

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## La teología de la gracia en el pensamiento de Karl Rahner [The theology of grace in the thought of Karl Rahner]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy  
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Sosa Siliézar, Carlos Raúl
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 12:02:28
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/154951">http://hdl.handle.net/20.500.12424/154951</a>

# La teología de la gracia en el pensamiento de Karl Rahner<sup>1</sup>

*Carlos Raúl Sosa Siliézar*

**Resumen:** El artículo describe la teología de la gracia del pensador católico más significativo del siglo pasado, Karl Rahner. Procura explicar la estructura conceptual de su pensamiento, prestando atención a su metodología (la antropología trascendental), su soporte epistemológico (el existencial sobrenatural) y uno de sus conceptos fundamentales (la autocomunicación de Dios). La teología de la gracia de este teólogo jesuita abre nuevos horizontes teológicos. El presente trabajo indaga en dos de ellos: la tesis de los cristianos anónimos y el desarrollo dogmático de la Trinidad económica. Al final se incluyen tres principios útiles que se desprenden del método teológico rahneriano.

## *Introducción*

La gracia constituye uno de los temas fundamentales en los manuales de teología católica. En el protestantismo, este mismo tópico adquirió profunda relevancia durante las discusiones teológicas de la Reforma del siglo XVI. Y hoy día, el movimiento ecuménico tiene el asunto de la gracia como punto prioritario de su agenda teológica.<sup>2</sup>

Uno de los pensadores que contribuyó ampliamente a la articulación de la teología contemporánea de la gracia en el catolicismo fue sin lugar a dudas el teólogo alemán Karl Rahner. Su lectura del tema fue hecha desde una perspectiva existencial y sumamente novedosa. Los resultados de su investigación y reflexión influyeron en varios de los documentos del Segundo Concilio Vaticano e incluso en la teología latinoamericana de la liberación.

Por tal motivo, vale la pena pasar revista a la teología de la gracia en el pensamiento rahneriano, prestando atención especial a la estructura conceptual de

---

1 **Palabras clave:** Karl Rahner. Teología católica contemporánea. Doctrina de la gracia.  
**Key words:** Karl Rahner. Catholic Theology. Doctrine. Grace.

2 La asamblea general del Consejo Mundial de Iglesias, celebrada del 14 al 23 de febrero de 2006, tuvo como lema "Dios, en tu gracia, transforma el mundo" <http://www.wcc-assembly.info/es/sobre-la-asamblea.html>

su teología (la antropología trascendental, el existencial sobrenatural y la autocomunicación de Dios) y los nuevos horizontes que dicha teología abre para la reflexión: el horizonte ecuménico (la tesis de los cristianos anónimos) y el horizonte dogmático (la Trinidad inmanente y económica).

El propósito de este artículo es descriptivo. No se abundará en detalles que valoren críticamente el pensamiento de Rahner. Al final se incluyen unas observaciones sobre la teología del pensador alemán y algunas lecciones que su método teológico nos deja. Sin embargo, estas consideraciones no quieren presumir de ser una evaluación formal. El grueso del escrito estará dedicado a procurar explicar el pensamiento del teólogo jesuita. Un trabajo de análisis crítico requeriría otro estudio aparte.

### *Estructura conceptual*

Karl Rahner inició su preparación académica superior en el terreno de la filosofía. Realizó estudios de promoción en la Universidad de Freiburg im Breisgau, que por entonces era el centro filosófico más prestigioso de Europa gracias, en gran parte, a la fama que le habían dado Edmund Husserl y Martin Heidegger. Este último fue su mentor en varios cursos especializados. Hacia el final de esos estudios filosóficos, el joven jesuita se inclinó por la docencia teológica, presentando su tesis doctoral a la Facultad de Teología de Innsbruck.<sup>3</sup> Tanto la preparación filosófica como teológica contribuyó a que Rahner adquiriera una estructura mental abstracta y compleja que sustentaba todo su pensamiento teológico.<sup>4</sup> El tema de la gracia—como todo tema tratado por Rahner— lo elaboró con una terminología que para el lector no iniciado resulta densa y a ratos fatigosa. De modo que se hace necesario explicar la estructura conceptual que fundamenta la doctrina de la gracia según la elaboración teológica del pensador alemán.<sup>5</sup>

3 Las razones por las que Rahner no concluyó formalmente los estudios de filosofía están detalladamente explicadas en Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, trad. Xabier Pikaza, Panorama 7, Santander, Sal Terrae, 2004), p. 50-61

4 Michael Schultz, "La necesaria mediación filosófica de la fe y de la teología según Karl Rahner", *Estudios Eclesiásticos* 313, abril-junio 2005, p. 325-38, J. A. DiNoia, "Karl Rahner", en David F. Ford (ed.) *The Model Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Cowley Road, Oxford, Basil Blackwell, 1989, cap. 1, p. 183-204

5 Patrick J. Burke, "Conceptual Thought in Karl Rahner", en *Gregorianum* 75/1, 1994, p. 65-93

### *La antropología trascendental*

Tradicionalmente se ha dicho que el método teológico de Rahner es antropológico-trascendental.<sup>6</sup> El teólogo jesuita parte de los datos de la autoexperiencia humana insistiendo en la importancia del sujeto en todo conocimiento humano y obrar divino.<sup>7</sup> Según el método antropológico-trascendental, el punto de partida de la teología es el ser humano no la revelación divina. Rahner “No se limita a sistematizar y organizar el ‘dato’ de la revelación, sino que trata de explicar metódicamente la implicación atemática [subjettiva] del sujeto en el acontecimiento de la misma. De ahí la dimensión antropológica de la teología”.<sup>8</sup>

La teología trascendental señala que el sujeto posee las condiciones apriorísticas (aquello que no ha venido a quedar constituido desde el campo de la experiencia) para el conocimiento de toda verdad de fe.<sup>9</sup> Por definición, el sujeto es trascendente, su existencia tiende hacia una realidad que lo supera. Rahner mismo dice que “el hombre es el ser que trasciende”.<sup>10</sup> Por eso, el sujeto está constituido de tal manera que puede responder a la autocomunicación de Dios (gracia). Si el ser humano no poseyera esta apertura trascendental, le sería ininteligible la revelación divina que de suyo es trascendental.<sup>11</sup> De ahí se sigue que el sujeto es la gramática de la autocomunicación de Dios al mundo.<sup>12</sup> He aquí el giro antropológico trascendental de la teología.<sup>13</sup>

Con el método antropológico-trascendental Rahner supera la teología escolástica centrada en los conceptos abstractos que eran comunicados a manera de

6 A manera de ejemplo ver Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, en Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía 182, Barcelona, Herder, 1992, cap 3, p 893-98, Jose Luis Illanes, “La teología en las épocas moderna y contemporánea”, en Jose Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la teología*, 3a ed, Sapientia Fidei, Serie de Manuales de Teología 9, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p 355-58. Debe recordarse que el “giro antropológico” del pensamiento contemporáneo se inició antes en la filosofía que en la teología cuando se superó el pensamiento dialéctico de Hegel. Al respecto ver el cap 11 de Wolfhart Panzenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, trad Rafael Fernández de Murru Duque, 2a ed Hermeneia 46, Salamanca, Sígueme, 2002, p 331-402.

7 Gustavo Baena Bustamante, “El método antropológico trascendental”, en *Theologica Xaveriana* 155, julio-septiembre 2005, p 377.

8 Franco Giulio Brambilla, *El crucificado resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos*, trad Jose María Hernández, Verdad e Imagen 160, Salamanca, Sígueme, 2003, p 219.

9 Karl Rahner, “Teología trascendental”, en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona, Herder, 1976, cap 6, p 610-17.

10 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, trad Raul Gabas Pallas, 6a ed, Barcelona, Herder, 2003, p 50. Mas adelante (pag 52), Rahner amplía el concepto “El hombre es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognitiva están fundados en una anticipación del ser en general, en un saber no temático [no objetivo], pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad”.

