

Globethics Repository

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

Las eclesiologías abiertas e inclusivas de Paul Tillich y Karl Rahner [Open and inclusive ecclesiologies of Paul Tillich and 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	Thesis
Authors	Fek, Svyatoslav
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 10:05:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156811

Las eclesiologías abiertas e inclusivas
de Paul Tillich y Karl Rahner

por
Svyatoslav Fekhtel

Prof. Consejero de Tesis: Dr. Guillermo Hansen

Presentada como requisito para obtener el título de
Licenciado en Teología
en el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, 2002

A mi verdadero amigo, el pueblo argentino.

Mi gratitud y valoración espiritual y humana a:

Patricia Vargas

Jorge Sánchez

Pastor Ricardo Veira

Pastor Ángel Furlan

Pastora Judith A. Van Osdol-Hansen

Dr. René Krüger

Dr. Guillermo Hansen

Iglesia Evangélica de Río de la Plata

Iglesia Evangélica Luterana Unida

ISEDET...

y especialmente a mi esposa Kateryna.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.	7
a) La reflexión.	7
b) Los métodos.	13
1. El método de correlación.	13
2. El método trascendental.	19
Capítulo 1. ANTROPOLOGÍA.	27
I. 1. El ser en Tillich.	27
a) La preocupación última.	28
b) La estructura del ser humano.	29
1. Las estructuras filosóficas.	30
2. Las estructuras teológicas.	31
c) Las polaridades.	32
d) La actualización del ser.	33
2. El nuevo ser.	35
a) La manifestación del ser en sí.	35
b) La búsqueda del Nuevo Ser.	36
c) Dios, el ser y el Cristo.	38
II.	40
La teología como antropología.	41
a) El ser humano.	42
b) El ser humano como espíritu.	43
c) La libertad y la historicidad.	45
1) La libertad.	46
2) La historicidad.	47
d) La antropología trascendental.	48
Conclusiones.	51
Capítulo 2. CRISTOLOGÍA.	54
I. 1. La revelación final.	54
a) Jesús como el Cristo.	54
b) El Cristo mediador.	56
c) Reconciliación, reunión, resurrección.	57
2. La realidad de Cristo.	58
a) El Nuevo Ser.	58

	b) Los símbolos.	59
	c) La nueva teonomía.	60
II.	1. La nueva manera.	61
	2. La salvación del Cristo.	63
	a) El cristiano anónimo.	63
	b) La autotranscendencia.	64
	Conclusiones.	67
	Capítulo 3. SOTERIOLOGÍA.	69
I.	El proceso salvífico en Tillich.	69
	a) La salvación del Nuevo Ser.	69
	b) Los efectos.	70
	c) La conversión como salvación.	71
	d) El proceso salvífico.	72
	1) La regeneración.	72
	2) La justificación.	73
	3) La santificación.	74
II.		76
	Historia de la salvación en Rahner.	77
	a) La gracia como "existencial sobrenatural".	77
	b) La salvación del cristiano anónimo.	78
	c) La gracia de la iglesia.	80
	Conclusiones.	83
	Capítulo 4. ECLESIOLOGÍA - I: los elementos teóricos.	86
I.	La iglesia en Tillich.	86
	a) La presencia espiritual.	86
	b) El criterio último y el acto de fe.	87
	c) La comunidad espiritual manifiesta.	89
	d) La comunidad espiritual latente.	90
	e) La actualización de la iglesia latente.	92
	f) "Gestalt" de la gracia.	94
II.	La iglesia en Rahner.	96
	a) El concilio Vaticano II.	96
	b) El origen de la Iglesia.	97
	c) Los elementos constitutivos.	100

d) El cristianismo anónimo y la iglesia.	102
1) La constitución ontológica.	103
2) La autoactuación de la persona.	104
Conclusiones.	107
Capítulo 5. ECLESIOLOGÍA - II: los elementos prácticos.	109
I. Hacia una Iglesia inclusiva.	109
1. Los principios de Paul Tillich.	109
a) Tradición y reforma.	110
b) Verdad y adaptación.	111
c) Trascendencia – autonomía.	111
2. Las funciones de la iglesia.	112
A) Función constitutiva.	113
B) Función expansiva.	114
C) Función constructiva.	116
1) La función estética.	118
2) La función cognoscitiva en la iglesia.	119
3) La función comunitaria.	121
a) La inclusividad.	122
b) La igualdad.	123
c) La dirección.	124
d) La forma legal.	125
4) La función personal.	126
D) Función relacional.	129
1) La manera de la interpretación silenciosa.	129
2) El juicio crítico.	130
3) El establecimiento político.	132
II. Hacia un “catolicismo abierto”.	134
1. La temática del concilio.	134
2. Las relaciones de la iglesia.	136
A) La idea fundamental de la iglesia sobre sí misma.	136
B) Las relaciones de la iglesia al exterior.	139
1. La relación de la iglesia con la cristiandad no católica.	139
a) “La jerarquía de las verdades”.	140
b) La moral del Evangelio.	142

2. La relación con los no cristianos.	145
a) "La preparación evangélica".	146
b) "La manera de humildad".	147
3. La relación con la actual situación profana del mundo.	152
a) La Iglesia y el ser humano.	153
b) El integrismo y la secularización.	156
4. La relación con el pluralismo ideológico.	165
a) "La única Iglesia de Cristo" y el régimen común.	165
b) "La intención al diálogo".	168
CONCLUSIÓN.	173
1) La tensión entre el individuo y la comunidad.	175
2) La tensión entre lo exterior y lo interior.	177
APÉNDICES.	182
I. 1. Cronología de Paul Tillich.	182
2. Oración de Paul Tillich.	182
II. 1. Cronología de Karl Rahner.	183
2. Oración de Karl Rahner.	184
BIBLIOGRAFÍA.	187

INTRODUCCIÓN.

a) La reflexión.

Cuando trabajaba como vicario y después como pastor de la Iglesia Luterana en Rusia en la provincia de Kaliningrad (hasta el año 1945 esta ciudad se llamaba Königsberg) me encontré, al hacer unos trámites en el registro civil, con una mujer que trabajaba en aquella institución. Ella empezó a llenar el formulario e hizo una de las preguntas obvias que era sobre la naturaleza de mi trabajo. Al saber que estaba hablando con el pastor de una iglesia cristiana, me invitó a la pieza del personal y me empezó a contar muy rápidamente y con gran angustia su historia en una iglesia ortodoxa rusa que había visitado con algunas de sus amigas y vecinas. Era la primera vez que esta mujer visitaba una iglesia, porque a las personas que trabajaban en una organización estatal les era prohibido participar en las actividades religiosas (todavía después de la caída de la ex –Unión Soviética, en cuya existencia era prohibido pensar tal posibilidad). Esta pobre mujer vino a la iglesia para poner una vela en memoria de la muerte de su hijo. Pero cuando ella compró y puso la vela, aparecieron varias mujeres que, al saber de la identidad de la persona por quien se había puesto aquella vela, la sacaron, diciendo que la madre no tiene ningún derecho hacer lo que hizo porque su hijo nunca había sido bautizado.

El primer impulso de la mujer fue maldecir a todo el mundo junto con la Iglesia por las “leyes estúpidas” que construyó el ser humano dentro de la institución que para ella, no obstante, era el símbolo de la consolación y el amor. Pero después empezó a buscar una respuesta visitando otras iglesias y comunidades, leyendo los libros de otras iglesias cristianas y hasta de otras religiones. El encuentro con la muerte le había robado el sentido de la vida y la tranquilidad. Por eso, después de nuestro encuentro apareció un nuevo interés por la pregunta que robaba cada día más y más las fuerzas tanto espirituales como corporales: la salvación del hijo y la suya propia después que cometió el “gran pecado” de no haberlo bautizado de niño. Ella se justificaba a sí misma como la madre de un bebé con muchos talentos, que por el temor a los comunistas no bautizó a su hijo para que tanto él como ella misma tuvieron dentro de aquella sociedad un futuro menos problemático y más feliz.

Pero otra pregunta que la mujer tenía era sobre la Iglesia Ortodoxa Rusa, a la cual ella y su hijo “pertenecían” en función del viejo concepto territorial de cristiandad (es decir por nacimiento y pertenencia étnica). De alguna manera se trataba de una membresía “anónima”, inclusive “latente”; de ahí que fuese natural

que recurriera a dicha iglesia en tiempos de una profunda crisis personal. Por ello, en el momento tal vez más difícil de su vida, constituyó una experiencia imborrable el hecho de que “su” iglesia cerrara las puertas ante su soledad, culpa e inmenso dolor.

Nuestra conversación duró bastante tiempo y giraba alrededor de temas religiosos y teológicos que ahora, desde el punto de vista más académico, podemos calificar de antropológicos, cristológicos, soteriológicos y, por supuesto, eclesiológicos. Todos ellos estuvieron presentes en nuestra conversación pastoral, y aunque encontramos algunas respuestas para los primeros tres ejes, el último permaneció en las penumbras. La eclesiología, es decir, la práctica y teoría de la iglesia, se había convertido en la piedra de tropiezo para la fe latente de nuestra interlocutora.

Pasaron casi siete años desde ese encuentro que siempre reaparece en mi memoria cuando surgen preguntas relacionadas a la iglesia y la salvación. Si bien son temas distintos, es un hecho que en la práctica y en la historia aparecen profundamente relacionados – positiva o negativamente. Pero este encuentro sirvió también – aunado ahora a mi propia experiencia como protestante – para levantar ciertas preguntas sobre mi propia tradición teológica occidental, y más específicamente, sobre sus diferentes eclesiologías frente a la problemática de la salvación en contextos cada vez más secularizados y ante la merma en la participación en la vida de las iglesias establecidas – aunque esto no signifique un debilitamiento de una cierta identificación cultural y social con las tradiciones de las iglesias. ¿Aparecen también aquí prácticas y teorías eclesiales cerradas sobre sí mismas, donde la posibilidad de salvación para los no-bautizados es completada como una posibilidad que habla no solamente de la gracia de Dios, sino también de un concepto de iglesia más amplio? ¿Hay salvación para aquellos que por distintas razones no han cumplido o no han seguido las prácticas rituales de alguna tradición eclesial? En definitiva, ¿depende la salvación de una determinada pertenencia a la iglesia? ¿Cuales serían los lineamientos de una definición y práctica eclesial más inclusiva?

Por supuesto, estas preguntas abrieron un mundo mucho más amplio del que suponía en un principio. Por ello traté de volcar estas preocupaciones en un bosquejo de investigación y trabajo que si bien se enfocaba en la problemática mayor de la eclesiología occidental en relación a la pregunta sobre la naturaleza y el carácter de la salvación, pudiera sin embargo enfocarse en algunas pistas y lineamientos ya

explorados por algunos teólogos significativos. Mi sospecha de que la gracia desborda los muros de la iglesia, y que la salvación no depende de las obras (aún rituales), contribuyeron como criterios a la hora de indagar sobre posibles autores que sirvieran como referentes frente a la problemática planteada.

Escogí a dos teólogos representativos de la tradición católica y luterana que trabajaron la temática que me preocupaba y que me presentaron dos ideas clave que trazaron para mí un camino de acceso al amplio campo de la eclesiología y la soteriología. Se trata de las ideas de “iglesia latente” y “cristianismo anónimo” que encontramos en Paul Tillich (1886-1965) y Karl Rahner (1904-1984). Si bien estos teólogos presentan sendos sistemas de pensamiento que discrepan en muchos puntos y están regidos por distintos énfasis, también es cierto que sus metodologías parecen nacer de un cierto acuerdo en cuanto a las problemáticas que enfrentan a las iglesias contemporáneas frente a contextos secularizados. De ahí las similitudes entre estos dos conceptos tan novedosos.

Pronto me di cuenta que un acceso directo a los temas puntuales que me interesaban en estos autores – el cristianismo anónimo y la iglesia latente – no eran posibles sin la mediación de otros temas teológicos que en ellos se entretejían para fundamentar sus teorías teológicas en cuestión. Así un repaso de las antropologías, las cristologías y las soteriologías de estos autores irían cimentando tanto las nociones de cristianismo anónimo e iglesia latente, como así también una noción de gracia que se convierte en el trasfondo teológico estructurante de sus nociones soteriológicas y eclesiológicas.

Ciertamente estos teólogos se enmarcan en tradiciones teológicas que a partir del siglo XIX, y fundamentalmente en el siglo XX, se replantearon la cuestión teológica de fondo sobre la relación entre la salvación y la iglesia a partir de temas y desafíos puntuales como era, por ejemplo, el encuentro con otras religiones. Así, en la tradición protestante que se inicia con Federico Schleiermacher (1768-1830) – del cual es heredero Tillich – aparece un grupo de teólogos que se ha llamado como la “ala izquierda” de las iglesias y de la teología de la Reforma respecto a las religiones no-cristianas que constituye en el siglo XX una minoría numérica, pero muy influyente que resulta muy difícil sintetizar en pocas palabras. Pero podemos mencionar dos posturas dentro de la tradición protestante que marcaron el desarrollo de su pensamiento teológico. La primera (Alberto Ritschl, Ernesto Troeltsch) afirma que el cristianismo, al igual que las demás religiones, es producto del sentimiento y

su problema debe resolverse a la luz de la investigación histórica y no según las doctrinas dogmáticas. Lo histórico es siempre limitado e impone sobre las religiones su propia limitación. Tampoco podemos dar fe ciega a los relatos de la vida de Jesús, debiéndolos más bien considerar como símbolos y representaciones de la vida cristiana.

Otra postura contrapuesta (Nathan Söderblom) negaba que la religión sea producto de la cultura, haciéndola depender de la revelación. Porque Dios continúa revelándose de palabra y obra dentro y fuera de la Biblia y a través de los grandes personajes de la historia. Esta rama negaba también que el Reino de Dios pueda identificarse con ninguna de las iglesias históricas, así como la existencia de doctrinas cristianas inmutables.

Paul Tillich que fue admirador de Schleiermacher y discípulo de Troeltsch se ubica en la "frontera" entre las posturas mencionadas y nos da al fin una teología filosófica personal, con intuiciones profundas, sobre las relaciones entre la teología y la filosofía, entre la religión y la fe, la naturaleza del cristianismo y el contacto del ser humano con el Absoluto. Para indicar esta relación de Dios al ser humano, Tillich usa la expresión "realismo creyente" ("*Religiöse Verwirklichung*", Berlín, 1930), intentando con ello superar tanto el idealismo romántico que no tiene en cuenta la realidad existencial como el positivismo que no percibe el problema de la trascendencia.¹ El realismo creyente exige ver el fundamento divino de las cosas; el contemplar la creación no como un acto del pasado, sino como una acción continuada en la historia; exige revelar la profundidad última y la significación eterna del presente. De ahí viene la importancia que da Tillich a tomarse la vida en serio, a estar últimamente preocupados, ya que esto es un síntoma claro de la presencia espiritual en cuanto ha conseguido sacar al ser humano de la dimensión de lo superficial. En este sentido, el juicio y la fe pueden estar en cualquier persona, por encima de las fronteras cerradas de la institución eclesiástica. Este es el fundamento del gran ecumenismo tillichiano que jugó el papel principal en la elección del primer autor (en este caso protestante) para nuestra tesis.

Después de la II Guerra Mundial también dentro de la iglesia católica apareció un pequeño, pero influyente grupo de teólogos y escritores que han tomado la iniciativa de revalorizar las religiones no-cristianas y el fenómeno de la

¹ Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, p.82.

secularización, dando un nuevo enfoque a toda la vocación misionera de la iglesia. Una de sus teorías suele designarse con el nombre de “cristianismo anónimo”. Sus más conocidos representantes son Karl Rahner, Robert Schlette, Hans Küng y Raimundo Panikkar, pero “la paternidad y dirección del movimiento está indudablemente en manos de Rahner, cuyos puntos de vista quedan copiados, adaptados o amplificados por los demás”.²

Karl Rahner comienza su estudio sobre la salvación del mundo sustituyendo la teoría agustiniana de las dos ciudades por una especie de divinización de la historia humana como campo en que opera la voluntad salvífica de Dios y donde tiene lugar la salvación del genero humano. Según el análisis de Karl Rahner que está totalmente de acuerdo con Tillich, hablando sobre el tema de la gracia, de hecho puede existir el ser humano que se encuentra en estado de gracia y que exteriormente no pertenece a la Iglesia; hasta puede declarar que ni quiere pertenecer a esa institución, porque subjetivamente no cree que la Iglesia en su aspecto institucional sea la solución que está buscando. Pero si está en gracia, no puede poseer otra justificación que aquella que proviene de Cristo, y por ende este ser humano es un “cristiano anónimo”. En resumen, a partir de un análisis previo de la teología católica sobre la relación de la iglesia con los no cristianos, no teníamos ninguna duda en colocarlo a Rahner en un “tándem” junto con Paul Tillich en vistas a enriquecer el tratamiento de la temática que nos preocupa.

Debe quedar en claro que nuestro objetivo no es un estudio general del pensamiento de Tillich y Rahner, tampoco analizar sus biografías y obras en detalle (lo que de ninguna manera nos prohíbe a señalar algunos datos biográficos que jugaron un papel importante en sus desarrollos personales y eclesiales). Nuestro objetivo es entender el aporte que los conceptos de cristianismo anónimo e iglesia latente ofrecen frente a la problemática de la inclusividad y exclusividad eclesial en contextos secularizados y aceleradamente pluralistas. En definitiva, se trata de acercar algunas respuestas frente al dilema de tantas personas – como el ejemplo de la mujer que dábamos al comienzo – que se replantean su lugar dentro de tradiciones y prácticas eclesiales que ya no ejercen monopolios religiosos de otras épocas. Dicho de otra manera, buscamos pistas para reencauzar estrategias pastorales en este mundo que nos toca vivir.

² Prudencio Damboriena, *La salvación en las religiones no-cristianas*, p. 264.

La problemática de la exclusión e inclusión en las iglesias, sumado a las pistas de los conceptos de la iglesia latente y el cristianismo anónimo, nos llevan a estructurar la tesis en los siguientes capítulos. En el primer capítulo abordaremos el tema antropológico y los presupuestos ontológicos que informan las perspectivas de ambos autores. Veremos que el tema de la naturaleza y la gracia, y de una antropología más inclusiva, constituye el primer eje que apunta a las nociones que nos ocupan. El segundo capítulo procederá al tema cristológico como uno de los fundamentos teológicos que sostiene la visión antropológica de ambos autores, pero que a la vez conecta con el tercer capítulo de nuestra tesis sobre la temática soteriológica en las perspectivas de Tillich y Rahner. A lo largo de estos tres capítulos iremos desarrollando el pensamiento de estos teólogos con la intención de clarificar las raíces que van dando una identidad propia a las nociones de cristianismo anónimo e iglesia latente. Por último, nuestros cuarto y quinto capítulos versarán sobre la temática eclesiológica en ambos autores, intentando desentrañar la forma en que estas eclesiologías manifiestan los conceptos inclusivos de cristianismo anónimo e iglesia latente. A lo largo de estos capítulos volveremos una y otra vez a los conceptos fundamentales de los teólogos, pero con la intención de verlos enriquecidos por las perspectivas propias de sus antropologías, cristologías y soteriologías. La estructura de la tesis va a presentar los aspectos clave de cada uno de los pensadores siguiendo los ejes teológicos en forma de un estudio comparativo de dos teologías similares por un lado, y diferentes por el otro. Por ello, al final de cada capítulo, haremos una serie de observaciones y conclusiones constructivas que nos servirán para poner de relieve las ideas fundamentales que forman la estructura de todo el sistema de nuestros autores y transmitir la imagen que explica su importancia teológica. Finalmente nuestra conclusión recogerá lo que parcialmente adelantaremos en cada capítulo, sumado a nuestras propias reflexiones sobre el tema. Estamos convencidos que en la propuesta teológica, que han elaborado Tillich y Rahner frente al desafío de cómo ser una iglesia inclusiva que refleje el evangelio de Cristo en medio del contexto de alienación, anonimato y secularización contemporáneas, encontraremos las herramientas necesarias para legitimar una pastoral y una iglesia inclusivas.

Como un preámbulo necesario a las temáticas que nos ocuparán a continuación, debemos repasar brevemente en esta introducción los métodos

empleados por nuestros autores que ayudarán a comprender la naturaleza de muchos sus planteos.

b) Los métodos.

Recientemente hemos mencionado la existencia de la dialéctica pregunta - respuesta en las relaciones humanas y en la teología. Para la solución de dicha dialéctica, el teólogo tiene que desarrollar su propio pensamiento siempre por medio de un método. Pero en este desarrollo todo depende del acento que el teólogo pone en una de las partes que es la más importante para su pensamiento, o sea, en la pregunta o en la respuesta.

La diferencia entre los métodos de Tillich y Rahner consiste justamente en esto. Paul Tillich trabaja a partir del acento que pone en la parte de la dialéctica que se refiere a la pregunta, por lo cual se nota la preocupación del teólogo por una teología que se mueve al mismo ritmo que la vida moderna. Porque sólo en esta situación, piensa Tillich, los símbolos cristianos hablen al ser humano moderno y sean comprendidos por él en su situación existencial presente. Karl Rahner desarrolla su pensamiento a partir de la respuesta en la perspectiva trascendental, porque es donde se comprende el movimiento en el que el método se introduce en la dinámica misma del objeto teológico.

1. El método de correlación.

Paul Tillich quiere encontrar a Dios en todo lo que existe en la tierra y en la historia; no como ley lanzada desde arriba, sino como algo que toca de cerca al ser humano y le concierne de manera última. "El *Logos* que se hizo carne" (Juan 1:14), Jesús como el Cristo, se convierte en realidad y gracia, cuya misión será la de desvelar al ser humano el misterio de su vida y reunificarlo consigo mismo y con Dios.³

Tillich pone en contraste su método con otros, diciendo que el método "supranaturalista" considera la revelación como un manojó extraño de verdades caído del cielo, de los cuales "el hombre no puede recibir respuestas a preguntas que él nunca ha formulado",⁴ sino sólo a partir de las respuestas fabrica las preguntas. El segundo método ("naturalista" o "humanista") desarrolla sus respuestas a partir de la

³ Paul Tillich, *Teología Sistemática - I (TS-I)*, pp. 30-34.

⁴ *Ib.*, p.92

existencia humana (que es la pregunta misma), por eso, “preguntas y respuestas se situaban al mismo nivel de la creatividad humana”.⁵ El tercero, el método “dualista” intenta construir una correlación con recursos como “revelación natural” y “pruebas de la existencia de Dios”,⁶ pero sin éxito, porque intenta poner en correlación las respuestas naturales con las respuestas cristianas en lugar de poner en correlación las preguntas con las respuestas. Sólo cuando las pruebas de Dios se toman como pregunta y no como respuesta, el uso del método de correlación está justificado.

Como la teología tiene varias vertientes (histórica, sistemática y práctica), la teología sistemática tiene que formular la doctrina tradicional para nuestra situación actual.⁷ Con este esquema tan sencillo Tillich presenta su método teológico que no es otro que la forma de unir el mensaje eterno y la situación concreta de la existencia de manera tal que no se eliminen entre sí. Por eso, es necesario: primero, tener un nuevo lenguaje para la traducción del mensaje, porque no se entiende la predicación de la iglesia que está alejada de la situación histórica; segundo, analizar la situación humana que provoca las preguntas existenciales y demostrar que el contenido del mensaje es la respuesta a tales preguntas: “la relación humano-divina es también una correlación en su aspecto cognoscitivo”;⁸ y, tercero, buscar las respuestas teológicas “sobre la base de las fuentes (la teología histórico-crítica e interpretativo-existencial), del elemento mediador (la experiencia existencial del gran acontecimiento de Jesús como el Cristo) y de la norma de la teología sistemática (el nuevo ser en Jesús como el Cristo)”.⁹

Al examinar el método de correlación, nos encontramos con dos grupos de los puntos esenciales sobre los cuales se fundamenta la teología tillichiana. La primera sección (el mensaje, el símbolo (lenguaje simbólico), la situación y la respuesta) trabaja con la pregunta por medio de un análisis de la existencia humana y de la existencia en general. La segunda sección (las fuentes de la teología, el elemento mediador y la norma teológica)¹⁰ trabaja con la respuesta teológica. Tillich propone mantener siempre la división entre estos dos secciones. Estos conceptos esenciales del método de correlación de Tillich constituyen el fundamento de toda teología del pensador.

⁵ Idem.: “Todo era dicho por el hombre; pero nada al hombre”.

⁶ Ib., p.93

⁷ Ib., pp.15-96.

⁸ Ib., p.88.

⁹ Ib., p. 93: “...la espina dorsal de la estructura del presente sistema”.

El mensaje del cual se trata es el eterno mensaje del Evangelio “que proclama la divinidad de Dios ante el abuso de su nombre por parte del hombre”.¹¹ Por eso, la teología puede identificarse con el cristianismo, pero sólo con una excepción: la teología no puede ser el mensaje, sino su formulación en un momento de la historia que hace el ser humano. Los problemas que existen para Tillich son: la imposibilidad de realizar una teología incondicionada dentro del tiempo y el lenguaje de la teología que está compuesto por muchos símbolos y términos ontológicos que “son el modo de expresión indispensable para la comunicación teológica”.¹²

Para Tillich la tarea de la teología consiste en interpretar los símbolos cristianos del encuentro del ser humano con lo santo en relación con la situación existencial y en términos ontológicos.¹³ Por lo tanto, la única indicación para saber que un teólogo está dentro del círculo teológico, desde el cual puede entender todas las cosas espirituales, es su preocupación última por la aceptación de la palabra de Cristo, “más bien depende de que su ser se sienta embargado últimamente por el mensaje cristiano, aunque a veces se sienta inclinado a atacarlo y rechazarlo”.¹⁴ Tillich encuentra el único criterio externo que preserva todo el símbolo religioso de la demonización en la cruz de Cristo.

El método tiene que analizar la situación humana que provoca las preguntas existenciales y demostrar que el contenido del mensaje es la respuesta a tales preguntas. Sin estos dos aspectos es imposible la labor del teólogo sistemático, porque la falta de cualquiera de los dos conduce, según Tillich, necesariamente o a la “diastasis” barthiana que niega todo punto de encuentro entre Dios y la historia, o bien al naturalismo teológico liberal que identifica Dios y el mundo.¹⁵

El ser humano, al hacer su vida a través de la historia, crea siempre nuevas situaciones “que pone a su disposición la auto-interpretación creadora del ser humano en todos los dominios de la cultura”¹⁶ (la filosofía, el arte, la psicología, la sociología) que ofrece los materiales para la comprensión de la situación humana en un momento determinado de la historia. También en todas las experiencias religiosas aparecen el lado objetivo de Dios que se revela y el lado subjetivo de la persona que

¹⁰ *Ib.*, p.91.

¹¹ Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, p.45.

¹² Carl J. Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, p.49.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *TS-I*, p.24.

¹⁵ *Ib.*, pp.18-21.

¹⁶ *Idem.*

recibe la revelación; si falta Dios que actúa no hay nada de objetivo y si el ser humano no recibe al Dios que se revela no existe el aspecto de la aprehensión subjetiva: "La relación divino-humana es una correlación",¹⁷ afirma Tillich.

Ahora tenemos que volvernos hacia otra parte que se refiere a la respuesta, porque las respuestas dependen de los acontecimientos reveladores en su contenido y de estructura de la pregunta en su forma. Por eso, la pregunta esencial sobre el ser humano y la respuesta reveladora, dice el teólogo, tienen entre sí una dependencia e independencia. Esta interrelación mutua constituye "la espina dorsal de la estructura del presente sistema".¹⁸ Tillich no intenta sacar la respuesta de la presentación de la pregunta que viene usada como forma-instrumento, sino se sirve del método filosófico para el análisis existencial de la vida del ser humano en el momento actual de la historia. Tampoco extrae las respuestas teológicas de las mismas preguntas que el ser humano se propone, pero usa el método de correlación para descubrir la forma más apropiada en que la revelación puede ofrecer una respuesta a los interrogantes de la vida. Por lo tanto, para Tillich una cosa es la forma de presentar la respuesta y otra muy diversa es el contenido de la misma respuesta, en el cual por encima de la filosofía y del método existencial aparece la nueva dimensión de la revelación que se hace presente totalmente en Jesús como el Cristo y que sirve de criterio para toda otra posible forma de revelación.

Para Tillich existe una distinción práctica entre la teología sistemática y la histórica, pero que son interdependientes: el teólogo histórico actúa desde un punto de vista sistemático y el teólogo sistemático desde la teología histórica. Tillich habla de la teología histórica, diciendo que ella tiene tres bloques de fuentes: la Biblia que es la fuente básica; la historia de la Iglesia con su liturgia, himnos, sermones y sacramentos que sólo puede ser unida a la comunidad de una confesión; y la historia de la religión y de la cultura que el teólogo tiene que usar para sus modos de expresión y confirmación de sus conclusiones, "lucha contra ellas como contradicciones del mensaje cristiano"¹⁹ y sobre todo formula a partir de ellas las preguntas existenciales a las que debe responder su teología. Por lo tanto, dice Tillich, el examen de las fuentes con su riqueza casi ilimitada ha mostrado al teólogo que él se encuentra siempre frente al material con diversos grados de importancia, en

¹⁷ Ib., p.88.

