

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Edwards, Aníbal

Mariología, espíritu misionero y sentir con la Iglesia. Caras permanentes del legado de Erich Przywara  
S.J. (1889-1972)

Teología y Vida, vol. LI, núm. 3, 2010, pp. 365-385

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32216729004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Mariología, espíritu misionero y sentir con la Iglesia.  
Caras permanentes del legado de Erich Przywara S.J. (1889-1972)**

*Aníbal Edwards S.J.*

Przywara interpreta la *revelación bíblica* desde el «método cristiano antiguo de la *analogía fidei*, como Orígenes la instituyó: que teología auténtica consistiría en detectar la coherencia oscilante de todas las proposiciones de la revelación»<sup>1</sup>: «La grandiosa concepción de Orígenes...: que Antiguo y Nuevo Testamento configuran la *economía* de una *analogía fidei*, i.e. que todos los libros y capítulos y datos y formulaciones de la Sagrada Escritura exponen la contextura compacta de una continuidad-creyente objetiva, que remite desde sí y a través suyo, más allá de sí, al misterio divino, en tanto *revelación en la carne y punto central de todo*»<sup>2</sup>. Este tema capital –así como el del **hombre a imagen de Dios**, según se verá– hará sentir a K. Barth, entre otros, el tábano socrático (crítico) de Przywara. El trabajo *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*<sup>3</sup> estudia la definición de analogía entis en el Concilio Lateranense IV, y el espectro histórico del joaquinismo en el pensar moderno. Przywara persevera en enfocar «lo <sup>p.VIII</sup> positivo del irrestricto estar dado, y lo negativo de ‘sin

<sup>1</sup> E. PRZYWARA, *Alter und Neuer Bund. Theologie der Stunde* (Wien 1956) 11. Las siglas utilizadas para la obra de E. Przywara son las siguientes: AE = *Analogia entis. Metaphysik* (1932); CM = *Crucis Mysterium. Das christliche heute* (Schöning-Paderborn 1939); Humanitas = *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Glock u Lutz. Nürnberg 1952); IG = *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit* (Nürnberg 1955); Relbe = *Religionsbegründung. Max Scheler - J.H. Newman* (Herder, Freiburg 1923); RG = *Ringens der Gegenwart* (Augsburg 1929); *Schriften*, I, II y III = edición parcial en 3 volúmenes, de Johannes-Verlag (Einsiedeln 1962): I *Frühe religiöse Schriften*; II *Religionsphilosophische Schriften*; III *Analogia Entis*. Las traducciones son propias.

<sup>2</sup> IG, 160; otras referencias a Orígenes, en IG, 287ss. y 341.

<sup>3</sup> Cf. *Schriften*, III, 247-301.

base bajo los pies»<sup>4</sup>, en todo **esse**-deveniente al interior de este «único orden-salvífico fáctico»<sup>5</sup> dado. Desde Przywara, una '*analogia fidei objetiva*' que 'complete' la *analogia entis*, es 'multiplicar entidades sin necesidad', y con peligro de poner bases equívocas<sup>6</sup>. Aquí incide otra vez en Barth, *el fantasma de la correlación*, que obstaculiza a B. Gertz, demasiado absorto en minucia filológica, **entender** a Przywara<sup>7</sup>. Éste había señalado

<sup>4</sup> *Schriften*, III, 46,9; el número romano sobre-escrito indica la pág. de la primera edición de *AE*, 17,VIII.

<sup>5</sup> *Schriften*, III, 263.

<sup>6</sup> «Quedan respondidos de suyo los intentos de Barth y Söhnngen, de poner frente a la *analogia entis* una *analogia fidei*, o completar la primera por la segunda. Desde Rom 12,6 en continuidad con el contexto entero y de éste con 1Cor 12 *analogia fidei* designa la regulación más elevada del *carisma* personal de profecía a través de la analogía de la fe, como se traduce en la unidad del cuerpo uno, a través de la medida de la fe que Dios imparte (12,3): si ahora profecía: (entonces) según la analogía de la fe. Esta analogía es, entonces, algo objetivo autoritario procedente de Dios, que está más allá de lo religioso subjetivo de profecía: claramente al interior del rumbo de la teología eclesial de analogía, como se desarrolló arriba. No es, pues, *analogia fidei* actual en el suceso de la predicación actual: según enfoca Barth la *analogia fidei*: pues precisamente esa actualidad es actualidad de la profecía, que debe ser mensurada según una *analogía de la fe* que permanece objetiva. Tampoco basta una *analogia fidei* objetiva como secuencia coherente de verdades de fe singulares que reposan en sí, según quisiera interpretar Söhnngen: pues en el Cuerpo, viviente lo último es la autoridad viviente de la Cabeza, el misterio de la Voluntad (que pone autoritariamente), el cual según Ef es la forma última de la Iglesia. Sólo queda una *analogia fidei* autoritaria, i.e. la forma de la autoridad eclesiológica, cristológica, teológica según se desarrolló arriba. Vista desde el Concilio Lateranense IV, la analogía entis es considerada única y exclusivamente como forma última de unidad entre sobrenaturaleza y naturaleza. No se da, entonces, dualidad alguna entre *analogia entis* y *analogia fidei*, sino una y la misma analogía entis, en su doble forma -desde hacia abajo y hacia arriba- es, en la respuesta del Concilio Lateranense IV, la estructura metafísica de una y la misma *analogia fidei auctoritatis*», *Schriften*, III, 298s nota.

<sup>7</sup> Es *desintelectión*, no distorsión; lo ejemplifica su *asombro* en B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie. Die Theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei* (Patmos-Verlag Düsseldorf 1969) 254, nota 253, pues en *analogia fidei auctoritatis* no hay 'correlación' de 'yo a Tú divino' (cf. la observación final respecto del 'yo - tú' en *Filosofúmeno y teologúmeno de la Compañía de Jesús* en la segunda edición del *Deus semper maior*. Desde sus primeros escritos Przywara discrepa de la premisa *nominalista Moderna* de «una identidad última entre objeto intencional y objeto real», *Schriften*, II, 345. Su *Filosofía de la religión de la teología católica* (1927) hace ver en cap. 1º, que de aceptarse esa premisa como supuesto indubitante, «lo constitutivo de religión, la conexión real con Dios, parece imposible» *Schriften*, II, 399. Los cap. 2º y 3º fundamentan esa conexión en la *analogia entis*. En *Analogia Entis II*, escribe: «Ninguna identidad –según corresponde al puro– puede darse en ambas filosofías:

el error del supuesto de Scheler, cuyos *tipos*, diluye la dualidad cristiana antigua, entre conocer-religioso desde propia visión y asentimiento desde fe sobrenatural<sup>8</sup>. Dicho en cifra: el *asentimiento válido cristiano-antiguo a Dios partía de un conocer religioso dado ante hechos (signos de los tiempos)*, no derivado de conceptos. Desde esta premisa, cabe enfocar el legado permanente de Przywara.

La *inmaculada concepción* de María es aurora del *vivir en Cristo, en Dios* de los redimidos no sólo **por** Cristo, sino **en Cristo**: «El primer instante en la vida de María es, por eso, primer instante de vida-en-Cristo, en-Dios, pues y en la medida que su vida ha de ser vida de madre virginal, en-maternidad perviviente del vivir en Cristo, en Dios: Madre de Cristo, Madre de los cristianos, Madre de cada instante del cristiano»<sup>9</sup>. Este primer motivo, íntimamente vinculado con los otros, obtendrá desarrollo en último lugar, en tanto *síntesis inmanente* de su saber de redimido.