11 Pilar Pena Bua, “Karl Rahner, renovador de la teología católica”, en *Salmanticensis* 51/3 (octubre-diciembre 2004), p 576.

12 Brambilla, *El crucificado resucitado*, p 218.

13 En este punto se puede ver claramente la influencia de Marechal, a quien Rahner debe mucho de su pensamiento. Louis Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, trad Carme Castells Auleta, Barcelona, Herder, 2006, p 219-45.

indoctrinación al sujeto.<sup>14</sup> El entorno del teólogo jesuita (ateísmo, subjetivismo, pluralismo, por ejemplo) lo empujó a este método antropológico trascendental: se debe partir del hombre (“desde abajo”), desde su existencia concreta y efectuar, desde allí, una correspondencia entre experiencia y concepto. “Se trata de un proceso metodológico que no subordina la fe a la experiencia ni conlleva una reducción subjetivista de la fe, sino que resulta necesario para superar el foso que se ha abierto entre revelación y experiencia humana”.<sup>15</sup>

En suma, según el método antropológico trascendental, la teología debe partir como “acto primero” del sujeto mismo. Este sujeto, ha de presuponerse, tiene un conocimiento (*Wissen*) apriorístico (lo que viene dado de antemano, diferente de lo “a posteriori” que se da a través de la experiencia), incomprensible, inexpresable (no categorial) y no reflejo (“anónimo”, “no tematizado”), que constituye la condición de posibilidad de apertura hacia lo trascendente.<sup>16</sup> El ser humano, en virtud de su experiencia trascendental, se encuentra abierto siempre de antemano hacia el Misterio santo e infinito que en el lenguaje cristiano se denomina Dios.<sup>17</sup> Así las cosas, el conocimiento de Dios viene dado con el sujeto mismo de un modo no temático y anónimo, de manera que el conocimiento de Dios no empieza solamente cuando el sujeto comienza a hablar de él.

### ***El “existencial sobrenatural”***

El método antropológico-trascendental constituye el soporte epistemológico de una idea fundamental en el pensamiento rahneriano: el “existencial sobrenatural”. El término “existencial” está tomado de M. Heidegger<sup>18</sup> y sirve para distinguir la determinación específica del *Dasein* (ser-ahí, el hombre) de las categorías de las cosas, que no forman parte de ese *Dasein*.<sup>19</sup> Este existencial es “sobrenatural” porque el ser humano va más allá de lo simplemente natural. Es decir, el ser humano en su existencia concreta está constituido de manera sobrenatural. Para Rahner, el “existencial sobrenatural” está basado ontológicamente en las siguientes proposiciones:

14 Juan Bosch Navarro, “Rahner, Karl”, en *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004), p 788

15 Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, trad Rufino Velasco, Presencia Teologica 94, Santander Sal Terrae, 1998, p 242

16 Ver Fernando Berrios, “El metodo antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermeneutica teológica del mundo y de la praxis”, en *Teología y Vida* 45, 1 y 3 trimestre, 2004, p 411-37

17 Vorgrimler, *Karl Rahner* 187 Cp Jose Ramon Garcia Murga Vasquez, “Fiel a la tierra, desbordado y acogido por el misterio Lo nuclear cristiano segun Karl Rahner Reseña Bibliográfica y ensayo de sintesis”, en *Estudios Eclesiásticos* 313, abril-junio 2005, p 422-23

18 Ver Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad Jose Gaos, 2a ed, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2002 Cp Mario Ferrugia, “Karl Rahner on Concupiscence Between Aquinas and Heidegger”, *Gregorianum* 86/2, 2005, p 330-56

19 Karl Heinz Weger, *Karl Rahner Introducción a su pensamiento teológico*, trad J M Lopez de Castro, BarcelonaHerder, 1982, p 100

1) El hombre, previamente a la justificación por la recepción sacramental o extrasacramental de la gracia, se encuentra incluido en la voluntad salvífica universal de Dios. 2) El hombre se encuentra ya siempre como redimido y absolutamente obligado al fin sobrenatural. 3) Esta “situación” es una determinación ontológico-real del hombre, que adviene gratuitamente a su naturaleza y, por tanto, es sobrenatural, aunque nunca falta de hecho en el orden real. 4) Ello implica que un hombre, incluso en la recusación de la gracia y en la reprobación, no puede encontrarse ontológica y subjetivamente indiferente frente a su determinación sobrenatural.<sup>20</sup>

El sujeto, entonces, está dado desde siempre en el orden de la gracia, por eso su existencia es sobrenatural.<sup>21</sup> Consecuentemente, no existe el ser humano enteramente “natural”. La naturaleza pura está reservada para los animales; y la divinidad perfecta, para Dios.<sup>22</sup> El ser humano existe en el orden natural pero fundado sobre un cimiento sobrenatural que tiende hacia la trascendencia. Todo hombre tiene una vocación sobrenatural que le viene dada con su existencia misma. De ahí se sigue que la gracia como oferta está siempre presente en el centro mismo y en lo más íntimo de cada existencia humana.<sup>23</sup> La gracia se sitúa, entonces, no fuera del hombre sino como elemento constitutivo y central del sujeto. Esta gracia determina su conocimiento, su libertad y la totalidad de su vida. “El existencial sobrenatural es, por tanto, una determinación *permanente* del hombre, y una determinación *a priori* (luego trascendental); es una autodeterminación del hombre que [...] ‘codetermina’ las decisiones del hombre”.<sup>24</sup>

Por lo tanto, si el ser humano está signado por la gracia, y si la gracia es la autocomunicación de Dios mismo, entonces la autoexperiencia humana es por sí misma experiencia de Dios y, consecuentemente, experiencia de la gracia. Rahner ve en las experiencias de la vida cotidiana (perdón, obediencia, sacrificio, bondad) un contacto humano con lo sobrenatural.<sup>25</sup>

Dadas estas condiciones, se puede decir que Dios no es aquel ser que se sitúa en la lejanía inalcanzable para el ser humano. Todo lo contrario, Dios se au-

20 Meis W Anneliese, “Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner Coincidencias y divergencias”, en *Teología y Vida* 35, 1994, p 266

21 Donald L. Gelpi, *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, trad José A. Benito, Teología y Mundo Actual 1, Santander, Sal Terrae, 1967, p 57

22 Una amplia explicación del ser humano como ser sobrenatural se puede ver en Karl Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Edizioni Paoline, 1965

23 Gibellini, *La teología del siglo XX* 247, y Weger, *Karl Rahner* 102 Rahner supera así la visión tradicional que divide la realidad de la historia en periodos (orden de la creación, orden de la ley, orden de la gracia, etc.) para proponer una visión de conjunto el orden de la creación es siempre orden de gracia Esta concepción, sin embargo, ya aparece, aunque de forma rudimentaria en algunos padres de la iglesia, particularmente en los prenicenos Ver Basil Studer, *Dios salvador, en los padres de la Iglesia Trinidad – Cristología – Soteriología*, trad Alfonso Ortiz García, *Koinonía* 31, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, p 75-154

24 Weger, *Karl Rahner* 102 Cp el planteamiento de N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, Freiburg i Br., 1982, p 167ss, resumido en Vorgrimler, *Karl Rahner* 221

25 Karl Rahner, “The Experience of Grace”, en Gerald A. McCool (ed.), *A Rahner Reader*, Nueva York, The Seabury Press, 1975, p 197-98

tocomunica previamente y de antemano al sujeto.<sup>26</sup> “En ese sentido cada hombre, radicalmente *cada* uno, debe entenderse como el evento de una autocomunicación sobrenatural de Dios, aunque ello no incluya el hecho de que cada hombre acepte con libertad esta autocomunicación de Dios a él”.<sup>27</sup>

En breves palabras, la voluntad salvífica de Dios es universal, quiere (como deseo concreto) comunicarse a sí mismo en amor a todos los hombres. Por lo tanto, el ser humano desde su creación debe estar facultado para recibir dicha autocomunicación. Su existencia es –y debe ser– sobrenatural, debe estar abierto hacia lo trascendental.<sup>28</sup> Esto es el “existencial sobrenatural”, que constituye el concepto que fundamenta las reflexiones de Rahner en cuanto a la gracia.<sup>29</sup>

### *La autocomunicación de Dios*

Rahner define la gracia como la autocomunicación de Dios (*Selbstmitteilung Gottes*).<sup>30</sup> Y esto significa que lo que Dios comunica al ser humano (gracia) es siempre su propio ser como don personal no una “cosa” u “objeto” que se encuentra fuera de él.<sup>31</sup> A primera vista el concepto rahneriano de gracia no es muy revolucionario u original. Sin embargo, situado en el contexto de la escolástica y la neoescolástica, la teología de la gracia de Rahner adquiere dimensiones copernicanas.