¹⁸ Ib., p. 93.

¹⁹ *TS-III*, pp.58-59.

cuanto éste está relacionado con “el acontecimiento central en el que se fundamenta la fe cristiana: la aparición del Nuevo Ser en Jesús el Cristo”.²⁰ Por eso, es necesario tener un elemento más que puede unir al teólogo y sus fuentes: un elemento mediador.

El único lazo de unión que tiene el teólogo con las fuentes es la experiencia. El teólogo recibe el material de las fuentes de la revelación mediante la experiencia existencial del gran acontecimiento de Jesús como el Cristo. En el acontecimiento de Jesús de Nazaret que “se da en la historia”²¹ se trata de una relación existencial con la verdad, de una experiencia cristiana vivida a través de la cual la Biblia nos habla y podemos recibirla. Esta es la revelación central que está sobre todas posibles revelaciones que intenten sobrepasarla u oponérsela: es una participación en la realidad de Cristo por medio de la experiencia religiosa. Pero, afirma Tillich, “la letra de la Biblia y las doctrinas de la Iglesia no dejan de ser letra y ley si el Espíritu no las interpreta en el individuo cristiano”.²² Por eso, la experiencia no crea nuevas revelaciones en nosotros, sino que recibe el acontecimiento revelador: la experiencia como acontecimiento es el medio y el único acontecimiento es Jesús el Cristo que “constituye el criterio de toda la experiencia religiosa... es previo a la experiencia y no derivado de ella”.²³

En cuanto la experiencia también tiene sus fuentes inagotables (el encuentro con las grandes religiones no cristianas, el esquema del pensamiento evolucionista y la abertura a lo nuevo que caracteriza el método pragmático), Tillich propone al teólogo “estar abierto a nuevas experiencias, que incluso pueden rebasar los límites de la experiencia cristiana”. Por eso, el teólogo “ya no está confinado en un círculo cuyo centro es el acontecimiento de Jesús como el Cristo”,²⁴ y hay que tener, concluye Tillich, la “experiencia abierta” que “es la fuente de la teología sistemática”.²⁵

Desde el principio, hablando de las fuentes, Tillich menciona a parte de la cuestión del medio otra cuestión para valorar las mismas fuentes, la de la norma, porque “las fuentes y el elemento mediador sólo pueden producir un sistema

²⁰ Ib., 61.

²¹ Ib., 64.

²² Ib., p.67.

²³ Ib., p.68.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

teológico si su empleo está sujeto a una norma.²⁶ La Iglesia formula (consciente o inconscientemente) a través de la historia diversas normas o criterios teológicos que no se diferencian en la substancia, sino que corresponden a la acentuación de una faceta concreta del mensaje cristiano y ofrecen respuesta a las necesidades eclesiales. Las normas no se excluyen entre sí ni pueden excluirse, porque las formulaciones del mensaje están bajo un aspecto esencial. Las normas teológicas crecen de modo inconsciente dentro de la Iglesia y “sólo en la Iglesia tienen una existencia real”.²⁷

Tillich recoge en la historia de la Iglesia los diversos ejemplos de normas: la Iglesia primitiva estableció una jerarquía de autoridades (el aspecto formal) “que debían proteger la norma contra las deformaciones heréticas”²⁸ y el credo (la norma material o doctrinal); la iglesia católica “eliminó” la norma material de manera que la doctrina cristiana es todo lo que decreta la jerarquía; la Reforma estableció la justificación por la fe como norma material y tomó la Biblia como norma formal; la teología liberal tomó como norma “la imagen del Jesús sinóptico como representación del ideal personal y social de la existencia humana”.²⁹

Tillich desarrolla su propia norma, diciendo que esta norma no puede ser fruto de un puro subjetivismo, ya que el teólogo está condicionado por la experiencia colectiva de la iglesia en la que vive y en donde está su “lugar de trabajo”. La Iglesia del protestantismo moderno se caracteriza “por la falta de una autoridad formal y la búsqueda de un principio material”. La norma presentada por Tillich ofrece una diferencia de énfasis en relación a la norma de los reformadores, “pero pretende salvaguardar la misma substancia y presentarla bajo una forma más adecuada a la situación actual y a la fuente bíblica”.³⁰

El criterio o la norma teológica del sistema teológico de Tillich es el “*Nuevo Ser*” que se manifiesta en Jesús como el Cristo (este tema trataremos más detallado en el capítulo de “antropología”), al introducir en el mundo y en la historia:

lo que Pablo llama la “nueva creación” y hace referencia al poder de superar las divisiones demoníacas de la “vieja realidad” en el alma, en la sociedad y en el universo.³¹

Por tanto, la norma puesta por Tillich lleva un doble objetivo: mantenerse fiel

²⁶ Ib., p.70.

²⁷ Ib., p.71.

²⁸ Ib., p.70.

²⁹ Ib., p.71.

³⁰ Idem.

³¹ Ib., p.73.

al mensaje bíblico y responder a los problemas de la existencia actual. Tillich reconoce que su sistema no es una panacea universal y que su método es tan ambiguo como la teología, que no es el mensaje sino la formulación del mismo, y que estará siempre condicionada por la historia.

Resumiendo todo el análisis sobre el método de correlación de Paul Tillich, podemos decir que este método es tanto muy simple y muy flexible como, en consecuencia, muy abierto por su forma de resolver la dialéctica pregunta-respuesta que mencionamos al principio. Como representante de la teología apologética que es una "teología que responde", Tillich afirma la fuerza del mensaje eterno como la respuesta a las preguntas implícitas que surgen en la "situación" que "es la interpretación creadora de la existencia tal como se realiza en cada época histórica bajo toda clase de condicionamientos psicológicos y sociológicos".³² Por eso, la tarea de la teología es la interpretación de la expresión cultural y este tema vamos a desarrollar más adelante en los capítulos que pertenecen al eje eclesiológico.

2. El método trascendental.

También Karl Rahner siempre se preocupaba mucho por el elaborar un método teológico que podría subvenir a las necesidades de fe de las nuevas generaciones y a las exigencias de la nueva situación de la ciencia y la cultura. Eloy Bueno de la Fuente, al investigar el método de Rahner, desarrolla el método rahneriano en cuatro aspectos: 1) Rahner destaca la necesidad de pensar en la teología, relacionándola con la filosofía; 2) admite que la relación íntima entre la teología y la filosofía puede realizarse sólo en el nivel antropológico; 3) aclara que la constitución antropológica puede alcanzar su objetivo sólo desde el nivel trascendental (permite atender a los esfuerzos apologéticos de Rahner y a la constitución de la teología como ciencia); 4) termina diciendo que el objetivo último de Rahner se concretó en el ofrecimiento de una nueva concepción de la teología y en la petición de un "nuevo genus teológico".³³ El último tema introduce el punto clave de la teología de Rahner: el concepto de lo trascendental.

El concepto de lo trascendental es el tema más importante para Rahner, porque es donde se comprende el movimiento en el que el método se introduce en la

³² Ib., p. 16.

³³ Eloy Bueno de la Fuente, *Método y teología en el pensamiento de Karl Rahner en Revista Agustiniana* N°72, Madrid, 1982, pp.381-435.

dinámica misma del objeto teológico.³⁴ La intrínseca relación de la filosofía con la teología (que vamos a ver detallado más adelante) y, por lo tanto, la necesaria imposición antropológica, sólo pueden alcanzar su pleno desarrollo en virtud del momento trascendental que constituye la realidad.

Por lo tanto, como el proceder trascendental que desarrolla Rahner penetra el todo y el núcleo de la teología, así, pues, puede ser considerado como método que en su lugar abarca un triple paso:³⁵ 1) el análisis fenomenológico que parte de lo dado y avanza hacia el descubrimiento de aquello previo y radical que lo posibilita en su existencia; 2) la reducción trascendental que trata de descubrir lo que imprime a lo fáctico su validez plena y su significación humana y que se dirige “a nuestro tener los objetos” y sus condiciones de posibilidad (aquí se encuentra la fundamentación metafísica u ontológica de la tesis teológica del cristianismo anónimo);³⁶ 3) la deducción trascendental que vuelve a los fenómenos desde las implicaciones trascendentales y su horizonte supraobjetivo que permitirán valorar adecuadamente el sentido de aquellos fenómenos de que partimos y su estatuto ontológico (será por ello posible encontrar en fenómenos no-cristianos aspectos de la realidad cristiana).

La dimensión hermenéutica o existencial del método trascendental contribuye una mayor credibilidad de fe, al lograr una justa desmitologización desde el ser humano (“espacio”) en que tales formulaciones encuentran significado salvífico y al ofrecer una ayuda para comprender mejor nuestra existencia.

Hablando de la unidad de espíritu y materia, Rahner dice que la naturaleza espiritual es un momento intrínseco constitutivo de la realidad y del hecho en que la gracia se hace real. Por eso, la teología es una ciencia superior por la condición apriorica del objeto teológico que es momento constitutivo de la realidad misma: aprioridad del sujeto y aposterioridad del objeto tienen una relación única.³⁷

Rahner no habla de Dios como condición a priori de toda actividad humana,

³⁴ Karl Rahner, *Escritos de Teología (ET) -V, La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, pp.190: “...el concepto de una activa autotranscendencia es un concepto necesario, si se quiere salvar el fenómeno del devenir, que es posible, puesto que existe... incluye también la trascendencia en lo sustancialmente nuevo, el salto a lo esencialmente más alto... Se trata, naturalmente, de una autotranscendencia esencial, pues que no hay que negar u oscurecer en manera alguna que materia, vida, conciencia, espíritu, no son lo mismo. Muy al contrario”.

³⁵ Eloy Bueno de la Fuente, *Método...*, pp.411-412.

³⁶ *Ib.*, p.412: “...cada dato se encuentra en íntima conexión con los demás y que por ello cualquier hecho o dato contingente encierra en sí cierto carácter de absolutz (o de necesidad). Y en segundo lugar: el hombre está viviendo y realizando en su conciencia más de lo que objetivamente tematiza o de lo que conscientemente reconoce, y labor de la teología será explicitar todo eso que mostrará toda la riqueza de lo que el hombre experimenta aunque él no lo reconozca”.

sino del Dios cristiano que se reveló históricamente,³⁷ por eso la metafísica del conocimiento se llena de contenido teológico, se teologiza, porque el espacio teológico en que se puede aplicar el método trascendental en último término es Dios mismo, por cuanto Él sólo es el objeto adecuado de revelación.³⁸

Esto implica la trasposición de la absoluta libertad de Dios en las condiciones subjetivas de la posibilidad de la experiencia religiosa: Dios se comunica libremente para posesión nuestra para no permanecer absolutamente lejano. Por eso, la auto-comunicación de Dios incluye la gracia y la revelación, la unidad de aquellos es esencial, porque de esta auto-comunicación el ser humano posee a Dios mismo, ejerciendo la misma gracia y la revelación trascendental aún bajo el modo del rechazo. De ahí viene el nuevo concepto de Rahner: el cristianismo es la gracia de Dios, la integración total de la realidad. Por lo tanto, el cristianismo no se opone a otras afirmaciones, porque es común a la humanidad. Esta unidad trascendental, que se encuentra llena de contenido y realidad, porque posee a Dios mismo y es constitutivo último de la realidad, le atrae a Rahner y marca su desarrollo.

Como ya mencionamos arriba, Rahner destaca la necesidad de pensar en la teología, relacionándola con la filosofía, porque reconoce la imposibilidad de una teología pura y lo que más necesita la teología ahora es una impregnación filosófica. No se trata de elaborar un sistema filosófico que después sea aplicado a la teología, sino construir una teología que penetre el concepto de cristianismo, porque "podemos hablar en conceptos sólo, sólo en teología".⁴⁰

Rahner junto con Tillich propone con el esfuerzo del concepto superar el biblicismo que evite la confrontación con el actual modo de pensar, porque la auténtica teología debe recurrir a la filosofía para expresar adecuadamente los datos adquiridos en la revelación e introducirlos a la racionalidad moderna. El teólogo tiene que estar dentro de la unidad de filosofía y teología y llevar adelante una reflexión científica, pensante y especulativa: "La filosofía es un momento interior de la teología",⁴¹ afirma el pensador.

Rahner propone el procedimiento filosófico en teología, aunque no sea más que por asumir consciente y críticamente un hecho inevitable, por eso, no se puede

³⁷ ET-VI, *De la unidad de espíritu y materia...*, p.195.

³⁸ Ib., p.202.

³⁹ Ib., pp.195-196.

⁴⁰ ET-V, *Teología en el Nuevo Testamento*, p.53.

⁴¹ ET-VI, *Filosofía y teología*, p.90.

pretender una filosofía cristiana que excluiría el resto de filosofías como no cristianas. La única propuesta de Rahner es el carácter cristiano de toda filosofía, porque todos "lo sepan o no, lo distingan o no por la luz de su razón natural, están iluminados por la luz de la gracia que Dios no niega a ningún hombre".⁴²

Rahner se da cuenta de la existencia de un pluralismo inevitable de ciencias y de cosmovisiones y de que la neo-escolástica no puede ser un adecuado instrumento filosófico para la teología. Al reconocer las enormes dificultades en la elaboración de una teología fundamental que manifestara que no es algo anormal o extraño sino consecuencia misma del hecho de que el ser humano es un ser plural, Rahner busca a través de un método indirecto una teología que consiga dominar tal pluralismo que se supera sólo desde un nivel trascendental. Por lo tanto, al tener una tan profunda base antropológica, la teología tiene que irse acostumbrando a convivir en el creciente e inquietante pluralismo de filosofías.

El pensador reconoce el carácter cristiano de toda filosofía que no se niegue a integrarse a todo superior y el real pluralismo de filosofías. Este pluralismo puede ser superado por vía indirecta buscando su momento trascendental (la condición de posibilidad de todo pluralismo). Rahner concluye que es precisamente ese nivel trascendental el fundamental de la realidad, donde se opera fundamentalmente la revelación cristiana y la labor del pensar teológico. Esta expresión se encuentra ya expresada en un libro con las 15 lecciones de Rahner sobre "*Los fundamentos de una filosofía de la religión*",⁴³ donde Rahner pretende no sólo ofrecer una fundamentación "teórico-científica" de la filosofía de la religión como ciencia teológica, sino que intenta presentar el problema objetivo básico de las relaciones del ser humano con Dios, de sí y en que medida la persona está positivamente abierta a Dios para recibir una revelación, pero sin que tal revelación tenga que acontecer necesariamente.⁴⁴

Recibir la Palabra y explicarla no es ya asunto de la filosofía, sino tarea y misión de la teología. Por eso, Rahner pretende ser sólo teólogo, en cuanto intenta una reflexión sobre la revelación, aún suponiendo el concurso de la razón, porque la teología posee fuerzas y capacidad para penetrar en la riqueza de la experiencia concreta. La filosofía, en cambio, puede descubrir la historicidad, pero no la posible

⁴² Ib., p.97.

⁴³ El nombre original del libro es "*Hörer des Wortes*", 1937 (versión castellana: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona, 1967).

eterna validez de un hecho histórico concreto; puede captar las estructuras que posibilitan el acto de amor, pero sólo amor puede penetrar en toda la riqueza del objeto amado.⁴⁵

Al hablar del "kairos" de nuestra filosofía actual en el Occidente, Rahner propone al teólogo ayudar por medio de la filosofía al mundo no occidental, para que éste llegue mejor a sí mismo, para que se libere del error y del cercenamiento en su propia auto-interpretación. El tema de la historia universal lleva a Karl Rahner a estudiar las relaciones del cristianismo con las religiones no-cristianas y tiene para esto dos razones: el pluralismo religioso y la nueva situación.⁴⁶

De aquí viene el tema más importante de toda la eclesiología de Rahner que desarrollaremos en los capítulos correspondientes: el cristianismo anónimo. Porque este cristianismo no está contra de ningún miembro de cualquier religión no-cristiana como a un no-cristiano, sino como a uno que merece ser considerado como un cristiano anónimo. Por eso, dice Rahner:

el cristianismo anónimo (es decir, humanidad y dotación de gracia) de la filosofía no occidental puede traer a la luz, y suspenderlos, cercenamientos de la esencia cristiana de la filosofía occidental, puede alumbrar sus posibilidades latentes, esas que, a pesar de su nombre cristiano y de sus posibilidades propias, la filosofía específicamente cristiana nunca ha logrado alcanzar".⁴⁷

Pero, como ya mencionamos al principio, la integración de filosofía a la teología sólo es posible dentro de lo que podríamos llamar "espacio antropológico", en donde se ha operado la revelación de Dios. Es la mayor originalidad de Rahner desarrollar la teología dentro del giro antropológico que ha dominado la cultura occidental de los últimos siglos. La única cosa que tenemos que mencionar es que Rahner no pretende construir una antropología teológica,⁴⁸ sino una teología antropológica.

Rahner había aprendido de Martín Heidegger un nuevo método de la interpretación filosófica (en lugar de la histórica) que usó en su trabajo doctoral sobre el pensamiento de Tomas de Aquino (1936):⁴⁹ lo primario en el ser humano es el

⁴⁴ *Hörer des Wortes*, Munich, 1941, p.203 en Herbert Vorgrimler, *Entender a Rahner*, p.97.

⁴⁵ *ET-VI, Filosofía y teología*, p.94.

⁴⁶ *ET-V, El cristianismo y las religiones no cristianas*, p.141.

⁴⁷ *ET-VI, Filosofía y teología*, p.100.

⁴⁸ Eloy Bueno de la Fuente, *Método...*: "en su [de Rahner] dilatada bibliografía no haya ofrecido ningún ensayo, sistemáticamente elaborado, de la antropología", pp.393-394.

⁴⁹ El trabajo rechazado (269 páginas) vio la luz en 1939 en Innsbruck bajo el título "*Geist in Welt*" (versión castellana: *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1964).

espíritu (*Geist*) que significa la fuerza humana que, desbordando el mundo, llega a conocer lo "metafísico", pero no está separado de la materia-mundo (*Welt*) que designa la realidad accesible a la experiencia inmediata del ser humano. El título del libro, "*Geist in Welt*" ("Espíritu en el mundo") indica la unidad de ambos: es inaceptable un punto de vista meramente materialista. Esta idea básica fue fundamental también en el Rahner posterior quien escribe:

En el hombre lo biológico no puede ser vivido sin lo personal, la naturaleza sin la cultura, la historia natural sin la historia del espíritu... la vida, trascendiéndose a sí misma, se despliega en la historia de la naturaleza hacia la vida espiritual.⁵⁰

Por eso, como toda cuestión teológica es filosófica, así toda pregunta filosófico-teológica es antropológica. Rahner no está desarrollando una idea antropocéntrica, sino que tiene como centro a Dios: el ser humano se encuentra siempre en relación íntima con Dios en cuanto ente de la trascendencia radical y de la potencia para la unión hipostática. Rahner quiere decir con esto que entre antropocentrismo y teocentrismo, entre antropología y cristología no existe posible contraposición, sino existe una profunda relación.⁵¹ El mejor amigo de Rahner, Herbert Vorgrimler, rescata el tema de la antropología en Rahner, diciendo que ha sido designado como "cambio antropocéntrico" de la teología y acusado de no conceder ya a Dios el primer puesto en la teología. Vorgrimler dice que:

Rahner ha calificado este conato de contraposición entre el hombre y Dios y la consiguiente acusación lanzada contra su teología de "absurdo absoluto".⁵²

Para Rahner no cabe duda que el problema viene desde el magisterio eclesiástico, que no define los conceptos de materia y espíritu en las proposiciones en los cuales el ser humano como persona espiritual tiene respecto de su alma una inmediata relación de origen para con Dios, sino que el ministerio docente de la Iglesia los presupone como conocidos. De lo cual, dice Rahner, "resultan tareas de índole radical, concernientes a la reflexión sistemática acerca de la diversidad de espíritu y materia".⁵³

Resumiendo el análisis del método trascendental de Karl Rahner podemos decir que es tan abierto como el método de correlación de Paul Tillich hasta tal punto

⁵⁰ ET-VI. *Del misterio de la vida*, pp.179-180.

⁵¹ Ib., *De la unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*, pp.181-209.

⁵² Herbert Vorgrimler, *Entender a Rahner*, p.39.

que Rahner propone el concepto del "catolicismo abierto", reconociendo los poderes históricos puramente "mundanos" o totalmente indiferentes al respecto de la Iglesia Católica, pero que poseen un gran significado para esta misma iglesia.⁵⁴ Rahner como Tillich también acentúa la importancia de la "situación" en la cual la iglesia tiene "un determinado comportamiento frente al pluralismo actual de los poderes de concepción del mundo". Por eso, tanto este pluralismo como la pluralidad de las religiones es la tarea de los cristianos que "ha de ser ordenado, desde un punto de vista más alto, en el todo unitario de la comprensión cristiana de la existencia".⁵⁵

En síntesis, el estudio que acabamos de hacer no ha podido ser más que una breve iniciación a un tema muy amplio. Recogiendo un poco la variada problemática que ofrece nuestro estudio sobre los métodos de Tillich y Rahner, sugerimos tres puntos de concentración, hacia los cuales se dirige el esfuerzo reflexivo de los teólogos.

El primer punto hemos señalado al principio, diciendo que hay una diferencia entre los métodos que consiste en la contraposición que los teólogos mantienen trabajando con la dialéctica pregunta-respuesta. Tillich desarrolla su teología a partir de la pregunta y Rahner a partir de la respuesta. Es la diferencia principal en el pensamiento teológico de nuestros autores que va a marcar todas sus obras. Pero existen también dos aspectos similares que queremos subrayar, porque explícitamente tienen que ver con el tema de la relación de la iglesia con el mundo.

El segundo punto, a través del cual nuestros pensadores empiezan elaborar sus métodos, es el problema del lenguaje en la teología contemporánea. En la búsqueda de un nuevo lenguaje Tillich y Rahner se han declarado a favor del lenguaje simbólico-existencial. Y no hay nada sorprendente en tal decisión de los dos, porque ambos estaban trabajando con el gran filósofo existencialista Martín Heidegger: Tillich en la década de los 20 y Rahner en la de los 30. El problema fundamental para ellos es el de determinar cuál es la verdadera naturaleza del lenguaje teológico. Ambos están de acuerdo, que tanto la forma tradicional con su función esencialmente comunicativa y informativa como la neopositivista con su función específica de orden moral, se pierden en la comparación con la tercera forma

⁵³ ET-VI, *De la unidad de espíritu y materia...*, p.192.

⁵⁴ ET-V, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, p.135.

⁵⁵ Idem.

existencialista, en la cual el lenguaje teológico tiene una función eminentemente existencial (no metafísica, no descriptiva, no objetiva, no abstracta). Este lenguaje interpela a la existencia del ser humano y le invita a la decisión (lo que vamos a ver en el capítulo siguiente de “antropología”).

El tercer punto viene determinado del mismo amor que Tillich y Rahner tienen a la filosofía, porque el lenguaje siempre depende de la filosofía presente del ser humano. No sabemos quién hojeaba más las obras de quien, pero la semejanza sobre la estructura de la teología es más que sorprendente. Porque cuando Tillich distingue “teología histórica” y “teología filosófica”, diciendo que los científicos tanto de la una como de la otra pertenecen a la misma facultad de teología, también Rahner está de acuerdo; cuando Tillich explica porqué hay que reemplazar hoy el término de “dogmática” por la “teología sistemática”, señalando la apologética, la dogmática y la moral como su contenido, Rahner sigue también en esto. Finalmente, lo que Tillich llama “*praktische Theologie*”, Rahner propone como “*Theologie der Praxis*”. Ambos atribuyen a la sistemática la misma concepción de la función interrogativa, que es una llamativa semejanza más, porque para nuestros teólogos esta función consiste en la introducción de un elemento filosófico en la estructura del sistema, a partir del cual se construyen las cuestiones. Por eso, la teología sistemática puede aparecer como ciencia que responde a las cuestiones planteadas tanto por la antropología general como por una situación histórica (que vamos a ver en seguida), cuando el filósofo (ya sea proveedor material en Tillich o formal en Rahner) no es sólo la parte interesada, sino parte constituyente de la sistemática: sea que el elemento filosófico se considere como la materia de la teología que proporciona las cuestiones que se han de responder (Tillich) o que la respuesta a las cuestiones de la antropología sea considerado como formal con respecto a la teología (Rahner).

Estos tres puntos van a aparecer durante todo nuestro trabajo, marcando las posturas de nuestros teólogos en los ejes que siguen después de la introducción. La antropología es el primer punto clave, desde el cual parten Tillich y Rahner, construyendo sus teologías.

Capítulo 1. ANTROPOLOGÍA.

El análisis de los métodos nos ha revelado que Tillich y Rahner son teólogos modernos que acusan un fuerte influjo de una filosofía personalista, de las categorías existenciales y de una renovada valoración de la experiencia, lo que hace que el tema antropológico sea de suma importancia para ambos y que, por ello, repercutan en otros temas teológicos que trataremos. Por eso, desarrollaremos en primer lugar las antropologías de los autores que juegan un rol muy importante tanto en Tillich como en Rahner, porque en torno a la persona giran las teologías de nuestros pensadores.

I.

En el pensamiento de Paul Tillich, que es muy amplio y enlaza profundamente un elemento con el otro hasta tal punto que resulta muy difícil delimitar ciertas temas que confluyen y se complementan, el punto de partida es el ser humano. Este capítulo nos presentará una de las contribuciones más grandes del teólogo que es su esfuerzo por construir una antropología teológica. El acento antropológico de Tillich da vitalidad a su concepto de Cristo como la profundidad de la existencia humana y constituye una correlación obligatoria con todos los ejes teológicos del pensador.

1. EL SER EN TILlich.

Miguel Benzo, al recordar las palabras de Tillich de que “no hay hombres ateos y hombres creyentes, sino hombres superficiales y hombres profundos”, dice que encuentra en la teología de Paul Tillich una ruptura, una oposición entre lo auténtico y lo inauténtico que no se sitúa en el interior de los modos de entender lo sagrado, sino en la actitud general del hombre ante la vida con la hondura o con la superficialidad.¹ Diciendo que Tillich es menos un teólogo del cristianismo que un teólogo de la religión en general, Benzo menciona que para Tillich lo decisivo es lo que el ser humano llegue a lo que está en el fondo de todas las religiones e incluso de la cultura, la filosofía, el arte, la política: “*el Nuevo Ser*”. Sólo Jesús ha realizado plenamente ese Nuevo Ser y sólo mediante él podemos nosotros acercarnos a esa plenitud. La exposición sistemática de la antropología teológica que utilizaremos, Tillich la desarrolla en su “*Teología Sistemática*”² (vv. I y II). Allí no sólo no hay

¹ Miguel Benzo, *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, p.106.

² Paul Tillich, *Teología Sistemática (TS) -I*, Sígueme, Salamanca, 1981; *TS-II*, Ariel, Barcelona, 1973; *TS-III*, Sígueme, Salamanca, 1984.

oposición entre la fe cristiana y la experiencia religiosa, sino que aquella es imposible sin ésta, porque la mística y el éxtasis (rectamente entendidos) son momentos constitutivos de la fe, aunque el lenguaje adecuado para hablar de Dios es el simbólico y el mítico.

a) La preocupación última.

El concepto de la "preocupación última" es fundamental para la antropología de Tillich: a diferencia de los animales que viven siempre en un momento presente, el ser humano, aparte de las múltiples "preocupaciones" por una o por otra cosa, tiene una "preocupación última", preguntándose a sí mismo por la alienación y de que si su vida es enteramente real y auténtica. La autenticidad de la vida es nuestra última preocupación y aunque podemos olvidarlo o contradecirlo vivimos constantemente en la situación "ser o no-ser". Por eso, Tillich afirma que:

Nuestra preocupación última es aquello que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en una cuestión de ser o no ser.³

Como el ser humano es un ser esencialmente abierto a lo Absoluto (lo cual no obsta a la total gratuidad de la salvación divina), la descripción existencial va mostrando los diversos niveles que reclaman en el ser humano la salvación divina y el modo imprevisible con el que tal salvación se ha producido. Esto obliga a la persona a plantearse nuevos análisis filosóficos de su ser. Tillich propone el método de correlación, que acabamos de analizar en el capítulo anterior y que tiene relación directa con el concepto del ser humano,⁴ diciendo que:

En este método, preguntas y respuestas son independientes entre sí, ya que es imposible deducir respuesta de la pregunta o la pregunta de la respuesta... El hombre es la pregunta, pero no la respuesta... El hombre no puede recibir una respuesta a una pregunta que él no ha formulado.⁵

Hemos dicho también que Tillich pretende superar una concepción sobre-naturalista de Dios, de su acción en el mundo. El teólogo piensa que:

El principal argumento que puede oponérsele es señalar que esta interpretación transforma la infinitud de Dios en la limitación que supone la mera extensión de las categorías de la finitud... Contra este

³ Ib., p.28.