### *Espíritu misionero y sentir con la Iglesia*

El sentir con la Iglesia, cauce manantial de espiritualidad ignaciana, repercute de diversa manera en jesuitas dedicados al pensar filosófico-teológico: es impronta inequívoca del medio siglo de actividad de *escritor libre* de Przywara. Cara inseparable, impresa en su extensa obra, es su *espíritu misionero*. Estos rasgos casi parecen *terra incognita* a doctorandos en universidades alemanas por la segunda mitad del s. XX. ¿Podían suponerla sin conocerle personalmente, como le conocía su ilustre ex-discípulo Karl Rahner cuando su *laudatio* –en el homenaje de la ciudad de Düsseldorf a Przywara– expuso su aporte a la teología y al Concilio Vaticano II?

---

identidad en un concepto idéntico con la cosa (según lo quiere el concepto absoluto del idealismo europeo), o identidad en una imagen idéntica con la cosa», *Schriften*, III, 338. Desde otra perspectiva, esa identidad repercute en tipos de una identidad última entre valor y ser, que critica en *Relbe*, 127ss.). No somos capaces de abarcar conceptualmente el ES absoluto: «Por lo tanto, todo aquello que constituye a la creatura, ha de ser procesado también, según el modo de pensar creatural: la dura realidad entera de su finitud, en limitación e inestabilidad», *Humanitas*, 499s.

<sup>8</sup> Relbe, 127s.: «Die altchristliche Zweiheit von religiösem Erkennen aus eigener Einsicht und religiösem Erkennen aus Glaubenshinnahme von Gotteseinsicht... sich auflöst». En esta obra es clave capital, hacer ver «in patristisch-scholastischer Auffassung das Einzigartige der Gotteserkenntnis» (*Relbe*, 21).

<sup>9</sup> CM, 292. Y cita: «Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse... intuitu meritorum Christi Jesu... ab omni originalis culpae labe praeservatam, immunem» (DS 2804).

Su segundo trabajo filosófico-religioso –*Fundamentación de la religión*<sup>10</sup>– muestra dos de estas facetas aunadas en *síntesis inmanente*<sup>11</sup>. No hay otro nombre para formular el *qué* y *cómo* del *estilo expositivo* de Przywara. Pues la *entera intencionalidad personal* de su autor se **expone** en diálogo y confrontación viviente. En esta segunda obra mayor, *sentir con la Iglesia y espíritu misionero* operan entretreídos en forma lateral, en lo que cabe llamar con Vicente Huidobro, *manifiesto* del propósito e intención de cada uno de sus trabajos: *fundamentar la religión*. Conforme a su *estilo*, *sentir con la Iglesia y espíritu misionero* dejan el plano abstracto, y adquieren rasgos personales *en su misión de escritor libre*, inserto en la Compañía de Jesús, en el *hoy hodierno* de esta Iglesia, Cabeza y cuerpo, un Cristo (Agustín) perviviente ahora.

### *Sentir con la Iglesia*

Se ha hecho ver en otro trabajo, en qué medida incluso la hermenéutica histórica de Przywara se atiene –incluso en su interpretación del Aquinate– a la mentalidad oficial representada por el obispo Laur. Janssens O.S.B. en el Primer Congreso Tomista Internacional (Roma, abril 1926)<sup>12</sup>. Como en carrera de postas, Przywara recoge el legado de Josef Kleutgen S.J (1811-1883)<sup>13</sup>, uno de los fundadores de la Neo-Escolástica católica alemana, que re-planteó para la Iglesia del s. XIX, la tradición histórico-teológica del conocimiento germinal de Dios dado a todo hombre con uso de razón: rescata así el enfoque del pueblo de Dios dado en la Escritura, Padres de la Iglesia y teólogos eclesiales: «Es propio del hombre llegar al conocimiento consciente de otras verdades... Dios ha dispuesto la naturaleza racional, de manera que conozca verdades más elevadas y las afirme confiado, sin ser consciente con claridad, de los fundamentos de su juicio. Tales son las nociones insitae y anticipationes de que hablan con frecuencia los Antiguos y los Santos Padres; las mismas son tanto más universales y ligadas a convicción más honda, mientras más necesariamente estén

<sup>10</sup> E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*. Max Scheler - J.H. Newman (= *Relbe*). Su primera obra mayor es su monografía de Newman, de 1922, cuya publicación hizo borrar del *índice de libros prohibidos* la obra del gran cardenal inglés, justo antes de su promulgación.

<sup>11</sup> Cf. A. EDWARDS, «El enigma Erich Przywara», *Gregorianum* 90 (2009) 723-783, 777s. Cf. A. EDWARDS, «Fundamentación de la Religión según Erich Przywara», *Filosofía, Educación y Cultura* 10 (2008) 10-32.

<sup>12</sup> Cf. A. EDWARDS, «El enigma Erich Przywara», 752, nota 152.

<sup>13</sup> Cf. J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit* II (Münster 1872<sup>2</sup>); *Philosophie der Vorzeit* I (Innsbruck 1878<sup>2</sup>). Entre los fundadores de la Neo-Escolástica en Alemania, con F. Ehrle, H. Denifle, etc., está Clemens Bäumker, maestro de Martin Grabmann.

conectadas con la vida ética y religiosa... A fin de conocer esas verdades ya no con certeza involuntaria, sino consciente, nuestra naturaleza nos remite al pensar discursivo»<sup>14</sup>. Otro gran fundador de la Neo-Escolástica católica alemana, C. Bäumker, demuestra en su estudio *Immanuel Kant*, que la crítica de Kant a las demostraciones de Dios, no tiene el transfondo histórico de la doctrina escolástica de Dios de la *analogia entis*, sino la construcción inmediata de Dios en sí de la Escuela de Wolff: lo que Kant combate principalmente, es el intento de la metafísica wolffiana, de codificar un concepto de Dios en sí basado en la demostración ontológica de Dios, y deducir de ese concepto la contextura del mundo, en especial sus fines<sup>15</sup>.

Por su enorme influjo en el Concilio Vaticano I, se encomendó a Kleutgen redactar la Constit. *Dei Filius*, donde se afirma la capacidad humana de conocer a Dios por la razón natural y la relativa independencia de verdades científicas, respecto de verdades reveladas. No son casuales las largas citas de Kleutgen en Relbe<sup>16</sup>. Clemens Bäumker, seguido por Martin

<sup>14</sup> J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit* II<sup>2</sup> (Münster 1872) 714s. De textos de Kleutgen citados en *Relbe*, 143s.: «Se suele pasar por alto... que no es lo mismo afirmar un conocimiento de Dios natural, independiente de la revelación, y considerar que éste es posible sólo por medio de demostración filosófica. Hemos recordado... que no de otra manera que los Padres..., los teólogos enseñan en consenso, que tan pronto el hombre hace uso de la razón, se da un cierto conocimiento de Dios... Todos ven ese conocimiento involuntario de Dios, como el universal y originario, y distan mucho de creer que la convicción en la existencia de Dios fue traída al mundo por la Filosofía. ¿Por qué entonces el proceso demostrativo filosófico? Ese primer conocimiento de Dios no sólo es muy imperfecto, sino que puede ser a tal punto debilitado por lo sensorial y el orgullo, que si bien el hombre no puede erradicarlo del todo, al menos trata de convencerse <sup>p144</sup> de que no es cierto para él. Las demostraciones racionales tienen poder de ampliar ese conocimiento originario de Dios, además elevan la convicción de su verdad, y hacen imposible el intento de dudar... Cuando Teólogos atribuyen plena fuerza a tales argumentos filosóficos, sólo afirman que la doctrina de la revelación de Dios en sus obras, que se transmite al pueblo, también se sostiene en la Ciencia, y puede defenderse contra toda pregunta o duda», J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit* II, 35, 47s.

