

KARL RAHNER (1904-1984)

PROFESOR ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ

Aula de Teología
Santander, 3 de Febrero de 2009

Introducción: experiencias de un teólogo católico

El 12 de febrero de 1984, mes y medio antes de su muerte, Karl Rahner clausuraba un Congreso en la Academia Católica de la Diócesis de Friburgo. Fue tal la respuesta de público que los asistentes tuvieron que marcharse al Aula Magna de la Universidad de esta misma ciudad. En la conferencia de clausura nuestro autor disertó sobre *Las experiencias de un teólogo católico* (se puede ver en video en la siguiente dirección (<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahneron.htm>)). Llama la atención inmediatamente la vinculación de dos palabras que durante mucho tiempo habían sido extrañas, podríamos decir que habían caminado por sendas distintas: experiencia y teología. Quizá habría que remontarse al gran Schleiermacher para encontrar en el segundo milenio del Cristianismo a un teólogo dogmático que pone en el centro de su reflexión la experiencia. Este hecho da razón de que para nuestro autor, por muy especulativa que sea la reflexión teológica, ésta siempre tiene su fundamento en la experiencia humana y religiosa y en realidad a ésta le sirve, dándole palabra y logos.

Nada más empezar su conferencia Rahner avisó a los curiosos de que no iba a contar ningún tipo de vivencias interiores o intimidades inconfesables. Tampoco se iba a referir a acontecimientos que tuvieran que ver con el mundo de la política y de la Iglesia, al menos directamente, sino que esas experiencias tenían que ver con el ejercicio de su vocación y tarea fundamental como teólogo. En realidad puso de manifiesto las líneas fundamentales de su teología o características de un quehacer teológico que él consideraba esenciales para los teólogos del futuro. Las cuatro experiencias que como teólogo tomó en consideración fueron las siguientes: a) La *analogía* como forma fundamental del pensar teológico como forma menos inadecuada para hablar del misterio incomprensible que es Dios; b) El centro de toda la teología, desde donde todas las demás afirmaciones tienen que tenerse como secundarias, a saber, la libre *autocomunicación de Dios* a la criatura; c) La raíz religiosa y espiritual de su teología, enraizada en la *espiritualidad ignaciana*; d) La incongruencia entre la *teología* y *otras ciencias*, que obliga al teólogo a tener una palabra humilde y propia. Finalmente,

como una experiencia que atraviesa todas ellas, la esperanza de lo que está por venir: la vida eterna.

1. *Biografía*

KARL RAHNER nació el 5 Marzo del 1904 en Friburgo (Alemania). En 1922 ingresa en la Compañía de Jesús en el noviciado de Feldkirch-Tisis, Voralberg. Estudia teología en Valkenburg (Holanda) y en 1932 es ordenado sacerdote. En 1934 comienza sus estudios de filosofía en Freiburg con M. Honecker y M. Heidegger. Escribe su tesis doctoral sobre la metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás, releyendo y reinterpretando la doctrina del Aquinate desde la perspectiva del tomismo trascendental de Marechal y Rousselot. Este trabajo será publicado con el título *Espíritu en el mundo* (1939).

En 1936 es enviado por la Orden a Innsbruck para prepararse como profesor de teología fundamental. Allí realiza la tesis doctoral en teología patristica con el título *E latere Christi. El origen de la Iglesia como segunda Eva del costado de Cristo como segundo Adán. Una investigación sobre el sentido tipológico de Jn 19, 34*. En 1939 profesa como jesuita (agosto), y junto con von Balthasar realizan un proyecto para elaborar una nueva dogmática (posteriormente fraguará en la obra *Mysterium Salutis*) con el intento de renovar la teología de su tiempo. Pocos meses más tarde (octubre) tiene que abandonar el colegio de Innsbruck, cerrado por el régimen nazi. Se marcha a Viena y continúa su trabajo teológico en el Instituto de pastoral.

En 1941 publica su segunda gran obra *Oyente de la palabra*, fruto de unas lecciones en Salzburgo (1937) sobre la relación entre filosofía de la religión y teología, inaugurando así una nueva forma de la teología fundamental (en continuidad con M. Blondel). En 1948 regresa a Innsbruck donde continúa explicando alternativamente el tratado de gracia, de penitencia y el tratado de creación. Aquí vivirá los años más fecundos de su teología. En estos años y después de su actividad pastoral como párroco en *Mariankirchen*, en la baja Baviera, publicará unos libros de una bella y profunda espiritualidad como son *Sobre la necesidad y bendición de la oración* (1949); *Hora santa y siete palabras* (1949).

Desde 1954 comienza a publicar los *Escritos de teología* (16 vols.) en los que afronta los principales temas de la teología y de la vida de la Iglesia (historia, dogmática, espiritualidad, pastoral, etc) desde su perspectiva teológica y en el contexto cultural en que vivió. En 1958 inicia la dirección de una serie de obras colectivas que van a constituir uno de los mejores testimonios de la teología alemana del siglo XX (*Lexikon für Theologie und Kirche* 1957-1965, y *Sakramentum Mundi* 1967-1969, *Handbuch der Pastoraltheologie*, 1964-1969).

Trabajó como perito en el Concilio Vaticano II y allí su teología alcanzó una repercusión internacional. Entre 1964-1966 es llamado para sustituir a R. Guardini en la cátedra de *cosmovisión cristiana*. Aquí impartirá unas lecciones que llevan por título *Introducción al concepto del cristianismo*, repetidas posteriormente en la universidad de Münster, donde fue profesor de teología entre 1967-1971. Estas lecciones están en la base de su obra más significativa *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (1976).