⁴ *TS-I*, p.213-219.

⁵ *TS-II*, p.28.

tipo de supranaturalismo son válidos los argumentos del naturalismo y, como tales, manifiestan la verdadera preocupación religiosa: la infinitud de lo infinito y la inviolabilidad de las estructuras creadas de lo finito.⁶

E igualmente se opone Tillich a una visión naturalista de Dios, diciendo que:

el naturalismo niega la distancia infinita que media entre el conjunto de cosas finitas y su fondo infinito, con la consecuencia de que el término "Dios" llega a ser intercambiable con el término "universo".⁷

La relación entre Dios y el mundo podemos calificar de "trascendente" sólo en el sentido de Dios como fondo del ser que trasciende infinitamente aquello de lo que Él es el fondo. Por eso, "el mundo finito tiende al más allá de sí mismo. En otras palabras: que el mundo es auto-trascendente".⁸ Tillich sostiene que:

La fe en la providencia histórica significa la certeza de que la historia en cada uno de sus momentos, tanto en las épocas de progreso como en los periodos catastróficos, contribuye a la plenitud última de la existencia creatural, aunque esta plenitud no se sitúe en un eventual futuro en el tiempo y el espacio.⁹

Por eso, la providencia de Dios en Tillich es como la convicción de que nada puede impedir que el ser humano realice su destino último, porque "el hombre está últimamente preocupado por lo que determina su destino último más allá de todas las necesidades y accidentes preliminares".¹⁰

b) La estructura del ser humano.

Para Tillich la estructura fundamental del ser humano es la estructura del "yo-mundo" (Tillich se inspira en el análisis de Martín Heidegger del "ser en el mundo"). Por eso establece una distinción entre la esencia y la existencia, entre las estructuras esenciales y la alienación existencial del ser humano que se verifica en estas estructuras. El ser del ser humano es un ser en el mundo, pero trasciende todo lo que encuentra en el mundo, al poseer su propio mundo, por lo cual "la interdependencia del ego-yo y del mundo es la estructura ontológica fundamental e implica todas las demás".¹¹

Miguel Benzo señala dos descripciones del ser humano en el pensamiento

⁶ Ib., p. 19.

⁷ Ib., p. 20-21.

⁸ Id.

⁹ *TS-I*, p. 342.

¹⁰ Ib., p. 29.

¹¹ Ib., p. 223.

de Tillich: una filosófica y otra teológica (casi paralelas y en buena medida complementarias).¹² Tillich parte de lo que llama la estructura ontológica fundamental (la relación entre el yo y el mundo),¹³ en cuyo centro ha colocado una interpretación muy peculiar (más axiológica que metafísica) de la clásica distinción entre esencia y existencia: la esencia de una cosa en su idea perfecta que encierra todas las posibilidades de desarrollo y plenitud de su ser; la existencia es, por un lado, superior a la mera esencia en cuanto le confiere realidad que para el cristianismo es el resultado de la acción creadora de Dios. Pero, por el otro (desde el punto de vista axiológico), la existencia es inferior a la esencia en cuanto que no puede actualizar todas sus potencialidades: al concretarla en una existencia, muchas potencialidades de la esencia quedan sin realizar. Tillich afirma, que:

La distinción entre esencia y existencia, que religiosamente hablando es la distinción entre el mundo creado y el mundo real, constituye la espina dorsal de todo el cuerpo del pensamiento teológico.¹⁴

1) Las estructuras ontológicas que definen al ser humano en forma filosófica (como categorías de la finitud) son cuatro: el tiempo, el espacio, la causalidad y la sustancia. En ellas se expresa la unión del ser y no ser, de la congoja y el coraje. La categoría de tiempo es central de la finitud, porque en la terminología de Heidegger "estar-en-el-mundo" significa "ser-para-la-muerte",¹⁵ o sea, sentir el "no ser" desde "dentro": la congoja de la existencia temporal está equilibrada por el coraje que afirma la temporalidad (la alienación no permite que la presencia del "ahora eterno" sea experimentada, por lo cual el tiempo se transforma en mera transitoriedad, y la resistencia que el ser humano pone al tiempo engendra desespero).¹⁶ El espacio igual que el tiempo también une el ser y el no ser (no es posible el tiempo sin espacio como tampoco ser sin tener un espacio), la congoja y el coraje (el equilibrio ente la congoja ante la inevitable pérdida del espacio y el coraje de afirmarlo), pero el ser humano, tratando "de contrarrestar la "mutua contigüidad" espacial que implica su finitud... es vencido en su intento y se ve arrojado al desespero del desarraigo último".¹⁷ Tillich concluye que:

Observaciones similares a éstas podríamos hacerlas igualmente acerca

¹² Miguel Benzo, *Hombre profano-hombre sagrado*, pp.114-115.

¹³ Ib., p.223: "El yo sin un mundo es vacío; el mundo sin un yo es muerto".

¹⁴ *TS-I*, pp. 261-264.

¹⁵ J. Sperna Weiland, *La nueva teología protestante*, p.257.

¹⁶ *TS-I*, p. 250.

¹⁷ *TS-II*, p.98

de las demás categorías, por ejemplo, acerca de los reiterados esfuerzos realizados por el hombre para convertirse en una causa absoluta contrapuesta a la cadena sin fin de causas en la que él es una causa entre otras causas, y acerca de su pretensión de atribuirse una substancia absoluta frente a la fugaz caducidad que observa tanto en la substancia como en los accidentes... Sin el poder del ser en sí, el hombre no puede resistir el elemento del non-ser que integra tanto la causalidad como la substancia, y esta imposibilidad suya de resistir el non-ser constituye otro elemento de la estructura del desespero.¹⁸

2) Las estructuras estudiadas paralelamente por Tillich en forma teológica (como conflictos de la caída) son tres: los conflictos entre la libertad y el destino, entre la dinámica y la forma, entre la individualización y la participación.¹⁹ El significado universal del "mito de la caída" consiste en expresar el tránsito de la esencia a la existencia y, si se compara al ser humano existente con su esencia, puede afirmarse que el ser humano está alienado y como la alienación supone un elemento voluntario debe ser llamada "pecado".²⁰ Muchas veces "alienación" y "pecado" se identifican, pero entre ellos existe una pequeña diferencia: el pecado expresa el acto personal de separarse de aquello a lo que uno pertenece y el carácter personal de la alienación, la libertad y la culpa; la alienación misma, en cambio, expresa la culpa trágica y el destino universal, del cual todos somos participantes.²¹ La alienación tiene tres aspectos básicos: descreencia (la separación entre dos voluntades distintas: hombre y Dios), "*hybris*" (la auto-elevación del hombre a lo divino) y concupiscencia (el deseo reunirse con la totalidad separada).

Volviéndonos hacia el método de correlación, podemos concluir que éste es la consecuencia del siguiente punto de partida original de Tillich: primero filosofía y luego teología, primero el ser humano y sus interrogantes, luego Dios y sus respuestas. La filosofía no es una teología oculta ni la teología una manifestación final de la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo: ambas son autónomas e independientes, ambas están una frente a otra y la tarea de la teología sistemática es la de iluminar la correlación que existe entre ellas y que es anterior a toda tarea teológica.

¹⁸ Ib., p.99.

¹⁹ Miguel Benzo, *Hombre profano-hombre sagrado*, pp.119-121.

²⁰ TS-II, p.69: "El "pecado" expresa con el máximo vigor el carácter personal de la alineación... la libertad y la culpa personales, en contraposición a la culpa trágica y al destino universal de la alineación".

²¹ Ib., p.82.

c) Las polaridades.

La alienación contradice el ser esencial del ser humano y su potencialidad de bondad, por eso esta auto-contradicción desemboca en la auto-destrucción de la estructura básica del ser finito que definimos como la relación polarizada del "yo-mundo". Los conflictos o las polaridades que mencionamos recién se corresponden con la estructura "yo-mundo", porque así como no es posible un "yo" sin "mundo", así tampoco es posible la individualización sin la participación en la vida de otros y en la historia, ni hay libertad sin destino.

Benzo encuentra original y profundo el intento de Tillich por afirmar la polaridad entre la libertad y el destino en el ser humano, porque exigen su fidelidad al existencialismo y al protestantismo. Para Tillich:

El hombre es hombre porque tiene libertad, pero sólo tiene libertad en una interdependencia polar con el destino... El destino indica la situación en la que el hombre se halla, la situación de estar frente al mundo y, al mismo tiempo, formar parte del mundo... Sólo quien tiene libertad tiene destino. Las cosas carecen de todo destino, porque carecen de toda libertad. Dios no tiene destino alguno, porque Dios es libertad... Pero el hombre, que posee un yo completo y un mundo, es el único ser que es libre en el sentido de deliberación, decisión y responsabilidad.²²

La unidad esencial de la libertad y el destino produce una reacción que "se simboliza como la prohibición divina contra la actuación de la propia libertad potencial y contra al adquisición de conocimiento y poder".²³ Tillich interpreta existencialmente los conceptos teológicos de inocencia, tentación y culpa, diciendo:

El hombre se halla ante el dilema de preservar su inocencia soñadora renunciando a experimentar la realidad del ser o de perder su inocencia gracias al conocimiento, el poder y la culpa. La congoja (la conciencia del hombre en su finitud) suscitada por esta situación constituye el estado de tentación. Y el hombre se decide por la propia actualización, poniendo así fin a su inocencia soñadora.²⁴

La inocencia soñadora como estado de la esencia no es una perfección, sino que es una indecisión, en la cual la libertad y el destino se encuentran sólo potencialmente, porque este estado no es un acontecimiento único del pasado, sino que se da siempre y en todos los seres humanos antes de que la libertad infinita y potencial (que poseen en este estado) se actualice. Esta actualización o, como la llama Tillich,

²² *TS-I*, pp.237-242.

²³ *TS-II*, pp.55-56.

²⁴ *Ib.*, p.56.

“la transición de la esencia a la existencia”,²⁵ se experimenta en todos los tiempos junto con todo el universo que cae en la tentación inevitable del actualizar su libertad. Pero como el ser humano es finito, así también su libertad, que hace posible la transición mencionada, es finita: el ser humano es libre sólo en la medida que posee un lenguaje, por medio del cual es capaz de interrogarse acerca del mundo que lo rodea y que lo incluye. La mutua interdependencia de la libertad y el destino en el estado de la inocencia soñadora desaparece en la existencia después del despertar de la libertad que se separa del destino, convirtiéndose en la arbitrariedad (el destino sufre distorsión y se convierte en la necesidad mecánica).

La segunda y la tercera polaridades ontológicas (entre la dinámica y la forma y entre la individualización y la participación) que siempre están unidas en la naturaleza esencial, también sufren una ruptura en la existencia: la dinámica del ser humano bajo el dominio de la “*hybris*” y la concupiscencia (en todas las direcciones sin meta determinada ni un contenido preciso) se convierte en una urgencia de la auto-trascendencia (una meta en sí) y la forma acaba en la rigidez y en la vaciedad; la individualización esencial del ser tiene mayor capacidad de la participación en el mundo, pero en el estado de la alienación la persona se encierra en sí misma y suprime toda la participación, convirtiéndose a sí misma en un objeto entre los demás objetos.

d) La actualización del ser.

Como ya dijimos anteriormente, conforme a la antropología ontológica de Tillich, “la vida como la realidad (actualización) del ser”,²⁶ aparece como una mezcla de esencia y existencia, de poder ser actualizado y de realidades existenciales ambiguas. Garrido Sanz en su análisis de la antropología tillichiana señala que para Tillich la presencia de la esencia en la vida es aquello que hace que la última esté abierta a algo más allá de sí misma, dando lugar a la auto-trascendencia. Por eso que cuando esta auto-trascendencia se hace realidad en el ser humano o en los grupos históricos se da la presencia espiritual: la presencia del Espíritu que impele a la unión de la existencia con la esencia superando las ambigüedades en el triple campo de la moralidad, la cultura y la religión.²⁷ El *Logos* que está presente en la humanidad más

²⁵ Ib., p.50.

²⁶ Ib., p.22.

²⁷ Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia...*, p.75.

allá de las fronteras de la Iglesia hace posible a todos los seres humanos el participar de alguna manera de la verdad, de la belleza y de la sensibilidad moral. Dios se manifiesta a la persona en su alma (en términos de presencia de lo incondicionado), despertando un interés incondicionado y supremo; solamente en el interior del ser humano habita la verdad. El ser humano plantea preguntas, pero las respuestas no nacen del ser humano, sino son obras de Dios que mediante su Espíritu crea la nueva realidad, manifestada plenamente en Cristo y de la cual participamos mediante la fe. Tillich está convencido que:

La presencia espiritual actúa sobre ella [humanidad] en todo momento e irrumpe en ella en algunos momentos importantes, a los que llamamos "*kairos*" históricos.²⁸

La presencia del Espíritu en el ser humano no destruye su estructura espiritual y mantiene su estructura interna sin distorsión radical, pero esta presencia tiene la eficacia de producir algo en el ser humano sólo por la gracia de Dios (en relación con Dios, Dios es siempre el primero). La experiencia del éxtasis es una nueva dimensión del espíritu humano que se actualiza por pura gracia de Dios. Esta experiencia que se llama "fe" comporta un juicio y una gracia (imposibles de alcanzar por las fuerzas solas del hombre) que pueden estar presentes en cualquier persona, por encima de las fronteras cerradas de la institución eclesíástica. Este es el fundamento del gran ecumenismo de Tillich, en cuanto todo ser humano puede estar tocado de la gracia de Dios, participando de su Espíritu manifestado plenamente en el Cristo.

Por eso, planteando el problema de la vida con sus ambigüedades, Tillich recibe la solución en el Espíritu divino que se hace presente al ser humano creando la "nueva realidad" capaz de conquistar las ambigüedades de la vida que tienen una base de experiencia existencial y un fundamento de tipo ontológico.²⁹ La vida humana, en cuanto se auto-actualiza en forma de espíritu, da origen a tres funciones fundamentales: auto-integración (que lleva consigo la moralidad), auto-creatividad (que comporta la cultura) y auto-trascendencia (que comporta la religión como preocupación por el sentido último de la vida). Las tres funciones se inter-correlacionan entre sí y la función auto-trascendente está más íntimamente ligada a las otras dos y la que da sentido último a las mismas: la religión es "una cualidad que

²⁸ *TS-III*, p.176.

²⁹ *Ib.*, pp.121-125.

está presente en todas las funciones del espíritu: la cualidad de la preocupación última".³⁰

2. EL NUEVO SER.

Hablando de las estructuras ontológicas, hemos tocado el tema del coraje que puede afirmar la congoja, haciendo siempre una referencia al ser en sí. Pero hay que aclarar lo que significa para Tillich el "ser-en-sí", para que después podamos ver la relación entre el ser en sí y la alienación humana, porque esto posibilita encontrar la respuesta que brinda el kerigma.

a) La manifestación del ser en sí.

Hemos dicho que las categorías ontológicas tienen mucha importancia para Tillich, porque expresando la unión entre el ser y el no ser en todas las cosas finitas, se decía que:

la causa primera y la substancia necesaria [las categorías de la finitud] son símbolos que expresan la cuestión implícita en el ser finito, la cuestión de aquello que trasciende la finitud y las categorías, la cuestión del ser en sí que engloba y vence el non-ser, la cuestión de Dios.³¹

La palabra "Dios" en Tillich se convierte en el "ser en sí" o "fondo del ser" para notar que Dios es el poder infinito del ser, por un lado, y, por el otro, no es un ser entre los demás seres, porque está en todo y por encima de todo, resistiéndose al no ser. Pero todo lo finito tiene que participar con su manera finita del ser en sí y de su infinitud, por lo cual a partir de la afirmación de Dios como un ser en sí, cualquier otro atributo que se le de, debe hacerse en términos simbólicos, cada de los cuales "sólo puede ser un verdadero símbolo si participa en el poder de lo divino hacia el que apunto".³² "Dios" es el nombre que Tillich da a la preocupación fundamental del ser humano con la cual hemos comenzado nuestro análisis ontológico del ser:

Significa que todo cuanto preocupa últimamente al hombre se convierte en dios para él y, al revés, que un hombre puede preocuparse últimamente por aquello que, para él, es dios.³³

En cuanto Dios es la posibilidad o el fundamento y sentido del ser, por lo

³⁰ Ib., p.131.

³¹ *TS-I*, p.270.

³² Ib., p.308.

³³ Ib., p.273.

tanto no es un existente, porque, siendo el fundamento de todo en la forma de la participación, está más allá tanto de la esencia como de la existencia, de la potencialidad y de la actualidad, de la finitud y de la infinitud. El concepto de la participación es muy importante para hacer inteligible el acto del conocimiento, de la comunión y del amor.³⁴ Por eso, Tillich afirma que:

Dios es el principio de la participación y el principio de la individualización. La vida divina participa en toda vida como su fondo y su meta. Dios participa en todo lo que es; forma una comunidad con todo lo que es; comparte su destino.³⁵

Viéndolo a Dios de una manera personal, dinámica y libre, Tillich concluye que “no puede verla de ninguna otra manera, ya que Dios es la preocupación última del hombre y, por consiguiente, guarda la analogía con aquello que es el hombre mismo”.³⁶ Sólo hay que hablar del Dios vivo en términos de su vida interior de personalidad, dinamismo y libertad, buscando los símbolos que lo transmiten como la preocupación fundamental del ser que llega hasta los planos más profundos del yo humano.

b) La búsqueda del Nuevo Ser.

Hablando de la polaridad libertad-destino, hemos dicho que aunque la libertad no se destruye, igual está siempre esclavizada por el destino, por lo cual ningún acto individual dentro de la existencia puede superar la alienación, porque la existencia misma se convierte en destino. Esta libertad finita separa al ser humano de la base del ser, lo separa de Dios. Por eso, para superar el viejo estado de la alienación hay que encontrar a un nuevo ser que precede a la nueva acción de la misma manera que la alienación precede al pecado, porque la unión con Dios tiene que volver a establecerse. Este proceso Tillich lo llama “la búsqueda de un nuevo ser” y la religión por su estar en contraste con la separación entre la esencia y la existencia es

³⁴ Tillich distingue dos tipos de conocimiento: el controlador (propio de la ciencia) y el receptivo, que corresponden a dos actitudes cognoscitivas: la controladora y la receptiva (*TS-I*, pp.138-139). La experiencia religiosa como la experiencia del misterio tiene un doble aspecto: negativo (como abismo del ser) y positivo (como fondo del ser o nuestra preocupación última); por eso, el mismo misterio es aprehendido en el éxtasis que “sólo se produce si la mente se siente embargada por el misterio, es decir, por el fondo del ser y del sentido. E inversamente, no hay revelación sin éxtasis” (p.150). Tillich califica su propia actitud epistemológica de “realismo místico” (p.231) que tiene que tener un lenguaje sobre Dios o analógico o simbólico, “porque el conocimiento no analógico o no simbólico tiene menos verdad” (p.174).

³⁵ *Ib.*, p.315.

³⁶ *Ib.*, p.313.

la esfera, donde se busca el Nuevo Ser.³⁷

El teólogo... habla de la autoalienación del sujeto, del centro espiritual de la vida personal y de la comunidad como posible corporización del "Nuevo Ser".³⁸

La ambigüedad de la religión (la búsqueda indica la presencia por lo menos fragmentaria del Nuevo Ser, pero degenera en los vanos esfuerzos de la auto-salvación) se manifiesta tanto en los intentos vanos de legalismo, doctrinalismo, ascetismo, misticismo, sacramentalismo y emocionalismo como también en un intento de la salvación por el hecho de estar consciente de la presencia de la separación y el deseo de reunión que indican la presencia de un poder salvador.

El Nuevo Ser no exige el sacrificio del ser finito; muy al contrario, lleva a la plenitud la totalidad del ser finito al vencer su alienación existencial... La búsqueda universal del Nuevo Ser es una consecuencia de la revelación universal.³⁹

Tillich distingue dos tipos principales de dicha búsqueda que se definen como las expectativas histórica (afirma la bondad esencial del ser y espera el Nuevo Ser como una transformación de la realidad) y no histórica (no espera la salvación a través de la historia, sino niega a todos los seres, afirmando sólo la base del ser). Pero "a veces", dice Tillich, "la expectativa histórica del Nuevo Ser pudiera incluir la expectativa no histórica del mismo... mientras que la expectativa no histórica es incapaz de incluir la expectativa histórica". Por eso, concluye Tillich, "el cristianismo puede presumir de ser el tipo universal de expectativa" y el símbolo del "Mesías" o "Cristo" "confirma la universal expectativa humana de una nueva realidad".⁴⁰ Pero el Nuevo Ser del cristianismo es "paradójico" en el sentido radical de la palabra, porque va en contra de las expectativas de toda la experiencia humana que incluye lo empírico y lo racional. Tillich afirma que:

El carácter paradójico del mensaje cristiano... es una ofensa a la confianza inquebrantable del hombre en sí mismo, a sus intentos por lograr su autosalvación, y a su resignación ante el desespero. Frente a cada una de esas tres actitudes, la manifestación del Nuevo Ser en Cristo es un juicio y una promesa. Y la aparición del Nuevo Ser bajo las condiciones de la existencia, a las que juzga y vence, es la paradoja del mensaje cristiano.⁴¹

³⁷ Ib., p.41.

³⁸ Idem.

³⁹ *TS-II*, pp.122-123.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ib., p.127.

La pregunta sobre la existencia, de la cual empezamos nuestro análisis, termina en la búsqueda del Nuevo Ser que lleva al encuentro con la aparición real del Cristo en Jesús como un acontecimiento que cumple todas las expectativas y como la respuesta del cristianismo.

c) Dios, el ser y el Cristo.

Como hemos dicho al principio, los ejes teológicos en el pensamiento de Tillich confluyen y se complementan, por eso tenemos que tocar el tema que pertenece a la cristología, por supuesto desde el punto de vista antropológico,⁴² porque Cristo, dice Tillich:

es el hombre esencial quien no sólo representa al hombre ante el hombre, sino que representa asimismo a Dios ante el hombre; ya que, por su misma naturaleza, el hombre esencial representa a Dios... La paradoja del mensaje cristiano estriba en el hecho de que, en una vida personal, se nos ha hecho presente la humanidad esencial bajo las condiciones de la existencia sin ser conquistada por ella.⁴³

Para Tillich la confesión de Pedro de que Jesús es el Cristo señala el nacimiento del cristianismo, porque contiene dos elementos básicos del mensaje: el hecho de Jesús de Nazaret y su aceptación como el Cristo en el acto de la fe que nace del Nuevo Ser, conquistando la alienación existencial. Por lo tanto la fe y la presencia del Nuevo Ser se identifican, garantizando por medio de la fe esta presencia y asegurándonos de que en la vida personal el Nuevo Ser ha vencido la alienación, al antiguo ser, actualizándose en nosotros, "pero no garantiza que el nombre de esta vida personal sea Jesús de Nazaret".⁴⁴ En cuanto la fe no se fundamenta en una afirmación abstracta, sino en un encuentro concreto, tenemos que afirmar que la realidad del Nuevo Ser con todas sus características fue experimentada por los discípulos, cuya experiencia está expresada en la imagen bíblica del Cristo ("*analogia imaginis*") como el medio del poder transformador del Nuevo Ser, que es el modo simbólico o analógico de describir a Jesús como el Cristo.⁴⁵

La aparición del ser esencial en la existencia significó el fin del viejo eón de la alienación, por lo cual el Cristo como Nuevo Ser nos abrió un nuevo eón, poniendo de manifiesto el ser esencial no deformado dentro de las condiciones de la

⁴² Ib., p.171: "La caída del hombre desde la inocencia soñadora a la autoactualización y alienación plantea el mismo problema antropológico que la victoria de Cristo sobre la alienación existencial".

⁴³ Ib., p.129.

⁴⁴ Ib., p.154.

⁴⁵ Ib., p.155.

existencia. Tillich aclara:

El término "Nuevo Ser", tal como aquí lo usamos, apunta directamente a la hendidura existente entre el ser esencial y el ser existencial – y constituye el principio restaurador de todo este sistema teológico.⁴⁶

Tillich usa las palabras del Apóstol Pablo de que los que son "en Cristo" son nuevas criaturas para explicar que la preposición "en" indica la participación real pero imperfecta que puede aplicarse como el período intermedio entre la primera y la segunda venida del Cristo, en el cual se cumple la expectación escatológica, porque "en Cristo ha aparecido aquello que, cualitativamente, significa plenitud".⁴⁷

El Nuevo Ser significa también el fin de la ley que implica tanto la antigua condición del ser humano como el estado esencial del último en continuo choque con su naturaleza existencial, porque la aparición del Nuevo ser marca el fin de todo mandamiento y juicio, el fin de la existencia que es alienación, ambigüedad y desintegración, porque "en la dimensión de lo último, la historia no puede producir nada cualitativamente nuevo que no esté implícitamente presente en el Nuevo Ser de Jesús como el Cristo".⁴⁸ Por eso, el fin de la historia Tillich no la entiende como un punto final temporal, sino como el último fin que da sentido a todo el transcurso histórico. El teólogo se preocupa de señalar que la novedad del Nuevo Ser aparece en una vida personal y no puede ser de otra manera, porque el ser humano es el único ser que tiene la libertad finita: "Únicamente donde la existencia es más radicalmente existencia – en el ser que es la libertad finita, – puede ser vencida la existencia".⁴⁹ Por eso el Nuevo Ser tiene también un significado cualitativamente cósmico,⁵⁰ puesto que en el ser humano están presentes todos los planos del ser, inaugurando un nuevo cosmos. Tillich sostiene que:

Cualitativamente hablando, nada ocurre en el hombre que no repercuta en los elementos que constituyen el universo. Esto confiere una significación cósmica a la persona y confirma nuestro convencimiento de que sólo en una vida personal puede manifestarse el Nuevo Ser.⁵¹

Tillich, analizando el carácter del ser del Nuevo Ser, está convencido que sólo

⁴⁶ Ib., p.160.

⁴⁷ Ib., p.161.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Ib., p.162.

⁵⁰ Idem.: "Cuantitativamente hablando, el universo es de una suprema indiferencia por lo que ocurre en el hombre".

⁵¹ Idem.

el Cristo en la totalidad de su ser (palabras, hechos y sufrimientos) es el portador, el ser mismo del Nuevo Ser, que brilla a través de las expresiones concretas del Cristo en el Nuevo Testamento y que es análogo al ser divino como el poder del ser que conquista al no ser. El Nuevo Ser en Jesús como el Cristo vence al no ser que es la alienación existencial, por lo cual “debemos concebir el ser de Jesús como el Nuevo Ser, y sus expresiones como manifestaciones de Jesús como el Cristo”.⁵² Esta conclusión nos lleva lógicamente a la última afirmación de que el Nuevo Ser manifestado en Jesús el Cristo representa la unión esencial entre lo finito y lo infinito, entre el ser humano y Dios: el eterno Dios-Humanidad.⁵³ La paradoja de la preservación de esta unión dentro de y bajo las condiciones de la existencia, es lo que más preocupa a Tillich, porque la unión permanente de Jesús el Cristo con Dios no excluye las consecuencias de la existencia, sino que las trasciende.

En resumen, podemos decir que la antropología de Paul Tillich esparcida por toda su *“Teología Sistemática”* se presenta como consecuencia de su método de correlación que pone especial atención al ser esencial del ser humano y su alienación de este ser que puede identificarse con la palabra “existencia” (“el hombre caído” en la teología tradicional). La descripción de la vida como composición de los elementos esenciales y existenciales y la discusión inevitable de la ambigüedad de la misma en Tillich hacen aparecer al ser humano como aquel que está buscando su ser, buscando el coraje para la aceptación de su propia finitud esencial y vivir para el Nuevo Ser que ponga fin a su alienación en una vida sin ambigüedades que es la vida real. La respuesta a la búsqueda del ser humano es Dios, el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo, o que Tillich va a denominar “la presencia espiritual”. Por supuesto, este tema lo desarrollamos todavía más en los capítulos siguientes; y los puntos clave de la antropología retomaremos en la conclusión general.

II.

El problema fundamental que preocupa a Karl Rahner, uno de los primeros teólogos favorables a un giro antropocéntrico dentro de la iglesia católica,⁵⁴ es (también como en Tillich) el de la preocupación por la unión del mensaje cristiano

⁵² Ib., p.166.