<sup>15</sup> Cf. *Relbe*, 131 nota. C. BÄUMKER, *Immanuel Kant* Hochland I [1903 I] 576ss. Se cita p. 587. Como Przywara, Bäumker admira a Jorge Simmel.

<sup>16</sup> Bernhard Gertz no atendió a esas citas recurrentes aquí y su mención en «*Filosofía de la religión de la teología católica*». Cf. B. GERTZ *Glaubenswelt als Analogie. Die Theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei* (Patmos-Verlag Düsseldorf 1969). A Gertz se debe la reedición de diversos trabajos



Grabmann, devuelve el saber medieval a las aulas universitarias alemanas. Un nuevo espíritu sobrio y vigoroso domina en sus trabajos.

### *Espíritu misionero*

Ya el *Presupuesto* inicial de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio indica una disposición interior distintiva del *espíritu misionero* en diálogo y comunicación personal: «Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo que a condenarla; y si no la puede salvar... busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve»<sup>17</sup>.

En un artículo titulado *Inicio de la Filosofía*<sup>18</sup>, Przywara contrasta un libro de Grabmann<sup>19</sup> con uno de Georg Misch<sup>20</sup> acerca del *punto de partida* de la autoreflexión del yo. Misch trata del inicio en la filosofía antigua –de chinos, indios, hasta los griegos–, y termina abrupto; como si se tratara del «juicio al empecinamiento del absoluto en **toda** filosofía, sea teórica o práctica, sea especulativa, o empírica-inductiva, o voluntarista, o intelectualista, o racional-derivadora, o -intuitiva. Su *próton pseudos* es su querer absolutizarse»<sup>21</sup>.

La sobriedad histórica de trabajos recopilados por Grabmann se torna complemento y última respuesta a Misch: habla del espíritu de una época-filosófica, la única que no fue filosofía-absoluta y por eso puede llamarse «*philosophia perennis*» en sentido positivo (no en el negativo de la *philosophia perennis* de Misch, que perenniza la *hybris* y lo trágico de filosofía), es decir, una filosofía cuyos rumbos de solución emergen siempre de nuevo, cada vez que la torre de Babel de una filosofía-absoluta se derrumbó. Pues es gran mérito de Grabmann, que en incansable continuación de trabajos de Ehrle, Denifle y Bäumker, demuestra de manera incontrover-

---

en E. PRZYWARA, *Katholische Krise*, Hrsg. von B. Gertz (Düsseldorf 1967), donde él ilustra en notas, antecipos de Przywara, a formulaciones del Concilio Vaticano II.

<sup>17</sup> San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, n° 22. Cf. respecto de este tema A. EDWARDS, «Hacia una pedagogía del juicio de conciencia. El aporte de E. Przywara», *Revista de Estudios y experiencia en Educación*, 7/14 (2008) 65-85.

<sup>18</sup> *Ansatz der Philosophie*, en *Stimmen der Zeit* de diciembre de 1926, luego RG, 273ss.

<sup>19</sup> M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* (München 1926).

<sup>20</sup> G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* (Leipzig 1926).

<sup>21</sup> RG, 280.

tible, la índole filosófica verdadera y rigurosa de la filosofía medieva... Casi es detectable hasta convivir con todas las grandes figuras de la Escolástica –incluso en Sto. Tomás (cuando se considera su vida interior)– cómo en ellos brilla seductor el impulso-absoluto, que hace caer a filosofías-absolutas. A todos ellos impulsa algo así como una reforma-del-mundo; la lucha entre<sup>p282</sup> Escuelas es por esa razón tan apasionada, pues tras ella, inconsciente, está esa absolutez. Con fina percepción la captó la tan apasionada entrega a Dios de un San Bernardo, cuando arremetió contra los estudios. Pero en todas estas filosofías (incluso las muy extremas), hay cierta distensión respecto de tal absolutez, una libertad última que surge de un remitir-más-allá-de-sí, que tiene por consecuencia ese carácter fragmentario último de sus Sumas (que en tanto Sumas apuntan a cerrazón), un singular descuido respecto del acabado redondeo del sistema... Lo que para ellos es enseñanza común a todos –la doctrina del mundo, en las ideas de Dios–, repercute aquí formalmente: sólo se da **una** filosofía, la filosofía que es el Dios absoluto, en su omni-saber mismo... ¿Es entonces lo religioso, lo decisivo en el inicio filosófico?... Respondemos... lo religioso es de hecho lo decisivo en el punto de partida empírico. Sólo quien lleva en el fondo de su alma, un... «tuyo soy» irrestricto, incondicional, <sup>p283</sup> tendrá esa libertad interna, sin la cual ninguna verdadera filosofía surge. El maestro de Tomás de Aquino era el crucifijo: la entrega y don de sí del propio Dios-Hombre. Pero otra cosa es la cuestión acerca del punto de partida lógico. Este apunta a justificar la carga objetiva del punto de partida empírico. Ésa es su medida. Apunta a justificación, y lleva por eso en sí, una verdadera autonomía relativa. Avanza a través de todo lo en apariencia vivencial-irreductible o sic jubeo [así ordeno]... de un voluntarismo, a visión de fundamentos de legitimación. También avanza... a través de todo pensar puro derivador o relacional (que por eso mismo es sólo «reducción a...»), a la meta de visión pura en hechos dados en sí. Pero el mismo punto de partida lógico apunta a justificar el punto de partida empírico, tal como es, y en consecuencia, necesariamente también, dentro de sus límites. Es decir, ese último *arrodillarse de lo creatural*, propio del punto de partida empírico, no sólo pervive en el punto de partida lógico, en sentido que éste debiera asumir el legitimar ese *arrodillarse* (con una doctrina de Dios que crezca orgánica desde dentro, a partir de problemas fundamentales de la filosofía), sino también en sentido que este *arrodillarse* mismo (¡también y precisamente en la doctrina de Dios, que de otra manera desembocaría en un *dominar* al Dios absoluto por el absoluto mayor consiguiente de



filosofía, que lo domina!) pase en su entera pureza, al punto de partida lógico. Con otras palabras: que el filósofo se sepa a sí mismo creatura, en tanto filósofo»<sup>22</sup>.

En esta cita está Przywara en figura viviente y en su transfondo, el legado de J. Kleutgen. No se requiere escarbar muchos escritos de Przywara para entender que organizó su tarea de *escritor libre* desde una intelección clarividente de la Constitución dogmática *Dei Filius* del Vaticano I. Desde ahí discierne *los signos de su época*, **en diálogo y confrontación** esperanzada y amistosa en lo posible. De esa const. dogmática concluye Przywara: «Así como es esencia más íntima de verdad católica, que en relación a ella, las demás religiones sólo en lo que niegan son error, y no en su médula positiva, también es esencia íntima de teología católica, que ningún método científico la contradiga en su médula positiva; i.e. no es lícito a teología católica anatematizar ningún método científico, en tanto método (i.e. en su sentido positivo, no en la aplicación concreta que transgreda sus límites), canonizando así su opuesto. En el instante en que lo hiciera, asumiría (junto a su correlato material) ese sentido originario de lo *protestante* (y de lo herético en general),...: deificar *algo* creado, con la secuela inevitable de mundanizar a Dios. Lo segundo es: así como es esencia íntima de verdad católica que la catolicidad intra-humana recién aludida (i.e. unidad de toda verdad), tiene su fundamento decisivo y su medida decisiva en su catolicidad supra-humana y supra-creatural, i.e. en la catolicidad del Dios que revela (y no en una *humanidad total* creada), así también, la razón y medida más íntima de la interna libertad metódica de la teología católica, radica en su carácter de *saber acerca de Dios, a través de Dios*»<sup>23</sup>.