Las largas y tediosas discusiones medievales llevaron, entre otras cosas, a la “cosificación” de la gracia, a tal punto que esta llegó a ser un objeto que Dios otorgaba “extrínsecamente” al sujeto. Así las cosas, el debate soteriológico se centraba en la relación entre la libertad humana y la acción divina a través de la gracia. El tomismo de Báñez († 1604), el molinismo, el agustisnismo de los siglos

26 Indudablemente, la mística ignaciana influyó poderosamente en Rahner al concebir la inmediatez de Dios como gracia. Ver estos tres trabajos de Karl Rahner, *Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio*, Barcelona, Herder, 1971, “Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy”, en *Ignacio de Loyola*, Santander, Sal Terrae, 1979, p. 10-38, “Ignatian Spirituality and Devotion to the Sacred Heart”, en *Christian in the Market Place*, trad. Cecily Hastings, Nueva York, Sheed & Ward, 1966, p. 119-46.

27 Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* 160. Mas adelante (p. 161) Rahner amplía el concepto: “Si [ ] el hombre ha de tenerse las que haber con Dios mismo [ ] si en su libertad ha de abrirse o cerrarse a esa autocomunicación de Dios [ ] entonces la comunicación de Dios mismo como condición de la posibilidad de su aceptación previamente dada debe estar siempre presente en el hombre [ ] Y a la inversa: la autocomunicación de Dios ha de estar en cada hombre –a pesar de su carácter gratuito– como condición de posibilidad de su aceptación personal”.

28 Una explicación detallada de la paradoja del deseo natural (humano) de lo sobrenatural puede encontrarse en Karl Rahner, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, en *Escritos de teología*, 3a ed., Madrid, Taurus Ediciones, 1967, cap. 1, p. 340-350.

29 Leonardo Boff, *Gracia y experiencia humana*, Madrid, Trotta, 2001, p. 29. Como se notará más adelante, la teología de la gracia de Boff es muy cercana a las ideas propuestas por Rahner.

30 Algunos han llegado a pensar que el concepto clave en la teología de Rahner es la autocomunicación de Dios. Esta es la opinión de uno de sus más íntimos colaboradores, Herbert Vorgrimler, “¿Que nos ha dado?, ¿que hemos aceptado? El cristiano Karl Rahner”, *Selecciones de Teología* 92, (1984), p. 245.

31 Carlos Schickendantz, “Karl Rahner: Una fuente de inspiración”, en *Proyecto* 36, mayo-agosto 2000, p. 136-37.

XVII y XVIII construyeron alternativas teológicas para superar el problema.<sup>32</sup> Pero su mayor deficiencia, según Rahner, estaba precisamente en el método que utilizaban. Todas esas reflexiones partían de una distinción radical entre la omnicausalidad divina y la libertad humana.<sup>33</sup>

En la teología católica tradicional se pensaba que la naturaleza y la gracia eran dos apartados separados en la realidad de la creación: el hombre es enteramente “natural” y en Dios está totalmente la “gracia”.<sup>34</sup> En la teología neoescolástica se pensaba que la gracia propiamente sobrenatural, por la que el hombre es justificado y capaz de obrar eficazmente en orden a su salvación, es una realidad en sí totalmente a extramuros de la conciencia. El ámbito dentro del cual el hombre se experimenta a sí mismo no está lleno por la gracia sino simplemente por la existencia natural. “La gracia en sí misma [...], en esta concepción, es [...] un segundo piso añadido a extramuros de la conciencia [...] Y viceversa: sólo la naturaleza y sus actos constituyen la vida que experimentamos como nuestra”.<sup>35</sup>

La escolástica llamaba “gracia creada” a la transformación interna del hombre justificado. Esta gracia creada es el fundamento exclusivo de la inhabitación y unión de Dios con el hombre justificado. La “gracia increada” –Dios, en cuanto se da al hombre– constituye, en esta visión teológica, una función dependiente de la gracia creada.

“[...] la “gracia increada” significa una *relación* nueva de Dios con el hombre. Esta relación nueva puede concebirse solamente como fundada en una transformación absoluta y óptica del *hombre* que sea el fundamento real de la nueva relación del hombre. Esta transformación absoluta y óptica, esta determinación del hombre, es gracia creada.”<sup>36</sup>

La separación entre naturaleza y gracia lleva ineludiblemente a la siguiente pregunta: “¿Cómo puede Dios ser el objetivo más íntimo del hombre, su anhelo supremo, si él y su gracia sólo ‘vienen a añadirse’ a la naturaleza humana...?”<sup>37</sup>

32 Hubert Jedin, *La Iglesia en tiempo del absolutismo y de la Ilustración*, tomo 6 de *Manual de historia de la Iglesia*, trad Víctor Bazterrica, Biblioteca Herder, Sección de Historia 81, Barcelona, Herder, 1978, p 68-79

33 Karl Rahner, “Gracia y libertad”, en *Sacramentum Mundi Enciclopedia teológica*, Barcelona, Herder, 1973, cap. 3, p 335-39 Cp Peter F Ryan, “How Can the Beatific Vision both Fulfill Human Nature and Be Utterly Gratuitous?”, *Gregorianum* 83/4, 2002, p 717-54, y Quintín Turiel, “Insuficiencia de la potencia obediencial como solución al problema de las relaciones del espíritu finito con la Visión de Dios”, *Divinitas* 35/1, 1991, p 19-54

34 M D Knowles, *La Iglesia en la Edad Media*, en L J Rogier, et al, *Nueva historia de la Iglesia*, tomo 2, trad T Muñoz Schiaffino, 2a ed, Madrid. Ediciones Cristiandad, 1983, p 251-252 Una síntesis histórica del desarrollo del dogma de la gracia puede verse en B J Hilberath, “Doctrina de la gracia”, en Theodor Schneider (dir), *Manual de teología dogmática*, trad Claudio Gancho, Biblioteca Herder 199, Barcelona, Herder, 1996, p 628-651

35 Karl Rahner, “Naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología*, Madrid, Taurus Ediciones, 1964, cap 4, p 216-217

36 Karl Rahner, “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada”, en *Escritos de teología*, cap 1, p 357. Cp Gelpi, *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, p 51

37 Weger, *Karl Rahner*, p. 120

La teología católica clásica respondía con una idea “extrínsecista” de la gracia <sup>38</sup> El asentimiento personal del hombre a la fe solo sería posible con la ayuda de una luz sobrenatural, que aparecía como algo *añadido* a la naturaleza humana —como un accidente de ella—, manteniendo así en campos autónomos la naturaleza y la gracia <sup>39</sup> “Brevemente la relación entre la naturaleza y la gracia se concibe de forma que aparecen estas como dos estratos cuidadosamente colocados el uno encima del otro y que se compenetran lo menos posible” <sup>40</sup>