⁵³ Ib., p.171.

⁵⁴ *Los movimientos teológicos secularizantes*, p.80: “La influencia de este giro antropológico dado por Kant se hace sentir, en forma destacada, en teólogos protestantes como Schleiermacher y Ritschl. Entre los católicos, la influencia no se hace visible hasta comienzos del siglo actual, al aparecer el modernismo”.

con la situación espiritual y las categorías mentales del ser humano actual. La dimensión antropológica del mensaje es constante en los decretos del Vaticano II, en el cual la participación de Rahner es digna de atención por su amplitud (lo que vamos a ver en su eclesiología). El giro antropológico se hace históricamente inevitable y da a la teología católica una gran fecundidad científica.

LA TEOLOGÍA COMO ANTROPOLOGÍA.

Juan de Sahagun Lucas, al hablar de la antropología filosófica rahneriana, dice que la dimensión teologal y trascendente del ser humano es el punto central del pensamiento de Rahner, de cuya teología puede decirse que es una antropología que se trasciende a sí misma, porque los estudios del ser humano se revelan en Rahner como una trascendental apertura al ser:⁵⁵

la concreta historia del salir al encuentro y del hacer de sí mismo misión de ese desde-donde y hacia-donde de nuestra trascendencia sustentativos de nuestra subjetividad.⁵⁶

Juan Luis Ruiz de la Peña habla de Rahner como de un sólido conocedor de la patrística y la teología medieval que se ha impuesto con su excepcional capacidad de síntesis la tarea de repensar los grandes temas de la tradición cristiana. El pensamiento de Rahner se ha nutrido de Santo Tomas, de Kant, de Heidegger (todas estas influencias Rahner mismo reconoce honestamente) y se han integrado en un sistema inequívocamente personal y original.⁵⁷

Herbert Vorgrimler, hablando del giro antropológico, dice que éste ha sido designado como “cambio antropocéntrico” de la teología, por lo cual Rahner “ha sido acusado de no conceder ya a Dios el primer puesto en la teología”. En este sentido Rahner también ha sido el teólogo de la ruptura con el peso muerto que anquilosaba a una tradición firmemente confesada, de la reelaboración de sus momentos clave y de la introducción sistemática de la teología del método trascendental que dará a su obra cohesión y profundidad.⁵⁸

Johann Metz ha descrito el pensamiento de Rahner como “teología orientada antropológicamente”.⁵⁹ Esa idea aparece en los escritos de nuestro autor bajo una u

⁵⁵ Juan de Sahagun Lucas, *Antropologías del siglo XX*, p.12.

⁵⁶ *ET-VI*, p.215.

⁵⁷ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner en Antropologías...*, p.181.

⁵⁸ Herbert Vorgrimler, *Entender a Rahner*, p.39.

⁵⁹ Johann Metz, *Gott in Welt-I*, p.8: “anthropologisch gewendete Theologie”.

otra forma, afirmando que “toda teología es eternamente antropología” y viceversa: “antropología en su realización radical es por toda la eternidad teología”.⁶⁰

Sin embargo, Ruiz de la Peña no encuentra en la dilatada bibliografía rahneriana ningún ensayo “*in extenso*” de antropología formalmente sistematizada,⁶¹ diciendo que los dos primeros libros de Rahner (“*Geist in Welt*” y “*Hörer des Wortes*”) contienen los desarrollos ulteriores, pero son demasiado específicos para que puedan cubrir todo el espectro de la encuesta antropológica (hablan de una metafísica de la función cognoscitiva y una filosofía de la religión respectivamente). La dificultad que presenta el realizar una síntesis de su antropología, que se encuentra siempre a modo de esquemas orientadores o preparatorios con elementos elaborados por separado en escritos de todo tipo, radica en que ésta no es para Rahner un sector de la teología, sino la cuestión que late en cada uno de los problemas teológicos.

a) El ser humano.

El ser humano para Rahner es un ser misterioso que se conoce sólo imperfectamente, que sólo tarde llega a saber de sí y eso de modo fragmentario, porque: primero, el ser humano viene de Dios y a él se dirige; segundo, el ser humano es aquello que Dios deviene al encarnarse.

Aquí, dice Ruiz de la Peña, Rahner encuentra no sólo un misterio, sino el misterio propio de lo que Dios ha querido hacer suyo para siempre. El ser humano es cuestión infinita que únicamente en el infinito encarnado (el hombre Jesús) halla su respuesta definitiva. Por eso, la indagación en torno al enigma de lo humano ha de valerse del método trascendental. En este método la pregunta sobre un objeto determinado abarca a la vez al sujeto que la hace; se interroga acerca de las condiciones de posibilidad cuestionable (el momento del conocimiento de las estructuras metafísicas). Por otra parte, el método trascendental ha de completarse con una reflexión sobre la experiencia histórica del sujeto (trascendentalmente): la introducción de este factor correctivo para Rahner es obligada.⁶²

La interrogación trascendental sobre el ser humano descubre en él un espíritu finito que es el conocimiento de sí mismo; la trascendencia al ser en absoluto es la

⁶⁰ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, pp.267-268.

⁶¹ *Antropologías* ..., p.182.

⁶² *Ib.*, p.183.

estructura fundamental del espíritu finito. También viceversa: la pregunta sobre el ser en general revierte indefectiblemente sobre el ser capaz de hacerse esa pregunta; es una pregunta sobre el ser humano. Rahner dice que:

El hombre no es la infinitud incuestionada - dada sin problemas - de la realidad; él es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente.⁶³

Al cuestionarse por el propio ser, el ser humano se encuentra a sí mismo en el mundo: esencialmente está estructurado según la doble coordenada del espacio y el tiempo (ser libre, en tanto que ser espiritual, es auténticamente histórico). En cuanto tal ser histórico, el espíritu finito es oyente de una alocución que no es la palabra humana sobre Dios, sino palabra divina sobre el ser humano (*"potentia oboentiales"* o *habitud respecto a la auto-comunicación de Dios, y el "existencial sobrenatural"* o *una actuación del mismo Dios*).

Ruiz de la Peña ofrece en apretada síntesis a partir del concepto de "espíritu finito"⁶⁴ una serie de determinaciones básicas en la antropología rahneriana: espíritu y materia; libertad e historicidad; trascendencia e immanencia.⁶⁵ Por eso, a continuación desarrollaremos estos temas.

b) El ser humano como espíritu.

El ser humano como espíritu es la apertura tendencial hacia Dios (trascendencia hacia lo infinito). Por lo tanto, cuanto más conoce y quiere la persona, más llega a sí misma; cuanto más llega a sí misma, más se sitúa en presencia del absoluto. Rahner afirma que:

La irreductibilidad del hombre a lo meramente biológico-material está asegurada... por su saber "desde dentro" acerca de su absoluta trascendencia, de su condición espiritual y de su libertad.⁶⁶

El ser humano como sujeto espiritual es un espíritu encarnado: al tiempo que se orienta hacia lo absoluto divino depende constitutivamente del cuerpo. Por eso, dice Rahner:

su vida espiritual en su trascendencia hacia un sentido general, hacia un mundo sin más y su misterio-fundamento (Dios) está siempre

⁶³ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p.51.

⁶⁴ *ET-VI*, pp.181-209.

⁶⁵ *Antropologías del siglo XX*, p.185.

⁶⁶ *ET-VI*, p.167.

sustentada por la corporeidad, por el mundo entorno, por el encuentro espacio-temporal, por la experiencia sensible, por la generación, por la intercomunicación corpórea, por la sociabilidad.⁶⁷

La materia es un fragmento de auténtica realidad. Vista desde el espíritu, la materia es lo otro, lo distinto de él: espíritu y materia son cualitativamente diversos (materia es lo cerrado por entero a la trascendencia, una entidad limitada y estática). Pero ambas están englobadas en una única historia que es la historia del espíritu encarnado. Por eso, Rahner afirma que:

La materia misma, con todo lo que es y lo que indica, procede del mismo fondo originario del que resulta el espíritu creado... proviene del mismo acto creador de Dios y éste la alcanza inmediatamente.⁶⁸

Según Rahner, para una filosofía cristiana lo material es pensable únicamente como elemento de y para el espíritu. La unidad espíritu-materia cobra en el ser humano su mas estrecha realidad que no es el efímero resultado de un encuentro casual:

porque del origen del conocimiento humano resulte que el espíritu es una realidad propia, original, comprensible sólo en su experiencia y únicamente accesible a través de ella, que no se deriva de ninguna otra cosa y desde la cual puede decirse lo que es de suyo la materia.⁶⁹

Tanto las diversas facultades como sus actos respectivos son siempre facultades y actos de un mismo único sujeto: todo objeto es aprehendido por el ser humano de manera espiritual-sensible. Por eso, habría que proponer la unidad alma-cuerpo de tal modo que aparezca como imposible la auto-realización del espíritu al margen de la materia, y esto no sólo en un determinado momento de su historia, sino siempre y necesariamente, porque el cuerpo viene a ser la autorrealización del alma (además de su expresión y símbolo).⁷⁰

Rahner desarrolla la interpretación de Santo Tomas del alma como forma del cuerpo ("materia prima"), diciendo que lo que el ser humano experimenta como su concreta corporeidad es ya la realidad del espíritu que obra en la materia prima. Esta interpretación es la única, apta para salvaguardar la rigurosa unidad del ser humano y la verdadera humanidad de su cuerpo contra los dualismos ilegítimos (el dualismo platónico convierte el alma y el cuerpo en dos seres mutua y adecuadamente

⁶⁷ Ib., p.179.

⁶⁸ Ib., p.184.

⁶⁹ Ib., p.196.

⁷⁰ Ib., p.189.

distintos, desintegrando así la unidad original del ser humano). A juicio de Rahner:

el alma espiritual (en cuanto espiritual) es forma del cuerpo, lo cual indica para una filosofía tomista que toda realidad en el hombre, también la positiva material, es realidad y expresión de su espíritu. Por eso la corporeidad humana es necesariamente un momento en el hacerse espíritu del hombre; no es, pues, lo ajeno al espíritu, sino un momento limitado en su realización.⁷¹

Por lo cual, en la tesis tomista se justifica fácilmente que el alma sea “por sí misma y esencialmente” forma del cuerpo, porque el espíritu no cumple dos funciones diferentes.

c) La libertad y la historicidad.

El ser humano experimenta pese a su unidad una peculiar tensión-dualidad entre “lo que es” como realidad dada y “lo que quiere ser” como posibilidad a realizar. Ruiz de la Peña encuentra que Rahner conceptualiza los dos polos de esta tensión con los términos de “naturaleza” y “persona”, entendidos “en el sentido de la metafísica moderna según la filosofía existencial” (Heidegger expresa estos conceptos como “*Befindlichkeit*” y “*Verstehen*”) ⁷². Este es el rasgo más característico de la antropología rahneriana: el ser humano es persona “que puede determinarse y disponer de sí por entero y definitivamente por medio de su libertad”⁷³. La naturaleza, en cambio, es todo aquello que en el ser humano tiene que estar dado de antemano como objeto y condición, para que esa misma decisión sobre sí sea posible. Aparte de la polaridad forma-materia existe otra la de persona-naturaleza, ésta a su vez da origen a la segunda: la de acción-pasión, donde el ser humano es agente y paciente: “No hay ninguna pasión que yo no experimente vivencialmente como acción, y no hay acción que no sea también pasión.”⁷⁴

Hablando de la dualidad persona-naturaleza, Ruiz de la Peña analiza también los dos factores antropológicos de suma importancia para Rahner: la libertad y la historicidad. Estas dos constituyen otro dualismo que procede desde el primero, pero no es equivalente a él por el simple hecho de que en el ser humano existe una diferencia real entre la materia y la forma, por lo cual la segunda no puede manifestarse en la primera.

⁷¹ Ib., p.199.

⁷² *Antropologías del siglo XX*, p.190.

⁷³ ET-VI, p.217.

⁷⁴ *Schriften zur Theologie (SzT)-III*, p.86 en *Antropologías...*, p.190.

1) La libertad.

Rahner rechaza la noción de libertad dominante en la escolástica, diciendo que “la libertad no es la facultad de hacer esto y luego lo otro, de modo que lo segundo signifique lo contrario y la supresión de lo primero”.⁷⁵ La libertad es la capacidad de auto-realización de la persona; mediante ella el ser humano decide sobre su ser para lograrse o para frustrarse (“libertad entitativa”). Por eso, existe un “acto único y singular” que abarca y modela la vida, una opción fundamental que posee una totalidad y radicalidad que nunca podrán adscribirse a los actos singulares. Así, pues, diciendo “libertad” se está diciendo: el ser humano es el ser fatalmente ocupado de sí, en relación consigo mismo como quehacer (persona) y no como producto prefabricado (naturaleza). En segundo lugar, el acto de libertad es una toma de postura ante Dios (“trascendencia absoluta”) aprehendido explícita o implícita-mente en la dinámica hacia el bien que impulsa a la acción libre: por lo tanto, la libertad recibe un carácter teológico.⁷⁶

La libertad humana es una libertad limitada, porque el ser humano es libre sólo en el área restringida de las posibilidades dadas a priori. Por eso, Rahner afirma que:

El hombre no tiene ni la posibilidad ni el derecho de devolver el billete de entrada en la existencia, un billete que sigue usando y no deja caducar incluso cuando intenta cancelarlo mediante el intento de suicidio.⁷⁷

Rahner las designa a estas posibilidades con el término de “situaciones” (el pasado histórico, el destino externo configurado por el medio, la constitución biológica, etc.), donde el ser humano debe ejercitar su libertad de suerte que puede afirmarse la identidad entre libertad y persona: “El ser humano se encuentra siempre en una libertad realizada cuando empieza a reflexionar sobre sí mismo”.⁷⁸

En fin, la libertad humana actúa en una esfera asumida por la decisión divina de elevar a la criatura sobrenaturalmente: la permanente orientación del espíritu finito a la visión de Dios como su único y último fin. Para Rahner

El conocimiento de Dios es trascendental, pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual.⁷⁹

⁷⁵ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p.123.

⁷⁶ Ib., pp.121-136.

⁷⁷ Ib., p.135.

⁷⁸ Ib., p.133.

⁷⁹ Ib., p.74.

La apertura constitutiva del espíritu finito al misterio de Dios (*"potencia obediencial"*) se realiza en el marco de una historia agraciada (*"existencial sobrenatural"*)⁸⁰; el dinamismo humano hacia el absoluto divino arranca y se nutre de lo que la teología cristiana llama "gracia",⁸¹ que es la posibilidad y el cumplimiento de la posibilidad de una consumación en Dios y que es gratuita. El concepto "ser humano" no deviene contradictorio al ser pensado sin gracia como condición de posibilidad.

La autonomía del espíritu como "naturaleza" es la condición de la posibilidad de esa obediencia, en la que únicamente puede ser la revelación aceptada tal y como debe: en la libre aceptación de la gracia.⁸²

Por eso, partiendo de la situación finalizada por la voluntad divina de comunicarse a la criatura inmediatamente, Rahner puede concluir que todo acto libre es sobrenaturalmente significativo: es un acto de salvación o perdición.

2) La historicidad.

Ruiz de la Peña encuentra que, hablando del tema de la historicidad humana, Rahner plantea en primer lugar la cuestión de la realidad del tiempo, donde el pasado "ya" no es y el futuro "todavía" no es. Porque el ser humano no es una cosa que atraviesa la esfera de lo temporal sin poseer más que el momento presente, sino es un sujeto que se posee a sí mismo y posee su tiempo como totalidad. De ahí viene la conclusión de que los creyentes pueden estar seguros de que no pierden nada; más bien ganan continuamente ("consuelo del tiempo"), porque, dice Rahner:

el cristianismo posee en su doctrina de la definitividad individual, llevada a cabo libremente de la persona, un concepto de tiempo, que sobrepasa cualquier ideología y utopía del futuro intramundano... en cuanto que inaugura para el hombre un futuro supramundano y suprahistórico, revelado del eterno, seguido fluir del tiempo: la vida eterna, que madura y se engendra en el tiempo, el único futuro, que ha comenzado realmente ya ahora, cada vez ahora, en la libre decisión

⁸⁰ ET-VI, p. 91: "La realización de la gracia es necesariamente realización de la persona natural. En este sentido ésta es un momento interior de la gracia concreta, como la potencia es potencia del acto y el acto de la potencia, incorporándose la una en la otra concretamente para ser ellas mismas y para poder ser así".

⁸¹ Ib., p. 97: "Sin embargo, esa repercusión del fundamental talante del hombre en cuanto existencial según gracia y que significa revelación está inevitablemente a la obra siempre que el hombre vive su existencia bajo esa gracia, que le llama, lo sepa él reflejante o no, la escuche o la oiga desobedientemente de pasada".

⁸² Ib., p. 95.

del amor que crece.⁸³

El tiempo entendido como eje de la acción del espíritu es historia y recibe en Rahner una interpretación antropológica: el mundo es escenario de la historia de salvación; su temporalidad es pre-requisito de la historicidad del hombre: "La historia de la salvación acontece en la historia del mundo".⁸⁴ El espíritu humano no actúa en su reino invisible de la trascendencia, sino opera siempre en el marco espacio-temporal en donde lo ubica su corporeidad, opera en la historia: encarnación e historicidad se corresponden.⁸⁵

En resumen podemos decir que la aportación nueva de Rahner para la teología, por supuesto, no es solamente el desarrollo de la potencia obediencial (la apertura constitutiva del espíritu finito al misterio de Dios) en forma positiva, sino también el existencial sobrenatural como la manifestación del antropocentrismo formal de su teología. El existencial sobrenatural consiste en un estar ordenado por Dios a la vida eterna y implica en el ser humano una permanente orientación hacia la gracia y una permanente potencia real para recibirla.

"Este existencial sobrenatural constituiría el apriori subjetivo trascendental que nos da la clave para estudiar las condiciones de posibilidad existentes en el espíritu humano respecto a la acción y la palabra de Dios, a las verdades concretas reveladas en la Biblia",⁸⁶

dice Alejandro de Villalmonste, analizando la obra de Rahner y su giro antropocéntrico en la explicación de las relaciones entre naturaleza y gracia.

d) La antropología trascendental.

Desde el análisis que hace Ruiz de la Peña surge la conclusión de que a pesar que Rahner no reflexiona sistemáticamente sobre la dialéctica de trascendencia e inmanencia, sin embargo se puede encontrar esta dialéctica en el fondo de su antropología trascendental y que es tematizada: el cristianismo como superación de toda ideología, la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo, la relación entre la historia profana e historia de salvación, la existencia de un cristianismo anónimo, el sentido de la consumación del ser personal.⁸⁷

En el cristianismo, el ser humano es un ser abierto a la trascendencia en la

⁸³ ET-V, p.168.

⁸⁴ Ib., p.116.

⁸⁵ Ib., p.134.

⁸⁶ *Los movimientos...*, p.93.

⁸⁷ *Antropologías...*, p.196.

inmanencia, porque la persona que tiene la fe cristiana (en cuanto espíritu) se encuentra en apertura al ser en general, la permanente distensión hacia lo absoluto que es Dios. Segundo, el cristianismo sostiene que la finalización en el misterio divino, inscrita en la estructura ontológica del espíritu finito, es actuada de hecho por una participación libre y amorosa del mismo ser de Dios que funciona como raíz y sustento de la dinámica espiritual, desplazando su horizonte más allá del alcance de la sola esencia humana (la trascendencia absoluta). La historicidad es la característica de la comunicación gratificante de Dios que sucede en hechos emplazados en la entraña del espacio y del tiempo y que cobra su punto culminante en un acontecimiento histórico y absolutamente salvífico: Jesucristo.⁸⁸

La apertura trascendental precisa de una mediación categorial y en ningún caso se hace más manifiesta esta correlación que en el de la posibilidad de realizar un acto de amor a Dios como la suprema expresión del misterio humano. Por eso, Rahner piensa que allí donde se da un acto de amor al prójimo se da también el acto salvífico de amor a Dios, diciendo que:

allí donde alguien con absoluta entrega de sí mismo sirve amorosamente al hombre y a su dignidad, afirma a Dios, al menos implícitamente, en la afirmación de valores e imperativos absolutos, y ante Dios obra su salvación. Lo cual no quiere decir desde luego que todo esto sea sólo posible en un cristiano explícito.⁸⁹

La unidad "amor a Dios-amor al prójimo" es un caso particular de la ley más general de la unidad de una triple experiencia: de sí, de "tú" humano, de Dios. La experiencia de Dios es condición de posibilidad y momento constitutivo de la auto-experiencia, la cual necesita salir al encuentro histórico del prójimo para regresar hacia sí misma.⁹⁰

La apertura trascendental necesita un objeto categorial, un punto que apoya y que detiene en cierto modo para no perderse en la vacía nada; necesita un tú intramundano. La relación originaria para con Dios es el amor al prójimo... vale entonces: el acto del amor al prójimo es el único y originario acto categorial, en el cual el hombre alcanza la realidad entera dada categorialmente, a la vez que hace la experiencia trascendental según gracia e inmediata, de Dios.⁹¹

Ruiz de la Peña, en la conclusión de su análisis sobre la antropología de

⁸⁸ ET-V, p.115-134.

⁸⁹ ET-VI, p.83.

⁹⁰ *Antropologías...*, p.198.

⁹¹ ET-VI, p.224.

Rahner, no puede evitar de tocar el eje soteriológico que vamos a desarrollar más adelante.⁹² Porque según Rahner, en la relación que existe entre la historia profana e historia de salvación, que son formalmente diversas (la salvación trasciende lo mundano y la historia profana contemplada en sí misma es una magnitud no redimida) y materialmente idénticas (la salvación sucede ahora desde el interior de la historia profana y ésta se mantiene en su profundidad como historia de salvación),⁹³ la absoluta auto-comunicación de Dios (salvación) no sucede desde fuera, sino tiene lugar en Cristo, en una subjetividad histórica, localizable en un punto concreto de nuestro espacio-tiempo: la salvación (el salvador) es "un fragmento muy determinado de esa historia profana".⁹⁴ En Cristo la trascendencia y la immanencia, la necesidad de la historia salvífica y la contingencia de la historia profana, confluyen en una unidad dialéctica que no tolera la confusión ni la separación.

Todo lo dicho anteriormente Rahner concluye sólo con una frase que hemos achicado hasta la forma más contundente:

Donde se interprete por tanto la historia profana sobre su salvación o perdición de una manera inequívoca por medio de la palabra de Dios en la historia... y donde la unidad absoluta, insuperable e insuprimible de Dios y mundo con su historia en Jesucristo sea manifestada históricamente por medio del testimonio de Cristo, según palabra, de sí mismo, allí está dada la historia de la salvación y de la revelación especial y según ministerio, distinguida al mismo tiempo y puesta aparte de la historia profana, ya que esa palabra de Dios reveladora e interpretativa...no sucede siempre y por todos lados, sino que tiene su punto espacio-temporal específico dentro de la historia, y no interpreta inequívocamente sobre su carácter de la salvación o de perdición toda historia humana, sino que deja sin interpretar amplios trozos, si bien pone a mano de la audacia creyente y esperanzada del hombre, que existe históricamente, reglas de interpretación para esa historia profana, de las que hablaremos todavía.⁹⁵

En resumen, podemos decir que las afirmaciones, una de las cuales hemos propuesto recién al lector, señalan la necesidad rahneriana de sintetizar la inmensa panorámica de los temas que pertenecen a la antropología como búsqueda incesante de la unidad de lo diverso: unidad de la materia y espíritu, de immanencia y trascendencia, de naturaleza y gracia. Por eso, muchas veces el lenguaje con el cual Rahner quiere expresar su pensamiento resulta un poco difícil de leer y, por lo tanto, de entender y analizar. Pero a lo largo de toda su antropología Rahner siempre pone

⁹² *Antropologías...*, pp.198-201.

⁹³ *ET-V*, p.129.

⁹⁴ *Ib.*, p.125.

⁹⁵ *Ib.*, p.126.

en el centro de su proceso de la unificación el concepto del "espíritu en el mundo", como lo llama en su primer libro y que va a marcar todo el futuro desarrollo de su pensamiento teológico. Por eso la interpretación rahneriana del ser humano se sostiene (o no) en la medida en que se acepta (o no) este punto de partida.

CONCLUSIONES.

En el eje antropológico queremos mencionar dos aspectos principales a partir de los cuales Tillich y Rahner están desarrollando el tema. El primero es el concepto del "elemento filosófico". En la concepción de la función interrogativa que atribuyen a la sistemática y que introduce el elemento filosófico en la estructura del mismo sistema, utilizándolo como material para formular las cuestiones, es llamativa la semejanza entre Tillich y Rahner. La teología sistemática viene a ser, por lo tanto, una "teología que responde" ("*antwortende Theologie*", dirían nuestros teólogos alemanes), responde a las cuestiones planteadas tanto por la antropología general como por una situación histórica particular. En la sistemática de un Tillich o de un Rahner, la filosofía entra a título de constituyente en el interior de la teología. Por supuesto, existen diferencias entre nuestros teólogos, pero no esenciales, porque el elemento filosófico en ambos se considere como la materia de la teología, en cuanto que proporciona las cuestiones que se han de responder (Tillich), o que esta respuesta a las cuestiones de la antropología sea considerado como formal con respecto a toda la teología (Rahner). Lo más importante es que el elemento filosófico tiene una intención ciertamente loable de hacerse hablar el lenguaje de la filosofía presente del ser humano.

El segundo aspecto que contiene varios puntos importantes y en el cual coinciden las posturas de nuestros autores se basa en los conceptos de la presencia espiritual de Tillich y del espíritu en el mundo de Rahner, que son más que dos conceptos semejantes: es el punto principal a partir del cual se construyen tanto las antropologías como las eclesiologías de nuestros autores. Primero, porque la presencia del Espíritu en el mundo que mantiene la estructura interna del ser humano sin distorsión radical acontece sólo por la gracia de Dios; y el destinatario de la oferta salvífica de Dios es todo ser humano que viene a este mundo. Por lo tanto, el ser humano en el sentido del oyente de la palabra (Rahner) y de aquel que tiene la preocupación última (Tillich) constituye el centro de todos los demás temas teológicos, porque permanece en un diálogo con lo Último que se hace presente en la

conciencia y en la trascendencia. Así se presenta al ser humano como un misterio, una apertura infinita para la cual solamente Dios es polo adecuado y plenario.

Segundo, del misterio antropológico proviene el presupuesto ontológico sobre la plenitud del ser humano que acontece sólo en contacto con la revelación, o sea, con Cristo como un acontecimiento histórico-salvífico (Rahner) o el Nuevo Ser (Tillich). La búsqueda del ser humano, la preocupación última por lo Infinito es la propia voz de lo Infinito, por lo cual ambos teólogos están de acuerdo que el misterio de encarnación no se refiere solamente a Jesús de Nazaret, sino que en cierto modo concierne a cada ser humano. Por eso, podemos llamarles a nuestros dos autores como los grandes humanistas en el sentido pleno de la palabra: no solamente los humanistas cristianos, sino dos humanistas que no excluyen ningún movimiento del mundo que busca a lo Absoluto.

Tercero. El punto anterior nos lleva hacia la afirmación de que en cuanto la presencia del Espíritu de Dios es infinita y omnipotente, por lo tanto hay que valorar todas las manifestaciones verdaderamente humanas y auténticas de la cultura. Esta conclusión de nuestros teólogos pone a todos los cristianos junto con los demás seres humanos, porque valora todas las manifestaciones que evidencian la apertura y la trascendencia humanas como respuestas apropiadas a la llamada de Dios que los seres humanos escuchan inconscientemente. La única condición necesaria para que pueda concretarse la trascendencia humana real es la existencia de una sociedad abierta y anti-autoritaria (el último capítulo de la tesis está dedicado explícitamente al análisis de estos temas en la relación con la iglesia).

Por supuesto, tenemos que señalar que la teología tillichiana llega a la esencia del espíritu (ser-en-sí), mientras que Rahner se mueve conscientemente en el plano de lo existencial y, por lo tanto, dentro de una fenomenología trascendental del espíritu humano (el existencial sobrenatural). Tillich y Rahner tienen nuevos, pero distintos tipos de argumentación que afectan a todos los contenidos dogmáticos: frente al argumento de conveniencia a priori de Rahner que reviste una modalidad antropocéntrica nos encontramos en Tillich un a priori teocéntrico. Por lo cual la explicación sobre las condiciones de posibilidad en el espíritu humano se encuentra en el caso de Rahner en el a priori subjetivo humano y no en las condiciones a priori existentes en la subjetividad divina (el Nuevo Ser) como lo haría Tillich. Pero la intención de ambos teólogos es muy similar, porque en el fondo son sistemas idealistas y subjetivistas de tipo antropocéntrico en Rahner y teocéntrico en Tillich.