Después de su estancia en Münster regresa a Innsbruck (1981), donde muere a los 80 años de edad el 30 Marzo del 1984.

2. Bibliografía de K. Rahner

1. Una bibliografía completa de Kart Rahner se encuentra en la página web de la universidad de Friburgo dirigida por el profesor Albert Raffelt. Aquí se puede acceder a la bibliografía completa del autor por orden cronológico, así como a una bibliografía exhaustiva y permanentemente actualizada sobre él:

<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnerma.htm>

2. Desde 1996 la Fundación Karl Rahner (*Karl Rahner Stiftung*), bajo la dirección de K. Card. Lehmann, J. B. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffelt, H. Vorgrimler y A. Battlog, está publicando las obras completas. Hasta el día de hoy han aparecido 16 volúmenes. El plan de la obra es cronológico y sistemático a la vez. Está concebido en cuatro grandes partes. La primera se refiere a los años 1922-1949, es el fundamento de la obra de Rahner. La segunda de 1949 hasta 1963, comprendida como su estructura fundamental. La tercera de 1964 hasta 1976, es el desarrollo. Y finalmente desde 1977 hasta 1984 es la recapitulación o clave de bóveda de su construcción teológica. Una información detallada de cada volumen publicado puede verse en la dirección de la página web citada anteriormente.

3. De los libros traducidos al español podemos destacar los siguientes:

a) Teología y filosofía:

- *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás*, Herder, Barcelona 1963.
- *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967.

b) Sobre la raíz religiosa y espiritual de su teología:

- *Hora santa y siete palabras*, Selecciones gráficas, Madrid 1956.

- *Palabras al silencio*, Herder, Barcelona 1996.
- *De la necesidad y don de la oración*, Mensajero, Bilbao 2004.
- *Oraciones de vida*, Publicaciones claretianas, Madrid 1984.
- *Sobre la inefabilidad de Dios: experiencias de un teólogo católico*, Herder, Barcelona 2004.

c) Sobre el trasfondo ignaciano de su teología:

- *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971.
- *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Herder, Barcelona 1968.
- *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1990.

d) Obras teológico-pastorales:

- *Misión y gracia* (2 vols.), Dinor, San Sebastián 1966.
- *Homiliario bíblico*, Herder, Barcelona 1967.
- *El año litúrgico. Meditaciones breves*, Herder, Barcelona 1968.
- *Fieles a la tierra. Reflexiones de un cristiano sobre la vida cotidiana*, Herder, Barcelona 1971.
- *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972.
- *Palabra en el mundo. Estudios sobre teología de la predicación*, Sígueme, Salamanca 1972 (junto con B. Häring).
- *Dios con nosotros. Meditaciones*, BAC, Madrid 1979.
- *Invitación a la oración. Solidaridad en el dolor y el compromiso*, Sal Terrae, Santander 1979.

e) Obras teológicas de síntesis:

- *Escritos de teología* (vols: 1-7), Taurus, Madrid 1961-1968. Reeditados por la editorial Cristiandad. El resto de volúmenes (8-16) no han sido traducidos.
- *Cristología en perspectiva teológica y exegética*, Cristiandad, Madrid 1975. (junto con W. Thüsing).
- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona⁸1998.

f) Diccionarios y participación en obras colectivas:

- *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1970 (junto con H. Vorgrimler).
- *Sacramentum Mundi*, (vols. 1-6), Herder, Barcelona 1972-1978.
- *Kerigma y dogma, Mysterium Salutis I*, Cristiandad, Madrid 1970, 704-791.
- *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, Mysterium Salutis II*, Cristiandad, Madrid 1970, 359-449.
- *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología, Mysterium salutis II*, Cristiandad, Madrid 1970, 454-468.

g) Obras sobre temas teológicos particulares:

- *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*, Taurus, Madrid 1962.

- *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1965 (junto con J. Ratzinger).
- *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965 (junto con J. Ratzinger).
- *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965.
- *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1967.
- *Teología y ciencias naturales*, Taurus, Madrid 1967.
- *Sobre la inspiración en la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1970.
- *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1973 (junto con P. Overhage).
- *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974.
- *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder, Barcelona 1978.
- *La infalibilidad en la Iglesia. Respuesta a H. Küng*, BAC, Madrid 1978 (obra dirigida por Rahner).

Nota: Para iniciarse en la lectura de Rahner recomiendo la selección de textos realizada por J. A. García: Karl Rahner, *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Sal Terrae 2008. La mejor introducción a Karl Rahner es él mismo.

3. La actualidad de un teólogo

Cuando K. Rahner murió, yo tenía 16 años¹. Entonces estaba comenzando a plantearme la posibilidad de orientar mi vida a la vocación y ministerio apostólico. He de confesar, que no había oído hablar de K. Rahner ni de su obra teológica. Estudié teología dentro de una generación que ni conoció personalmente al teólogo de Friburgo, ni en verdad se ocupó mucho de él, ya que había que hacer un gran esfuerzo para comprenderlo, y el deseo de encontrar formulaciones sugerentes y seductoras para los inmediatos desafíos pastorales, era más poderoso que el esfuerzo que había que realizar por el «rigor del concepto», una actitud que el autor exige en el prólogo para animarse a leer su obra más emblemática, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, y en realidad, necesaria para leer toda su teología.