Ya a principios del siglo XX, varios teólogos católicos empezaron a trabajar el tema de la naturaleza y la gracia desde otro ángulo distinto de la rígida separación entre ambos elementos <sup>41</sup> Sus aventuradas opiniones propiciaron la promulgación de la encíclica *Humani generis* de Pío XII (1950), quien, sin citar nombres, condenaba la “Nouvelle théologie” <sup>42</sup> Sin embargo, es el teólogo alemán quien representa los frutos mejor logrados en esta nueva aproximación al tema de la gracia <sup>43</sup>

Rahner reinterpretó la relación entre la gracia creada e increada, redefinió la gracia como autocomunicación divina y superó el extrínsecismo entre naturaleza y gracia. Contra la concepción tradicional de la gracia creada y la increada, el teólogo jesuita propone una nueva forma de ver el asunto argumentando que no es posible una gracia creada en cuanto distinta de Dios <sup>44</sup>

Así, pues, en esta concepción nuestra de la relación entre la gracia creada y la increada no existe de antemano posibilidad real de concebir la gracia creada separada de la increada ni de concebir por esta razón la gracia increada como un mero don añadido por sí mismo y que brota de una dispensación nueva, independiente, de la gracia divina <sup>45</sup>

38 Terence L. Nichols, ‘Miracles, the Supernatural, and the Problem of Extrinsicism’, *Gregorianum* 71/1 1990, p 23-41

39 Bosch Navarro, “Rahner, Karl”, p 794, y Vorgrimler, *Karl Rahner*, p 219

40 Rahner, ‘Naturaleza y gracia’, p 218

41 Ilana Morali, *Henri de Lubac*, trad. José Francisco Domínguez García, Madrid, Ediciones San Pablo, 2006, p 41-66, Guy Mansini, ‘Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature’, *Gregorianum* 83/1, 2002, p 89-109. La obra *Le Mystère du Surnaturel* (Theologie 64, Paris, Aubier-Montaigne, 1965) de H. de Lubac es quizá el libro más representativo de este nuevo ángulo desde el que se empezó a ver la doctrina de la gracia en el siglo XX. La edición española se publicó bajo el título *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991

42 J. J. Tamayo, ‘Teólogos bajo sospecha’, en *Vida y Pensamiento* 21/2, segundo semestre 2001, p 109-110. Los teólogos relacionados con la “Nouvelle théologie” son H. de Lubac, Bouillard, Delaye, H. Urs von Balthasar, entre otros. Ver el juicio de Rahner en cuanto a esta teología en Rahner ‘Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia’, p 327-28. La encíclica aludida puede verse en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, trad. Bernabe Dalmau, Constantino Ruiz Garrido y Eva Martín Mora, 2a ed., Barcelona, Herder, 2000, p 1010-22

43 Max Seckler, ‘Potentia oboedientiales’ bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991)’, *Gregorianum* 78/4 1997, p 699-718

44 Weger, *Karl Rahner*, p 125

45 Rahner, ‘Sobre el concepto escolástico de la gracia increada’, p 375. Cp. Vorgrimler, *Karl Rahner*, p 213-215

Para el teólogo alemán la gracia es ante todo autocomunicación de Dios.<sup>46</sup> “Autocomunicación divina significa [...] que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios”.<sup>47</sup> Pero la gracia siempre es gracia de Cristo, no es un elemento externo a Dios. Todo ser humano está fundado sobre la gracia porque toda criatura llegó a existir por la misma Palabra que se encarnó en el hombre Jesús.<sup>48</sup> De manera que la autocomunicación de Dios debe darse siempre en el Logos, Cristo.

Rahner designa a la gracia como el elemento primario y fundacional de la comunicación que Dios hace de sí mismo.<sup>49</sup> De esta manera, queda excluido el límite radical entre naturaleza y gracia;<sup>50</sup> ya no hay contradicción entre la causalidad divina y la libertad humana, esta última incluso es posibilitada por la gracia misma.<sup>51</sup> Según esta concepción, la gracia ya no es extrínseca al ser humano “natural”, sino que constituye el centro mismo de su existencia que de por sí es sobrenatural.

El aporte de Rahner en cuanto al tema de la gracia es doble: 1) el término ‘gracia’ no designa primariamente un efecto en el hombre (*gratia creata*), sino la *autocomunicación* de Dios (*gratia increata*); y 2) la autocomunicación de Dios se identifica con Jesucristo, quien se puede servir de cada criatura y de cada acontecimiento histórico para llegar a cada ser humano en el espacio y en el tiempo.<sup>52</sup>

Con todo, Rahner no renunció a la mediación sacramental de la Iglesia en el orden de la gracia. Conservó intactos los siete sacramentos de la Iglesia católica como medios de gracia efectivos. Su tesis central es que los sacramentos son signos de la gracia, pero “el signo, al significar, lleva consigo lo significado”.<sup>53</sup>

46 Jeffrey Kelly, *Karl Rahner Theologian of the Graced Search for Meaning*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 38

47 Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 151

48 Karl Heinz Menke, *Teología de la gracia El criterio del ser cristiano*, trad. Constantino Ruiz Garrido, Verdad e Imagen 170, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 14-15. Ver Rahner, “Naturaleza y gracia”, p. 229

49 Alexandre Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido La doctrina de la gracia*, trad. Claudio Gancho, Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía 192, Barcelona, Herder, 1991, p. 278

50 Rahner mismo confiesa que es acertada la idea de Philipp Dessauer, cuando afirma que “no puede trazarse [...] una horizontal limpia entre esta naturaleza y los sobrenatural (el existencial y la gracia)” Rahner, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, p. 345

51 Karl Rahner, “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación”, *Escritos de teología*, cap. 4, p. 266. Cp. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, “Gracia”, en *Diccionario teológico*, trad. Ramón Arcito, Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía 104, Barcelona, Herder, 1966, p. 278-84

52 Menke, *Teología de la gracia*, p. 224. Cp. Weget, *Karl Rahner*, 119-127, y Karl Rahner “El coraje y la gracia de abandonarse en el Todo”, en *Selecciones de Teología* 91, julio-septiembre 1984, p. 166-67

53 Karl Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Quaestiones Disputatae, Barcelona, Herder, 1967, p. 37. Ver también sus reflexiones sobre los sacramentos *Sul Matrimonio*, Meditazioni Teologiche 6, Brescia, Editrice Queriniana, 1966, *Sul Battesimo*, 2a ed., Meditazioni Teologiche 8, Brescia, Queriniana, 1967, *Sull'unzione degli Infermi*, Meditazioni Teologiche 9, Brescia, Queriniana, 1967, *Sull'eucaristia*, Meditazioni Teologiche 13, Brescia, Queriniana, 1967

### *Nuevos horizontes teológicos*

La poderosa influencia de Rahner en la teología contemporánea<sup>54</sup> y particularmente en el Concilio Vaticano II es innegable.<sup>55</sup> Su método teológico y su doctrina de la gracia abren nuevos horizontes para reflexionar sobre temas fundamentales para el cristianismo en general: 1) el horizonte ecuménico, con la tesis de los “cristianos anónimos”, y 2) el horizonte dogmático, con la elaboración de la doctrina trinitaria.<sup>56</sup>

### *Los cristianos anónimos*

La doctrina de la gracia tal y como la entiende Rahner le llevó a una interesante pero controvertida tesis: la posibilidad de que existan “cristianos” (personas que experimentan la autocomunicación de Dios) fuera de los límites de la Iglesia institucional visible. Rahner sostiene que:

“El hombre en la experiencia de su trascendencia, de su apertura sin límites –siempre implícita e inaprehensible [*sic*]– experimenta la oferta de la gracia, aunque no necesariamente de manera refleja en cuanto gracia, en cuanto llamada sobrenatural susceptible de ser suprimida, pero, desde luego, sí según real contenido”.<sup>57</sup>

La argumentación del teólogo alemán es lógica: 1) para ser cristiano el hombre tiene que creer no sólo en Dios sino en Cristo, 2) solamente existe una gracia, y toda gracia es gracia de Cristo, 3) Dios quiere que todos los hombres

54 En el terreno de la “espiritualidad”, la influencia de Rahner se puede ver en uno de los escritos de espiritualidad más leídos en Alemania, el monje benedictino Anselm Gium, cuya tesis doctoral fue escrita bajo el título *La redención por la cruz. La aportación de Karl Rahner a una comprensión actual de la redención*. Ver Anselm Gium, *La redención. El significado de nuestra vida*, trad. Jose Pedro Tosaus, Navarra, Verbo Divino, 2005.