Lo más importante es que el primero no excluye al segundo y viceversa. Dentro de los justos límites tanto el método de argumentación por conveniencias a priori de tipo teocéntrico como de tipo antropocéntrico son aprovechables.

En resumen, la importancia de las antropologías teológicas de Tillich y Rahner consiste en que no valoran solamente la historia sacramental judeo-cristiana, sino también toda la historia humana, elaborando un concepto sagrado del ser humano y superando todo tipo de profanismo y de naturalismo. Ambos autores ayudan a entender mejor la realidad humano-divina que se concreta en la permanente apertura de la persona y en la llamada que Dios no deja de hacerle por medio de su Espíritu como lo ha hecho en el acontecimiento histórico-salvífico del Nuevo Ser.

Capítulo 2. CRISTOLOGÍA.

La cristología está íntimamente relacionada con la antropología, la soteriología y la eclesiología, de manera que la estructura de la encarnación sirve de paradigma para la estructura de la iglesia en las teologías de ambos autores. La formulación cristológica también constituye el punto clave en el desarrollo conceptual de la iglesia latente y los cristianos anónimos. Por lo cual, la importancia que los teólogos conceden a una cristología nueva del ser humano da una idea de la creatividad y el vigor estimulante de los pensamientos de Tillich y Rahner.

I.

La problemática cristológica de Tillich, que no es la misma que la de la cristología tradicional de las dos naturalezas, determinará su problemática eclesiológica. Porque para Tillich el problema cristológico no es la unión de Dios y el ser humano en Jesús el Cristo, sino la aparición en él de la humanidad esencial bajo las condiciones de la existencia. La cristología del teólogo nos ofrece una respuesta a la angustiante pregunta de cómo puede el ser humano aceptar el ser aceptado o cómo puede el ser humano en su experiencia personal captar la presencia del nuevo ser en Jesús el Cristo.

1. LA REVELACIÓN FINAL.

a) Jesús como el Cristo.

En el capítulo anterior hemos analizado el criterio o la norma del sistema teológico de Tillich que es el Nuevo Ser que se manifiesta en Jesús como el Cristo, cuya figura es central para Tillich que al respecto dice lo siguiente:

El cristianismo pretende tener su fundamento en la revelación de Jesús como el Cristo como la revelación final. Esta pretensión genera a la iglesia cristiana, y donde ya no existe tal pretensión, el cristianismo ha dejado de existir – por lo menos de un modo manifestado, aunque no siempre de un modo latente.¹

La centralidad de Cristo en el pensamiento de Tillich abarca tanto el cristianismo como a la historia humana en general. El teólogo sostiene que:

Cuando el cristianismo reivindica su carácter universal, implícitamente afirma que las diferentes formas que ha revestido la búsqueda del Nuevo Ser (la búsqueda de la salvación) desembocan finalmente

¹ *TS-I*, p. 176.

en Jesús como el Cristo.²

Garrido Sanz, analizando el dogma cristológico interpretado por Tillich, hace unas reflexiones sobre la nueva creación, Jesús como el Cristo, que pueden servirnos de puente para fundamentar la iglesia³. La centralidad de Jesús como el Cristo está en que en él tiene actualidad de la más intensa forma posible el Espíritu de Dios: el Espíritu le posee plenamente, representando la unidad esencial entre Dios y el ser humano e invitando a todo ser humano a asumir "la forma de Cristo", el Nuevo Ser, que es la norma de la teología de Tillich. Esta norma, como hemos visto, viene del método de correlación: responder mejor a los interrogantes actuales de la existencia bajo el símbolo de la nueva creación.

El Dios mismo con su Espíritu que posee a Jesús, es la causa fundamental del ser de Jesús como nuevo ser: viene en el bautismo, lleva al desierto, confiere poder sobre la criatura y sus fuerzas demoníacas, confiere la certeza de su hora ("*kairos*"), el amor y la libertad nuevos que encierran las características salvadoras para el ser humano. Este nuevo ser es la nueva realidad aparecida en la historia que supera la ambigüedad, ya que mantiene continuamente la unidad esencial con Dios. Asumir "la forma de Cristo" significa participar de este nuevo ser que es el criterio último de cualquier posible revelación en la historia: el "antes" y el "después" en relación con Cristo significa un "antes" y un después" en relación con el encuentro con este centro de la historia en el cual aparece la comunidad cristiana en su forma manifiesta (la Iglesia).

Tillich tiene una doble cristología: de los sinópticos, que siguen de cerca la primera tradición de las comunidades cristianas que acentuaban la presencia del Espíritu de Dios en Jesús y la importancia de su bautismo, y del *Logos* de Juan. Por eso, aparece en Tillich una "cristología del Espíritu" que evita el peligro de una "teología de Jesús". Al respecto dice lo siguiente:

La respuesta tiene dos aspectos y desde entonces ha determinado la actitud de la iglesia: tras el retorno del *Logos*-encarnado al Padre, el Espíritu ocupará su lugar y revelará la implicación de su aparición. En la economía divina, el Espíritu sigue al Hijo, pero en esencia, el Hijo es el Espíritu. El Espíritu no origina él mismo lo que revela. Toda nueva manifestación de la presencia espiritual queda bajo el criterio de su manifestación en Jesús como el Cristo.⁴

² *TS-II*, p. 123.

³ Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, pp.86-88.

⁴ *TS-III*, p. 186.

Con otras palabras, el Espíritu está presente sin ambigüedad en el Cristo. Por consiguiente, no es el espíritu del hombre Jesús lo que le hace ser el Cristo, sino la actividad del Espíritu tanto en la historia como en el Cristo lo que hace del Cristo no un acontecimiento aislado, sino un acontecimiento con alcance universal.

b) El Cristo mediador.

La cristología del Espíritu afirma la presencia plena del *Logos* en una personalidad histórica que vence la alienación existencial en el seno de la existencia alienada y de ahí cualquier manifestación del Espíritu en la historia esté sometida al criterio de su manifestación en Jesús como el Cristo: cualquier movimiento renovador tiene que aceptar este criterio último con carácter universal. Para Tillich:

Si se entiende el mensaje cristiano como el mensaje del "Nuevo Ser", se da una respuesta a la cuestión implícita en nuestra situación actual y en toda situación humana.⁵

Tillich analiza el contenido esencial de la presencia del Espíritu divino en Jesús como fe y amor: "el amor autosacrificial de Cristo es centro de los evangelios".⁶ En Cristo ("mediador") aparece el amor como "*ágape*" que consigue unir al ser humano consigo mismo, con Dios y con los demás, superando de ese modo las ambigüedades de la alienación existencial humana. Sólo este amor de *ágape* como fruto de la fe es el que establece una nueva relación de la persona con Dios y de la persona con la persona; es el vivido esencialmente por Cristo. Por eso, la participación del ser humano en el Cristo como nuevo ser es también el principio de esta nueva relación con Dios y con el prójimo.

Es el hombre esencial quien no sólo representa al hombre ante el hombre, sino que representa asimismo a Dios ante el hombre; ya que, por su misma naturaleza, el hombre esencial representa a Dios.⁷

Tillich dice que bajo una cristología del *Logos* no cabe hablar de fe en Cristo, si esta fe es entendida como un acto humano de coraje; pero podemos hablar de fe en Cristo en cuanto él estaba poseído plenamente por el Espíritu y si esta fe es entendida como "el estado de estar asido por la presencia espiritual y por medio de ella por la unión trascendente de una vida sin ambigüedades"⁸. Sin embargo, la fe de Cristo

⁵ *TS-I*, p. 73.

⁶ *TS-III*, p. 182.

⁷ *TS-II*, p. 129.

⁸ *TS-III*, p. 183.

presenta una situación de fragmentariedad por las situaciones de miedo, temblor y desesperación que aparecen en los evangelios y son consecuencias de una humanidad que vive en la historia y en el tiempo. Pero el Espíritu sigue presente siempre en Cristo y no permite que perezca ante las posibles tentaciones. Fe y amor en Cristo significan la presencia de Dios, la divino-humanidad, la "humanidad esencial". Sólo la participación de la Iglesia en el amor y en la fe de Cristo pueden ayudar a superar las fuerzas de destrucción.

Según esta acepción, el ágape acepta lo inaceptable e intenta transformarlo. Elevará al amado por encima de sí mismo... siguiendo el rumbo que señala el símbolo del "Reino de Dios".⁹

Garrido Sanz, al mencionar una nueva traducción del mensaje cristiano que formula Tillich, dice que tanto el supranaturalismo como la escuela liberal han obligado a Tillich desarrollar la idea de Cristo como nuevo ser, "nueva criatura" (2 Cor.5:17). Sobre todo a través de sus homilías ("*El Nuevo Ser*", 1955) resaltan tres puntos: a) la presencia del Espíritu en Jesús como el Cristo; b) el nuevo ser que nace de esta presencia; c) la fuerza y el poder de este nuevo ser para la comunidad espiritual (la Iglesia) que es la receptora en la historia de esta nueva creación que abarca tres aspectos: reconciliación, reunión y resurrección¹⁰. Estos últimos tres aspectos son muy importantes para la cristología de Tillich, porque definen la unión con el Cristo como Aquel en el cual está presente la nueva realidad.

c) Reconciliación, reunión, resurrección.

La reconciliación con Dios no es por nuestros méritos, sino porque él nos acepta. Esto es el fundamento de la aceptación de nosotros mismos y de aceptación de los demás. La cruz es el símbolo de esta aceptación. La reunión del nuevo ser "se manifiesta en Cristo, porque en Él la separación nunca superó la unidad que formaba con Dios, con la humanidad y consigo mismo"¹¹. La cruz aparece como el símbolo de la perfecta humanidad y la Iglesia como un lugar en donde la reunión del ser humano con el ser humano es un acontecimiento efectivo. "La resurrección... es la creación en eternidad de cada instante del tiempo"¹² y es la esencia del cristianismo: el anunciar un nuevo estado de cosas, anunciar la nueva creación en Cristo que vence

⁹ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, p.200.

¹⁰ Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, pp.91-93.

¹¹ Paul Tillich, *El Nuevo Ser*, p.32.

¹² Ib., p.34.

el mal (aunque fragmentariamente) cuando participa del nuevo ser. La Iglesia es la comunidad espiritual del nuevo ser fundamentada en Cristo al servicio de los seres humanos y de la historia.

1. LA REALIDAD DE CRISTO.

a) El Nuevo Ser.

Para Tillich la manifestación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo, cuya meta es la salvación de la humanidad y del universo (lo que vamos a desarrollar en el capítulo sobre soteriología), es un acontecimiento único e irrepetible. Por eso, la validez de la concepción ontológica tillichiana de la teología no es primariamente la concepción de un nuevo método, sino la del Nuevo Ser. Carl Armbruster, al analizar la cristología de Tillich, señala que la aparición del Nuevo Ser es el comienzo del cumplimiento y por consiguiente marca el fin de la situación antigua, de la existencia que es alienación, ambigüedad y desintegración: el último fin que da sentido a todo el proceso¹³. Al respecto Tillich dice que:

En la dimensión de lo último, la historia no puede producir nada cualitativamente nuevo que no esté implícitamente presente en el Nuevo Ser de Jesús como el Cristo.¹⁴

Porque la manifestación del Nuevo Ser en la vida personal que vence al no-ser ("alienación existencial"¹⁵) tiene un significado cósmico por la presencia en el ser humano todos los planos del ser. Jesús como el Cristo está en unidad permanente con Dios que trasciende las consecuencias de la existencia. Pero el problema cristológico, al aparecer con la alienación y la pregunta por una nueva realidad, termina sólo con "la confesión bautismal de que Jesús es el Cristo... cuyo comentario constituye el dogma cristológico"¹⁶ y que tiene una doble finalidad: afirmar y defender el mensaje cristiano contra la deformación (proteger la sustancia) y expresarlo en términos conceptuales (dar la forma). Por eso, la tarea de la cristología protestante que propone Tillich es el desarrollo de nuevas formas para expresar la sustancia de los concilios de Nicea y Calcedonia que afirmaron y defendieron la sustancia del mensaje cristiano, pero a partir de la teoría de las dos naturalezas. Sin embargo, el término "naturaleza" presupone la ambigüedad y necesidad de calificación. El

¹³ Carl Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, p.189.

¹⁴ *TS-II*, p.161.

¹⁵ *Ib.*, p.194.

¹⁶ *Ib.*, p.186.

teólogo dice:

En tales circunstancias, nos es forzoso abandonar por completo el término "naturaleza humana" en relación al Cristo y hemos de sustituirlo por una descripción de la dinámica de su vida... En Jesús como el Cristo la unidad eterna de Dios y el hombre se hizo realidad histórica.¹⁷

El Cristo que trae el Nuevo Ser es un acontecimiento único que salva a toda la humanidad y a todo el universo ("la cristología es una función de la soteriología"¹⁸). La cristología tiene que destacar la importancia universal de este hecho histórico singular e irrepetible, la cual transmiten los símbolos cristológicos.

b) Los símbolos.

A partir de todo lo dicho anteriormente, Tillich afirma que no tenemos que desmitologizar los Evangelios, sino el problema está en la "desliteralización", porque el mito y el símbolo son el lenguaje mismo de la religión y "la desmitologización puede significar asimismo la eliminación del mito como vehículo de expresión religiosa y su sustitución por la ciencia y la moral".¹⁹ Al respecto Tillich dice que:

Todo símbolo religioso se niega a sí mismo en su sentido literal, pero se afirma en su sentido autotranscendente. El símbolo participa en la realidad de lo que simboliza.²⁰

Tillich afirma que la cruz de Jesús es "tanto un acontecimiento como un símbolo, y la resurrección es tanto un símbolo como un acontecimiento".²¹ Por eso, Tillich rechaza la desmitologización; porque "así se silenciaría toda experiencia de lo sagrado".²²

Los símbolos centrales cristológicos de la cruz (simboliza la sujeción del Cristo a la existencia) y la resurrección (simboliza su victoria sobre ella) están en mutua dependencia, porque el tiempo de la resurrección supone la muerte en la cruz y la cruz como el paradigma según el cual hay que entender la resurrección: es un símbolo basado en un acontecimiento. La resurrección es también un acontecimiento y un símbolo que supone una negatividad que es vencida y esta negatividad no es la muerte del ser humano, sino la desaparición de aquel en el que el nuevo ser estaba

¹⁷ Ib., p.195-196.

¹⁸ Ib., p.199.

¹⁹ Ib., pp.201-202.

²⁰ Ib., pp.22-23.

²¹ Ib., pp.203-204.

²² Ib., p.201.

manifiesto ("teoría de la restauración"). La experiencia de la presencia viva del Cristo desde los discípulos y San Pablo hasta los cristianos de nuestros días es el acontecimiento de la resurrección, dice Tillich: "en una experiencia extática, la imagen concreta de Jesús de Nazaret, quedó indisolublemente unida a la realidad del Nuevo Ser"²³.

c) La nueva teonomía.

La fe en la resurrección de Cristo no depende de investigaciones históricas o teorías teológicas: es un misterio de la fe. Tillich sostiene que:

La fe se basa en la experiencia de sentirse embargado por el poder del Nuevo Ser gracias al cual son vencidas las consecuencias destructoras de la alienación.²⁴

Tillich atribuye a la cruz de Cristo un sentido importante, presentando a Jesús el Cristo como el portador de la revelación definitiva de Dios. Por ello afirma que "Jesús demuestra y confirma su naturaleza de Cristo al sacrificarse a sí mismo como Jesús en aras de sí mismo como el Cristo".²⁵ Carl Armbruster interpreta las palabras de Tillich de la siguiente manera: "La cruz dice No a Jesús y revela el Sí de la unión nunca rota del Cristo con Dios...la cruz es el símbolo del principio protestante".²⁶

Ese "no" se aplica igualmente a los seguidores del Cristo que vence la autonomía por su transparencia para con la base del ser (el Sí) y resiste a la heteronomía por la humillación de su muerte (el No): por eso, la teonomía se basa en el principio protestante y la cruz es su símbolo.

En la teonomía, la razón cognoscitiva no desarrolla unas doctrinas autoritariamente impuestas a los hombres, no va en pos del conocimiento por el conocimiento, sino que en todo lo que es verdadero busca una expresión de la verdad que constituye el objeto de la preocupación última, la verdad del ser en cuanto ser, la verdad que está presente en la revelación final.²⁷

La Iglesia, como comunidad del Nuevo Ser, es el lugar donde la nueva teonomía es real.²⁸

En síntesis, resumiendo los puntos centrales de la cristología de Paul Tillich podemos decir que, por un lado, el teólogo tiene una tendencia a descuidar al Jesús

²³ Ib., p.207.

²⁴ Ib., p.205.

²⁵ *TS-I*, p.181, *TS-II*, p.165-166.

²⁶ Karl J. Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, p.196.

²⁷ *TS-I*, p.196: "La teología sistemática debe limitarse a una afirmación de principios".

²⁸ Ib., p.194.

histórico a favor del Nuevo Ser. Pero, por el otro, es muy importante para Tillich la presencia del Jesús histórico por el hecho de que no se hubiera podido encontrar las huellas del Cristo si faltara la figura de Jesús de Nazaret como la escena histórica del gran cambio ontológico. Manifestándose en Jesús, sin embargo, el Nuevo Ser no se identifica con él, porque sigue operando con su poder tanto después de la resurrección como lo había hecho antes de la encarnación.

II.

Karl Rahner tiene el mismo punto de partida que Paul Tillich, en el cual se interpreta: la humanización de Dios como el caso supremo e incomparable de la realización esencial de la realidad humana. También la cristología aparece como la realización más radical de la antropología, más "la cristología se convierte en respaldo ideológico de la eclesiología".²⁹

1. LA NUEVA MANERA.

Walter Kasper nos da a conocer que la primera ola en el campo católico de la nueva reflexión cristológica en el siglo XX comenzó ya hace más de 50 años con ocasión de los 1500 años desde la celebración del concilio de Calcedonia (451-1951) y se caracterizó por el artículo programático de Karl Rahner: *Calcedonia ¿final o comienzo?*³⁰ Rahner (igual que Tillich) está totalmente de acuerdo que toda definición conciliar significa el fin y resultado de una discusión, la victoria y claridad de la verdad, pero que al mismo tiempo marca el comienzo de nuevas cuestiones y comprensiones más profundas.

Kasper, después de analizar una larga lista de las obras de Rahner, concluye que es un mérito indiscutible de Karl Rahner el haber mostrado como es posible hacer cristología de una manera nueva con los presupuestos de la época moderna, porque él acepta la legítima preocupación de la desmitologización y comienza normalmente con una severa crítica de la corriente de comprensión de la fe en Cristo cargada de ocultos matices mitológicos. Así para Rahner una comprensión no-mitológica sólo es posible si tomamos la humanidad de Jesús como símbolo real de Dios (la cristología "desde abajo"), mostrando que la humanización de Dios no quita al ser humano nada de independencia y originalidad, sino que es auto-

²⁹ Ib., p.30.

³⁰ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, p.16.

comunicación histórica suprema e irrevocable de Dios al mundo³¹ y que, por lo tanto, la cristología y la soteriología habían de considerarse y tratarse por lo menos como una unidad interna³². Por eso, Rahner parte de una cristología “buscadora” y “anónima” que la persona arrastra en su vida cuando acepta decididamente su existencia. Al respecto dice que:

la convicción de que esta “cristología de búsqueda” encuentra precisamente en Jesús de Nazaret a aquel que busca... debe asociarse sin duda a la apelación dirigida a esa cristología que busca de manera no refleja en la existencia humana.³³

La cristología “desde abajo” prosigue la finalidad de la cristología trascendental.³⁴ El método trascendental de Rahner pone expresamente en guardia ante la equivocación de pensar que la cristología trascendental pudiera triunfar incluso haciendo abstracción metódica del Jesús histórico. Por eso, parte Rahner de una fenomenología de nuestra relación con Jesucristo tal como se da, se entiende y se vive en las iglesias cristianas; se reflexiona sobre las condiciones trascendentales de este conocimiento; se presenta la idea-de-Cristo como el correlativo concreto respecto de la estructura trascendental del ser humano y de su conocimiento. Rahner afirma que:

En una antropología (implícita o explícita) el hombre es comprendido como un ente de necesidad trascendental que, en cada acción categorial del y de la libertad, se proyecta siempre más allá de sí mismo y del objeto categorial, orientándose hacia el misterio inabarcable que es principio y soporte del acto y del objeto y al que llamamos Dios.³⁵

Esta es la primera faceta del desarrollo de la cristología trascendental “desde abajo” que hace Rahner. Las otras dos son las siguientes: a) el ser humano se atreve a esperar que el ministerio no sólo soporte y gobierne la existencia, sino que se da a sí mismo como plenitud del ser humano (la histórica autodonación de Dios que presupone la libre aceptación por parte de la persona); b) la humanización de Dios representa aquello hacia lo que el ser humano continuamente está en camino en fuerza de su ser. Por eso, concluye Rahner:

³¹ Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, *Diccionario teológico, “Cristología”*, Herder, Barcelona, 1970, pp. 144-146.

³² Ib., “*Auto-comunicación de Dios*”, p. 60-61; “*Soteriología*”, pp. 708-709

³³ Karl Rahner y Wilhelm Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, p.62.

³⁴ Ib., pp.62-71. (“Aquí habría que tomar en serio e interpretar de forma radical las afirmaciones de Mt.25, pero partiendo desde “abajo”, del amor concreto al prójimo, y no simplemente desde “arriba” [de la doctrina oficial de la Iglesia]”, p.64).

³⁵ Ib., p.26.

quien acepta plenamente y sin reservas su propia humanidad (y no está claro quien lo hace realmente), ése ha aceptado al Hijo del hombre, porque en él Dios ha aceptado al hombre".³⁶

Por lo tanto, la cristología, por un lado, es el "respaldo ideológico de la eclesiología", pero, por el otro, también necesita un respaldo para sí misma que se encuentra en la antropología, en la cual Rahner pone punto de partida y la apertura trascendental abstracta del ser humano para su cristología de ascenso, afirmando que el destino de la persona depende del misterio absoluto (hacia el cual el ser humano siempre está abierto) y del asentimiento a esta apertura.

2. LA SALVACIÓN DEL CRISTO.

a) El cristiano anónimo.

Sobre la base de esta cristología trascendental llega Rahner a la formula, en la cual

"una cristología trascendental... sólo pueda aflorar en una clara explicitación cuando el hombre ha alcanzado el estadio histórico de una antropología trascendental (no se olvide este dato), y ello aunque la cristología trascendental sea en sí apriórica con respecto a la relación histórica concreta con Jesucristo y a la cristología "objetiva" (tradicional) que reflexiona sobre esa relación".³⁷

En esta fórmula fundamental basa Rahner su teoría de los "cristianos anónimos", pues si la cristología representa la plenitud de la antropología, se deduce de ello que todo aquel que acepta en la totalidad su vida como ser humano, implícitamente ha aceptado con ello también al Hijo del Hombre (sin saber que había encontrado a aquel a quien los cristianos llaman Jesús de Nazaret³⁸). Con su teoría de los cristianos anónimos Rahner explica teológicamente de una manera nueva la universalidad de la fe en Cristo y de la salvación donada por Jesús, sin desquiciar por ello el cristianismo histórico mediante la desmitologización. En Cristo coinciden la auto-inmanencia de Dios y la auto-trascendencia del ser humano. Si no hubiera escondida (el concepto tillichiano "latente") la idea de Cristo en la constitución general del ser humano, ninguna persona sería capaz de reconocer a Jesús como el Cristo y creer en él. En virtud de la idea latente de Cristo, todo ser humano puede reconocer en Jesús al Cristo, al descubrir en él la realización esencial única, suprema

³⁶ Ib., p.74.

³⁷ Ib., p.25.

³⁸ ET-V, p.139.

y lograda del ser humano en su entrega total a Dios ("unión hipostática"³⁹). Cada ser humano que alcanza su esencia y su auténtica realización esencial es "cristiano" (lo sepa o no) ya que, repite Rahner, "quien acepta plenamente su ser-hombre... ha aceptado al Hijo del hombre, porque en él Dios ha asumido al hombre".⁴⁰

Ser cristiano significa ser humano y ser humano puede significar ser cristiano anónimo, por eso, "la revelación explícita de la palabra en Cristo... es sólo la explicitación de eso que ya somos desde siempre por gracia"⁴¹.

b) La autotranscendencia.

Jürgen Moltmann, analizando la cristología de Rahner, dice que el acontecimiento de Cristo representa para Rahner el punto culminante tanto de la historia de la salvación ("desde arriba") como de la evolución ("desde abajo"), porque la autotranscendencia es el principio estructural de la autoorganización de la materia y de la vida.⁴² De esta manera se abre Rahner al horizonte cósmico de la cristología bíblica: la encarnación es el fin primordial de Dios y, por lo tanto, la meta y cima del plan creador de Dios. El nexo de esta cristología del perfeccionamiento de la creación con la gracia que borra el pecado y la culpa, consiste en afirmar que se trata de una autocomunicación gratuita de Dios en la autotranscendencia lograda del ser humano-Dios. Pero el perfeccionamiento de la creación por la aparición del ser humano-Dios presupone una preparación mediante la historia de la humanidad que había alcanzado su fase de "perfección insuperable".⁴³ Por eso, concluye Rahner, "vista así la encarnación de Dios es el caso singularmente supremo de la realización esencial del hombre en general".⁴⁴ Así para Rahner la idea de la encarnación y del tiempo de Cristo abría una nueva época en la historia mundial: "la deificación del mundo" iniciada con Cristo.⁴⁵

Moltmann aclara que la cristología antropológica tiene para Rahner un sentido apologético, porque en un mundo humanista es preciso despojar a la condición cristiana de su carácter particular.⁴⁶ La cristología que habla de la

³⁹ Ib., pp.198-210.

⁴⁰ ET-IV, p. 156.

⁴¹ ET-VI, p.539.

⁴² Jürgen Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp.95-98.

⁴³ ET-V, p.208.

⁴⁴ ET-VI, p.538.

⁴⁵ ET-V, p. 215.

⁴⁶ Jürgen Moltmann, *El camino de Jesucristo*, pp.97-98: "Pero es también un interés terapéutico: al hombre enajenado y en búsqueda hay que abrirle el acceso a la patria de su identidad en Cristo".

salvación que se localiza en el interioridad del ser humano puede ser una solución para la crisis de identidad de las personas de nuestra sociedad, donde el ser humano extraño para sí mismo y para sus semejantes es el punto de referencia de su soteriología. El término "existencia" designa la auto-relación del ser humano, su subjetividad, su auto-trascendencia interna. Por eso, la cristología aparece referida soteriológicamente a esta auto-experiencia existencial de la persona y no a las condiciones externas de la sociedad que provocan tales experiencias y crisis internas.

Según Moltmann, Karl Rahner hizo un enfoque sobre la fe en Dios y la fe en el mundo que confluyen en la fe en el Cristo universal, impulsando al mundo hacia su perfección, y

"elevó el concepto de "autotrascendencia" al rango de concepto básico universal para designar el desarrollo de la creación, la peculiaridad del hombre y el ser de Cristo".⁴⁷

El nombre del artículo de Rahner "*La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*"⁴⁸ ya habla por sí mismo de la importancia que el teólogo pone "sobre el acomodo o la acomodabilidad de la cristología en esa concepción del mundo evolutiva".⁴⁹ La autotrascendencia, que es el efecto del espíritu que habita ya en la materia y que hay que concebir como espíritu divino, se aplica a todos los estratos del ser para expresar conceptualmente las transiciones hacia grados más altos, más organizados y más complejos. Por lo tanto, dice Rahner, esta presencia del espíritu de Dios se manifiesta siempre en la autotrascendencia como una autocomunicación de Dios:

Aun habrá que advertir que este concepto de la autotrascendencia incluye también la trascendencia en lo sustancialmente nuevo, el salto a lo esencialmente más alto.⁵⁰

Este tema se desarrolla de tal manera que después de encontrar la actuación del espíritu en la autotrascendencia de la materia hay que concebir la relación entre materia y espíritu como historia y evolución hacia las formas superiores: la historia natural se trasciende en la historia humana, en la cual el espíritu se encuentra a sí mismo ("una activa autotrascendencia"). Al respecto Rahner dice que:

Si el hombre es, pues, la autotrascendencia de la materia viva, forman entonces la historia natural y la del espíritu una graduada unidad

⁴⁷ Ib., p.393.

⁴⁸ *ET-V*, pp.181-220.

⁴⁹ Ib., p.181.