Es significativo que quién había sido uno de los faros que iluminaron la recepción inmediata del Concilio Vaticano II, comenzaba a perder su influencia en las generaciones más jóvenes, en favor de otras luminarias que entonces parecían más actuales y cercanas, con mayor capacidad de iluminar los nuevos tiempos, pero que desgraciadamente, a la larga, se manifestaron como estrellas fugaces o fuegos de artificio. Cuando la vida personal, eclesial y social se encuentra ante *verdaderas encrucijadas*, es cuando las palabras, las ideas, las reflexiones y las actitudes son llevados al fuego purificador, para que se acrisolen aquellas que son radicalmente verdaderas y nos despojemos de las que no eran más que palabras vacías envueltas en

¹ En la siguientes páginas sigo el artículo A. CORDOVILLA, «Karl Rahner. La actualidad de un teólogo», *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 233-245.

papel de regalo. En este momento la vida real necesita ser iluminada de una manera más radical, más penetrante, más profunda y más verdadera. Como dice D. Quijote a Sancho, después de su batalla con el Vizcaíno en la que casi pierde una oreja: «Advertid, hermano Sancho, que esta aventura y las a estas semejantes no son aventuras de ínsulas, sino de encrucijadas». Pues bien, nosotros ahora también estamos metidos en “batallas de encrucijadas” y no de ínsulas. Para una vida eclesial que se quiera situar en los cruces de los caminos, en las encrucijadas, y no tras la búsqueda del gobierno de ínsulas (es decir, espacios vírgenes y cerrados cuyo gobierno está a nuestro alcance), necesita una teología que haya pensado e invite a pensar a fondo y en radicalidad su propia tradición y los desafíos del mundo en el que vive. Aquí es donde se ve que la teología que ha escuchado en toda su amplitud las voces del tiempo y en toda su hondura la Palabra de Dios interpretada en la historia de la Tradición, y la ha pensado a fondo con seriedad y honestidad intelectual articulándola de un modo nuevo, puede iluminar a las generaciones sucesivas, aunque la lectura e interpretación de sus textos nos exijan esfuerzo y disciplina intelectual. En este sentido, para aventuras de encrucijadas y no de ínsulas encuentro actual al teólogo y la teología de K. Rahner.

Por lo tanto, y quiero situarme claramente desde el principio, no participo de la opinión que Rahner es agua pasada y que lo mejor que podemos hacer es olvidarlo. Quienes hacen esta valoración de su teología suelen esgrimir dos razones fundamentales: a) Rahner ha realizado tal subjetivización de la fe y reducción de la teología a la antropología que la ha vaciado de contenido. Entre otros, él sería el culpable de la secularización interna vivida en la Iglesia y en el cristianismo; y b) En realidad su teología respondió a un momento determinado, que podemos caracterizar como la respuesta a la andadura del hombre moderno, pero que ya ha quedado superada por la llamada (pos)modernidad y el nuevo paradigma pluralista como principio de comprensión de la realidad. En mi opinión Rahner sigue siendo actual desde tres puntos de vista: a) En la *actitud* desde la que hace teología y es teólogo; b) En el *método teológico* que Rahner utiliza para pensar, para hacer teología; c) Por último, en las tres líneas maestras en las que podemos resumir su aportación teológica.

4. *La actitud de un teólogo*

He intentado esbozar la actitud fundamental de Rahner como teólogo desde tres de sus libros más significativos escritos en los primeros años de su trabajo teológico. Él fue un hombre que libremente y con plena conciencia (*espíritu*) volvió su mirada al mundo y a su realidad concreta (*en el mundo*); alguien que comprendió que ser hombre era estar constitutivamente abierto a la escucha de una palabra que a la vez le viene de lejos y desde fuera y desde el centro más íntimo de su ser (Oyente de la Palabra), y, por

fin, un hombre que desde la experiencia radical del Misterio santo, profiere palabras al Silencio, sabiendo que ellas son escuchadas y acogidas.

a) *Espíritu en el mundo*

Cuando digo que Rahner fue un *espíritu en el mundo* no quiero decir que él fue alguien que pasó por el mundo sin estar realmente en él, como un espíritu o un fantasma. Todo lo contrario. El hombre como espíritu es la definición del ser humano como apertura constitutiva a la realidad, realizada a la vez de una manera consciente y libre. Apertura, libertad y conciencia, serían las tres características de este ser humano como *espíritu* en su relación con el mundo. Cuando Rahner escribe este libro de filosofía cristiana, su preocupación real es cómo puede el ser humano conocer el mundo y que función tiene la sensibilidad en el proceso de conocimiento.

Un gran conocedor de la vida y obra de Rahner ha señalado que este estudio filosófico se encuentra en continuidad con una preocupación que Rahner tuvo desde muy joven: la aplicación de los sentidos en los *Ejercicios Espirituales*, y la función de ellos en la experiencia de la fe². A pesar de que en principio la teología de Rahner nos puede resultar muy abstracta, sin embargo tiene como punto de partida la realidad dada. Rahner aplica sus sentidos a la realidad concreta (*conversio ad phantasma*) del mundo. Él es un hombre que en conciencia y libertad (eso es el espíritu) vive y piensa en medio de la realidad concreta y del mundo que le tocó vivir.