55 Santiago Madrugal, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Presencia Teológica 144, Santander, Sal Terrae, 2006. Sus reflexiones teológicas tuvieron asombrosas incidencias en la vida de la Iglesia católica conciliar y posconciliar. Ver Karl Rahner, *Theology for Renewal. Bishops, Priests, Laity*, Nueva Cork, Sheed and Ward, 1964; Karl Rahner, *Gefahren im Heutigen Katholizismus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1950; Karl Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, trad. Alejandro Ros, Quaestiones Disputatae, Barcelona, Herder, 1968; Karl Rahner, Mario von Gall y Otto Braumhauer, *La reforma que llega de Roma. La Iglesia católica después del Concilio*, trad. Antonio Tomas y Ángel Sabrido, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1970; Karl Rahner, “Invariabilidad y cambio en la inteligencia de la fe en tiempo del concilio”, en Karl Rahner y Otto Semmelroth (eds.), *Academia teológica I*, Salamanca, Sígueme, 1967, p. 105-137.

56 Schuckendantz, “Karl Rahner. Una fuente de inspiración”, p. 139. Ver, también, Virginia Raquel Azcuy, “Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con Karl Rahner y Anne Cani”, en *Cuadernos de Teología* 20, 2001, p. 115-133.

57 Karl Rahner, “Los cristianos anónimos”, en *Escritos de teología* (Madrid: Taurus Ediciones, 1969) 6: 539.

sean bienaventurados (1 Ti. 2:4),<sup>58</sup> 4) el amor a Dios es concretamente amor al prójimo.

Debe notarse que el centro de reflexión de Rahner es cristológico no eclesiológico. Esto lo lleva a suponer que existen diversos grados de pertenencia a la Iglesia, y no solo ascendentemente desde el bautismo cristiano, “sino descendentemente desde el explícito estar bautizado hasta un cristianismo no oficial, anónimo, que a pesar de ello puede, incluso, ser llamado cristianismo en un sentido válido”.<sup>59</sup>

Con todo, la pregunta es inevitable, ¿puede un ser humano que se encuentra fuera del radio de influencia de la revelación especial (la proclamación explícita del evangelio) encontrarse con Cristo? Rahner responde que sí:

“[...] el hombre a quien Cristo no ha alcanzado todavía en el testimonio histórico explícito y, por ello, transmitido, puede encontrar, sin embargo, a Jesús en el hermano y en el amor a él, en el cual Jesucristo se deja encontrar por así decir anónimamente, pues él mismo dijo: ‘Lo que habéis hecho al menor de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí’ (Mt. 25:40), a él, que vive su vida en los pobres, hambrientos, encarcelados y moribundos”.<sup>60</sup>

En el amor al prójimo el ser humano demuestra el amor a Dios, exactamente, el amor a Cristo aun cuando nunca haya oído hablar explícitamente de él.<sup>61</sup> La “gracia” que mueve al ser humano a este amor no puede ser otra que gracia de Cristo, dado que solamente existe esta gracia.

Pero el servicio al prójimo no es la única manera de ser un “cristiano anónimo”. Este estatus también se puede alcanzar cuando el hombre se acepta a sí mismo:<sup>62</sup> “[cuando] alguien en callada honradez de la paciencia toma sobre sí y vive la obligación de cada día, sirviendo a sus tareas objetivas [...] acepta en ese sí a sí mismo la gracia del misterio que se ha acercado a nosotros [...] En la acep-

58 Es raro encontrar en los escritos de Rahner textos bíblicos. La razón de tal ausencia la explica él mismo en el prólogo a su *Curso fundamental sobre la fe* (pág. 13): “Quizá algunos lectores se vean particularmente sorprendidos ya de entrada por la ausencia casi total de citas bíblicas concretas como prueba de lo afirmado. Este hecho se explica por varias razones. En primer lugar, el autor a ningún precio quiere despertar la impresión de que es un exegeta y trabaja como especialista científico de este campo. Además, el lector puede recurrir con facilidad a publicaciones de especialistas preparadas. [...] [para comunicar] el material exegético que hemos de presuponer en nuestro libro”.

59 Rahner, “Los cristianos anónimos” 536. Cp. Bruno Schlegelberger, “El cristianismo y otras religiones en el pensamiento de Karl Rahner”, *Theologica Xaveriana* 155 (julio-septiembre 2005) 379-94.

60 Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 363.

61 Santiago Madrigal, “Palabras de clausura de las Jornadas de Teología en el Centenario de Karl Rahner”, en *Estudios Eclesiásticos* 313, abril-junio 2005, p. 415.

62 En este punto, el lector no puede menos que advertir los paralelos con la filosofía cristiana de Soren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, trad. Carlos Liacho, Buenos Aires, Leviatán, 2004.

tación de sí mismo acepta el hombre a Cristo”.<sup>63</sup> Con esto se cumple la voluntad divina de ofrecer salvación a todos los seres humanos.<sup>64</sup>

La influencia de esta tesis fue bastante amplia. Varias constituciones del Vaticano II la presuponen (*Gaudium et spes*, art. 22; *Lumen gentium*, art. 16; *Ad gentes*, art. 7).<sup>65</sup> En América Latina, la teología de Rahner fue recibida, pero con un importante cambio epistemológico.<sup>66</sup> Según el competente juicio de J. Moltmann, la teología de la liberación ha acogido el pensamiento de Rahner en cuanto al cristianismo anónimo: “Si Cristo mismo está presente en ellos [los pobres], entonces se deduce necesariamente la ‘opción preferencial’ de la Iglesia por los pobres. A través de la toma de partido de la Iglesia por los pobres, son sacados estos del anonimato en que estaban hundidos”.<sup>67</sup> También, la teología de la liberación —particularmente aquella representada por L. Boff— ha interpretado la gracia como la cotidianidad de la existencia humana.<sup>68</sup>

La doctrina de la gracia, implicada en la tesis de los cristianos anónimos, lleva a Rahner a relativizar la eclesiología católica. Con razón dice E. Jüngel, teólogo evangélico europeo, que “La gracia de Dios era para Rahner más importante que los muros de la iglesia católica”.<sup>69</sup> Esta apertura teológica ayudó a la teología católica a entrar en el diálogo ecuménico e interreligioso.

63 Rahner, “Los cristianos anónimos”, p. 540. Sobre la base de esta idea, Rahner declara legítimas las religiones no cristianas porque en ellas “el hombre esta tambien [ ] bajo la gracia divina” Karl Rahner, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *Escritos de teología*, Madrid, Taurus Ediciones, 1964, cap. 5, p. 148.

64 Pedro Rodríguez Panizo, “Karl Rahner y la presencia de Cristo en las otras religiones”, en *Estudios Eclesiásticos* 313, abril-junio 2005, p. 317-319, y Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 247-248.