La razón de fondo es que el Dios supra-creatural dio a **cada hombre**, al ejercitar su *naturaleza racional*, el don de relacionarse con Él. Esa médula positiva de toda religión se plenifica en el *asentimiento de fe sobrenatural* en Dios, en Cristo, en su Iglesia. El nominalismo moderno había construido, hasta en formas especulativas sutiles, lo que Przywara llama diversas for-

<sup>22</sup> RG, 281ss. «So ist unser Bewusstsein ein quodammodo omnia, eine Sich-Begegnung des All in seinen Wesenheiten (S.Th. I q 80 a 1), aber nicht im Sinne des infinitum actu Gottes, der Alles als Eins in Sich ewig schaut (S.Th. I q 87 a 3), sondern im Sinne des infinitum potentia des Geschöpfes, das zum All hin gerichtet ist in Bewegung ins Unendliche», RG, 294, cf. AE, 194.

<sup>23</sup> RG, 698.

mas del fantasma de la correlación entre Dios y la persona humana<sup>24</sup>: en Hegel, es *necesidad* del universo existente, para que se objetive el espíritu objetivo; en Hermann Cohen, neo-kantiano de Marburgo, es la *idea de Fin del progreso al infinito*: Dios es el **Sí** de la *idea pura*, la creatura es el **no** del *tender puro*; su crítica al cristianismo, apunta con Martin Buber, a que no es posible transferir la idea del **Único** al *aquí-ahora natural*; el cristiano *disocia fe y acción*, más-alla y más-acá; para el judío, su relación a Dios le sitúa **en** la *meta final unificadora*: lleva en sí la idea de Dios<sup>25</sup>; la fe sitúa al cristiano **en el Camino** del despojo de sí mismo en Cristo: «Si siempre tuvo validez para la ciencia servir únicamente a la verdad, i.e. indagar lo real indeformado, inviolado, como es, hasta en sus ramificaciones individuales, ésto tiene más validez que nunca, para la ciencia cristiana y católica. Pues esta realidad individual es carne de la Palabra eterna, es realidad visible del Logos. Y si siempre tuvo validez para el trabajo práctico, <sup>p97</sup> no imponer principios ajenos a lo real, sólo por ser principios<sup>26</sup>, sino amoldarse blanda y dúctilmente a leyes que subyacen a lo real mismo, porque es presunción de la pobre razón humana querer dar órdenes al mundo, entonces esto vale más que nunca para el trabajo práctico cristiano y católico (de política, labor social o como sea). Pues esta realidad es ahora vida del Dios de principios eternos. Cristo, que ya en su vida en Palestina defendió el derecho santo de multiplicidad individual, contra libros de la ley de escribas y fariseos, es ahora Cabeza y Cuerpo, un Cristo... que... fomenta precisa-

<sup>24</sup> «Así para Willh. Herrmann, todo el mundo de leyes naturales universales es a-religioso, mientras «lo personal» es religioso. Para Troeltsch y Wobbermin, todo el ámbito natural queda descartado (por lo cual motivos como el milagro, nacimiento virginal de Cristo, resurrección de Cristo y resurrección «de la carne», no pueden pertenecer a la revelación cristiana, incluso prescindiendo de la investigación histórica); a su vez, consideran el ámbito de lo histórico-espiritual, como el ámbito de Dios. Para Emil Brunner, lo natural-receptivo, calificado como anti-divino, queda subordinado a lo espiritual-espontáneo. Para Erik Peterson, el ámbito de lo existencial-fáctico, lleva signo negativo, mientras que lo ideal-constitutivo, en su correlación «noesis-noema», lleva signo positivo de Dios. Pero esto primero es sólo la envoltura de lo segundo y decisivo. El que todos estos teólogos, de una u otra manera, no quieran saber nada acerca de una «teología de Dios-en-sí», sino sólo de una teología de Dios al interior de y a partir de la fe –ya sea que esta fe se entienda en forma prevalente positiva (como vivencia de la gracia), o negativa (como vivencia de distancia)–, esto tiene su razón profunda en un concepto de Dios, que ya no tiene por contenido a Dios-en-sí, sino, para usar la expresión de Hermann Cohen, la «correlación», i.e. Dios en una relación interna última, internamente necesaria al hombre», RG, 693.

<sup>25</sup> Cf. E. PRZYWARA, *Judentum und Christentum*, RG, 624-661.

<sup>26</sup> «Um ihrer selbst willen».

mente en su Cuerpo, la diversidad y contextura propia de los miembros, a fin de que sea un Cuerpo... que crezca desde la contraposición individual de sus miembros. Por último, si siempre tuvo validez para el arte auténtico servir a la legalidad propia de la intuición artística, del material artístico y de la forma artística –porque el arte no es grata ilustración de contenidos nobles o devotos, ni lúdica ocupación del tiempo para nervios cansados, ni medio conveniente de enseñanza y disciplina ética y religiosa, sino el producto más creativo de todas las producciones, el desarrollo de la idea originaria de mundo y vida, hasta su exposición esplendorosa, y por eso, un vivenciar en sí, agonizar y florecer en la hondura individual de todo lo viviente, en proximidad tremenda a Aquel Único que escruta el corazón y las entrañas, ante quien todo está desnudo y abierto–, esto tiene más validez que nunca, para el arte cristiano y católico»<sup>27</sup>.

A todos reconoce Przywara derecho a plantear su búsqueda; él ejercita su deber de exponerla desde un enfoque de su *obra entera publicada*; ya en esto toma distancia crítica de ese *realismo ideológico* de quienes creen ingenuos, que una obra escrita –vgr. la *Fenomenología del Espíritu*, o *Ser y Tiempo*– son un *sistema cerrado en-sí*, exime enfocar los demás escritos de su autor. Los privilegiados con su confrontación saben que su profético *tábano socrático* –como el de Tomás de Aquino, Raimundo de Peñafort, Francisco Javier, Mateo Ricci, De Nobili, José de Acosta– sólo se clava en puertas o ventanas del alma, cerradas a un encuentro con el Dios verdadero, en esta Iglesia. ¿En qué se nota ésto? En la virtud eminente de *buey mudo* –según llamaban sus compañeros al Aquinate–, cuya simiente trasciende su breve vida y llega hasta hoy impertérrita, sin rechazar títulos *contra...* que sus amanuenses ponen a sus obras. La **paciencia** es huella dactilar del Espíritu Santo en cada verdadero católico, según Przywara<sup>28</sup>.

Hoy *Aparecida* exhorta a un *espíritu misionero*, en claro signo del momento latinoamericano. Quienes conocieron personalmente a Przywara, como K. Rahner y otros, aprendieron de él la apertura dialogal con que inició en Alemania el *diálogo ecuménico*. Con Barth, ambos acordaron reglas en el mismo: presentar con honestidad las **diferencias** irrenunciables<sup>29</sup>. Permaneció el respeto y amistad mutua. En el post-concilio cambió la es-

<sup>27</sup> *Schriften*, II, 96s.

<sup>28</sup> Cf. E. PRZYWARA, *Schriften*, III, 236ss. [de Essenz und Existenz Philosophie]; E. PRZYWARA *Demut, Geduld, Liebe* (Düsseldorf, 1960).