Dentro de esta actitud de estar vuelto al mundo concreto, hay que comprender y valorar que Rahner asumió e interpretó el giro antropológico de la modernidad con dos palabras que normalmente las aplicamos a las acciones de Dios en la historia de la salvación: tiempo oportuno (*kairós*) y es necesario (*dei*)³. La primera hace referencia al tiempo que ha llegado a su madurez. Bien por la temperatura que ha alcanzado desde dentro de sí mismo (cfr. Gal 4, 4), o por la presencia del fuego mismo en el corazón del mundo (cfr. Mc 1, 15). Es el tiempo propicio y preparado por Dios para acoger la

² Cf. K.-H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biografie*, Freiburg 1994, 117. Sobre la importancia de Ignacio de Loyola en la teología de Rahner Cfr. A. ZAHLAUER, «Die Erfahrung denken: Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners», en: R. SIEBENROCK, *Karl Rahner in der Diskussion*, Innsbruck 2001, 289-310. La tesis de este autor es que se puede comprender el origen de la teología de Rahner desde el fundamento de una recepción de Ignacio de Loyola. Para esta primera época, centrada en el estudio de la sensibilidad espiritual (*geistlichen Sinnlichkeit*) y de la gracia, es fundamental la comprensión ignaciana de la experiencia inmediata de Dios (EE 15: «deje inmediata obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor).

³ Cfr. K. RAHNER, «Antropología teológica», *Sacramentum Mundi* 1, Barcelona 1982, 290. Esta misma perspectiva la ha aplicado a la realidad de Europa en su relación con el cristianismo. Cfr. ID., «Zur Theologie des Abendlandes», *Sämtliche Werke* 17/1, Freiburg 2002, 87-90; «Die Frage nach der Zukunft Europas», *Schriften zur Theologie* 16, Freiburg 1984, 63-90.

salvación, o el tiempo que por la presencia de la salvación en su interior llega a su maduración. El otro término aparece en el NT, especialmente en la teología de Lucas, para caracterizar *algo* que sucede en la historia y que puede ser interpretado de forma diferente (por ejemplo: la muerte de Jesús). Visto desde una perspectiva a ras de tierra (historia), puede ser una acción aparentemente contraria a los planes de Dios sobre la humanidad, pero desde un plano más profundo (misterio) se trata de una acción que está *prevista y querida* por Dios de antemano en su proyecto salvífico, desde la cual nos revela la hondura de su amor. En este sentido lo que parecía un fracaso del proyecto de Dios, se ha convertido en la revelación definitiva e insuperable de su victoria.

Desde estas dos coordenadas Rahner ha leído el momento en el que el ser humano, siendo plenamente consciente de su dignidad y su grandeza, se ha vuelto sobre sí para pensar y comprender todo desde sí mismo. Y al definir esta situación como un *kairós*, nos está diciendo que este paso y este giro por un lado ha sido posibilitado por el propio cristianismo, que ha llevado a la humanidad a su maduración y plenitud, a la vez que es un paso propio hacia delante en el camino de maduración para acoger la plenitud. A pesar de esta lectura eminentemente positiva de este acontecimiento, Rahner no oculta la posibilidad de que en ese momento también esté mezclado con el pecado humano o una acción que parte de una interpretación equivocada de la libertad humana. Sin embargo esto no le impide seguir afirmando que aun a riesgo de esa mala interpretación, ese momento constituyó un momento *necesario* dentro de la voluntad de Dios. Este coraje y atrevimiento (*parresía*) tendríamos que tener nosotros hoy en vez de lamentarnos por la recuperación de tiempos pasados (sean anteriores al Concilio, como los de su inmediata recepción) o asumir acríticamente los presentes. Una actitud que se le pide permanentemente al teólogo.

b) *Oyente de la Palabra*

Rahner fue un hombre de su tiempo, comprometido con él, con conciencia y no de forma irrefleja, y libre, sin estar subyugado a él. Pero junto a esto tenemos que decir que fue un verdadero oyente de la palabra. De una palabra que viene de lejos y que le precedía, y de una palabra que a su vez, resonaba internamente dentro de lo más íntimo de su ser.

Pero esta escucha no la realizó de una manera aislada e intimista, y pensando que era posible una inmediatez a esa Palabra sin mediación sacramental e histórica. Rahner escuchó y acogió esta palabra en Iglesia, es decir, interpretada y actualizada por

una tradición que con todos los riesgos y amenazas de ocultamiento, es la única forma de poder encontrarnos con ella de una manera viva y eficaz⁴.

La teología de Rahner tiene su fuente en la Escritura, aunque no se refiera a ella de una manera *explícita* para evitar lo que él mismo denominó como un positivismo bíblico en dos direcciones: que o bien instrumentaliza la Escritura poniéndola al servicio de las afirmaciones dogmáticas (*dicta probantia*) sin que sea realmente fuente del pensar y del quehacer teológico, o bien se cae en una teología que prácticamente consiste en una concatenación de textos bíblicos, sin pensar de fondo la *realidad* que en la palabra se nos da y se nos entrega⁵.

Pero como ya he señalado, la Palabra nos llega por medio de una tradición, que a la vez la oculta y la revela. Por esta razón Rahner ha dedicado mucho de su esfuerzo a conocer a fondo esta tradición, especialmente en la época de los Padres y en la de los grandes autores de la Escolástica. Pero nuevamente Rahner no se limitará a repetir lo que otros han dicho, sino con ellos, hace teología, con-teologiza. En algunos momentos se ha subrayado que la teología de Rahner es crítica y superadora de la tradición anterior. Es verdad, pero esa superación o actualización de la teología clásica no la ha realizado por ruptura frente a la tradición anterior, sino por desbordamiento de esa afirmación desde la lógica interna que la alimenta y la sostiene. Rahner lleva al fondo y a su raíz la lógica que sostiene las pacíficas y asumidas afirmaciones teológicas para superarlas por desbordamiento desde ellas mismas. En este sentido las interpretaciones sesgadas de su teología se deben a que no conocemos tan a fondo como él la patristica y la escolástica⁶.