65 Sin embargo, esta tesis animo controversias muy vivas. Una de ellas la protagonizó el ahora papa Benedicto XVI, quien sin llegar a la acritud polémica, mostro su distanciamiento con Rahner, “Rahner acuño el termino de ‘cristiano anonimo’ como palabra clave para designar su respuesta al desafio de las religiones [ ] [Pero] yo no estaba de acuerdo con esa tesis”. La cita se encuentra en Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, trad. Constantino Ruiz Garrido, 3a ed., Verdad e Imagen 163, Salamanca, Sigueme, 2005, p. 16.

66 Juan E. Stam, “Rahner, Karl”, en Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de la historia de la Iglesia*, Nashville, Editorial Caribe, 1989, p. 889.

67 Jürgen Moltmann, *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*, trad. Adolfo Olivera, 2a ed., Verdad e Imagen minor 2, Salamanca, Sigueme, 2001, p. 114.

68 E. Schrófner, “Gracia y experiencia en K. Rahner y L. Boff”, en *Selecciones de Teología* 83, julio-septiembre 1982, p. 217-22. Otras fuentes que tratan de la relación entre Rahner y la teología de la liberación son Jon Sobrino, “Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina. En el XX aniversario de su muerte”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 61, enero-abril 2004, p. 3-18, Jon Sobrino, “Karl Rahner and Liberation Theology”, en *Theology Digest* 32/3, otoño 1985, p. 257-260, Martín Maier, “Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación”, en *Theologica Xaveriana* 155, julio-septiembre 2005, p. 395-412, Martín Maier, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 39, septiembre-diciembre 1996, p. 233-255, Martín Maier, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 44, mayo-agosto 1998, p. 163-187.

69 E. Jüngel, “Padre en la fe”, en *Selecciones de Teología* 92, octubre-diciembre 1984, p. 249. La opinión de Jüngel en cuanto a la doctrina de la gracia de Rahner, particularmente la distinción entre gracia creada e increada, puede verse en su libro *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica*, trad. Constantino Ruiz Garrido, Verdad e Imagen 126, Salamanca, Sigueme, 2004, p. 230-234.

### *La Trinidad inmanente y económica*

Para Rahner, la teología no es la repetición de los dogmas tradicionales de la Iglesia sino la articulación de la fe de tal forma que se hace pertinente a la humanidad de la época en la que el teólogo debe trabajar.<sup>70</sup> Puesto que el teólogo ha de estar en constante diálogo, “Cuando se empieza a hacer teología [...] lo viejo se rejuvenece, se escucha, se hacen preguntas y objeciones”.<sup>71</sup> Esta convicción está vivamente plasmada en su desarrollo dogmático de la doctrina de la Trinidad.<sup>72</sup>

La novedad de la reflexión trinitaria de Rahner radica en: 1) la designación de las tres “personas divinas” como “formas de subsistencia”, 2) el principio de identidad que establece entre la Trinidad inmanente y la económica, y 3) la relación del ser humano con la Trinidad como autocomunicación divina.

La teología de la gracia increada como autocomunicación divina al ser humano ineludiblemente ha de llevar al teólogo a reflexionar sobre el misterio de la Trinidad.<sup>73</sup> En la gracia se funda una relación entre el ser humano y cada una de las personas divinas.

“A partir de ahí podría pensarse de nuevo la relación de la Trinidad ‘inmanente’ con la ‘económica’ y así el misterio más alto de la fe cristiana podría aparecer más claramente como una realidad con la que el hombre tiene que ver no sólo mentalmente —y por la Encarnación del Logos—, sino también verdaderamente en la realización de su vida de gracia. Se podría conocer que Dios no sólo es trino en sí, sino que también se comunica trinitariamente —en la gracia que no sólo significa una causalidad eficiente de Dios *ad extra* en tanto *creatio ex nihilo*—, aunque siempre siga siendo verdad que cuando Dios obra con causalidad *eficiente* dicha obra es propia de toda la Trinidad como una causa única.”<sup>74</sup>

Por medio de la gracia (autocomunicación divina) el ser humano entabla relación con Dios Trinidad, no solamente con una de las personas divinas. Desde esta perspectiva se logra una intelección más honda de la Trinidad. El axioma trinitario fundamental (*Grundaxiom*) del teólogo alemán es: La trinidad ‘económica’

70 Karl Rahner, “El futuro de la teología”, en Herbert Vorgumler y Robert Vandor Gucht (ed.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, cap 3, p 475

71 Karl Rahner, “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación”, en *Escritos de teología*, cap 4, p 257 Ver, también, su artículo “Demythologization and the Sermón”, trad Theodore L. Westow, en *The Renewal of Preaching Theory and Practice*, Concilium 33, Nueva York, Paulist Press, 1968, p 20-38

72 Su cristología también es ejemplo notable de esta convicción Karl Rahner y Wilhelm Thusing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, trad M. Gesteira Gaiza, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975

73 Gonzalo Zarazaga, “La comunión trinitaria. La contribución de Karl Rahner”, en *Estudios Eclesiásticos* 313, abril-junio 2005, p 263-90

74 Rahner, “Naturaleza y gracia”, p 228 Note además el comentario en Karl Rahner, *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, trad Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p 274, “[ ] la gracia divina crea una auténtica relación personal con las tres divinas personas y son sólo una objetivación creada de la causalidad eficiente de Dios, que vendría a ser la obra *ad extra*, hacia fuera, del Dios uno”

es la Trinidad 'inmanente', y a la inversa<sup>75</sup> Por un lado, la Trinidad inmanente es la fórmula que designa la relación ontológica que salvaguarda la *unidad* de las *tres* personas divinas Por otro lado, la Trinidad económica es la designación que se le da a la forma por la cual Dios se comunica históricamente Según Rahner, cuando la Trinidad es considerada dentro de la economía de la salvación —y no como simple fórmula ontológica— la Trinidad inmanente y la Trinidad económica aparecen tan unidas que resulta imposible hablar de una de ellas sin considerar la otra<sup>76</sup>

Para Rahner, Trinidad económica es el término con el que se designan los dos modos de comunicación libre y no debida de Dios a la criatura Jesucristo y el Espíritu<sup>77</sup> Por eso, Dios el Padre se comunica a sí mismo en Cristo y en su Espíritu<sup>78</sup> Si Dios sale libremente de sí mismo por la autocomunicación, tiene que ser el Hijo precisamente el que aparezca históricamente como hombre (encarnación), y es el Espíritu quien debe comunicarse con el mundo como creación (misión)<sup>79</sup> Dios se comunica plenamente en Cristo en la encarnación, luego, se comunica al mundo a través del Espíritu enviado por Cristo Así se salvaguarda la unidad divina, pero se especifica su operación en la economía de la historia de la salvación

“En tanto en el Espíritu, el Logos-Hijo y el Padre se trata en el sentido mas estricto de que se da Dios a sí mismo, y no de que envia a otro distinto de el, hemos de decir sobre el Espíritu, el Logos-Hijo y el Padre que son en igual manera el Dios unico y mismo en la plenitud ilimitada de la divinidad una, en posesión de la unica y misma esencia divina Pero en tanto la forma de darse Dios a nosotros como Espíritu, Hijo y Padre no significa la misma forma de darse [ ] estas tres formas de darse a nosotros han de distinguirse estrictamente [ ] [De modo que] en la Trinidad económica de la historia de la salvación [ ] hemos experimentado ya la Trinidad inmanente en si misma ”<sup>80</sup>

Estas ideas llevan al teólogo jesuita a hablar de la Trinidad no en términos de “tres personas” sino de “tres modos de existir” (*Daseinsweisen*) o subsistir (*Subsistenzweisen*)<sup>81</sup> cuando se comunica gratuitamente a sí mismo al ser humano en la historia de la salvación<sup>82</sup> No cabe duda de que la doctrina trinitaria de Rahner

75 Yves J M Congar *Li L'Esprit Santo*, trad Abelardo Martinez de Lopera, 2a ed Biblioteca Herder, Seccion de Teologia y Filosofia 72 Barcelona, Herder 1991, p 454