<sup>29</sup> Cf. E. PRZYWARA, *Gespräch zwischen der Kirchen, zusammen mit Hermann Sauer* (Glock u Lutz, Nürnberg 1957).

trategia. Quedó atmósfera de respeto abierto a la sociedad *pluralista*: fruto paradigmático del medio siglo de este vigía de su época, que enamorado de Cristo, jamás subordinó su plenitud para hablar **contra** personas.

Incluso al confrontar a Eberhard Griesebach<sup>30</sup>, cuyo contenido es *pro-testa* contra todo contenido temático, Przywara destaca en él *lo católico*: todo *pensar puro* tiene peligrosa tendencia a centrar el mundo y todo lo que le rodea en el yo; recién en la acción práctica presente, choca el yo viviente con límites. Por cuanto verdad sólo se obtiene del todo, en contacto fundamental con lo real, la consecuencia natural es que este salir de una verdad pura-en-el-yo, se corona en realidad superior-al yo, en progreso desde el pensar a la acción. El segundo bien católico heredado al que remite Griesebach, (en el ámbito de auténtica sobrenaturalidad), es la doctrina en sentido especial juanina-agustiniana de la centralidad del amor al prójimo. Pero en esta reseña de lo común entre Griesebach y la herencia católica, Przywara señala límites intransables: «En la teoría del Aquinate acerca de **verdad** y **bien** se da un tránsito sereno: la relación ego-forme del conocer, se libera lentamente en el mundo de lo real (desde la *adaequatio ad rem* al *terminatur ad res*) y por eso, el conocer puede a la inversa, ser luz de acción. Con otras palabras: *conflicto*, *contradicción* y *lucha* de Griesebach –pese a toda diferencia entre conocer y actuar– se liberan en quieto condicionarse... en la herencia católica correspondiente, en despreocupado, humilde perderse a sí mismo en el prójimo, ser-conducido con el *exinanivit* de la Auto-entrega del Señor, a lavar sin lucha los pies de los discípulos, y sin lucha hacerse alimento y bebida de sus almas. –Así, la contraposición intransable última, entre el camino de la sincera lucha de Griesebach del yo al tú en la acción, es lo que él ve como tal: **protesta** protestante, frente a *lo dado* católico. Es en última instancia, crítica contra entrega»<sup>31</sup>.

Vueltos a la relación con Scheler y la segunda obra mayor de Przywara: el prelado Franz Josef Münch, fiel amigo personal de Scheler –fundador de la *asociación de académicos católicos*–, logró que Scheler expusiera, en la primera sesión de 1922 de esa asociación, un programa entero de espiritualidad católica, antes profesar el *gnosticismo* de un Dios deveniente en el hombre desgarrado entre trágica *impotencia del espíritu* y *omnipotencia tendencial*. En los últimos escritos de Scheler, el hombre-buscador de Dios

<sup>30</sup> E. Griesebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik* (Halle 1928). Ver la confrontación entera en *Humanitas*, 600ss.

<sup>31</sup> *Humanitas*, 610.

es co-realizador de Dios, un *pequeño dios*<sup>32</sup>: «Quien arraiga en lo más hondo de la tierra oscura... y a la vez... llega a lo más alto... en el mundo luminoso de ideas, se aproxima a la idea del hombre-total, y en ella, a la idea de fundamento cósmico mismo –en constante compenetración deveniente de espíritu e impulso»<sup>33</sup>.

Przywara escribirá: «Hoy entendemos difícilmente qué catástrofe significó para la vida espiritual alemana entre primera y segunda guerra mundial, este súbito vuelco de Scheler, de auténtico fenomenólogo cristiano, a gnóstico igualmente auténtico... Sus adversarios filosóficos y teológicos podían señalar la tragedia personal de las bodas de Scheler, que le habrían convertido en gnóstico de omnipotencia del impulso frente a la impotencia del espíritu. Pero en verdad fue la encarnizada mordacidad de estos mismos adversarios (como el infelizmente amargo Josef Geysen), la que expulsó fuera del ámbito eclesial al gran filósofo de la religión del cristianismo. Cuando salió mi *Fundamentación de la religión. Max Scheler - J.H. Newman* en 1923, y se la envié, sólo me respondieron un par de líneas doloridas. El libro de Geysen acerca de Scheler, le había dado el último golpe»<sup>34</sup>.

De su ambivalencia genial «fluyeron geniales intuiciones de Scheler, comenzando por los primeros trozos de *Abhandlungen und Aufsätze* (que él recogió en 1915), adentrándose en un re-descubrimiento del mundo cristiano entero en *Materiale Wertethik [Ética material de los valores]* (1913), hasta la catarata casi ditirámica de grandes programas esbozados con celeridad en *Enwigen im Menschen [De lo Eterno en el hombre]* (1921), surgió... una filosofía visionaria cuya plenitud abrevia todavía hoy todo pensar, si bien inconscientemente»<sup>35</sup>.

#### *La síntesis inmanente-trascendente: María*

En otro trabajo<sup>36</sup> se aludió al artículo que clausura en 1927 sus casi mil páginas de balance de seis años, titulado *Misión (Sendung)*, y remite a Newman: pensar real y personal, del sujeto concreto en el objeto concreto, verdad relacionada a lo real-concreto en sentido pleno. Esa perspectiva del *camino concreto hacia Dios* –incompatible con la **forma** de una *identidad última*

<sup>32</sup> M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* (1929) 12.

<sup>33</sup> M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, 66.

<sup>34</sup> IG, 53s. Se refiere a J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, (Freiburg, 1924).

<sup>35</sup> IG, 49.

<sup>36</sup> A. EDWARDS, «El enigma Erich Przywara», 756.

entre objeto intencional y objeto real<sup>37</sup> del acto humano—, adhiere a la relación a Cristo que en María se realiza en máxima plenitud real-concreta creada. Esta centralidad del pensar del sujeto concreto en el objeto concreto, tiene su *centro real-concreto* en el misterio de la **encarnación de Cristo**, que introduce al creyente en el *misterio de la individualidad*; pues «todo lo real es individuo, no género, y el simplemente Real (Dios) es Personalidad»<sup>38</sup>; además, lo «universal... arraiga únicamente en lo real»<sup>39</sup>. Este enfoque de la *analogía* permite a Przywara matizar posiciones extremas en la controversia entre *tomistas* y *scotistas*: «Acaso en Cristo se dé sólo *existencia divina*, o también verdadera *existencia humana*»<sup>40</sup>. Si *unidad existencial* designa unidad entre *existencia divina* y *existencia humana*, en tanto dimensiones esenciales diferentes, en la *Existencia Una de Cristo* y participando en Él, de la Iglesia; y de cada cristiano, como miembro en ella, entonces la forma misma de esta unidad, es analogía, en el sentido más misterioso de la palabra: «Pues el misterio más íntimo de Cristo, es que en Él, divinidad y humanidad, aunque son Una Persona, no obstante en intacta y por necesidad inextirpable diferencia entre ambas»<sup>41</sup>.

Esta temática tiene vinculación íntima con **hombre a imagen de Dios**<sup>42</sup>, y por cierto, con María. Una larga nota al final de *Humanitas* (1952)<sup>43</sup>, hará sentir a K. Barth el tábano socrático. Ya en su comentario al *Principio y Fundamento* en el *Deus semper maior*, desarrolla una *metafísica de lo sexuado*: hombre «no es univocidad de ‘cuerpo y espíritu’, sino que esta unidad y este desgarramiento se llama una vez varón y una vez mujer, y recién la reciprocidad de ambos es ‘el hombre’: “Dios creó al hombre,... varón y mujer lo creó” (Gen 1,27), de manera que “ni el varón sin la mujer, ni la mujer sin el varón” (1Cor 11,11)»<sup>44</sup>. Przywara contrasta su

<sup>37</sup> Cf. *Schriften*, II, 345. Por eso, «Universalidad e individualidad no configuran una yuxtaposición separable con acribia. Su relación es, más bien, una reciprocidad tensional en relación a la cual, contenidos-universales puros y esto-aquí sólo configuran aspectos prevalentes abstractos», RG, 316-317.