Pero si hasta ahora he subrayado la mediación en la escucha de esta Palabra, esta mediación es una mediación para la inmediatez. Rahner ha escuchado esta palabra en el centro del corazón humano. Y por esta razón ha definido la teología como una mistagogía de la fe, que ayude el ser humano a percibir, escuchar, acoger y entregarse a esta Palabra que ya anida dentro de lo más profundo de su corazón.

c) *Orante ante el Silencio*

La teología de Rahner no se puede entender si no es desde su experiencia personal del Misterio incomprensible que es Dios. Una experiencia que está mediada por la espiritualidad ignaciana. Ésta es el verdadero hontanar de su reflexión teológica.

⁴ ID., *Escritos de Teología* 6, Madrid 1968, 110-134 (Sagrada Escritura y Teología; Sagrada Escritura y Tradición). Cfr. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 36-60.

⁵ ID., «Esbozo de Dogmática», *Escritos de Teología* 1, Madrid 1961, 20-21.

⁶ En este sentido podríamos citar cualquiera de sus artículos recogidos en los *Escritos de Teología*. Quizá donde se percibe más claramente esta forma de proceder es en «Sobre el concepto escolástico de gracia increada», *Escritos de Teología* 1, 351-380.

Para Rahner el pensar antes que apoderamiento de la realidad es apertura agradecida a esa realidad previa que se nos da y se nos entrega. Por esta razón su primera y última palabra son palabras respetuosas al silencio, son palabras que empiezan y terminan en el silencio, son palabras dirigidas al silencio⁷. No para callar ante la realidad de Dios, que siempre está más allá y mas acá de todo lenguaje, comprensión y pensamiento humano sobre él, sino para mostrar con un gesto de profunda adoración el infinito agradecimiento ante su realidad: «He hablado mucho. He olvidado mucho y he dejado mucho por decir, aquello que tu o cualquier otro hubiera deseado escuchar. No quiero mencionar nuevamente los temas sobre los que debería haber dicho una palabra o de aquellos otros sobre los que he hablado. Al final de una u otra manera no existe más que el silencio, en el que acontece el eterno canto de alabanza de Dios»⁸.

La teología de Rahner es una teología del misterio incomprensible de Dios, que no intenta introducir a Dios en su lógica y en su sistema conceptual, sino hacer comprensible, razonable, comunicable y universalizable esta experiencia del misterio. Desde ella habla como origen y fuente, y hacia ella se dirige como última meta y destino definitivo.

5. *El método de una teología*

Muchos han sido los adjetivos que se han utilizado para definir el método o la teología de Rahner: trascendental, antropológico, existencial, etc. Todos ellos tienen su parte de verdad porque recogen alguno de los impulsos radicales de su teología. Sin embargo la actualidad de su teología se encuentra en un método más sencillo y en realidad más universal, menos condicionado por una filosofía determinada o una época concreta.

La crítica de fondo que se hace a su teología es que era filosofía disfrazada de teología, dando la impresión que sus afirmaciones eran deducibles a priori por la razón, imponiendo así su medida a la revelación. Solo quiero llamar la atención sobre el método teológico de Rahner y los tres momentos fundamentales en que está articulado: la mirada a la realidad que se nos da y se nos ofrece (*Wircklichkeitsmoment*), el intento de comprensión de esa realidad en su lógica y sentido último, en su *logos* (*Verstehensmoment*), y la pregunta por las condiciones de posibilidad para que esa realidad dada o acontecimiento presupuesto pueda ocurrir y sea significativo para la vida humana (*Begründungsmoment*)⁹. Estos tres momentos son inseparables y Rahner

⁷ Cfr. ID., *Palabras al silencio*, Barcelona ¹⁰1996. En esta misma perspectiva podemos destacar otras dos obras de Rahner *De la necesidad y don de la oración*, Madrid 2004; *Heilige Stunde und Passionsandacht*, Innsbruck 1949.

⁸ ID., *K. Rahner Erinnerungen. Im Gespräch mit M. Krauss*, Innsbruck 2001, 11.

⁹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, en: *Sämtlichen Werke* 26, Freiburg 1999, 199.

los ha articulado en una relación que podríamos llamar recíproca y circular. Todavía podemos citar una frase del *Curso Fundamental de la fe* que es muy reveladora en este sentido. Rahner habla de la relación entre historia y trascendencia, o más exactamente entre historicidad y trascendentalidad. Comenta que la historia en su última realidad es siempre historia de la trascendentalidad y a la inversa, ya que la trascendentalidad del hombre no puede ser comprendida como una capacidad del ser humano independiente de la historia dada, vivida, experimentada y reflexionada¹⁰. No sólo es importante descubrir cómo la historia es clave para la interpretación y la reflexión sobre la trascendencia del ser humano, sino que quiero llamar la atención sobre esos cuatro verbos situados de tal forma que podemos descubrir fácilmente el método de la teología y del pensar de Rahner. Parte de una realidad dada y ofrecida al ser humano, que antes de ser pensada es vivida y experimentada por la totalidad de su ser, para finalmente ser pensada y reflexionada¹¹.

