 245.
177. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 2; Das Sein Jesu Christi*, St. Ottilien² 1980, pp. 188-189.
178. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band IV; Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 1; Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi*, St. Ottilien² 1980, p. 84. En la primera época (antes del Concilio Vaticano II) hemos encontrado este concepto también en M. SCHMAUS, *Sobre la esencia del cristianismo*, Madrid² 1957, p. 180. No se habla de imagen de la Imagen pero sí de imagen en el Hijo como transformación de la propia forma personal en la forma de Cristo.
179. Cfr. M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213, 200-201.
180. Contenidos similares a los de este apartado pueden encontrarse también en la primera edición de la obra: M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (II)*, Madrid¹ 1970, pp. 638-640.
181. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 1; Gott als der durch Christus Vergebende*, St. Ottilien² 1982, p. 7.
182. *Ibid.*, p. 7. El concepto de *Selbstschenkung* es tomado de M. SEYBOLD, *Gnade und Heil*, 1973: «Inhaltlich ist mit dem Worte von der übernatürlichen Gnade die Berufung des Menschen von seilen Gottes zur Teilnahme an seinem dreipersonalen Leben gemeint. Dies schließt ein zweifaches, ein personales und ein dingliches Element in sich: die gnädige Selbstschenkung Gottes des Vaters an den mit seinem menschengewordenen Sohne im Heiligen Geiste verbundenen Menschen und die Verähnlichung des Menschen mit dem dreipersönlichen Gott».
183. «Gnade ist die Selbstmitteilung des dreipersönlichen Gottes an das Geschöpf und die daraus hervorgehende "übernatürliche" Gabe, insofern Gott um Jesu Christi willen im Heiligen Geist und nach dem Urbilde Jesu Christi dem vernunftbegabten Geschöpfe aus Liebe geschenkweise die Teilnahme an seinem dreifaltigen Leben verleiht». (M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 1; Gott als der durch Christus Vergebende*, St. Ottilien² 1982, p. 15.)
184. Cfr. *ibid.*, p. 15.
185. Cfr. *ibid.*, p. 15.
186. Cfr. *ibid.*, p. 44.
187. «Es soll nochmal betont werden, daß es sich um einen einzigen Akt handelt, der zugleich die Funktion der göttlichen Mitwirkung, der gratia sanans und der erhebenden Gnade, vollbringt. Oder vielmehr: In einem einzigen Akt teilt sich Gott dem Menschen mit (erhebende Gnade), heilt so die Schwäche der menschlichen Natur und wirkt das aus den Kräften des Menschen gesetzte menschliche Tun. So bewirkt der eine göttliche Akt, daß der menschliche Wille in Freiheit heilschaft handelb», *ibid.*, pp. 77-78.
188. Cfr. *ibid.*, p. 43.
189. La construcción de la *natura pura* es utilizada por Cayetano de Vio (1489-1534) y también por Suárez (1564-1646). Cfr. *ibid.*, pp. 79-80.
190. *Ibid.*, pp. 81-82.
191. *Ibid.*, pp. 95-96.
192. Cfr. *ibid.*, 100.

193. «Man darf annehmen, daß ein Satz in der Enzyklika "Humani generis" (1950) als Antwort auf die in der genannten Diskussion zutage getretenen Thesen zu beurteilen ist. Er lautet nämlich, daß Gott den Menschen nicht mit Notwendigkeit für die unmittelbare Gottesschau bestimmt hat. Er hätte für ihn wohl auch ein endgültiges niedrigeres Ziel vorsehen können. Man sieht, daß im Hintergrund dieser Auseinandersetzungen das im 19. Jahrhundert immer stärker hervortretende Problem von der Gratuität der Gnade steht, d. h. von der ursprünglichen absoluten Freiheit Gottes, dem Menschen nach seinem ewigen Heilsplan Gnade zu geben oder ihn in seinem natürlichen Wesen existieren zu lassen», *ibid.*, pp. 100-101.
194. La cuestión sintetizada puede verse en D(3891).
195. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 1; Gott als der durch Christus Vergebende*, St. Ottilien ²1982, p. 102.
196. «Seine Fragen (des Modernismus) wurden jedoch nicht endgültig geklärt. Sie schwelten vielmehr weiter und traten unter neuen Termini immer wieder hervor. Man glaubte sowohl der "Übernatürlichkeit", dem Geschenkcharakter der Gnade als auch der organischen Einfügung der Gnade in die menschliche Natur gerecht werden zu können, indem man ein übernatürliches Existential annahm», *ibid.*, p. 103.
197. «Man kann es nach Heidegger als Wesensbestandteil des tatsächlich existierenden, nicht des abstrakt verstandenen Menschen deuten. Diese Erklärung entspricht einerseits dem Immanentismus, andererseits der traditionellen Theologie, weil das zum Wesen des Menschen gezählte Existential als «übernatürlich» bezeichnet wird», *ibid.*, p. 103.
198. Cfr. *ibid.*, p. 103.
199. Cfr. *ibid.*, p. 128.
200. Cfr. *ibid.*, pp. 131-132.
201. Cfr. *ibid.*, p. 132.
202. La especial relación del hombre con Cristo es estudiada por Schmaus en detalle: Cristo como hermano: *ibid.*, pp. 143-144; Participación en la filiación de Cristo: *ibid.*, pp. 145-148; Participación en la heredad de Cristo, *ibid.*, pp. 149-150; Amistad con Dios, *ibid.*, p. 152; Unidad con Jesucristo y el Espíritu Santo, *ibid.*, p. 153.
203. Cfr. *ibid.*, pp. 156-160.
204. Cfr. *ibid.*, pp. 165-172.
205. Cfr. *ibid.*, pp. 175-176.
206. Cfr. *ibid.*, p. 176. En algunas ocasiones Schmaus habla de esta procedencia y destino divinos como «desde Dios a Dios por Cristo crucificado», véase M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213, 200.
207. «Das Konzil fundiert die Gottebenbildlichkeit auch christologisch (Kol 1,15): Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bilde des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, die Erstlingsgabe des Geistes (Rom 8,23), durch die er fähig ist, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen», M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 1; Gott als der durch Christus Vergebende*, St. Ottilien ² 1982, p. 177.
208. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 2; Gott als der Vollender*, St. Ottilien ² 1982.
209. Cfr. *ibid.*, pp. 250-251.
210. Cfr. *ibid.*, p. 251.
211. Contenidos similares pueden encontrarse en la primera edición de la obra: M. SCHMAUS, *El Credo de la Iglesia Católica. Orientación posconciliar (II)*, Madrid¹ 1970, pp. 818-819 y 821-823.

212. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Band VI; Gott als der durch Christus Vergebende und der Vollender. Teilband 2; Gott als der Vollender*, St. Ottilien ² 1982p. 254. «Wenngleich das Wort von der Gottesschau im intellektuellen Bezirk liegt, so muss man es doch im Sinne der biblischen Redeweise verstehen als einen Akt der Vergemeinschaftung. Das Schauen ist ein personalexistentieller Vorgang».
213. Cfr. *ibid.*, p. 255.
214. Cfr. *ibid.*, pp. 256-257.
215. Cfr. M. SCHMAUS, «Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin», en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd.3 Dio e l'economia della Salvezza*, Roma 1974, 194-213, pp. 202-203.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	249
ÍNDICE DE LA TESIS	251
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	257
EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS	267
INTRODUCCIÓN	267
M. Schmaus (1897-1993). Breve Biografía	274
Contexto Histórico-Teológico. La teología católica alemana desde el periodo entreguerras hasta finales del siglo XX	273
Lugar de la cuestión del deseo natural de ver a Dios dentro de la obra teológica de M. Schmaus	278
Criterios metodológicos	280
MICHAEL SCHMAUS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II (1963-1993). EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS Y LA RELACIÓN NATURAL-SOBRENA- TURAL	281
1. PRINCIPALES FUENTES UTILIZADAS Y METODOLOGÍA	281
1.1. <i>Wahrheit und Zeugnis</i> (1964)	282
1.2. <i>La Verdad encuentro con Dios</i> (1964)	283
1.3. <i>El Cristocentrismo del Mundo</i> (1965)	283
1.4. <i>Perspectivas cristianas</i> (1966)	284
1.5. <i>Der Glaube der Kirche</i> (1969-1970). La Primera edición	284
1.6. <i>Das Dynamische in der Erlösungslehre des heiligen Thomas von Aquín</i> (1974)	286
1.7. «Culto» en <i>Sacramentum Mundi</i> (1976)	287
1.8. <i>Der Glaube der Kirche</i> (1979-1982). La segunda edición am- pliada de la Dogmática de 1969	288
1.9. Otras fuentes analizadas	292
2. LA REVELACIÓN. LA INICIATIVA DE DIOS A LA RESPUESTA DEL HOM- BRE	294
2.1. La Revelación como automanifestación divina (<i>Selbstersch- liessung Gottes</i>) al hombre	295

2.2. La Revelación natural (<i>Schöpfungsoffenbarung</i>) y la Revelación sobrenatural (<i>profetische Offenbarung</i>)	296
2.3. La finalidad de la Autorevelación divina	297
2.4. La visión de Dios. Dios permanece en parte oculto (<i>bleibende Verborgenheit Gottes</i>)	298
2.5. La respuesta a la llamada. La libertad humana en la libertad de Dios	300
3. LA REVELACIÓN. LA RESPUESTA HUMANA A LA INICIATIVA DE DIOS	300
3.1. La posibilidad y el alcance del diálogo de salvación establecido entre Dios y el hombre: la apertura del hombre a Dios ...	301
3.2. El hombre imagen de Dios	305
3.3. El reconocimiento natural de Dios como punto de apoyo (<i>Anknüpfungspunkt</i>) para la Revelación sobrenatural	306
3.4. La trascendencia y la inmanencia de Dios y el ateísmo	309
4. LAS MISIONES COMO PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL HOMBRE Y DIOS. SENTIDO SALVÍFICO	309
5. DIOS CREADOR Y EL HOMBRE. JESUCRISTO LA IMAGEN PERFECTA DE DIOS	310
5.1. El hombre como criatura. Ser personal	311
5.2. Lo natural y lo sobrenatural	313
5.3. Pecado original y naturaleza	315
5.4. La perfección del hombre: imagen de la Imagen	316
6. DIOS ENTREGADO AL HOMBRE A TRAVÉS DE JESUCRISTO. LA GRACIA ...	317
6.1. La gracia como capacitación del hombre para el diálogo Divino	317
6.2. Interacción naturaleza gracia. Natura pura	318
6.3. La gracia. Inmanencia y trascendencia	321
6.4. La transformación de la gracia: imagen de Dios en Cristo	322
7. LA VISIÓN DE DIOS EN EL CONTEXTO ESCATOLÓGICO	324
8. CONTENIDOS PRINCIPALES DE LA SEGUNDA ÉPOCA DE M. SCHMAUS ...	325
NOTAS	329
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	343