76 Rahner Sobre el concepto escolastico de la gracia increada , p 380

77 Karl Rahner, El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvacion” en *La historia de la salvacion antes de Cristo* tomo 2 de *Mysterium Salutis Manual de teologia como historia de la salvacion*, ed Johannes Feiner y Magnus Lohrer, trad Guillermo Aparicio y Angel Saenz Badillos, 2a ed , Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, p 313

78 Rahner, “Naturaleza y gracia”, p 229

79 Sobre la pneumatología de Rahner, que no trataremos aquí, puede verse sus obras *Experiencia del Espíritu*, Madrid, Ediciones Narcea, 1978, y *Meditations on Freedom and the Spirit* Londres, Burns & Oates, 1977

80 Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p 170 Al parecer el Vaticano II hablo mas de la Trinidad en terminos 'economico-salvificos que ontologicos-abstractos” Cp Sergio Zañartu, Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II”, en *Teologia y Vida* 43, 2002 p 580-601

81 James Leo Garrett, h, *Teologia sistematica Biblica historica y evangelica*, trad Nancy Bedford de Stutz, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones 1996, p 298

82 Vorgrimler, *Karl Rahner*, p 239

tiende un puente entre la antigua tradición latina (de orientación ontológica) y la griega (de orientación histórica). Puesto que Dios es Trino (ontológicamente hablando) se comunica al ser humano trinitariamente (Trinidad económica) a través de sus tres modos de subsistencia.<sup>83</sup> Entonces, Rahner procura explicar la relación intrínseca de los tres modos de subsistencia divinos en la Trinidad inmanente con los tres modos de la autocomunicación de Dios en la economía histórico-salvífica (Trinidad económica), indicando que la autocomunicación divina (gracia) ocurre en tres diferentes maneras de darse.<sup>84</sup>

### *Observaciones finales*

La teología de Rahner es eminentemente antropológica a tal punto que se le puede llamar a su pensamiento “antropo-teología”, porque fundamenta la teología en el sujeto.<sup>85</sup> Para articular su doctrina de la gracia, parte “desde abajo”, desde el ser humano en su existencia y experiencia concreta. Tiene una visión muy optimista del sujeto al describirlo como un ser constituido en su centro ontológico como sobrenatural que tiende hacia lo trascendental. La Escritura respalda el hecho de que el ser humano ha sido creado de manera trascendente a la naturaleza. Fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1:27) y posee el hálito divino de la vida (Gn. 2:7). Esto explica el sentido del infinito que viene dado con cada ser humano antes de ser cristiano.<sup>86</sup> La teología reformada no niega esta apertura trascendental del ser humano, “Esto, pues, deberán tener por seguro todos aquellos que juzgan rectamente: que está esculpido en el alma de cada hombre un sentimiento de la Divinidad, el cual de ningún modo se puede destruir; y que naturalmente está arraigada esta convicción: que hay un Dios”.<sup>87</sup>

Pero una cosa es reconocer esta “sobrenaturalidad” humana y otra muy diferente construir, a partir de ahí, la tesis de que las personas pueden experimentar la gracia de Cristo aceptando su propia existencia y sirviendo al prójimo.<sup>88</sup> El testimonio de la historia y de la *Biblia* es que esa tendencia trascendental del ser

83 Luis F Ladaria, “La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión”, en *Gregorianum* 86/2, 2005, p. 277-79

84 John R. Meyer, “Coordinating the Immanent and Economic Trinity”, en *Gregorianum* 86/2, 2005, p. 235

85 J. B. Metz, “Teología como biografía. Una tesis y un paradigma”, en *Oncidium* 115, 1976, p. 214

86 Esta idea ya está presente en el mismo Agustín de Hipona (s. V) “Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tu mismo lo excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Lumen, 1999, libro I, cap. 1, p. 17

87 Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, trad. Eusebio Goicochea, 1ª ed. traducida y publicada por Cipriano de Valera, 1597, Grand Rapids, Nueva Creación, 1996, libro 1, cap. 3, § 4

88 En este punto, el lector atento quizá recuerda la tremenda disputa que sostuvo Emil Brunner y Karl Barth en la primera mitad del siglo pasado. Brunner publicó el libro titulado *Naturaleza y gracia* (1934), en donde hablaba de un “punto de enlace” en el hombre para recibir la gracia de Dios. Ante esto, Barth escribió un intransigente opusculo bajo el parco título *¡No!*. Ver Hans Kung, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, trad. Carmen Gauber, Madrid, Trotta, 1995, p. 202-203

humano se ve trastocada por el pecado de tal forma que redunde en idolatría (Ro. 1:18-32) no en una experiencia de la gracia divina. De manera que se puede decir que en la tesis rahneriana de que las religiones no cristianas pueden llegar a conocer la “gracia de Cristo” no cabe una “cristología” sino una “precrístología”.<sup>89</sup>

Dada la condición humana (sobrenaturalidad desfigurada por el pecado) la salvación debe venir *extra nos*, desde fuera. La revelación de Dios por medio de su Palabra se hace posible por el Espíritu. En ese sentido, Dios se comunica al ser humano por medio del Espíritu Santo. Pero el medio a través del cuál lo hace no es el mismo “ser humano” como “gramática de la fe”, sino la Palabra de Dios como revelación especial. Así como el pecado entró al ser humano por un engaño que procedió “fuera de ellos”, también la salvación se concede a través de la Palabra divina que viene de fuera.

Suponer que el ser humano puede aceptar por sí mismo su existencia y servir al prójimo sin experimentar la revelación divina especial es pedirle demasiado a una humanidad caída. En el Nuevo Testamento se necesitaba la confesión “Jesús es Señor” para aquellos que eran cristianos. Por eso, es válida la crítica de Moltmann:

“En la tesis de los ‘cristianos anónimos’ fuera de la Iglesia cristiana podría subyacer [...] una intención oculta, por parte de la Iglesia, de apropiarse de todo lo verdaderamente humano. Los humanistas, que se han manifestado contra el cristianismo conocido por ellos, es posible que no quieran ser designados como ‘cristianos anónimos’, lo mismo que los cristianos creyentes no querían dejarse tildar de ‘budistas anónimos’. ¿Se puede ser cristiano anónimamente sin nombrar el nombre de Cristo y sin reconocerlo?”<sup>90</sup>

El cristiano se ve obligado a mantener la separación que el evangelista Juan mantiene entre los “hijos de la luz” y el mundo que rechaza la luz de Cristo.<sup>91</sup> Sin embargo, los “hijos de luz” no siempre corresponden “totalmente” con las iglesias visibles de la época actual. Sería una pretensión institucional afirmar que todos los que se llaman cristianos, y asisten a una Iglesia cristiana determinada son “cristianos de verdad”.<sup>92</sup> En Mateo 25 (el mismo pasaje que constituye uno de los pilares de la tesis de los cristianos anónimos) se ve claramente que la distinción entre

89 Ver John M. McDermott, “The Christologies of Karl Rahner”, en *Gregorianum* 67/1, 1986, p. 87-123, y “The Christologies of Karl Rahner – II”, en *Gregorianum* 67/2, 1986, p. 297-327

90 Moltmann, *¿Qué es teología hoy?*, p. 112. Una crítica muy parecida a la de Moltmann se encuentra en Hans Kung, *Ser cristiano*, trad. J. Ma Bravo Navalpotro, 3ª ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, p. 116-118. Otra pregunta sería, ¿si existen “cristianos anónimos”, que pasa con los conceptos Iglesia, bautismo, misión, etc.? Esta pregunta y algunas posibles respuestas pueden verse en Robert Schlette Heinz, Karl Rahner y Hans Kung, “Anonymous Christianity: A Disputed Question”, en *Theology Digest* 24/2, verano 1976, p. 125-131.