6. Las tres líneas maestras de su teología

Como hemos visto antes Rahner asumió e interpretó el giro antropológico de la modernidad. Si esta fue su actitud de fondo, es lógico pensar que esta actitud la mantuvo ante los grandes sistemas filosóficos de Kant, Hegel y Heidegger. Rahner no hizo filosofía, pero pensó desde los retos, las preguntas y desafíos que ésta lanzaba a la metafísica clásica, a la forma en la que el ser humano tenía de conocer la realidad, a la afirmación de la posibilidad del ser humano para acoger una posible revelación de Dios, a la afirmación de la posibilidad misma de la revelación de Dios en la historia, a la necesidad de tener que pensar inseparablemente unidos a Dios (teología) y al hombre (antropología).

Si tuviera que decir brevemente cómo Rahner ha dialogado con cada uno de estos sistemas filosóficos y cómo los ha introducido en su reflexión teológica, diría que *Kant* le sitúa ante la cuestión de la posibilidad de que el hombre pueda acoger la revelación de Dios. Rahner intenta dar razón de esto después de Kant, ayudado por Kant mismo. *Hegel* le provoca a pensar en toda su seriedad y en toda su hondura la encarnación de Dios en la historia. En realidad sólo el ser humano es capaz de Dios porque antes y más radicalmente Dios es capaz del hombre. Por último en la defensa que Rahner hace de la metafísica antropológica de *Heidegger*, diciéndonos que en realidad el filósofo no disuelve la metafísica en antropología, sino que analizando al ser

¹⁰ ID., *Grundkurs des Glaubens, Sämtliche Werke*, 139 (145 en la edición alemana normal). No cito la edición española porque desgraciadamente la traducción hace irreconocible el profundo pensamiento de Rahner.

¹¹ Cfr. A. CORDOVILLA, «La teología es pensar. La relación entre teología y filosofía en K. Rahner», *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 395-412; esp. 410-411.

humano en el mundo, al ser en el tiempo, está haciendo metafísica, Rahner nos dice que ya no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre, y no podemos hablar del hombre sin hablar de Dios.

a) *El hombre es capaz de Dios: el diálogo con Kant*

La historia del concepto *trascendental* bastaría para darnos cuenta de la revolución que supuso el pensamiento de Kant para la filosofía y la teología. Si hasta él, generalmente se utilizaba para nombrar esa realidad que excede al ser humano y que está más allá de él, Kant la utiliza para nombrar la estructura del conocimiento humano, desde la que es posible que el hombre pueda acceder y conocer la realidad. No se trata del objeto que está más allá de mí, sino la estructura de mi ser que me permite conocer los objetos y ser sujeto de experiencia.

Por todos es conocido que Rahner ha definido su teología como *trascendental*, siempre que esta característica «sea bien entendida y no despierte la impresión de que con ella se expresa de forma unívoca la totalidad de mi pensamiento teológico. Desde mi punto de vista, este calificativo significa simplemente el reconocimiento del hecho siguiente: para que todas las afirmaciones de fe y de la teología puedan ser realmente responsables, hay que preguntarse cómo y por qué el hombre, desde su mismo ser y existencia, (que es concreta y se halla siempre, en consecuencia, inevitablemente bajo la gracia de la comunicación de Dios) es siempre sujeto a quien pueden y deben afectar realmente estas afirmaciones»¹².

De esta manera Rahner se sitúa en la perspectiva kantiana, aunque no sin un necesario discernimiento. El objetivo de Rahner es que las afirmaciones de la teología categorial (dato revelado en la historia y formulado dogmáticamente) no sean entendidas de forma mitológica por el sujeto que las escucha dentro de un horizonte de comprensión y de un ámbito distinto en el que nacieron (NT) y se expresaron en la conciencia de la Iglesia (Concilios). Es decir, Rahner intenta crear los *puentes necesarios* para que el hombre de su tiempo pueda acceder a la revelación (con sus textos y testimonios) sin tener que dar un salto en el vacío sin los elementos que puedan hacer *razonable* y plenamente humano el acto de fe.

Rahner no tiene problemas en asumir el reto que en su día significó la filosofía de Kant para la teología: pensar su objeto permanente (Dios) dentro de la correlación de la estructura del conocimiento humano (trascendental). Sin embargo, tenemos que darnos cuenta de la genialidad de Rahner, ya que utiliza a Kant, para ir más allá de él (Kant contra Kant). El análisis que Rahner hace de la estructura del conocimiento humano, como condición de posibilidad para el conocimiento de los objetos, de la

¹² K. RAHNER, «Fundamentación de la fe cristiana», *Razón y fe*, 199/1 (1979) 31.

realidad y de Dios mismo, le lleva a sostener que el hombre no es sólo alguien abierto constitutivamente a la trascendencia, al Misterio, sino que ese misterio trascendente es el origen último y radical que lo constituye en el dinamismo de su libertad y de su conocimiento. Si el análisis de Kant sobre la estructura trascendental del ser humano, le lleva a reducir al Trascendente a un postulado regulativo, pero en el fondo sin contenido objetivo real, Rahner demuestra que Kant no ha sido suficientemente radical en su análisis. La estructura trascendental del ser humano abre necesariamente al Trascendente, como origen que sostiene y funda, y como fin que orienta y consuma. El ser humano es capaz de Dios.

b) *Dios es capaz de llegar a ser hombre: el diálogo con Hegel*

Pero para Rahner este análisis no es el último ni el fundamental. Sólo el hombre es capaz de Dios porque Dios, en su mismo ser, es capaz de llegar a hacerse hombre. De tal manera que la disposición trascendental del ser humano, depende de la disposición de Dios en sí mismo (que es autocomunicación inmanente). Esta contemplación de la encarnación de Dios desde la altura y hondura del ser de Dios es realizada por Rahner desde la Escritura. Pero es pensada y articulada en gran medida desde el diálogo (nuevamente en la semejanza en la mayor desemejanza) con la filosofía de Hegel.