<sup>38</sup> *Relbe*, 61.

<sup>39</sup> *Relbe*, 61 nota.

<sup>40</sup> *Schriften*, III, 300 nota.

<sup>41</sup> *Schriften*, III, 300.

<sup>42</sup> Cf. *Schriften*, III, 479-493, «*Imago Dei*».

<sup>43</sup> En parte IV, capítulo «El hombre como trascendencia», *Humanitas*, 760ss.

<sup>44</sup> E. PRZYWARA, *Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien* (Herold, Wien<sup>2</sup>) I, 52. En *Humanitas*, 335, insiste en que «dass das Geschlechtliche Grund-Qualität des Seins



enfoque de la *mujer*, a la luz del «Mysterium Mariens» con la *teología* de la relación *varón-mujer*, en Barth<sup>45</sup>. Si bien Barth deriva del *Agape* del *encuentro-respuesta personal* (en III,4), la ética de *reciprocidad hombre-mujer*, no obstante «su auténtica teología de hombre-mujer (III,1) lo contradice. Él ve, con razón, que **alianza** es forma histórica concreta de la **creación**: el lazo de Jahve con Israel como **amor y nupcias** (III 1; 361) y esto, prefigurado en la unidad de Adán y Eva (p.367s). Incluso ve el intercambio entre gloria divina y miseria humana, es decir, el *intercambio nupcial* como contextura de este amor y nupcias (p. 368). Pero entonces, *no es el hombre –como varón y mujer–* lo débil por lo que el cónyuge Dios troca su miseria, «sino únicamente la mujer: en el símbolo de Eva surgida de Adán, y Adán adhiriendo a Eva (p. 368). Pese a toda fidelidad a la palabra de la revelación, emerge aquí lo que sedujo a la Antigüedad a ver en la mujer lo *no-ente* de *materia*, e impulsó al gnosticismo a ver en Cristo constitutivamente el Logos puro, cuya carne y sangre es mera apariencia docetista, como apariencia humillante procedente de la mujer carnal. Barth no es consciente de que aquí su exclusión de María del círculo teológico, tiene raíces en la exclusión gnóstica-antigua de la mujer en general»<sup>46</sup>. Él rehusará por cierto y con razón, «ser colocado en vecindad a ese maniqueísmo albigense, que puso a una *mujer celestial* idéntica con el Espíritu Santo, en lugar de *María en carne y sangre...* Pero él pone a Cristo (contra toda teología de las nupcias, según la enseña Lutero...) a tal punto solitario... que María ya no es la plena Segunda Eva nupcial... sino forma de degradación. Eso precisamente fundamenta él [Barth] en su teología de Adán-Eva, cuando ve en Eva la forma de la debilidad y en Adán, en cambio, forma de gloria».

También alcanza el aguijón del tábano socrático a su apreciado hermano-patrólogo Hugo Rahner S.J.<sup>47</sup>, al comentar su hermoso librito *María in der Kirche*<sup>48</sup>: «Pero también la teología de María que Hugo Rahner... expone como cimiento para el dogma de la asunción de María, se sitúa en el límite –si no de una exclusión de María en carne y sangre– al menos de su

---

ist», y remite elogioso a Thoma Angelica Walters, *Seins-Rhythmik* (Freiburg 1932).

<sup>45</sup> Remite a *Christliche Dogmatik* III,1 329-373 y III,4 128-272; 367s.

<sup>46</sup> *Humanitas*, 891. Escuché a Przywara que cuando estaba hospitalizado después de la 2ª guerra, K. Barth lo fue a visitar. Llevaba un librito de tapas gastadas, y se lo mostró diciéndole: «*Lo he rezado todos los días hasta hoy*». Era un Oficio Parvo de la Virgen María, que Przywara le había regalado 20 años

<sup>47</sup> Cf. *Humanitas*, 892s.

<sup>48</sup> H. RAHNER, *María in der Kirche* (Innsbruck 1952), cf. *Humanitas*, 892s.

cuasi irrestricto diluirse en un colectivo-Iglesia: por cuanto él desarrolla la mariología desde la eclesiología, y esto, de una María en gloria (según corresponde a la asunción), de la eclesiología de la Iglesia en gloria. Casi quisiera decirse aquí: el brillante patrólogo Hugo Rahner se dejó vencer por el teólogo escolástico. Pues el teólogo escolástico rechaza con esa Mariología eclesiológica los dos grandes teologúmenos-fundamentales de los Padres, que el patrólogo conoce plenamente: el teologúmeno de María como segunda Eva, en relación a Cristo, como Segundo Adán en **nupcias** (de cuyas nupcias, María es lo primero, y la Iglesia, lo consiguiente a ellas), y el teologúmeno de la **Iglesia como prostituta** (en que María aparece, a la inversa, **con-el-Cordero Cristo** asumiendo sobre sí-[con]-llevando... y soportando los pecados del mundo, sí, en tanto María es, precisamente la **forma** de lo *asumido y llevado y sobrellevado en Cristo*...). La fuga ante las nupcias en la concepción del teólogo escolástico Rahner llega tan lejos, que se da en la contradicción... al interior de la cual... se encuentra la contradicción en la forma mariana de un moralismo antropológico de Occidente y un metafisicismo cósmico de Oriente: en la contradicción entre moralismo mariano (en María como forma moral) y teosofismo mariano (en María como hipóstasis en Dios)».

Esta severa corrección fraterna no obsta a la honda colaboración de Hugo Rahner con Przywara por estos años, según atestigua el *Prólogo* a la 2ª edición del *Deus semper maior*. El gran patrólogo supo ver, en los *avisos* del escritor libre, la hondura teológica de los escritos del maestro, referido a la *Madre de todos los vivientes*<sup>49</sup>, *María als innere Form*<sup>50</sup>, *Gott in Maria*<sup>51</sup>, y en lo fundamental, la *mariología* en el *Deus semper maior*.

Así orienta este *rumbo personal* a la meta religioso-metafísica última: la plenificación del vivir humano personal en Dios. Ésto adquiere hondo significado en *Madre de todos los vivientes*<sup>52</sup>, donde presenta el marco revelado que culmina en el dogma de la *inmaculada concepción de María*<sup>53</sup>, desde la siguiente proposición: «La religiosidad católica se sitúa entre dos acusaciones que se contradicen. Una, a que degrada la mujer, la otra a que

<sup>49</sup> Cf. *Schriften*, II, 112-120 (primero en *Stimmen der Zeit*, 1926).

<sup>50</sup> *CM*, 281-360.

<sup>51</sup> E. PRZYWARA, *Was ist Gott? Eine Summula* (Nürnberg 1947).

<sup>52</sup> Primero en *Stimmen der Zeit*, 1926, luego en *RG*, 528-539, y *Schriften*, II, 112-122.