91 Leon Morris, *Jesús es el Cristo. Estudios sobre la teología de Juan*, trad. Ismael López Medel, Barcelona, Clie, 2003, p. 47-49.

92 Esta pretensión la mantiene Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, p. 16 cuando se refiere a la Iglesia católica en el contexto de las religiones no cristianas.

creyentes verdaderos y aquellos que solo le llamaban “señor, señor” sin hacer su voluntad es prerrogativa divina (v. 31-33).

Su doctrina trinitaria tampoco ha sido recibida sin discusión alguna en los ámbitos académicos. Se le ha señalado la asimetría que existe entre la Trinidad immanente y la económica, y el riesgo de modalismo en la designación de las hipóstasis divinas como “modos de subsistencia”, entre otros.<sup>93</sup>

Con todo, estas precisiones no impiden observar algunas de las lecciones que se pueden aprender del método teológico del gran pensador católico. Su forma de hacer teología, tal y como se ha expuesto paradigmáticamente en el tema de la gracia, aporta por lo menos tres principios útiles.

Rahner ha conseguido que la teología católica sea respetada en la casa de las ciencias,<sup>94</sup> porque *reelabora la teología recibida* de su tradición cristiana. El teólogo alemán mostró el valor necesario para replantearse cuestiones que usualmente se habían aceptado como evidentes o indiscutibles en la teología e Iglesia tradicionales.<sup>95</sup> La necesidad de reelaborar la teología se funda en la idea de que el cristiano debe pensar constantemente su fe: “[...] tampoco podemos reducirnos a narrar simplemente lo que se dice en cada catecismo de tipo tradicional sobre una fe completamente imperturbable. Nuestra intención [teológica] no puede realizarse sin reflexiones relativamente fatigosas y sin trabajo conceptual”.<sup>96</sup> Este principio es útil en un contexto eclesial en el cual con frecuencia los cristianos invocan su experiencia emocional como salvoconducto para dedicarse a la pereza mental. El cristiano debe pensar constantemente su fe, evaluar su experiencia cristiana y reelaborar los contenidos de su doctrina.

Este esfuerzo por pensar y reelaborar la fe es necesario porque el cristiano debe *hacer teología en la frontera*. Para que la teología sea útil –dice Rahner– el pensador debe reconocer que su labor se sitúa en el horizonte mental del hombre de hoy.<sup>97</sup> La teología debe responder a las inquietudes propias del hombre contem-

93 Una reseña de las críticas más recientes a la teología trinitaria de Rahner puede verse en Ladaria, “La teología trinitaria de Karl Rahner”, p. 276-306 Cp Congar, *El Espíritu Santo*, p. 457, 461

94 Jungel, “Padre en la fe”, p. 249

95 Karl Rahner, “Observaciones sobre la situación de la fe hoy”, en René Latourelle y Gerald O’Collins (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Verdad e Imagen 65, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 393-416

96 Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 10 Esta idea de Rahner es válida aun cuando él era un notable defensor de la idea de teología como “misterio”. En su citado artículo “El futuro de la teología”, p. 464, aclara “el ‘misterio’ no puede servir de cómoda disculpa para la pereza mental de una teología que sigue hablando en sentido puramente tradicional”

97 Brambilla, *El crucificado resucitado*, p. 218, n. 4 Rahner lo expresa así “La teología sólo es teología auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autoconcepción profana del hombre en una época determinada, es la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje y en la cosa misma”, Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 9

poráneo con un lenguaje que sea accesible para él<sup>98</sup> En la época en que Rahner vivió y escribió el clima cultural que se respiraba era el existencialismo, el evolucionismo y el pluralismo, y teniendo en cuenta esos elementos y el lenguaje propio de ellos escribió teología<sup>99</sup> La teología latinoamericana hoy día también debe ser “teología en la frontera” Los mejores esfuerzos metales de los pensadores cristianos deberían estar encaminados a dar respuestas bíblicas a los problemas cotidianos de la sociedad en la que están inmersos con un lenguaje accesible a su audiencia

Finalmente, Rahner nos enseña a hacer *teología mistagógica* El pensador jesuita tenía un profundo sentido de la teología como misterio cristiano Colocaba en el centro de su reflexión la noción de “misterio”, antes de decir algo, el teólogo debe callar ante la magnificencia de la infinitud divina<sup>100</sup> Rahner repetía con frecuencia “Eres tú el que me has prendido [*ergriffen*], no soy yo el que te he ‘com-prendido’ [*begriffen*]” al referirse a Dios Vale la pena ilustrar la idea de una teología mistagógica con esta significativa cita escrita en forma de metáfora pero, ¡el que lea entienda!

“Nada sabe el hombre más exactamente en la última profundidad que el hecho de que su saber, es decir, lo que así se llama en la vida cotidiana, es sólo una pequeña isla en un océano infinito de lo inexplorado, una isla flotante que puede ser para nosotros más familiar que ese océano, pero que a la postre está soportada y solo así soporta, y, en consecuencia, la pregunta existencial al que conoce es si él ama más la pequeña isla de su llamado saber o el mar del misterio infinito, si la pequeña luz [ ] con la que el cognoscente ilumina esta isla ha de ser para él una luz eterna, que lo ilumina eternamente (esto sería el infierno)”<sup>101</sup>

Hacer teología desde una concepción mistagógica es importante porque nos hace conscientes de nuestros propios límites doctrinales y nos abre automáticamente a considerar, en actitud de diálogo crítico, nuevas opciones teológicas

98 Al respecto vease la entrevista que le hizo Cabestrero a Rahner en donde este último refleja ser un lector asiduo de la realidad contemporánea global Teofilo Cabestrero (*Conversaciones sobre la fe*, Salamanca Sigueme 1977 p 179-185

99 Todos los escritos de Rahner reflejan esta *teología de frontera* Particularmente ver Karl Rahner y Paul Overhage, *El problema de la hominización Sobre el origen biológico del hombre* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, Karl Rahner, *Teología y ciencias naturales*, Madrid, Taurus Ediciones, 1967, Karl Rahner, ‘Christology and an Evolutionary World View’, en *Theology Digest* 28/3, otoño 1980, p 215-20, Karl Rahner *Sentido teológico de la muerte* Quaestiones Disputatae, Barcelona, Herder, 1967, la muerte es uno de los temas favoritos del existencialismo, Karl Rahner, ‘Utopía marxista y futuro cristiano del hombre’, en Roger Garaudi, *Del anatema al diálogo*, Barcelona Ariel, 1968, p 11-27

100 Esta teología mistagógica hace recordar el pensamiento de algunos padres de la Iglesia antigua particularmente los grandes capadocios (s V) Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*, trad Jose Ramon Diaz Sanchez Cid, Biblioteca de Patristica 30, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, trad Argimiro Velasco Delgado, Biblioteca de Patristica 32, Madrid, Ciudad Nueva, 1996, Gregorio de Nisa, *Sobre la vocación cristiana*, trad Lucas F Mateo Seco, Biblioteca de Patristica 18, Madrid, Ciudad Nueva, 1992

101 Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p 40 Cp Karl Rahner, ‘Reflections on the Adult Christian’, en *Theology Digest* 31/2, verano 1984, p 123-126, y Laurence J O’Connell, ‘Karl Rahner Human Experience and Theology’, en *Theology Digest* 31/4, invierno 1984, p 337-338

Ante la disgregación del protestantismo en América Latina hoy día, la necesidad de una teología mistagógica es apremiante.

Fecha de recepción: 16.2.08

Fecha de aceptación: 12.4.08

*Carlos Raúl Sosa Siliézar: Seminario Teológico Centroamericano, Lic. en Teología, candidato a la M.Th en Estudios Bíblicos. Profesor de Teología adjunto en el Seminario Teológico Centroamericano y miembro de la Iglesia Luterana (Guatemala).*



Copyright and Use:

**As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.**

**No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.**

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.