La filosofía de Hegel ha tenido una importancia decisiva en la teología del siglo XX. Sobre todo si tenemos en cuenta la doctrina de la Trinidad y el dogma de la encarnación. A su filosofía le debemos el impulso decisivo para poder poner en relación el misterio trinitario de Dios y su revelación en la creación y en la historia. No es que Hegel fuera el primero en poner en evidencia esta relación, pero sí tuvo el coraje de poner en el centro de su filosofía lo que ni los mismos teólogos se atrevían a tomar en consideración después de la crítica de Kant a la metafísica y teodicea clásicas, incluida la doctrina de la Trinidad. Entre estas influencias tenemos que destacar la conexión que establece entre la Trinidad y la creación. Particularmente haber hecho de la alteridad intradivina — el Hijo — el fundamento y la condición de posibilidad de la creación como una realidad a la vez distinta y en relación con el Dios trino.

A pesar de las coincidencias que se dan en el lenguaje entre Rahner y Hegel, son más significativas las diferencias, pues aunque Rahner comprende la generación del Hijo, la encarnación y la creación, en una estrecha relación, distingue claramente entre generación intradivina y manifestación *ad extra*. Para Rahner, a diferencia de Hegel, la creación (ya gracia) no sería tanto *la* revelación de Dios cuanto *gramática, condición de posibilidad* que Dios mismo se crea para una posterior revelación en persona. Podríamos hablar de revelación en cuanto una etapa deficiente que apunta hacia la revelación definitiva, creada por Dios para su posterior revelación. Es revelación en cuanto entra en el proyecto de revelación, pero no en sí misma considerada. Esta comunicación como alienación y la alienación como comunicación sería lo

característico del acontecimiento de la revelación en la historia, pero nunca un proceso que explique la génesis del misterio trinitario en sí mismo, haciendo a Dios radicalmente necesitado de la dramaticidad de la historia. Para Rahner la kénosis y la alienación de Dios se refiere a un acontecimiento histórico y no al ser de Dios en sí mismo. La kénosis es la génesis, es decir, el inicio de Dios en la historia¹³. En opinión de Rahner (situándose en continuidad con la mejor tradición teológica), si queremos comprender el acontecimiento de la encarnación de Dios en su ultimidad y profundidad tenemos que partir desde arriba. «El fenómeno originario dado en la fe es precisamente la propia alienación de Dios, el devenir, la kénosis y génesis de Dios mismo, que puede devenir en cuanto en él, al poner lo otro originado, se hace él mismo lo originado, sin tener que devenir en lo suyo propio, en lo originado mismo. En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita, surge lo otro como su propia realidad divina»¹⁴.

De esta forma la encarnación de Dios nos revela el ser íntimo de Dios, que se convierte a su vez, en el fundamento de posibilidad de la encarnación y de la creación. Dios es libre posibilidad primigenia, no la necesidad de *tener que* y es desde esta plenitud infinita desde donde se aliena para asumir como propia la naturaleza creada para ser gramática y expresión de su autocomunicación en la encarnación. Es por lo tanto desde el fenómeno originario en Dios desde donde tiene que ser entendida la creación y la encarnación como dos momentos distintos, unidos intrínsecamente entre sí, de la única historia y manifestación de Dios para con lo no divino.

Esta comprensión de la creación y encarnación de Dios como alienación cuya condición de posibilidad está en el ser trinitario de Dios se acerca bastante a la filosofía de Hegel. La diferencia radical entre el filósofo y el teólogo es que mientras Hegel pone en el seno trinitario el momento negativo, haciendo de la creación y encarnación dos momentos necesarios para la constitución plena de las procesiones trinitarias, para que llegue a su plenitud, Rahner parte de la plenitud y de la pura posibilidad de Dios, no del momento negativo. Dios es plenitud de amor que se desborda como expresión y autocomunicación en el Hijo y desde él surgen y hay que comprender la creación y el mundo. Pero aunque la palabra kénosis, como la de alienación, recogen bajo algún aspecto un sentido negativo, es absolutamente claro que parte de la plenitud, de la libertad en el amor y nunca de la necesidad divina. «Dios no llega por el mundo a su propia plenitud. El mundo llega a ser porque Él es plenitud, pero Él no llega a ser creando el mundo»¹⁵.

¹³ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Madrid ⁵1998, 264.

¹⁴ K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», *Escritos de Teología* 4, Madrid ⁴2002, 141-142.