⁵⁰ Ib., p.190.

interior.⁵¹

La naturaleza humana se trasciende en el misterio divino en el "portador de la salvación, que ha de ser la afirmación absoluta de Dios a la creatura espiritual en conjunto respecto de su autocomunicación"⁵², donde la autotranscendencia humana y la autocomunicación divina coinciden en la unión hipostática del Dios-ser humano encarnado (el Logos) y forman el punto supremo de la evolución universal. En esta evolución todas las fases anteriores están incluidas en virtud de la autotranscendencia, y el futuro absoluto del misterio divino está presente gratuitamente en virtud de su auto-comunicación. Rahner está convencido que:

En Cristo la autocomunicación sucede fundamentalmente para todos los hombres, y en cuanto que está ahí insuperable, perceptible históricamente y llegada a sí misma de una manera irrevocable, es unio hipostatica.⁵³

Por lo tanto, la encarnación es el fin primordial de Dios y la meta de su plan creador. Esta cristología del perfeccionamiento de la creación está unida con la gracia que borra el pecado y la culpa y consiste en afirmar la gratuidad de la auto-comunicación de Dios en la autotranscendencia del ser humano-Dios que presupone una preparación mediante la historia de la humanidad. Tal cristología libera todas las utopías e ideologías de futuro intramundano, "el futuro que crea el hombre con sus propios hechos... puesto que el hombre no puede operar su salvación pasando por alto su tarea mundana".⁵⁴ Al respecto Rahner dice que:

a lo larga esa voluntad de futuro intramundano del hombre hecha sobria y humildemente, es la que más futuro solicita. No cae nunca en la tentación de sacrificar cruelmente el presente y sus hombres al futuro, no necesita ser brutal para forzar la paz eterna con sangrienta violencia, no necesita dejar hundirse a todos en una igualdad yerma, para que ninguno puede sentirse perjudicado.⁵⁵

En resumen, podemos señalar dos puntos clave en la cristología rahneriana. El primer punto explica la necesidad de los análisis tanto de la antropología como después de la cristología, porque la cristología de ascenso propuesta por Rahner elige como punto de partida al ser humano y su apertura trascendental. Por lo cual, al contemplar a Cristo en su vinculación a toda la humanidad desde un planteamiento

⁵¹ Ib., p.192.

⁵² Ib., pp.200-210.

⁵³ Ib., p.208.

⁵⁴ Ib., pp.217-218.

⁵⁵ Ib., p.218.

trascendental-antropológico, se acentúa de manera implícita el carácter abierto de la eclesiología rahneriana. Por eso, como segundo punto, podemos decir que la cristología trascendental ayuda a encontrar una visión conjunta entre la cristología y la eclesiología, porque aunque la primera no está constituida por la segunda, igual son inconcebibles la una sin la otra.

CONCLUSIONES.

En el eje cristológico recién analizado ambos teólogos hablan de la asombrosa paradoja, pero miran a esta paradoja desde diferentes puntos de vista, por lo cual ven diferentes lados de una misma personalidad de Cristo.

La más asombrosa paradoja de la cristología para Tillich está en la aparición de la humanidad esencial en Jesús como el Cristo bajo las condiciones de la existencia, pero sin ser destruida por ella. Para Tillich no es tan importante la relación de Jesús con Dios como la relación del Nuevo Ser con la situación existencial humana. Por eso, es inútil discutir los puntos particulares de la cristología de Tillich por parte de una cristología más tradicional. Más aún en la concepción tillichiana de los símbolos de la cruz (la inmersión total del Cristo en la situación existencial) y de la resurrección (la victoria total sobre esta situación), donde el aspecto sacrificial de la crucifixión no es tan importante como el acontecimiento (y símbolo a la vez) de la resurrección. Este implica la restauración de la fe de los discípulos en el poder operante del Cristo (aún después de la muerte) y, por lo tanto, la experiencia extática del Nuevo Ser en ellos.

Otro concepto fundamental de la cristología de Tillich es la alienación humana, de la cual nos rescata el poder del Nuevo Ser en Jesús el Cristo que la supera. Este poder realiza una unión teónoma, unión con Dios como la base del ser, en el éxtasis de la fe y libera las potencialidades del ser humano, una de las cuales es la tendencia hacia la comunidad, donde reciben a Jesús el Cristo como el Nuevo Ser y donde aparece la vida sin ambigüedades (es lo que vamos analizar más adelante). Tillich está interesado tanto por la vida propia de Jesús y el organismo social de la iglesia manifiesta como por la aparición de la humanidad esencial y su recepción en el acto de fe. Por eso la cristología de Tillich exige como resultado una interpretación de la historia (una búsqueda del sentido) que conduce necesariamente a la cristología (Jesús el Cristo como la fuente del sentido y del centro de la historia). Este sentido

central de la historia es el punto de partida para todo lo que sigue como una elaboración del contenido del sentido que no sólo explica, sino que crea la historia.

Por eso, la concepción de Cristo en Tillich incluye no solamente el Nuevo Ser, sino también los medios de alcanzarlo como la preocupación fundamental (la fe) que introduce al teólogo dentro del círculo teológico. La cristología como la vio Tillich le inspiró a él para el desarrollo de su concepto de la teonomía, relacionando de esta manera la religión con la cultura (lo que vamos a analizar en el último capítulo).

Rahner, a modo de contraste, describe (como toda la teología católica) el problema cristológico como la unión de Dios y el ser humano en Jesús, mientras que el problema eclesiológico es la unión de Jesús ("cabeza") con la comunidad humana ("cuerpo") (la analogía entre el misterio de la encarnación y el misterio de la iglesia es propuesta tanto por Rahner como por el Vaticano II). Esta descripción sirve para justificar: primero, la naturaleza paradójica de la iglesia que es, por un lado, una sociedad jerárquicamente organizada y, por el otro, el cuerpo humano-divino místico, visible y espiritual; segundo, la actuación mediadora de la iglesia como canal del Espíritu de Cristo, cuya naturaleza humana sirve como instrumento de la salvación.

Pero existe un elemento que une ambos pensadores, a saber, que el objetivo primario de sus cristologías es aclarar la realidad "teándrica" de Cristo como la había definido el concilio de Calcedonia, donde dicha realidad tendía a demostrar y comprender principalmente la divinidad de Cristo y sus relaciones con la humanidad. Tanto Tillich como Rahner pretenden lo mismo: que Cristo conserve una nota que lo distinga esencialmente de cualquier otro ser humano: el Nuevo Ser (Tillich) y el amor (Rahner). Este elemento de la divinidad es el que distingue a Cristo de los demás seres humanos y lo pone en condiciones de ser su salvador.

Capítulo 3. SOTERIOLOGÍA.

Las soteriologías de Tillich y Rahner están íntimamente unidas no solamente con la antropología y la cristología, sino también con la eclesiología. Porque la salvación, dicen los teólogos, no sólo alcanza al ser humano, sino también a todo el mundo entero, en la cual la iglesia debe cumplir su rol social. El eje soteriológico es culminante en el desarrollo de los conceptos de iglesia latente y cristianismo anónimo. Desarrollaremos a continuación algunos de los aspectos del tema.

I.

La soteriología tillichiana se identifica con la antropología y la cristología por medio de la revelación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. A diferencia con el punto de vista de la teología tradicional, el pensador nos propone una nueva visión más amplia del concepto soteriológico. Antes se ha insistido en que es el ser humano individual es aquel que recibe la salvación, pero Tillich a través de su cristología construye una nueva soteriología cósmica.

EL PROCESO SALVÍFICO EN TILlich.

a) La salvación del Nuevo Ser.

En el eje dedicado a la cristología hemos hablado de sus dos símbolos centrales: la cruz y la resurrección, el sentido profundo de los cuales en referencia a Jesús como el Cristo se resume la salvación. Al respecto Tillich dice que:

La significación universal de Jesús como el Cristo, que se expresa por los símbolos de su sujeción a la existencia y de su victoria sobre la misma, puede expresarse asimismo por el término "salvación".¹

Esta salvación es la salvación de la "negatividad última" o la "sanación" que une lo que está separado (Dios y el ser humano)². La revelación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo es la que trae la salvación, porque la revelación del fundamento del ser transforma y sana: por eso, ambas se identifican: "Salvarse es salirse del antiguo ser y situarse en el Nuevo Ser".³

Carl Armbruster, hablando de la "historia revelacional de la humanidad" que presupone las revelaciones anteriores (preparatoria) y posteriores (recibida) de la aparición del Nuevo Ser, dice que para Tillich ésta es una prueba de la participación

¹ *TS-II*, p.217.

² *Ib.*, p.218.

³ *Ib.*, p.219.

del ser humano - con sus tendencias destructivas de la alienación existencial y de la existencia misma - en el poder sanador del Nuevo Ser⁴. Tillich rechaza tanto la condenación total como la salvación total, porque la sanación está presente sólo fragmentariamente, “pero está presente y cura dondequiera que es seriamente aceptado”.⁵ Tillich distingue entre un elemento objetivo (un acto divino) y otro subjetivo (una reacción humana): el acto divino vence a la alineación, quitando la culpa y el ser humano reacciona aceptando la reconciliación.⁶

b) Los efectos.

El sentido de la salvación se constituye por los efectos de la redención, que son de tres clases: regeneración-participación, justificación-aceptación y santificación-transformación. La regeneración es la participación en el poder objetivo del Nuevo Ser; la justificación es el acto de Dios por el que acepta al ser humano pecador a pesar de su culpa y el acto del ser humano mismo por el que acepta la misericordia salvadora de Dios (la paradoja del “*simul peccator, simul justus*”); la santificación es el proceso en el que el nuevo ser transforma a los individuos y a las comunidades dentro de la religión y en la esfera secular.⁷ Tillich afirma que:

Tanto el cristiano individual como la Iglesia, tanto el ámbito religioso como el ámbito secular, todos son objeto de la obra santificadora del Espíritu divino, que es la realidad del Nuevo Ser.⁸

Al tener en claro que Jesús como el Cristo no puede restringirse a un campo concreto y, por lo tanto, la cristología tiene que ser cósmica, Tillich interpreta la naturaleza conmovida en la crucifixión de Cristo como un “acontecimiento que repercute en el universo entero, incluyendo la naturaleza toda y la historia en su totalidad”.⁹ Por eso, la salvación se extiende a todo el mundo a través del ser humano (microcosmos) por medio del poder salvífico del Nuevo Ser. Aquí otra vez nos encontramos con la “presencia espiritual”, cuyo impacto sobre los entes inferiores al ser humano es indirecto y en sentido cuantitativo muy limitado, pero en sentido cualitativo es enorme.¹⁰ La salvación se encuentra en el Reino de Dios que abarca a

⁴ Carl Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, p.197 (Carl Armbruster traduce la palabra inglesa “healing” como “reparación”).

⁵ *TS-II*, p.219.

⁶ *Ib.*, pp.224-227.

⁷ *Ib.*, pp.231-235.

⁸ *Ib.*, p.235.

⁹ Paul Tillich, *El Nuevo Ser*, p.214.

¹⁰ *TS-III*, p.338.

todo el universo y es "el lugar donde todo es transparente para que lo divino resplandezca a través de todo cuanto es".¹¹ Escribe Tillich:

Por tanto, la cuestión de la curación, y por tanto la de salvación, va más allá de la salvación del individuo a la salvación a través de la historia y más allá de la historia; nos lleva a la cuestión de la vida eterna, de la que el reino de Dios es un símbolo. Sólo la curación universal es curación total-salvación más allá de las ambigüedades y parcialidades.¹²

En cuanto la salvación-sanación es causada por el amor revelado en Jesús que es el Cristo que reúne a la humanidad alienada con su fundamento, la distinción entre la fe y el amor desaparece, porque "ser asido por Dios en la fe y adherirse al amor no son dos estados en la vida de la creatura sino un solo e idéntico estado".¹³

c) La conversión como salvación.

Garrido Sanz, antes de hacer un detallado análisis de los efectos de la redención pone mucha atención en el "proceso de conversión", que encuentra en la "*Teología Sistemática*" de Paul Tillich¹⁴, en el cual "conversión y salvación van íntimamente unidas y llegan a identificarse".¹⁵ Al respecto Tillich afirma que:

la conversión no es necesariamente un acontecimiento momentáneo; en la mayoría de los casos presupone un largo proceso que se ha ido prolongado inconscientemente mucho antes que irrumpiera en la conciencia, dando la impresión de una crisis repentina, inesperada y abrumadora.¹⁶

La conversión para Tillich no tiene directamente el carácter psicológico, porque la conversión del ser humano es la respuesta para la pregunta fundamental: el ser humano mismo. La situación límite, que no se haga consciente en todas las personas, exige del ser humano preguntarse por sí mismo, por el sentido de su existencia. La respuesta de Dios que se da, creando en el ser humano la nueva dimensión de la existencia, es para Tillich la respuesta del cristianismo. El proceso de la conversión se realiza a través de una lucha interior entre lo viejo y lo nuevo, entre el pecado y la gracia, y exige, por lo tanto, dos cosas: arrepentimiento (rechazo de lo negativo) y fe (aceptación de lo positivo), que no son completamente nuevos,

¹¹ *TS-I*, p.193.

¹² *Ib.*, p.342.

¹³ *Ib.*, p.174.

¹⁴ *Ib.*, pp.267-271.

¹⁵ Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia...*, pp.178-179.

¹⁶ *TS-III*, p.270.

“ya que la presencia espiritual crea ambos aun en la etapa oculta de la comunidad espiritual”. Tillich afirma que:

La conversión puede tener el carácter de una transición de la etapa latente de la comunidad espiritual a su etapa manifiesta... No se da una conversión absoluta, pero sí una relativa antes y después del acontecimiento central de alguien que se está “arrepintiendo” y “creyendo”, de alguien que está siendo asido por la presencia espiritual en un momento oportuno, en el *kairos*.¹⁷

El concepto de “*kairos*” como “un momento oportuno” es una de las contribuciones más originales de Tillich, porque en el gran *kairos* original de la manifestación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo aparece la dignidad y el sentido de todos los periodos históricos: a) que no están implicados inmediatamente, pero que lo preparan; b) que adquieren la cualidad de *kairos* en cuanto éste crea de nuevo el sentido de todos estos periodos.

d) El proceso salvífico.

El Nuevo Ser de Jesús como el Cristo que aporta la salvación al ser humano alienado es el punto central de la formulación cristiana de la conversión, después de la cual el ser humano está salvado (sanado) de la negatividad última. Por eso, los tres enfoques del proceso salvífico que mencionamos arriba (regeneración, justificación, santificación) y que desarrollamos enseguida, tienen también otra terminología: la creación como participación, la paradoja como aceptación y el proceso como santificación.¹⁸

1) La regeneración. El primer encuentro por el cual el ser humano entra en la nueva realidad que puede hacer de él un ser humano nuevo es “el acontecimiento en el que el Espíritu divino toma posesión de una vida personal a través de la creación de la fe”,¹⁹ sin garantizar automáticamente que después de esta primera experiencia (“regeneración”) una persona sea nueva. Pero lo más importante es que la apertura del ser humano no cae en vacío y la búsqueda de la dimensión eterna encuentra la respuesta en un ser personal: el Cristo. La participación en Cristo es la fuente del perdón de los pecados, de la aceptación del ser humano. El principio de todo este

¹⁷ Ib., p.271.

¹⁸ Ib., p.272.

¹⁹ Ib., p.273.

proceso está marcado por el don de Dios que es la fe como el primer paso del proceso de salvación. Tillich sostiene que:

Esa fe es la creación del Espíritu... es el primer elemento en el estado del individuo en la iglesia en la medida en que es la realización de la comunidad espiritual.²⁰

Por eso, para Tillich la regeneración, que presupone la fe, pero no es la transformación de la persona todavía, es anterior a la justificación. Porque el origen de esta fe es el mismo Dios como Espíritu que no destruye el significado de "buena noticia" de la aceptación de los inaceptables, sino la afirma. Por lo tanto, dice Tillich, "cualquier otra respuesta degradaría la fe al grado de creencia, a un acto intelectual producido por la voluntad y la emoción".²¹

2) La justificación. Lo primero que llama atención es la forma que Tillich usa para hablar de la justificación: "el principio de la justificación por la gracia por medio de la fe... la expresión primera y básica del mismo principio protestante".²² La fórmula que da la ortodoxia protestante a este principio fundamental de la justificación es muy lejana para el ser humano actual, por eso Tillich, desarrolla un nuevo lenguaje que se puede formular como igualdad entre justificación y aceptación. Con esto intenta traducir las perspectivas de Lutero a nuestros días:

Para Lutero no habría un don mayor, y en cierto sentido ningún otro don, del Espíritu que la certeza de ser aceptado por Dios, la fe en Dios está justificando al pecador.²³

La justificación, como mencionamos, tiene dos aspectos: objetivo (el acto por el cual Dios integra a los que están alienados de Él por la culpa a la unidad con Él que se manifiesta en el Nuevo Ser en Cristo) y subjetivo (la aceptación por nuestra parte de que Dios nos acepta). Por medio del aspecto objetivo Tillich ofrece una descripción nueva al ser humano moderno, diciendo que Dios acepta a la persona, a todo el mundo, a pesar de su inaceptabilidad. Tillich escribe:

En su formulación paradójica, simul peccator, simul justus, que constituye el meollo de la revolución luterana, el carácter de "a pesar de" reviste una importancia decisiva para el conjunto del mensaje cristiano entendido como la salvación del desespero suscitado por la propia culpa.²⁴

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Ib., p.275.

²³ Ib., p.274.

El aspecto subjetivo tiene en su lugar también dos aspectos: la aceptación del ser humano de que Dios le acepta y la superación de la culpa, dirigiéndose al acto justificante de Dios: "La fe es el acto de recibir y este acto es en sí mismo un don de gracia".²⁵

Por lo tanto, la experiencia de la fe puede producirse aun fuera de las fronteras eclesíásticas: cualquier persona que toma en serio su vida, preguntándose por lo último, recibe con frecuencia esta experiencia profunda. Tillich, analizando la argumentación de Agustín de que hasta en las situaciones de duda la verdad está presente, radicaliza el principio protestante, diciendo que "en la seriedad de su [humana] desesperación existencial, Dios está presente".²⁶

La expresión más clara y manifiesta de que Dios acepta al ser humano y al mundo es el Jesús como el Cristo que es el elemento central que sana y libera. Dios se manifiesta en Cristo como amor que es "un principio de vida... el fundamento, poder y meta de la justicia". Tillich dice que "el amor es la fuente de la gracia. El amor acepta lo que es inaceptable y rejuvenece el viejo ser para que se torne nuevo."²⁷ La experiencia del amor divino es la gran experiencia de la justificación por la gracia mediante la fe, en cuanto la causa de esta justificación es el mismo Dios con su gracia que el ser humano por medio de la fe encuentra en sí mismo.

3) La santificación. Para que los cristianos sean las criaturas nuevas, capaces de conquistar bajo el impacto del Espíritu las ambigüedades de la vida, estas personas tienen que pasar por el tiempo intermedio de la transformación. Tillich habla de la santificación como del "proceso en cuya virtud el poder del Nuevo Ser transforma la personalidad y la comunidad, dentro y fuera de la Iglesia".²⁸

Garrido Sanz, junto con Tillich, analiza a través de la historia el proceso de la santificación que es, según la expresión paulina del "hombre nuevo", un movimiento continuo hacia la humanidad integral, hacia la unidad esencial del ser humano consigo mismo y con el fondo de su ser.²⁹ Las diversas formas del proceso, piensa Tillich, a pesar de su lenguaje y sus categorías de difícil comprensión (legalismo, ascetismo, misticismo, etc.), han servido dentro de su ambigüedad al cristianismo,

²⁴ *TS-II*, p.233.

²⁵ *TS-III*, pp.275-276.

²⁶ *Ib.*, p.280.

²⁷ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, pp.127-128.

²⁸ *TS-II*, p.235.

²⁹ Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia...*, p.195.

pero pierden su importancia en la actualidad por el mismo hecho de la antigüedad de formulación. Por eso, Tillich trata de “encontrar criterios para una futura doctrina de la vida bajo la presencia espiritual”.³⁰

Las experiencias de los individuos y grupos ayudaron a Tillich a crear una imagen de la vida cristiana con los siguientes cuatro principios: “...incrementar la toma de conciencia; ...incrementar la libertad; ...incrementar la relación; ...incrementar la trascendencia”.³¹ Al saber que la conciencia del verdadero ser le viene dado al ser humano por el impacto del Espíritu, el cristiano es capaz de aceptar la propia vida, convencido de que el amor de Dios es superior a la conciencia de nuestro pecado y de nuestra debilidad. Lo mismo pasa con uno en “cuanto más reunido está con su verdadero ser bajo el impacto del Espíritu, tanto más libre se ve de los mandamientos de la ley”.³² Tillich es consciente de la dificultad del proceso de la maduración en la libertad, pero no ve otra opción para que el cristiano se realice como tal y acepte la iniciativa de Dios en su vida, participando en el amor de Dios que vence la ley mediante la ley del Espíritu y asumiendo en sí la cualidad divina del Nuevo Ser presente en el Cristo.

El tercer principio, “el principio de la relación creciente no se puede imaginar sin el poder de reunión del ágape para superar la autosoleidad fragmentariamente”.³³ Ésta es la consecuencia lógica de toda la antropología religiosa de Tillich, en la cual el ser humano en la medida en que vive consciente de sí mismo, de sus propios valores, de sus fracasos y de sus triunfos, es capaz de comunicarse con los demás. Al respecto Tillich dice que:

La relación implica la toma de conciencia del otro y la libertad en relacionarse con él superando el autoaislamiento en el interior de uno mismo y en el del otro.³⁴

Le resulta imposible a la persona el esquivar su misma presencia y, por consiguiente, la presencia de Dios, por la cual el ser humano también es capaz de comunicarse con Dios. El doble aspecto de la relación (con uno mismo y con los demás) tiene el origen en la participación en el misterio del Nuevo Ser, el Cristo como persona, que conduce a la comunión con la vida y con la historia, porque “el que ama a Dios, también es capaz de aceptar la vida y amarla”.³⁵ Tillich afirma que:

³⁰ *TS-III*, p.283.

³¹ *Idem*.

³² *Ib.*, p.285.

³³ *Ib.*, p.286.

³⁴ *Idem*.

No se puede alcanzar el trascendente el reino de Dios sin participar en la lucha del reino de Dios intrahistórico. Ya que lo trascendente es real dentro de lo intrahistórico. Pero cuanto más esté determinado el propio destino por la propia participación activa tanto más se exige el sacrificio histórico. Allí donde un tal sacrificio se acepta con madurez allí se ha dado una victoria del reino de Dios.³⁵

El cuarto paso de "incrementar la trascendencia" tiene el mismo contexto que tienen "conciencia", "libertad" y "comunidad": el espíritu humano bajo el impacto del Espíritu divino se siente impulsado hacia lo incondicional, hacia el ser mismo y hacia Dios, trascendiéndose a sí mismo y convirtiéndose en una personalidad espiritual. La fe y el amor ayudan a expresar esta realidad que conduce a la superación fragmentaria del sujeto-objeto dentro de sí mismo. La autotranscendencia es una continua búsqueda que encuentra sus respuestas en la experiencia de la revelación y salvación, la que tiene como el punto central a Jesús como el Cristo: la participación en el cuerpo del Cristo es la verdadera autotranscendencia, en la cual la conciencia de sí mismo, la libertad espiritual y la vida de comunión alcanzan su verdadera explicación: "La unión trascendente es una cualidad de la vida sin ambigüedades".³⁷

En síntesis, después del detallado análisis del proceso salvífico, podemos concluir que la salvación que propone Paul Tillich no significa sólo estar liberado de la negatividad última y de la condenación eterna en el sentido de la liberación de las penas del infierno como bienaventuranza eterna, porque proyectar el sentido de la salvación sólo hacia una realidad trans-temporal y trans-histórica significa disminuir la fuerza de la salvación cristiana. Por eso, es necesario también ver la salvación que tiene una directa relación con el ser humano como una nueva realidad, la nueva creación, que el ser humano debe vivir en el espacio y en el tiempo.

II.

Karl Rahner afirma algo semejante a Paul Tillich, a saber, que "la historia de la salvación acontece en la historia del mundo".³⁸ El tema soteriológico es uno de los más importantes de todo el pensamiento del teólogo, porque introduce para la iglesia católica en particular y para toda la iglesia cristiana en general una nueva manera de entender la acción salvífica de Dios en la historia.

³⁵ Paul Tillich, *El Nuevo Ser*, p.19.

³⁶ *TS-III*, pp.469-470.

³⁷ *Ib.*, p.163.

³⁸ *ET-V*, p.115.

HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN RAHNER.

Prudencio Damboriena, analizando los numerosos escritos de Rahner, dice que Rahner empieza su estudio sobre la salvación del mundo sustituyendo la teoría de Agustín de las dos ciudades por una especie de divinización de la historia humana como campo en que opera la voluntad salvífica de Dios y tiene lugar la salvación del género humano.³⁹ Rahner sostiene que:

el hombre uno, que como uno y entero está en su existencia histórica ante la decisión de la salvación, tiene en último término sólo una historia, de tal modo que no hay en él región alguna tan delimitada, que no estuviese determinada de alguna manera (o viceversa) en su existencia por la historia de gracia y fe.⁴⁰

Por eso, también el mundo queda empapado por la gracia sobrenatural que trabaja en el ser humano y que busca:

hacerse temático desde la dinámica de la gracia misma y bajo la providencia natural de salvación de Dios, busque objetivarse en enunciados religiosos explícitos, en culto, socializaciones religiosas, en protesta de índole "profética" contra una autoclausura natural del hombre en su mundo categorial.⁴¹

La interacción entre la historia profana y la religiosa, historia de salvación y revelación, puede dar una historia explícita, refleja y continua de las religiones que coexistiría con la profana. Rahner ve la historia de la humanidad en su contenido material y en su forma viviente como la esfera de posibilidad que Dios pone delante del espíritu finito.

a) La gracia como "existencial sobrenatural".

Al mencionar que la teología de Rahner se conoce con el nombre de "teología trascendental", por cuanto que introduce en la reflexión teológica el método antropológico-trascendental para establecer una constante confrontación entre objetividad de la revelación y subjetividad humana, dijimos que este método encuentra su más profunda aplicación en la doctrina rahneriana del "existencial sobrenatural". Rahner asume el término "existencial" sólo en su significado formal de determinación del ser del ser humano y habla de la gracia como de un "existencial sobrenatural":

³⁹ Prudencio Damboriena, *La salvación en las religiones no-cristianas*, p.266.

⁴⁰ *ET-V*, p.118.

⁴¹ *Ib.*, p.124.

una realidad que viene dada por Dios en una relación dialógicamente libre y que, por tanto, es indebida y sobrenatural... que siempre y en todas partes está dada en el centro más íntima de la existencia humana ...de manera que el hombre no puede librarse jamás de esta característica trascendental de su esencia.⁴²

Desde ahí se deriva la noción "cristianismo anónimo", por lo que no hay ninguna religión en la que no esté presente la gracia de Dios, aunque quizá de un modo oprimido y pervertido. La gracia que sigue siendo indebida y gratuita y, por lo tanto, es sobrenatural, es siempre dada a la persona a modo de oferta con el ejercicio mismo de la vida (aceptada o rechazada por parte del ser humano) hasta el punto de construir de facto una permanente determinación del ser de la persona. El ser humano natural en sí no existe, sino que es tan sólo una posibilidad abstracta que evidencia la gratuidad del don de la gracia. Por eso, ningún ser humano, ni siquiera el que no conoce o rechaza la revelación cristiana, es simplemente un "ser humano natural", sino que está siempre sujeto a la activa voluntad salvífica universal que determina la situación fundamental de la persona, orienta el dinamismo de su espiritualidad hacia el fin sobrenatural en Dios y constituye el elemento más íntimo de su ser.

El concepto de la gracia conlleva en Rahner dos elementos: 1) una realidad sobrenatural, dada como auto-comunicación de Dios; 2) siempre dada con la existencia humana. Como apuntábamos, de la concepción de la gracia como existencial sobrenatural se deriva la doctrina del cristianismo anónimo, el concepto de revelación trascendental y la peculiar solución que el teólogo da al problema de las religiones no-cristianas.

b) La salvación del cristiano anónimo.

En el capítulo de la cristología hemos dicho que según la tesis del cristianismo anónimo, todo ser humano, no abstractamente considerado en su pura naturaleza humana, sino concretamente considerado en el presente orden histórico de economía salvífica, puede ser un "cristiano anónimo". Dios quiere la salvación de todos y ofrece a todos la posibilidad de la salvación. En cuanto la historia de la salvación coincide con la historia de la revelación, por eso, se distingue teológicamente entre revelación explícita, temática o categorial (la revelación cristiana, sus

⁴² *Diccionario teológico, "La gracia"*, pp.278-290.

conceptos y anuncios) y revelación implícita, a-temática o trascendental (alcanza a toda persona en su experiencia trascendental).