<sup>53</sup> Cf. La Bula *Ineffabilis Deus* (1854) define como revelado en la S. Escritura, que la Virgen María fue preservada inmune de toda culpa original (DS 2803).

divniza la mujer... Pues no ha de negarse que en cada uno de ambos casos una cierta valoración y visión de la mujer subyace por lo menos con algún fundamento real»<sup>54</sup>. La riqueza del *hágase en mí según tu palabra*, entendida en el contexto entero de la revelación, permite entender alcances de San Pablo y otros datos de la Escritura y Patrística más antigua. En virtud de su *descenso*, Dios mismo se hace siervo de la creatura, desde el servicio creatural de creación-conservación del mundo, hasta el servicio extremo de la encarnación, hasta alimento y bebida de la creatura: «Así, la libertad del *en Dios* no excluye lazos y subordinación correlativos al servicio de las creaturas entre sí, sino que los incluye, pero al *servicio en libertad*, en sentido de la ley paulina fundamental: Siendo libre de todo, me hice siervo de todos»<sup>55</sup>. El orden salvífico concreto de comunicación divina está entre dos polos opuestos: el pecado original *en Adán, del cual surgió Eva* y la redención *en Cristo, nacido de María*<sup>56</sup>.

En CM precisa en orden al tema *María como forma interior*<sup>57</sup>. Al comenzar el único orden salvífico vigente, no está el varón, sino la mujer: María, madre de gracia. De tal manera está ella al inicio de este orden, que permanece durante la entera duración de este orden, hasta el último instante, como su inicio fructífero: como seno materno de Cristo, es seno materno de los cristianos. El dogma de la inmaculada concepción y la verdad católica de la mediación universal de María se condicionan en unidad, pues arraigan en la maternidad divina de María. El misterio de fe de la mujer es, pues, misterio soteriológico bajo esta forma especial de la redención en general: María, la virgen-madre es seno-materno permanente de la redención: seno de la aurora del sol de justicia. / Este orden entero de redención está bajo la palabra de *Filip*: se os dio la gracia no sólo de creer en Cristo, sino de padecer por Él (1,29). Esto es, el hombre [en] pecado original<sup>58</sup>, no sólo es redimido por Cristo, sino al interior de Cristo, a participar en

<sup>54</sup> *Schriften*, II, 112.

<sup>55</sup> RG, 116; la cita remite a 1Cor 9,19.

<sup>56</sup> «Por sí solo, el principio *Adán del cual surgió Eva*, designa el señorío del varón y sumisión de la mujer, hasta el castigo del quedarás sometida a tu marido y él te dominará (Gen 3,16). El principio *Cristo, nacido de María*, designa por sí solo, la elección de la mujer por único principio (en virtud de la concepción virginal de Cristo) del nacimiento temporal de la nueva humanidad en Cristo, hasta el nivel elevado de lo que Pío X dice de María: *princeps largiendarum gratiarum ministra* (DS 3370), Madre de la vida eterna», *Schriften*, II, 45, 116. Cf. E. PRZYWARA, *Imago Dei*, *Schriften*, III, 479-493.

<sup>57</sup> CM, 281ss.

<sup>58</sup> Se traduce así «der erbsündige Mensch».

su Vida Redentora. El proceso histórico objetivo de la redención se convierte en principio-configurador<sup>59</sup> de la vida subjetiva del redimido.<sup>P291</sup> En consecuencia, toda relación del redimido a María, en tanto seno materno de la redención, no es mera relación de recuerdo agradecido por un acto beneficioso, sino participación-interna-viva. Si ésto es así, entonces esa participación interna-viviente tiene su incidencia especial en relación a María la mujer redimida. El misterio de la mujer no sólo es misterio de fe, y misterio soteriológico en general, y no sólo misterio de María, en sentido de paradigma exterior, sino como explícita participación-en-la-vida. El misterio de la mujer es, así misterio de participación en el misterio de María: seno-materno virginal de la redención. Si este misterio de la maternidad de María se inicia en el misterio de la inmaculada concepción, en tanto aurora de redención (y ese es el sentido del dogma), entonces esta aurora es a la vez la aurora del misterio de la mujer en general. Redención es, primero, orden de vida en gracia devuelta por Cristo. Vida de gracia designa: vida de participación en la vida de Dios - hijo del Padre, configurado al Hijo, el Espíritu Santo en el corazón, vale decir, vivir de y en la Vida interior tripersonal de Dios. Devuelta por Cristo designa: redimidos no sólo por Cristo, sino al interior de Cristo, de manera que tiene validez el Cristo vive en mí. La vida de que se trata al vivir la redención es, entonces: vivir en Cristo en Dios<sup>60</sup>.

### *El misterio del velo*

El sentido de la mujer es en su forma última un misterio de la sobrenaturalidad, que sólo se descubre a través de la revelación. Por eso forma parte también en última instancia, en la propiedad de los misterios de fe de que habla el Conc. Vatic. I: «Quedan cubiertos en el velo de la fe»<sup>61</sup>. El misterio de la inmaculada concepción está encubierto, oculto, acallado en el silencio del seno materno de la madre María. La maternidad de María se oculta acallada en el gran silencio que se extiende de Nazaret a Belén, al Gólgota en forma cada vez más fuerte: silencio de Cristo, silencio del Evangelio, silencio de la Iglesia. A medida que la maternidad de María se realiza en co-redención en la cruz, en su maternidad en la vida de cristianos, más denso es el velo, más vigoroso el silencio. Es, así, cerrazón en sentido auténtico: estar cerrado el seno-materno virginal, en virtud de su

<sup>59</sup> Se traduce «Formprinzip», como principio configurador.

<sup>60</sup> Cf. CM, 390-393.

<sup>61</sup> DS 3016, citado en CM, 289.

virginidad perviviente. La constante prioridad de María - desde el misterio de la inmaculada concepción al misterio de su maternidad permanente en la santa Iglesia - es prioridad embozada en silencio, en hermetismo. Al sacerdocio masculino de la Iglesia, se ha confiado toda eficacia exterior. Bajo el velo de esta eficacia, María es seno materno virginal de toda vida de la santa Iglesia. Su primado es primado en-velo. Si es verdad lo dado acerca de la participación especial de la mujer redimida en el misterio de María, entonces en las líneas esbozadas, están también las líneas del misterio de la mujer. Ella tiene en su participación en el misterio de María, el primado del vivir. Así como al hombre se ha confiado ley y orden, así a la mujer [se ha confiado] el vivir, en sentido riguroso y amplio de maternidad, en sentido auténtico y translaticio de concepción, cargar, nacimiento, alimento, cuidado. Donde y en la medida que se trata de vivir, permanece el primado de la mujer. Pero en el misterio de María, este primado del vivir está elevado: al primado de la vida religiosa, de la vida desde- y en-Dios; más agudamente, en sentido de redención: del vivir en Cristo en Dios. Así como al hombre se dio un primado en relación al conocer religioso, acción religiosa, orden religioso –es decir, primado de la cabeza–, así tiene mujer el primado en lo que se llama vida religiosa: la ternura del atender, entrega al concebir, crecimiento lento, lo incalculable de la atmósfera santa. Así se torna en consecuencia (pese a todo primado de la cabeza), en un primado-hacia-el-varón. Pues también él está obligado al *hágase en mí según tu Palabra*. Así está él remitido a la escuela de María, a la escuela especial de las hijas... de su maternidad: como María es Reina de los Apóstoles, como san Juan de la Cruz fue a la escuela de Sta. Teresa, como Francisco de Sales maduró bajo el influjo de Sta. Juana de Chantal, como nosotros hoy tenemos que aprender de Sta. Teresita el espíritu de filiación... este primado permanece entonces en velado<sup>62</sup>.