¹⁵ K. RAHNER, *Der Mensch in der Schöpfung, Sämtliche Werke* 8, Düsseldorf - Freiburg 1998, 51.

c) *La teología es eternamente antropología y viceversa: El diálogo con Heidegger*

El hombre es capaz de Dios, porque Dios es capaz de llegar a ser hombre. Estas son las dos afirmaciones fundamentales que Rahner ha querido mantener unidas en su teología. Siendo este dato muy conocido a la hora de hablar de la teología rahneriana, el lector se puede preguntar qué sentido tiene aquí al afrontar el diálogo con la filosofía de Heidegger. Siendo conscientes que la relación entre el teólogo de Friburgo y el filósofo de Marburgo sigue siendo uno de los temas de mayor discusión en torno a la teología de Rahner, quiero darle la palabra al propio Rahner en un artículo sobre el concepto de filosofía existencial en Heidegger¹⁶. En este artículo el teólogo nos ofrece una defensa encendida (aunque crítica en algunos puntos de su filosofía) de la filosofía de Heidegger. La defensa consiste en demostrar que su filosofía existencial (en su obra *Ser y Tiempo*), a pesar de estar centrada en el análisis de los existenciales humanos, sigue siendo metafísica. Esta defensa de la metafísica antropológica de Heidegger, me parece una parábola de la labor teológica de Rahner. Cuando en su teología este último ha asumido el *giro antropológico* no es para renunciar a hacer teología, sino para hacer precisamente teología. Teología y antropología están ya eternamente unidas.

Rahner quiere subrayar que la tarea filosófica de Heidegger ha consistido en hacer propia y fundamentalmente metafísica, frente a una *precipitada y falsa* interpretación de ésta, que la reduce a antropología o a moral, por no comprender en serio la *forma* o el *modo* nuevo en que Heidegger se plantea la cuestión que ha sido el centro de la metafísica clásica desde Heráclito hasta Hegel: la cuestión del ser en cuanto tal y en general. En otras palabras, no se ha comprendido lo que significa el método trascendental y existencial. Análogamente nosotros podemos aplicar este pensamiento a la obra teológica de Rahner cuando desde una falsa y precipitada interpretación, ésta se caracteriza como una teología que opera un *reduccionismo antropológico*. Rahner, al igual que Heidegger en filosofía (tal como él lo entiende), quiere plantear las cuestiones de siempre, propiamente teológicas, desde un método nuevo que, siguiendo la línea iniciada por Descartes y articulada y formulada por Kant, se puede denominar *método trascendental*. El contenido es el mismo: para Rahner Dios (así como para Heidegger la cuestión del ser), pero el *modo* o el *lugar* en el que se plantea esta cuestión no es el lugar clásico de la teología (Dios como objeto), sino el sujeto que conoce o las condiciones de posibilidad del conocimiento que tiene el sujeto. Pero plantear aquí la cuestión no significa que en el fondo y en primer lugar no sea una cuestión propiamente

¹⁶ K. RAHNER, «Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger», *Geist in Welt, Sämtliche Werke* 2, Düsseldorf - Freiburg 1995, 317-346. Publicado por primera vez en francés en 1940.

metafísica, en Heidegger, y teológica, en Rahner. Quieren plantear la cuestión de Dios o del ser en el nuevo areópago en el que se ha situado la filosofía moderna, el hombre, pero nada más opuesto a su pensamiento, como al de Heidegger, querer reducir la teología (o la filosofía) a antropología, psicología, o sociología.

Pero si ambos autores son comparables en la forma, no lo son en el contenido. Cuando Rahner utiliza una expresión o un concepto de la filosofía de Heidegger no podemos pensar inmediatamente que Rahner asume sin más lo que significa esa palabra en el sistema filosófico del primero. Al menos podemos pensar que al utilizar Rahner esa expresión, lo que quiere es hacer teología de una manera responsable — es decir, en el momento actual de la historia del espíritu y del pensamiento humano — y crítica, pues al acercarse a una determinada expresión (semejanza) se nos hace más evidente y patente la diferencia en el contenido (desemejanza). Tan significativa es la relación o semejanza entre ambos como la desemejanza. Lo que para Heidegger es el *mundo*, para Rahner es *creación*; y lo que para Heidegger es el *hombre*, para Rahner es el hombre a la luz del *Hombre* (Cristo).

Conclusión

La actitud de este teólogo en su relación con el mundo, abierto a la escucha de la Palabra en el tiempo y desde una experiencia radical de Dios; su método teológico en el que conjuga tres momentos fundamentales de todo pensar: la realidad, la comprensión, la fundamentación; y, por último, sus tres líneas maestras que giran en torno a la realidad de Dios y del hombre y a su relación mutua, son el legado que Rahner nos ha ofrecido y que a nosotros nos queda como don y como tarea.

Quisiera terminar dando la palabra al propio Rahner. En un texto desgraciadamente poco conocido o comentado. En la introducción al Curso fundamental tiene un párrafo que me parece sobrecogedor y que muestra muy bien qué es lo que Rahner entendía por ser cristiano como tal y cómo entendía la tarea de tener que dar razón de ese hecho en su totalidad y a la altura del tiempo: «El ser cristiano es en definitiva para un cristiano la totalidad de su existencia. Y esta totalidad conduce a los oscuros abismos del desierto que nombramos con la palabra Dios. Cuando se asume una tarea de este tipo están ante nosotros los grandes pensadores, los santos y finalmente Jesucristo. En momentos así se abren ante uno los abismos de la existencia y sabemos por nosotros mismos que todavía no hemos pensado suficiente, no hemos amado suficiente y no hemos sufrido suficiente»¹⁷. Los cristianos, para serlo cabalmente, y especialmente los teólogos, tendremos que seguir pensando, amando y sufriendo.

¹⁷ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens, Sämtliche Werke* 26, 8-9,