A la revelación divina el ser humano responde con el acto de fe a-temático, configurable en el "sí" que la persona pronuncia en lo más hondo de su ser al sentido positivo de la existencia, aunque no conozca explícitamente el cristianismo eclesial, ni lo acepta o incluso lo rechaza. Porque la negación explícita del cristianismo eclesial y la profesión explícita de ateísmo o materialismo pueden situarse en la zona periférica de la conciencia y no comprometer este "sí" existencial que se convierte por gracia en aceptación a-temática e implícita de la cercanía de Dios al ser humano y del misterio fundamental de salvación que tiene en Cristo su desvelamiento histórico y categorial. El "sí" al sentido positivo de la existencia se convierte en acto de fe existencial, en ejercicio de cristianismo anónimo (la gracia escondida y vivida).

Sobre la pregunta en relación con la terminología (el cristianismo o es explícito o no es cristianismo) Rahner también responde con la pregunta de que cómo se puede entonces hablar teológicamente de posibilidad real de la salvación cristianamente entendida para no-cristianos. Sobre la tesis de una indebida anexión de otras fe e ideologías, el teólogo propone la tesis del cristianismo anónimo no en sentido apologético para atribuir a otros una etiqueta que ellos ignoran o no desean, sino sólo como tesis que hace comprensible la posibilidad de la salvación también para los no-cristianos. Es un instrumento interpretativo para quien profesa explícitamente el cristianismo para que comprenda que todo ser humano (aunque no esté bautizado o sea ateo) que acepte y viva el sentido positivo de la existencia, vive el cristianismo (en forma anónima) como economía de la salvación. Finalmente, la pregunta sobre una relativización del cristianismo histórico y de la misión cristiana encuentra en la teoría rahneriana la respuesta de que el cristianismo explícito no posee sólo un "plus de conocimiento", sino también un "plus de ser" que impide cualquier equiparación del cristianismo explícito con el cristianismo implícito.

La doctrina de la gracia conlleva también la distinción entre la revelación categorial y revelación trascendental: la historia de la humanidad es tanto única historia de la salvación como la de revelación que se transmite a través de la predicación cristiana (la revelación histórica categorial) cuyo trasfondo lo constituye la revelación que alcanza a todo ser humano en su experiencia trascendental (la revelación trascendental). La revelación trascendental tiene su expresión más adecuada en la revelación categorial bíblica (oficial), pero también se expresa de

manera inadecuada en las religiones no-cristianas (no-oficial)⁴³. La única diferencia esencial entre cristianos y no-cristianos está en el hecho de que los primeros han llegado a una conciencia refleja de lo que son ya desde siempre, porque, dice Rahner, "el hombre vive consciente y constantemente ante el Dios trinitario de la vida eterna, aunque no lo "sepa" y no lo crea".⁴⁴

La incorporación al cristianismo no es más que una especie de auto-conocimiento. El cristianismo es un mero caso especial de la historia general de la salvación y de la revelación, y la iglesia llega a ser "constitución de un orden determinado... un camino legítimo de la auténtica imitación de Cristo".⁴⁵ Ser cristiano se convierte en una más alta fase de evolución del cristianismo anteriormente poseído.⁴⁶ Por eso, no nos deben sorprender las conclusiones como la de G. May quien opina que "a veces, Rahner parece estar más convencido de la existencia de los cristianos anónimos que la existencia de cristianos verdaderos".⁴⁷

c) La gracia de la iglesia.

Para nuestro propósito conviene mencionar la postura que Rahner mantenía sobre la relación entre el Cuerpo místico de Cristo y la salvación de los no-cristianos: la Iglesia es la prolongación de Cristo y el Cuerpo del mismo.

Por consiguiente, toda gracia puede llamarse gracia eclesial en el sentido de que, siendo gracia de Cristo hecho hombre, tiende a manifestarse visiblemente...Puesto que, además, toda gracia, por su misma naturaleza, tiene esta tendencia (de testimoniar a Cristo) y puesto que toda gracia deriva de la Cabeza de la Iglesia (Cristo), debemos concluir que toda gracia es gracia de la Iglesia, aun en el caso en que se distribuya misteriosamente fuera de sus fronteras.⁴⁸

Sin embargo, como en esta explicación el influjo salvífico parecía depender únicamente de Cristo, sin que se asigna a la Iglesia otro papel que tiene que ser la canalización de esas gracias, se concibe que en casos concretos el canal transmisor se esfume por completo, que así pasará directamente de Cristo a la persona sin que la Iglesia sea intermediaria en aquel proceso. Lo dicho aparece mejor en la dicotomía rahneriana sobre las dos pertenencias a la Iglesia: una exterior y jurídica y otra

⁴³ *ET-V*, p. 17: "No tengo a los no-cristianos ni por más tontos, ni por gentes con menos buena voluntad que la que yo tengo".

⁴⁴ *ET-IV*, p.234

⁴⁵ *ET-V*, p. 267.

⁴⁶ *Ib.*, pp.135-156.

⁴⁷ Prudencio Damboriena, *La salvación en las religiones no-cristianas*, p.274

⁴⁸ Karl Rahner, *De gratia Christi*, 1956, pp.17-23 en *La salvación...*, p.456.

interior que es la verdaderamente normativa. Por eso, cuando se le pregunta cuáles son los lazos de unión con la Iglesia católica, jurídica y visible de aquel que recibe la gracia de la redención por una simple decisión personal, se contenta de responder que, a causa de la unidad del género humano, por un lado, y la universalidad de la redención por otro, toda decisión humana y personal no es solamente una elección interior por o contra Dios, sino, a mismo tiempo, una afiliación exterior a la comunidad total como al "Pueblo de Dios". En otras palabras, Rahner parece encontrar ya en la humanidad redimida (está tanto en las comunidades cristianas como en las sociedades paganas) los fundamentos de una cuasi-estructura sacramental sobre las que fundar el valor jurídico y exterior de la Iglesia. Rahner señala que:

Si queremos ser de veras cristianos, debemos admitir el propósito serio y universal de Dios respecto de la salvación de todos los hombres... es imposible pensar que aquel ofrecimiento de gracia sobrenatural y divinizante hecha a todos los hombres, pueda en general (y prescindiendo de pocas excepciones) malograrse y quedar sin efecto en la mayoría de los casos por razón de pecados del individuo.⁴⁹

En su desarrollo de argumentación Rahner sigue diciendo que el ofrecimiento de la gracia por parte de Dios lleva consigo, casi ineludiblemente, su aceptación por parte del ser humano; es imposible pensar que en la inmensa mayoría de los casos las personas rechacen aquella oferta; la salvación para casi todos los seres humanos no es una posibilidad, sino una realidad; contra todas las apariencias en contrario, hemos de suponer que fuera de unas pocas excepciones todos los seres humanos se salvan. Rahner afirma que:

Dios ofrece su gracia salvífica fuera de la Iglesia... y esa gracia alcanza su victoria por la aceptación libre que hace el hombre de la misma... los hombres aceptan aquellos influjos de la gracia cristiana y sobrenatural, a pesar del estado pecaminoso de los hombres y no obstante su enajenamiento de Dios.⁵⁰

Si la revelación y el ofrecimiento de la gracia están presentes en cada persona, ésta debe ser capaz de experimentarlas y aceptarlas. Pero como ambas le son conscientes como horizonte inobjetivo y dinamismo interno, le tiene que ser también posible aceptarlas y rechazarlas con lo único real e inmediato de su

⁴⁹ ET-V, p.124 en *La salvación...*, p.271.

⁵⁰ Ib., p.272.

existencia, en su encuentro con el mundo.⁵¹ Si las acepta, el ser humano hará un acto de fe sobrenatural ya que la revelación es algo que está depositado en su ser (el acto de fe que así se produce es la fe implícita). Más aún, dicho acto, por estar enraizado en un objeto superior en el que se experimenta toda realidad empírica posible, puede constituir la base de toda acción explícita consciente, haciendo de la persona que ya está ocultamente justificada un cristiano anónimo. Por eso, "quien se acepta plenamente su ser-hombre... ha aceptado también al Hijo del hombre",⁵² porque el centro de la persona es el mismo Dios y su forma es la forma misma del Verbo encarnado. Al respecto Rahner dice que:

El mundo es el mundo, que ha sido creado para el Logos eterno, desde él y hacia él. El mundo y su historia están proyectados de antemano sobre el Logos de Dios hecho carne.⁵³

Puesto que la Iglesia no es más que la extensión del misterio de Cristo y su gracia tiene siempre naturaleza eclesial, la aceptación de la gracia en la fe contiene un dinamismo interno hacia la Iglesia, por lo que, quien existencialmente ha aceptado la gracia, está encaminado a la Iglesia y posee por voto implícito la pertenencia a la misma.⁵⁴

Todo esto ocurre antes de que dicha persona haya aceptado el mensaje evangélico o escuchado nada del mismo. El modo de conseguirlo es su auto-realización como persona en su propio ser y en sus relaciones con los semejantes. Esto último Rahner lo explica de siguiente forma:

Cuando el hombre, obedeciendo al mandato absoluto de su conciencia, trata de superar su egoísmo en un movimiento verdaderamente desinteresado hacia el prójimo, existe ya en él una tendencia hacia Dios, aceptada por él, y no menos real porque el hombre no caiga en la cuenta de su existencia. Ese movimiento hacia Dios, comenzado y elevado por la gracia, es salvación en el sentido estricto de la palabra incluso cuando el hombre se tenga a sí mismo por ateo.⁵⁵

Esa misma idea Rahner la había expresado también por medio de la noción de "acto moral", diciendo que:

cada acto radicalmente libre y moral es, a causa de la general voluntad divina de salvación y por medio de la gracia, un acto

⁵¹ ET-V, p.199.

⁵² ET-IV, p.157.

⁵³ ET-V, p.133

⁵⁴ *Mysterium Salutis-II* (2), p.1154-1156.

⁵⁵ Karl Rahner, *The Mission of the Church*, p.233 en *La salvación...*, p.280.

salvífico orientado a la inmediateidad para con Dios.⁵⁶

En resumen, aquí tenemos los elementos básicos del problema. El ser humano, ya viva en el seno de una religión no cristiana, ya se mueva en una atmósfera de completa indiferencia religiosa, debido a la divinización del mundo operada por la redención de Cristo, a la oferta de la gracia divina y a la voluntad salvífica universal de Dios, puede a través de sus contactos interpersonales y a la práctica de una serie de acciones humanas, alcanzar su salvación fuera de las fronteras del cristianismo. Esto podría parecer una glorificación del horizontalismo religioso que constituye a la iglesia en sacramento eficaz de la salvación universal, pero la intención primigenia de Rahner era la de superar esa antinomia de espiritualismo-horizontalismo, al proponer una nueva manera de entender la misión de la Iglesia.

CONCLUSIONES.

Hemos dicho en este capítulo que la interpretación histórica está íntimamente unida con la revelación salvadora que aparece en la historia y juega un rol muy importante en ambos teólogos, porque para ellos el tiempo histórico abarca todas las dimensiones de la vida y, por lo tanto, explica algo más que sólo la dirección y la dinámica de la creatividad humana.

En Tillich la dimensión histórica es una continuación de la dimensión espiritual que tiene el punto final cuando se realiza la consumación teónoma (la pregunta escatológica), en las profundidades de la cual está Dios como el fundamento del ser y del cual nos separa la existencia. El poder del Nuevo Ser nos capacita para unirnos a este fundamento y la comunidad espiritual es el lugar del impacto transformador del Espíritu. Esta finalidad de la historia es una consumación incondicional lograda a través de la libertad, por lo tanto, la meta de la historia trasciende las ambigüedades del tiempo. Esta dinámica exige del ser humano una interpretación con el sentido de la historia que lo lleva a la búsqueda del reino de Dios. Analizando las interpretaciones de la historia (las negativas - no históricas: la trágica, la mística, la mecanicista; y las positivas - históricas: la progresista, la utópica, la trascendental),⁵⁷ podemos ver no sólo como Tillich está buscando y encuentra su propia interpretación en el símbolo del reino de Dios con su doble

⁵⁶ *ET-VI*, p.285

⁵⁷ *IS-III*, pp.420-434.

carácter intra y trans-histórico, sino también podemos encontrar la respuesta tillichiana para la interpretación de tipo trascendental que desarrolla Rahner. De este tipo trascendental, que para Tillich se encuentra sólo en la iglesia primitiva hasta Agustín y en el luteranismo ortodoxo, no se puede esperar después de la revelación salvadora aparecida en la historia nada nuevo hasta la otra vida. La dificultad de esta interpretación consiste para Tillich en la ignorancia del aspecto social de la comunidad, porque la interpretación histórica del tipo trascendental propone la salvación sólo para el individuo (lo que justamente identifica el desarrollo rahneriano). El reino de Dios tillichiano, en su lugar, aparte de la característica personal, tiene otras tres características: política, social y universal, por lo cual el reino de Dios está a la vez en la historia (la manifestación del Nuevo Ser por medio de la presencia espiritual como la historia de la salvación tanto en el espíritu individual humano como en la comunidad espiritual) y por encima de ella (la dimensión histórica de la cristología demuestra que Jesús el Cristo como centro de la historia revela a la última la conciencia y el sentido de sí misma). La presencia espiritual como aspecto intrahistórico y la vida eterna como aspecto transhistórico se acontecen en la resurrección-manifestación del Nuevo Ser “que ocurre ahora o no ocurre nunca”. Por ello, la salvación no es un acto que acontece después de la muerte, sino es un proceso salvífico que empieza aquí y ahora dentro de la existencia humana. El Nuevo Ser en Jesús como el Cristo es la respuesta de la dimensión histórica de la soteriología de Tillich, que viene determinada, como se ve claramente, sólo por la conexión con su cristología.

El método de Karl Rahner y, por lo tanto, toda su teología con los ejes que desarrollamos a lo largo de nuestra tesis llevan el nombre “trascendental”. Ya hemos dicho lo que piensa Tillich sobre la soteriología trascendental, pero queremos agregar dos palabras más al tema de la salvación en Rahner, porque podemos encontrar los puntos semejantes en los pensadores. El primer aspecto semejante es la aceptación del ser humano bajo la gracia y el perdón de Dios, a pesar del pecado y de sus constantes negativas. La diferencia en Rahner consiste sólo en la importancia que el teólogo pone en las fuentes de la fe (la Escritura y la tradición) y siempre dentro de un contexto mayor (la historia de la salvación-perdición universal) y no en la situación existencial como propone Tillich. Pero a pesar de dicha diferencia ambos tienen otro aspecto semejante, el de los enemigos comunes: los ateos teóricos que rechazan la apertura del ser humano al misterio y el secularismo como ideología que

considera las realidades terrenas autosuficientes y sin referencia alguna a Dios. Nuestros pensadores construyen una iglesia abierta capaz de aprender de las ciencias modernas que supera una visión dualista que consiste en ver como dos realidades contradictorias lo sagrado y lo profano, lo natural y lo sobrenatural; y abren el camino para el diálogo ecuménico no sólo con las iglesias cristianas, sino con todas las religiones del mundo.

Cabe agregar otra observación más sobre la tendencia en la soteriología de Rahner que es la siguiente: la historia de la gracia no tiene mucho en cuenta la historia del pecado y es, por lo tanto, demasiado optimista, por el hecho de exaltar los fenómenos sin apreciar los hechos en su concreción histórica. Este aspecto lo desarrollaremos en el último capítulo.

Capítulo 4. ECLESIOLOGÍA – I: los elementos teóricos.

Este último eje sobre la eclesiología queremos dividir en dos capítulos: en el primer capítulo desarrollaremos las eclesiologías de Tillich y Rahner desde punto de vista teórico general y después, en el segundo, veremos cómo nuestros pensadores aplican su pensamiento teológico a la vida práctica, analizando las relaciones de la iglesia con los no- cristianos y con el mundo secular. A través del segundo capítulo pensamos encontrar las respuestas necesarias para las preguntas señaladas en la introducción y las pautas para el desarrollo de las eclesiologías abiertas e inclusivas en la teología actual.

I.

LA IGLESIA EN TILlich.

Después del detallado análisis de los ejes teológicos hasta ahora expuestos que hemos desarrollado, ya poseemos los elementos necesarios para la mejor comprensión de la eclesiología tillichiana. Podemos afirmar que la reflexión de Tillich sobre la iglesia se fundamenta en gran parte en su interpretación cristológica. Como vamos a ver en seguida, la encarnación se presenta como paradigma para la eclesiología que, por lo tanto, no puede aislarse del conjunto del sistema .

a) La presencia espiritual.

Los elementos clave que hemos analizado en los capítulos anteriores y que necesitamos para tener una amplia vista sobre la eclesiología de Tillich son los siguientes: la presencia del Espíritu divino en el ser humano ("presencia espiritual") que toma cuerpo en los grupos humanos (religiosos o seculares) forma la comunidad espiritual que viene a ser el resultado de la presencia del Espíritu en los grupos históricos; se manifiesta de manera no-ambigua en Jesús como el Cristo, haciendo de él una nueva creación, el Nuevo Ser (el criterio universal concretizado en una persona para juzgar a todos los demás grupos religiosos o seculares expuestos a la ambigüedad). La presencia espiritual que eleva al ser humano por la fe y el amor a la unidad trascendente de una vida sin ambigüedades, erige al nuevo ser por encima de la división entre esencia y existencia y consecuentemente por encima de las ambigüedades de la vida. Para Tillich, la invasión del Espíritu divino en el espíritu humano no se da en individuos aislados sino en grupos sociales, puesto que todas las funciones del espíritu humano están condicionadas por el contexto social del

encuentro del "yo" en el "tu"¹.

Garrido Sanz propone una esquema muy compacta de la creatividad del Espíritu en la humanidad que se manifiesta en tres aspectos para Tillich:² a) en la humanidad como un todo que es la preparación a la manifestación final (la comunidad espiritual latente); b) en Jesús como el Cristo, Nuevo ser (revelación central); c) en la comunidad espiritual que nace bajo el impacto del nuevo ser (la comunidad espiritual manifiesta). Tillich afirma que:

La ocasión concreta para la distinción entre la iglesia latente y manifiesta se presenta cuando se encuentran grupos al margen de las iglesias organizadas y que muestran así de manera impresionante la fuerza del nuevo ser.³

Por eso, la triple creatividad divina responde en Tillich a la naturaleza de la revelación que incluye: una revelación preparatoria (antes del encuentro con Cristo); revelación final en Cristo; una revelación receptora (grupos religiosos que aceptan a Cristo). Por lo tanto, la iglesia se define como la comunidad espiritual que es la comunidad del nuevo ser creada por el Espíritu divino⁴ y ningún grupo religioso puede llamarse cristiano si no está fundado en el reconocimiento de Jesús como el Cristo. Este es el punto clave de la unión de la eclesiología con la cristología.

b) El criterio último y el acto de fe.

En cuanto el criterio último al cual tiene que adaptarse la iglesia es Jesús como el Cristo, por tanto esto obliga a la iglesia a criticarse a sí misma, echando fuera el pecado y la destrucción, tomando el carácter escatológico. Por eso, Tillich analiza distintas necesidades⁵ que pueden reafirmar una sola iglesia en el espacio y en el tiempo, o sea: no abusar de los elementos distintivos (la iglesia europea como "una institución para la salvación de las almas" y la iglesia americana que "constituye una fuerza social del más alto nivel"⁶); ser conscientes del aspecto sociológico de la iglesia y de que lo absoluto no puede encerrarse en el campo de las preocupaciones provisorias; mantener con firmeza la dimensión espiritual, sin olvidar el aspecto humano (no identificar la realidad espiritual con la vida del grupo).

¹ TS-III, pp.174-175.

² Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia...*, pp.99-102.

³ TS-III, p.191.

⁴ *Ib.*, p.194.

⁵ Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia...*, pp.97-99.

⁶ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, p.143.

Tillich encuentra en la confesión de Pedro ("Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo", Lc.9:20) dos elementos fundamentales para la existencia de una iglesia: la proclamación de la realidad histórica de Jesús de Nazaret y su aceptación como el Cristo. La iglesia debe ser: a) una iglesia que reconozca la realidad histórica de Jesús de Nazaret como el Cristo que es su fundamento desde el ángulo de la fe que garantiza y afirma "la transformación fáctica de la realidad"⁷ del personaje llamado el Cristo y su realidad objetiva; b) una iglesia que acepta a Jesús de Nazaret como el Cristo como la manifestación del nuevo ser en el tiempo y en el espacio, pero sin contar esa experiencia receptora como el fundamento del contenido de la fe, sino como un instrumento a través del cual la realidad objetiva es existencialmente recibida; c) una iglesia que en el acto de fe reciba a Jesús como el Cristo, uniendo la afirmación histórica explicada y su recepción por la comunidad en un acto de fe (la unidad básica del acontecimiento cristiano), por lo cual Cristo y la iglesia sean necesariamente interdependientes (no hay iglesia sin Cristo y tampoco hay Cristo sin iglesia). La recepción de Cristo como un acto de fe es fundamental en la eclesiología de Tillich quien dice que:

Así como el Cristo no es el Cristo sin aquellos que le aceptan como tal, de la misma manera la comunidad espiritual no es tal al menos que esté fundamentada en el nuevo ser tal como ha aparecido en Cristo⁸.

Por eso, la iglesia como comunidad espiritual es un misterio al que se puede llegar solamente por la fe, porque "el Nuevo Ser es el poder divino dentro de los límites de la finitud"⁹ que no es un ser entre los demás seres, sino "es la negación de todos los seres y la sola afirmación del Fondo del Ser"¹⁰. El relato de Pentecostés como la relación directa de la comunidad espiritual con el nuevo ser ilustra el carácter extático y las creaciones de fe, amor, unidad y universalidad de la comunidad espiritual. Por lo tanto, la iglesia como comunidad espiritual no será ni religión organizada, ni autoridad jerárquica, ni organización social, sino "los fugitivos" que expresan una nueva realidad "tras ser asidos por la presencia espiritual y reinstalados en su fe"¹¹ y que viven una nueva dimensión de amor, unidad y universalidad. Las imágenes que usa Tillich ("la iglesia como el cuerpo de Cristo" que es en su lugar "cabeza de la iglesia" o "Señor de la iglesia", etc.) apuntan a que

⁷ *TS-II*, p.145.

⁸ *TS-III*, p.188.

⁹ *TS-II*, p.120

¹⁰ *Ib.*, p.121.

¹¹ *Ib.*, p.189.

“el Cristo es el criterio al que se debe someter toda pretensión espiritual”¹².

c) La comunidad espiritual manifiesta.

Ahora volviéndonos hacia el tema de la presencia espiritual, podemos decir que esa misma presencia, por lo tanto, no se manifiesta abstractamente sino dentro de la humanidad histórica, no en individuos sino en las comunidades y que nos conduce a la Iglesia como “comunidad espiritual”. Para Tillich:

La presencia espiritual actúa sobre ella en todo momento e irrumpe en ella en algunos momentos importantes a los que llamamos “kairoi históricos”.¹³

Es una participación fragmentaria como una anticipación. El teólogo afirma:

La experiencia fragmentaria de la fe y la realización fragmentaria del amor originan la participación del individuo en la unión trascendente de una vida sin ambigüedades.¹⁴

La historia de las religiones del mundo manifiesta la presencia espiritual como una anticipación del “nuevo ser”. Por eso, Tillich sostiene que:

En Jesús como Cristo el nuevo ser apareció como el criterio de todas las experiencias espirituales del pasado y del futuro... la incorporación decisiva del nuevo ser para la humanidad histórica.¹⁵

Cuando un grupo histórico se encuentra fundamentado en la confesión y en la aceptación de Jesús como el Cristo en un acto de fe, tal grupo histórico recibe el nombre de “Iglesia” o “comunidad espiritual manifiesta”¹⁶. El término “comunidad espiritual” tiene más resonancias bíblicas en su profundo significado como conjunto de expresiones del Nuevo Testamento que denotan la nueva creación llegada con Cristo; “*ekklesia*”, la asamblea de aquellos que son llamados de todas las naciones por los apóstoles (los mensajeros de Cristo) a la congregación de aquellos que han llegado a ser ciudadanos libres del “reino de los cielos”. La palabra “iglesia” en la terminología de Tillich lleva consigo tanto la realidad espiritual como el aspecto sociológico de todo grupo humano. Al respecto nuestro teólogo dice que:

La iglesia universal, así como las iglesias particulares en ella incluidas, se ve bajo un doble aspecto como el “cuerpo de Cristo”, por un lado - una realidad espiritual - y por el otro, como un grupo social

¹² Ib., p.190.

¹³ Ib., p.176

¹⁴ Ib., p.177

¹⁵ Ib., p.181.

¹⁶ Ib., pp.174-187.

de individuos cristianos.¹⁷

En cualquiera iglesia está presente este doble aspecto, pero que no apunta una doble iglesia (“cuerpo de Cristo” en el Nuevo Testamento y la “iglesia invisible o espiritual” en la Reforma), porque no son dos iglesias una al lado de otra (visible-invisible, comunidad espiritual-iglesia). Tillich sostiene que:

La iglesia invisible es la esencia espiritual de la iglesia visible; como todo lo espiritual, se trata de algo que está oculto, pero determina la naturaleza de la iglesia visible¹⁸.

Lo mismo pasa con la comunidad espiritual que es una esencia espiritual de las iglesias a través de su poder, su estructura y su lucha contra sus ambigüedades; es la fuerza interior, el “telos” interno de cualquier iglesia. Si falta esta fuerza-telos interior, la iglesia como comunidad espiritual del nuevo ser ha dejado de existir, ya que se ha privado de su fundamento cristiano. Porque esta fuerza es la que actúa para superar las ambigüedades de la existencia de cualquier grupo histórico, consiguiéndolo solamente de una manera fragmentaria ya que vive en el tiempo y en el espacio. Todas las ambigüedades pueden convertirse en pecados, por eso, la iglesia (como un grupo sociológico) está expuesta al afán de poder, al ascenso de elites, al autoritarismo, etc., como una “iglesia pecadora”. Este doble aspecto, por un lado teológico (la comunidad espiritual abierta a los ojos de la fe) y por otro sociológico (los grupos de personas que confiesan a Jesús como el Cristo), tiene tanto la iglesia universal como cada una de las iglesias particulares, participando a la vez en la no - ambigüedad de la comunidad espiritual y la ambigüedad de la vida y la religión. Esta es la paradoja de las iglesias que presupone la existencia de la crítica profética dentro de las iglesias como una constante de renovación en algún aspecto concreto.¹⁹

d) La comunidad espiritual latente.

Carl Armbruster encuentra la noción de la iglesia latente y manifiesta como la doctrina más característica y teológicamente más importante de la eclesiología de Tillich. La iglesia latente, bajo el poder vivificante de la presencia espiritual, está preparándose para recepción del nuevo ser en Jesús el Cristo, porque es ya “un miembro maduro, adulto, de la Comunidad Espiritual” que critica la iglesia

¹⁷ Ib., p.204.

¹⁸ Ib., p.205.

¹⁹ Ib., p.206-215.

manifiesta bajo el impulso del Espíritu. La iglesia manifiesta, reconoce abierta y conscientemente el nuevo ser en Jesús el Cristo y proclama la palabra del Evangelio y los sacramentos. Al reconocer a la iglesia latente como parte de la comunidad espiritual, Tillich proporciona a la iglesia manifiesta el fundamento para la comprensión y trato constructivo con los no-cristianos y el mundo secular.²⁰

La expresión "comunidad espiritual latente" aparece más en la "*Teología Sistemática*" (en los escritos como "*La era protestante*" (1948) y "*Teología de la Cultura*" (1959) Tillich habla de "la iglesia latente"), entendiendo por tal aquellos grupos humanistas cristianos que viven al margen de la iglesia organizada y manifiestan en su existencia los signos del nuevo ser, o sea:

asociaciones de jóvenes, grupos de amistad, movimientos educativos, artísticos y políticos e incluso, más frecuentemente, de individuos aislados sin relación entre sí.²¹

Después la palabra "iglesia" define los grupos que reciben expresamente la revelación del nuevo ser tal como aparece en Jesús el Cristo. Por eso, Tillich habla de la comunidad espiritual latente que es para aquellos grupos religiosos en los que se ha hecho presente el Espíritu antes del encuentro con Jesús el Cristo y de la comunidad espiritual manifiesta para aquellos grupos religiosos que tienen su fundamento en la recepción histórica de Jesús como el Cristo. Al respecto Tillich dice que:

La distinción que aquí sugiero entre la comunidad espiritual y las iglesias puede resultar una ayuda para evitar las posibles confusiones entre ocultación e invisibilidad. Es la comunidad espiritual la que está latente con anterioridad a un encuentro con la revelación central y la que se manifiesta tras un encuentro de este tipo.²²

La teología de esta comunidad espiritual tiene su punto de partida en Cristo como la revelación central y universal, el "*kairos básico*" que juzga a todos los demás "*kairos*". La continua presencia del nuevo ser en la historia declara la permanente unión entre Dios y el ser humano, testificada por los momentos determinados de irrupción del Espíritu que crea la comunidad espiritual (aún latente) que puede definirse como la vida no-ambigua creada por la presencia espiritual. Ésta tiene una relación dialéctica al nuevo ser en Jesús como el Cristo y a la comunidad espiritual manifiesta de la cual es su preparación anticipada.