#### *Perplejidad teológica ante lo mariológico*

Un breve artículo escrito por 1950 a propósito del dogma de la Asunción de María, explica la perplejidad de teólogos escolásticos ante el misterio de María. La razón de fondo es similar a lo que desde sus primeros escritos delata: priorizar un *método o sistema* por encima del trato viviente de oración con Dios. Con sus métodos habituales, la teología olvidó pensar las grandes conexiones de la revelación, olvidó demasiado la tradición-revelada y de los Padres acerca del misterio de María, en tanto se tornó

<sup>62</sup> Cf. *CM*, 293 ss.

materialista y atomista, i.e. de tal índole, que se ocupa con temáticas inconexas y olvida lo que constituía la grandeza de Orígenes y Agustín: pensar y creer en las grandes conexiones de la revelación e historia salvífica. Pues el entero misterio de María consiste y coincide con la aptitud de pensar y creer en estas conexiones. Ésta es la situación histórico-salvífica de la anterior definición de la inmaculada concepción y de la definición de la asunción de María. Ambas definiciones llevan *ad absurdum* la teología materialista-atomista. Pues a esta teología le es imposible traer testimonios materiales y atomísticos de la Escritura o Padres. El fundamento revelado de ambos dogmas consiste y coincide con pensar conexiones por parte de Orígenes y san Agustín<sup>63</sup>: «El cardenal Newman grabó la honda palabra: María es en verdad la *torre de David*, en sentido que el entero misterio de la encarnación surge con ella y coincide con ella./ Esto tiene validez no sólo frente a herejías, sino también ante la teología corriente. En tanto teología materialista y atomística, el misterio de María fue siempre gran perplejidad. Pues (si se toman atomísticamente sus afirmaciones materiales) el Evangelio habla más bien contra, que a favor de un lugar histórico-salvífico de María y de su veneración correspondiente. Las cartas de S. Pablo y demás Apóstoles no hablan de ella. En *Act.* se la menciona una vez como al pasar. Desde el punto de vista <sup>p335</sup> de una teología materialista-atomista el misterio de María tendría que suprimirse, si no estuvieran ahí la veneración del pueblo cristiano, y las definiciones de los Concilios. Ésto se agudiza en la actual situación de la definición de la asunción de María./ En relación al dogma de la inmaculada concepción, la teología corriente podía intentar una interpretación muy audaz de la narración del pecado original (en cuya versión teólogos críticos por lo menos dudan)... Frente a esta unilateralidad, el sentido de fe del pueblo sencillo es, de hecho, la única salvación. Pues este sentido de fe jamás invoca a Cristo solo, sino a Cristo y María»<sup>64</sup>.

En síntesis: si el principio formal-estructural del devenir-histórico concreto, en este único orden sobrenatural de encarnación y redención, es el designio de Dios en Cristo, verdadero Dios y Hombre, que configura el Yo más auténtico viviente en cada creyente, desde María, su Madre, hasta el último creyente, entonces la **forma nupcial** revelada en este orden salvífico, otorga un lugar especialísimo a su Madre.

<sup>63</sup> Cf. *IG*, 332.

<sup>64</sup> *IG*, 334s. Quizá se refiere Przywara a la teología de San Ireneo de Lyon.



*Resumen:* Este trabajo intenta complementar lo expuesto por el autor en *El enigma Erich Przywara* (Gregorianum, Roma 2009, 723-783), en tres facetas fundamentales en Przywara. Dado que las tesis doctorales alemanas acerca de Przywara, aprobadas en la 2ª mitad del s. XX no enfocan la unidad interna coherente de su enfoque metafísico, aludo brevemente a la unidad *abierta* de su «analogía entis» respecto de «analogía fidei» inseparable del dato revelado. La Mariología es temática recurrente, incluso en sus diálogos ecuménicos con K. Barth en Münster 1928, según deja constancia Przywara: «Si una “analogía entis” (y en ella, como pensaba Barth, lo mariológico) ha de ser “principio fundamental católico”, entonces jamás en tanto “principio”, sino como “contextura coherente de algo pura y libremente fáctico”»; es decir, como contextura de un hecho religioso originario, según expliqué en el trabajo mencionado. En sus *Escritos Religiosos*, Przywara abunda en citas a San Ireneo, antes que A. Orbe rescatara su coherencia teológica. En su última época, Przywara enfatiza la centralidad de las nupcias en la redención en Cristo, así como antes enfatizó la centralidad antropológica de una *metafísica de lo sexuado*, con María Virgen, Madre de esta Iglesia. El *sentir con la Iglesia* —manifiesto en toda su obra—, se patentiza en su intelección honda del Concilio Vaticano I y de la obra de Josef Kleutgen S.J., a quien se encomendó redactar la Constit. *Dei Filius*. De aquí repercutió en la Neo-Escolástica católica en Francia, Inglaterra y Alemania. Se ejemplifica también con la insistencia del Papado en el estudio a fondo de Tomás de Aquino, desde Leon XIII a Pío XI. El *espíritu misionero* subyace al *Presupuesto* que San Ignacio pone en quien da los *Ejercicios Espirituales*. Przywara inició el diálogo ecuménico en Alemania. Su *respeto a la alteridad* confesional a lo largo de su tarea como *escritor libre*, obtuvo su triunfo epocal en el Vaticano II. Su trabajo *Ansatz der Philosophie* (1926), centrado en el punto de partida del pensar, ejemplifica su arte de reseñar obras que tratan el *tema del pensar* desde diversas perspectivas, y al destacar su respectiva verdad, las enfrenta al hecho religioso originario (en el que converge la tesis de Kleutgen con Max Scheler en su época católica).

*Palabras clave:* Erich Przywara, analogía entis, mariología.

*Abstract:* This paper seeks to complement what is exposed by the author in *The Erich Przywara Enigma* (Gregorianum, Rome 2009, 723-783), in reference to three fundamental aspects in Przywara. Since the German doctoral theses concerning Przywara approved in the second half of the twentieth century do not address the coherent internal unity of his metaphysical approach, I briefly allude to the *open* unity of his «analogía entis» regarding the «analogía fidei» as inseparable from the revealed fact. Mariology is a recurrent subject, even in his ecumenical dialogues with K. Barth in Münster 1928, according to Przywara: «If an “analogía entis” (and in it, the Mariology as Barth believed), is to be a “fundamental catholic principle” then not as a “principle”, but rather as a “coherent structure of something purely and freely factual»; i.e. as the structure of an original religious fact, as I explained in the mentioned paper. In his *Religious Writings*, Przywara quotes Saint Irenaeus abundantly before

A.Orbe retook his theological coherence. In his last period, Przywara emphasizes the centrality of marriage in the redemption in Christ, as he previously emphasized the anthropological centrality of *sex metaphysics*, with the Virgin Mary, Mother of this Church. *Thinking with the church*—manifested in all his work—, is evident in his deep insight of the First Vatican Council, and of the work of Josef Kleutgen S.J., who was commissioned to draft the Constit. *Dei Filius*. Repercussions of this then occurred in Catholic Neo-Scholastics in France, England, and Germany. It is also exemplified in the insistence of the Papacy, from Leo XIII to Pius XI, on the profound study of Thomas of Aquinas. The *missionary spirit* underlines the *Supposition* which Saint Ignatius makes of who delivers the *Spiritual Exercises*. Przywara started the ecumenical dialogue in Germany. His respect for *confessional otherness* throughout his work as “a free writer”, obtained his epochal triumph in the Second Vatican Council. His work *Ansatz der Philosophie* (1926), centered on the starting point of thinking, exemplifies his art of reviewing works which address the *issue of thinking* from diverse perspectives, and when highlighting their respective truth, he confronts them to the original religious fact (in which Kleutgen’s thesis converges with Max Scheler in his Catholic period).

*Keywords:* Erich Przywara, analogia entis, mariology.