²⁰ Carl J. Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, p.233

²¹ *TS-III*, p.191.

²² *Idem*.

La comunidad espiritual latente participa de la unión trascendente de la vida no-ambigua en cuanto obra de la presencia espiritual y supera el abismo sujeto-objeto que es el símbolo de la alienación humana y que se realiza en los límites de la historia (la superación fragmentaria). El término "latente" no indica mera potencialidad, sino que requiere una actualización positiva, fruto del Espíritu que comporta fe y amor, preocupación última por el sentido de la existencia. Cuando esas revelaciones del Espíritu presente en algunos grupos reflejan las cualidades del nuevo ser (aunque no sea de manera plena), tal grupo merece denominarse "comunidad espiritual latente": las sinagogas, las mezquitas, el misticismo clásico y los grupos espirituales esotéricos, semicientíficos, monásticos, etc. Tillich afirma:

El impacto de la presencia espiritual y por ende de la comunidad espiritual está presente en todos ellos y en otros muchos más. Se dan unos elementos de fe en el sentido de ser asidos por una preocupación última, y se dan elementos de amor en el sentido de una reunión trascendente de lo separado²³.

e) La actualización de la iglesia latente.

El poder del Espíritu ejerce en los grupos mencionados una función profética de crítica sobre las iglesias organizadas, dándose la posibilidad de que esta función provenga de grupos que se presentan como antirreligiosos: los grupos humanistas de la Primera Guerra Mundial eran portadores de algunos elementos de la comunidad espiritual, clamando por el fin del sometimiento de la iglesia al estado y dando más importancia a los problemas del proletariado y de la justicia.²⁴ Pero los grupos religiosos o seculares en los que se hace presente la comunidad espiritual latente están expuestos: a) a una serie de notables deficiencias (en virtud de que no poseen el criterio último de toda presencia espiritual que es el nuevo ser en Jesús como el Cristo); b) a las fuerzas de la demonización (en cuanto tienden siempre a conferir un valor absoluto-idolátrico a los signos y ritos existentes dentro de ellos y no tener el criterio de la cruz de Cristo que impone la obligación de no dar carácter divino a criatura alguna); c) a las fuerzas del secularismo (en cuanto tienden de alguna manera a perder de vista lo trascendente o a identificarlo con la experiencia).²⁵ Por eso, para Tillich, "son incapaces de actualizar una autonegación y una autotransformación radical tal como se hace presente como realidad y símbolo en la cruz de Cristo", y

²³ Ib., p.193.

²⁴ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, p.44-53.

²⁵ Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, p.107.

carecen de fuerza organizativa para defenderse de los ataques del paganismo moderno.²⁶ Pero, por otro lado, Tillich está convencido que:

se pueden convertir en crítica viva de las iglesias en nombre de la comunidad espiritual, y esto es verdad incluso de movimientos tan antirreligiosos y anticristianos como el comunismo mundial.²⁷

La protesta de la Iglesia latente aparece como el fenómeno cultural, pero la inspiración subyacente es religiosa. Porque la Iglesia manifiesta reconoce abierta y concientemente el nuevo ser en Jesús el Cristo, uniéndose por los lazos de una fe común y proclamando la palabra del Evangelio y los sacramentos, pero estos actos de la religión tienen que expresarse en formas culturales adecuadas, al reconocer a la Iglesia latente como parte de la comunidad espiritual. Tillich afirma que:

Es la máxima importancia para la práctica del ministerio cristiano, de manera especial en sus actividades misioneras tanto si se desarrollan en un ambiente de cultura cristiana como no cristiana, el considerar a los paganos, a los humanistas y a los judíos como miembros de la comunidad espiritual latente y no como si fueran extraños por completo a la comunidad espiritual, a la que les invita a entrar desde fuera. Esta manera de ver es como un arma poderosa dirigida contra la arrogancia eclesiástica y jerárquica.²⁸

La cuestión de la relación de la iglesia particular como comunidad de amor con otras comunidades fuera de la misma está en el problema por las ambigüedades de la religión que no tiene ningún tipo de función especial en la comunidad espiritual. Al respecto Tillich dice que:

Nuestra doctrina de la comunidad espiritual en su estado latente sugiere una respuesta: si alguien desea participar en la comunidad de amor de una iglesia particular, entonces puede convertirse... o puede permanecer en la comunidad espiritual latente como judío, musulmán, humanístico, místico, etc., que desea ser recibido en la comunidad de amor por tener conciencia de su propia pertenencia esencial a la comunidad espiritual ... y lo que es decisivo... es el deseo de participar en un grupo cuyo fundamento es la aceptación a Jesús como Cristo.²⁹

Un rol muy importante en este caso juega el principio del incremento de la libertad con sus demandas a liberar a los seres humanos de determinados coacciones que obstaculizan el crecimiento en la libertad espiritual que es una finalidad del

²⁶ *TS-III*, p.193.

²⁷ *Idem.*: "Aun el comunismo mundial guarda una relación teológica con la comunidad espiritual".

²⁸ *Ib.*, pp.193-194

²⁹ *Ib.*, pp.225- 226.

proceso de santificación.

f) "*Gestalt*" de la gracia.

El concepto de la libertad está íntimamente atada en Tillich con otro concepto de lo demoníaco que limita a esta misma libertad del individuo, porque funciona como una estructura. Por lo tanto, para conquistarla hay que encontrar otra estructura, contraria a ésta, la estructura divina o "la estructura (*Gestalt*) de la gracia".³⁰ Por eso, al respecto Tillich afirma que:

La Iglesia en su calidad espiritual, como un objeto de fe, es una "*Gestalt* de la gracia"... es mayor y más antigua que las iglesias cristianas. Sin una evolución previa en la historia, sin lo que más tarde bauticé con el nombre de "la iglesia en su latencia" (abreviada como "iglesia latente"), la iglesia manifiesta jamás habría podido aparecer en un momento determinado.³¹

Esta afirmación aparece después de la introducción del principio protestante, "el principio de la protesta profética contra todo poder que reclame para sí un carácter divino, así sea iglesia o estado, partido o líder".³² El principio protestante es el criterio definitivo de todas las experiencias religiosas y espirituales, que ejerce su crítica a través del Nuevo Ser manifiesto en Jesús como el Cristo. Tillich, tomando como el fundamento el axioma de que lo negativo sólo puede vivir de lo positivo, de que la negación de la forma tiene que construirse sobre su afirmación, concluye que la protesta sólo puede existir dentro de una "*Gestalt*", a la cual pertenece y que incluye tanto la forma como la negación de la misma: "Esta conjugación de protesta y creación es lo que llamamos "la *Gestalt* de la gracia".³³

Carl Armbruster afirma que Tillich es perfectamente consciente de que la encarnación de la gracia en una estructura (una jerarquía sagrada, una autoridad eclesíástica infalible y el sistema de los sacramentos automáticos) va contra la esencia del protestantismo. Por ello, "la *Gestalt* de la gracia" parece a una traición a la esencia del protestantismo.³⁴ Pero Tillich no busca la diferencia entre la objetivación de la gracia católica y la protestante sin estructura, sino que propone otra posibilidad en la cual la noción protestante de la fe puede afirmar que la fe del

³⁰ Paul Tillich, *La era Protestante*, p.24.

³¹ *Ib.*, p.25.

³² *Ib.*, p.332.

³³ *Ib.*, p.300.

³⁴ Carl J. Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, p.224.

ser humano “no nace de él, pero se cumple en él”.³⁵ Por eso, como dice Tillich:

el protestantismo sostiene que la gracia se manifiesta a través de una *Gestalt* viviente que permanece inmutable... es una *Gestalt* “transparente”... La Iglesia es iglesia porque es transparente como una *Gestalt* de gracia.³⁶

La *Gestalt* de la gracia contiene a la vez lo positivo y lo negativo y se expresa en el mundo secular, porque la gracia no puede atarse a una forma particular (ni siquiera a una forma religiosa según el principio protestante). Se ve a través de la historia en los movimientos no religiosos e incluso anti-religiosos la expresión de la protesta religiosa más eficaz que la de la religión misma. Esta afirmación presupone una especial relación del protestantismo con el secularismo. Tillich afirma que:

el protestantismo mantiene con el secularismo una relación absolutamente única y singular: el protestantismo, por su propia naturaleza, exige una realidad secular. Exige una protesta concreta contra la esfera sagrada y contra el orgullo eclesiástico, una protesta que esté incorporada al secularismo.³⁷

Tillich encuentra la solución del problema de la relación dialéctica del mundo secular con la *Gestalt* de gracia en la “teonomía”, “que expresa que ni la heteronomía eclesiástica ni la autonomía secular pueden tener la última palabra en los problemas de la cultura humana”, o en el “secularismo protestante”, “que pone claramente en evidencia el carácter ambiguo de la relación entre la *Gestalt* de gracia protestante y el mundo secular”.³⁸ La *Gestalt* de gracia tiene una fuerte conexión por medio de la fe, que es el común denominador, con la gracia de la aceptación (“aceptante aceptación de lo inaceptable”³⁹), porque experimentar la gracia es experimentar el Nuevo Ser en Jesús el Cristo por el impacto de la presencia espiritual, que vence alienación y cuya cruz es la última norma de la protesta.

El término “gracia” (“*gratia*”, “*charis*”) cualifica todas la relaciones entre Dios y el hombre de tal manera que éstas son libremente iniciadas por Dios y en modo alguno son tributarias de nada de cuanto haga o desee la creatura.⁴⁰

La *Gestalt* de gracia otorga un nuevo significado a la acción religiosa como el culto que, como piensa Tillich, no debe crear las nuevas liturgias (“reformular

³⁵ Paul Tillich, *La era Protestante*, p.304.

³⁶ *Ib.*, p.307.

³⁷ *Ib.*, p.309.

³⁸ *Ib.*, p.318.

³⁹ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, p.126.

⁴⁰ *TS-I*, pp.364-365.

tradicionalmente una tradición”), sino encontrar las nuevas formas a partir de las experiencias cotidianas y las situaciones reales (“elevar todos los aspectos de lo cotidiano al nivel de lo eterno”).

En resumen, podemos decir que la eclesiología de Tillich no puede aislarse de todo el conjunto de su sistema que se fundamenta en el Nuevo Ser. El teólogo intenta unir los elementos sacramentales (la *Gestalt* de gracia y el principio sacramental) y los proféticos (la presencia espiritual) por medio de un aspecto sociológico de las iglesias. En la segunda parte del capítulo desarrollaremos el tema de la relación entre la iglesia y la sociedad desde punto de vista de Tillich, pero antes tenemos que analizar las ideas importantes de Karl Rahner sobre el tema.

II.

LA IGLESIA EN RAHNER.

La concentración eclesiológica de la teología católica en las décadas de los 60-80 se caracterizó por la investigación teológica y por la influencia personal de Karl Rahner. El teólogo se pronunciaba en contra de la simple repetición de las formulas dogmáticas para dar aliento a las fuerzas renovadoras; se pronunciaba en contra de las condenas y de los anatemas. Por eso, la eclesiología de Rahner estaba llena de las novedades teológicas, por lo cual su postura jugó un papel muy importante dentro del catolicismo tanto en el desarrollo del concilio ecuménico Vaticano II como en el tiempo posconciliar.

a) El concilio Vaticano II.

Herbert Vorgrimler cuenta en su libro una historia interesante sobre el trabajo de Rahner en el concilio Vaticano II, el cual después se llamó “el concilio de la eclesiología”.⁴¹ A finales de octubre de 1962 se eligieron 190 teólogos como peritos oficiales del concilio: entre ellos estaba Rahner quien se aburría en la tribuna. Sólo después del primer período conciliar (se terminó el 8 de diciembre de 1962), cuando las sesiones de las comisiones siguieron trabajando en cada uno de los países y en Roma (“segunda fase”, 29.09-4.12.1963), Rahner fue nombrado oficialmente perito y miembro de un grupo de expertos formado por siete teólogos, encargados de elaborar un nuevo texto sobre la Iglesia. Ahí Rahner trabó excelentes relaciones con el

⁴¹ Herbert Vorgrimler, *Entender a Rahner*, pp.129-144.

dogmático belga Gerardo Philips (1899-1972) y la colaboración entre ambos teólogos fue importante para el desarrollo del concilio. En esta segunda fase el estado de ánimo de la primera (en general irritado y agresivo) dio paso a un clima más razonable y amistoso y fue el propio Rahner quien contribuyó en buena medida a suavizar las tensiones. Una vez más dio numerosas conferencias al margen del concilio y entre otras a los obispos sudamericanos.

En el tercer período (14.09-21.11.1964), que nuestro pensador llamó como "comienzo del comienzo", ⁴² la contribución de Rahner fue particularmente importante en el tema de la inerrancia de la Escritura, en la fijación de las líneas teológicas básicas y en la exposición de la imagen del cristiano en el texto sobre la Iglesia en el mundo actual. En el cuarto período (14.09-8.12.1965) tuvo un nuevo triunfo cuando los cardenales defendieron la teología de las indulgencias propuestas por Rahner.

De los 16 textos aprobados y proclamados por el concilio Vaticano II Rahner no participó sólo en la preparación de cuatro documentos (los medios de comunicación, las iglesias orientales, la educación cristiana y el relativo a la libertad religiosa), pero en todos los demás hay huellas de su teología. Es indudable que las publicaciones de Rahner sobre la Iglesia y los sacramentos, el episcopado y el primado, la revelación y la tradición, la inspiración de la Escritura y el diaconado fueron importantes tanto para los obispos como para los teólogos conciliares. Tomando en cuenta la actitud de Rahner en el Vaticano II, no podemos evitar de no identificar en cierta medida la eclesiología del teólogo con la eclesiología del Concilio, al cual dedicamos tanta atención.

b) El origen de la Iglesia.

Durante las primeras décadas del siglo XX el tema eclesiológico fue monopolizado cada vez más exclusivamente el interés de los teólogos. La teología católica aceptó este "*kairos*" de la temática hasta el punto de suscitar muy pronto la sospecha de un pan-eclesiologismo comprometedor para el equilibrio de la dimensión teológica y antropológica de la eclesiología. ⁴³ La concentración de esta temática durante la primera mitad del siglo determinó en gran escala el plan de trabajo de las comisiones pre-conciliares y conciliares del Vaticano II que, como

⁴² Karl Rahner, *El concilio, nuevo comienzo*, Herder, Barcelona, 1966, p.18.

⁴³ Angel Antón, *La Iglesia de Cristo*, p.6.

hemos dicho recién, se centró en la eclesiología.

Este concilio ha sido, pues, un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. El concilio de la eclesiología, en una concentración tal de temas como no se ha dado hasta ahora en ningún otro concilio, ni siquiera en el Vaticano I.⁴⁴

La razón de esta concentración eclesiológica del Vaticano II fue la de tratar de permanecer fiel a la naturaleza y misión de la teología. La introspección de la Iglesia sobre sí misma en esta experiencia vital del concilio ha tenido a Dios y al hombre como polos de referencia. Conocer mejor los designios de Dios sobre sí misma, para cumplir mejor su misión salvadora entre los seres humanos, es el fundamento de esta conciencia de la Iglesia.

Por eso, el tema eclesiológico está íntimamente unida con el tema de la salvación, porque, al hablar del origen de la iglesia intrínsecamente vinculado a la acción salvífica de Dios en la historia, entendemos el origen en su significado teológico más primordial como se ha planteado Rahner:

Dios quiere la Iglesia y la realiza... de un modo absoluto... en una predefinición formal y precisamente histórico-salvífica... Dios ha hecho suya la Iglesia, no sólo como las demás obras de las cuales Él es fundamento trascendental; son, sí, obras de Dios e implican, por eso mismo, una referencia a Dios como su autor primordial.⁴⁵

El significado histórico-salvífico sitúa a la iglesia en el orden de la gracia (distinto del de la naturaleza) y la incorpora en la historia particular de salvación, destinada a continuar en el tiempo y en el espacio la misión salvífica del Cristo con el cual está intrínsecamente vinculada en su origen y en toda su existencia. Rahner afirma que:

La Iglesia surge por una voluntad... absoluta, que precede a la libertad del hombre, la incluye y la mueve juntamente con ella... no nos encontramos simplemente ante un mundo en cuanto querido por Dios, sino ante una realidad "particularmente" querida con un acto de preferencia dentro de un mundo en determinadas situaciones espacio-temporales.⁴⁶

Estas reflexiones (prescindiendo de muchas otras cuestiones teológicas con ellas implicadas sobre la libertad del ser humano que es una libertad siempre abierta a la aceptación o rechazo de la salvación ofrecida) ponen de manifiesto la vinculación intrínseca de la Iglesia con el evento central de la gracia de la acción

⁴⁴ Idem. (K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche*, 1966, p.4)

⁴⁵ K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, 1957 en *La Iglesia...*, p.52-53.

⁴⁶ Idem.

salvífica de Dios con el ser humano, a saber, el misterio del Verbo hecho carne en el mismo origen y su radicación en la historia salvífica. Rahner concluye su argumentación afirmando una vez más ese "algo más" que implica la Iglesia en el orden de la salvación:

En otras palabras, las obras de la historia de la salvación pertenecen a Dios de un modo diverso y superior a como le pertenecen las obras de la naturaleza. Aquí Dios realiza el mundo (histórico), allí Dios realiza en el mundo su propia historia.⁴⁷

Por eso, la Iglesia se nos presenta en su realidad misteriosa como "sacramento de la salvación del mundo",⁴⁸ siendo ella fruto del designio misericordioso de Dios, transmite en su seno a los creyentes el don de la redención, incorporándolos a Cristo por la donación del Espíritu. Sin embargo, este misterio no exime de nuevos intentos de penetración dirigidos a descubrir sus implicaciones teológicas más importantes a través de investigaciones nuevas y más profundas que la comunidad creyente está invitada a hacer en el campo de la reflexión teológica y en el de su experiencia vital.

La implicación eclesiológica más importante de este centrar nuestra consideración en el misterio de la iglesia es el situar en el primer plano aquello que la "*ekklesia*" de Cristo tiene de más íntimo y propio, aquello que distingue a sus miembros de los otros seres humanos, a saber, que son creyentes y como tales constituyen la comunidad creyente. La Iglesia recibe su existencia de la comunicación de Dios con el ser humano en la revelación y esta revelación de Dios implica la Iglesia como comunidad escatológica de creyentes que la recibe y la hace vitalmente presente en su peregrinar histórico. Al respecto Rahner dice lo siguiente, desarrollando el mismo tiempo el aspecto sociológico de la eclesiología como lo hace también Tillich:

La iglesia es la comunidad, legítimamente establecida en su constitución social, en la cual la revelación de Dios (como comunicación de sí mismo), escatológicamente dada en Cristo, permanece presente para el mundo como realidad y verdad por la fe, la esperanza y la caridad.⁴⁹

El individuo, por lo tanto, llega a la salvación por y en la comunidad, porque "la Iglesia es fruto de la auto-comunicación de Dios ("*fructus salutis*") a la humanidad y el sacramento o instrumento eficaz de salvación ("*medium salutis*") en

⁴⁷ Ib., p.54.

⁴⁸ ET-VI, p.472-473.

⁴⁹ Karl Rahner, *Ekklesiologische Grundlegung*, p.119 en *La Iglesia...*, p.707.

el mundo".⁵⁰

c) Los elementos constitutivos.

La Iglesia es una realidad esencialmente encarnada en la historia y, estando sometida a la ley de las transformaciones y cambios históricos, va creando su historia a partir de sus mismos orígenes. La historicidad de la Iglesia está basada en su vinculación esencial e irrevocable con lo temporal, terreno y humano de este mundo: los factores estructurales históricos de índole político, social, cultural y económico condicionan su devenir histórico como el de otras instituciones humanas.⁵¹ Pero hay una necesidad de concebir la Iglesia como "pueblo de Dios encarnado" en la historia humana y al servicio del Reino de Dios que se constituye por la gracia de Dios operante en el corazón de los individuos y de la historia humana. Rahner dice que:

La Iglesia es, en la dimensión de la historia, alcanzado ya su estadio escatológico, y de la sociedad, la manifestación concreta e histórica de la salvación, que, a través de la gracia de Dios, se realiza a lo largo y a lo ancho de la humanidad.⁵²

La eclesiología de Rahner siempre ha atribuido a la Iglesia primitiva un puesto de preferencia, no sólo apelando al principio reconocido como válido en un amplio margen de la actividad humana, sino invocando en su sentido estrictamente teológico el valor normativo de la Iglesia primitiva para la Iglesia de todos los tiempos.

La Iglesia primitiva (en la primera generación) tiene una función única e insustituible para toda la historia ulterior de la Iglesia, de modo que cuanto se ha dicho sobre la Iglesia como fundación de Dios vale de modo particular para la Iglesia primitiva y vale para la Iglesia de todos los tiempos, precisa y esencialmente también en virtud del hecho de que se apoya sobre la Iglesia primitiva.⁵³

Se trata aquí de dos cuestiones muy decisivas para el concepto teológico de "Iglesia primitiva": a) la Iglesia en cualquier momento de su existencia no es un puro evento en un sentido actual y siempre nuevo; su realidad institucional y perceptible históricamente es también por voluntad de Dios un elemento constitutivo de su concepto teológico; b) se debe garantizar la normatividad de la Iglesia primitiva y su identidad con la Iglesia de todos los tiempos. El acto fundacional de Dios constituye el motivo por el cual, como concluye Rahner:

⁵⁰ Idem.; cf. *ET-VI*, p.326.

⁵¹ *ET-V*, p.247-273.

⁵² Karl Rahner, *Das neue Bild der Kirche* (Szt-VI), p.339 en *La Iglesia...*, p.711.

⁵³ Karl Rahner, *Über die Schriftinspiration*, p.50 en *La Iglesia...*, p.735.

esta Iglesia primitiva no es solamente el primer periodo de la Iglesia, sino el fundamento permanente para todo el futuro, la ley a la que está sujeto el curso entero de la Iglesia.⁵⁴

El problema de la identidad sustancial de la Iglesia de todos los tiempos con la Iglesia primitiva (apostólica) se complica aún más cuando se pasa de las afirmaciones en abstracto a determinar e individuar en concreto aquellos elementos que vienen cualificados como constitutivos y normativos (inmutables) y que deben realizarse en la Iglesia de las generaciones posteriores. Rahner en el período de su producción teológica más profunda se ha pronunciado por una enumeración de elementos constitutivos bastante precisa y amplia, diciendo que:

sin prejuzgar la preeminencia de la parádoxis oral, y ciertamente autoritaria e infalible, que precede a la Escritura, según la voluntad de Dios, libre pero objetivamente perceptible, hay que contar también la Escritura.⁵⁵

Pero la ausencia de la proclamación del Evangelio en muchas tierras y culturas no lleva consigo su abandono por parte de Dios, porque por razón de la gracia de Cristo que se ofrece como una posibilidad y una obligación, el ser humano estará siempre en una situación cristiana (sea que acepte o rechace aquella gracia). Por eso, este panorama transforma toda la valoración no sólo de la eclesiología cristiana, sino también la de las religiones no-cristianas. Rahner sostiene que:

no se considerará entonces la Iglesia hoy como la comunidad exclusiva de los pretendientes a la salvación, sino más bien como la avanzada históricamente perceptible, como la explicitud histórica y socialmente constituida de eso que el cristiano espera como dado en cuanto realidad escondida fuera también de la visibilidad de la Iglesia.⁵⁶

Toda la humanidad concreta es una posibilidad permanente de revelación y, al mismo tiempo, el espacio en donde intervienen la revelación y la gracia. Aquí otra vez más aparecen los temas que ya hemos tocado antes como, p.ej., el tema de la salvación, porque donde se da una experiencia existencial, allí está presente el misterio de salvación, incluso antes de que se plantee la cuestión de la Iglesia que no es el primer factor determinante. Los que no pertenecen a ella deciden de su salvación o perdición en su actitud para con el prójimo. Esto no suprime el valor de la vida eclesial, pero relativiza ideas ciertamente demasiado absolutas a propósito de

⁵⁴ *Ib.*, p.736.

⁵⁵ *Ib.*, p.737.

⁵⁶ *ET-V*, p.154.

la Iglesia. La Iglesia es el lugar donde el mundo llega a la plena conciencia de sí mismo, donde reconoce y confiesa el misterio íntimo de su vida: el misterio de la salvación realizado por Cristo.

d) El cristianismo anónimo y la iglesia.

La colaboración solidaria de la iglesia con los no cristianos abre para la iglesia una nueva esfera extra-eclesiástica. En los capítulos anteriores hemos hablado del cristiano anónimo y su salvación, pero ahora necesitamos encontrar los fundamentos teológicos para la eclesiología de las comunidades formadas de estos cristianos. En las obras de Rahner no existe una vista sistematizada sobre el cristianismo anónimo, pero sí hemos encontrado dos obras críticas sobre este tema que han unificado los pensamientos del teólogo, que son: *El hombre, cristiano implícito* de Anita Röper y *El cristianismo anónimo según Karl Rahner* de Klaus Riesenhuber.

En el capítulo de la antropología hemos afirmado que la teología de Rahner está orientada antropológicamente, por eso no es nada sorprendente, dice Riesenhuber, ya que:

La comprensión espontánea de lo que caracterizamos como "cristianismo anónimo" muestra que se trata aquí de una cuestión fundamental de la antropología teológica en conexión con la eclesiología.⁵⁷

El cristiano anónimo tiene, por un lado, "una positiva relación respecto a Cristo", pero, por el otro, "pertenece no como miembro a la comunidad de la iglesia visible que representa al cristianismo oficial". Por eso, podemos concluir que:

El cristianismo anónimo pertenece pues a la parte de la humanidad tocada por la realidad de redención de Cristo que no ha penetrado aún en la iglesia visible; así parece ofrecerse como punto de partida de nuestra obra "el pueblo de Dios" en el sentido de una humanidad objetivamente redimida.⁵⁸

Desde ahí viene también la unión obligatoria de la eclesiología con la cristología por el hecho de la encarnación de Cristo como momento radical de la autocomunicación de Dios, por medio de la cual Dios en su acción salvífica se abre a la humanidad, presentándose en el fin terreno como la iglesia visible. Por eso, todo el ser humano se justifica sólo por la gracia de Dios que es en el mismo tiempo la

⁵⁷ Klaus Riesenhuber, *El cristianismo anónimo según Karl Rahner* en Anita Röper, *El hombre, cristiano implícito*, p.162.

⁵⁸ Idem.

gracia de Cristo, por lo cual la persona justificada en la fe está orientada a Cristo, a su gracia y a su iglesia no sólo como teísta anónimo sino también como cristiano anónimo. La única dificultad que existe para demostrar las posibilidades y los fundamentos de un cristianismo anónimo, dice Rahner, es encontrar:

los presupuestos trascendentales necesarios para este libre decisión y ellos deben ordenarse en una decisión personal a Cristo y su Iglesia también de un modo visible.⁵⁹

Por consiguiente, tenemos que analizar dos puntos importantes de la constitución ontológica de los llamados a la salvación y la autoactuación de la persona.

1) La constitución ontológica.

Rahner entiende el cristianismo como gracia que es la autocomunicación de Dios a la criatura finita que se ofrece a todos los seres humanos a pesar de su finitud y de su culpa y que es eficaz aun cuando la persona se cierre a la salvación de Dios en libre culpabilidad. Entonces, señala Rahner:

quiere decir todo eso que en el fondo de su esencia personal el hombre está sustentado por Dios mismo y está impulsado a la inmediatead divina...el cristianismo será lo más propio de la experiencia trascendental, la experiencia de la cercanía absoluta y parcente de Dios como diferente de toda realidad intramundana.⁶⁰

Con otras palabras esto significaría que Dios, sin ninguna necesidad externa o interna, es libre y autónomo en su espontaneidad, pero la revelación presupone la existencia de otra parte que es el receptor de esta misma revelación, formando, por lo tanto, un diálogo recíproco en el cual la actuación de Dios es un favor dado con la verdadera libertad para sus destinatarios. La esencia de la revelación exige la estructura permanente y previa del ser humano que permanece también cuando Dios no se revela o cuando la persona se encierra a la autocomunicación divina.

En la "antropología" hemos dicho de que la apertura constitutiva del espíritu finito al misterio de Dios ("potencia obediencial") se realiza en el marco de una historia agraciada ("existencial sobrenatural"), por lo cual el ser humano se encuentra en disposición ontológica frente a la revelación de la autoparticipación de Dios, dice Rahner:

⁵⁹ *Ib.*, 166.

⁶⁰ *Ib.*, *Ideología y cristianismo*, p.67.

el hombre solo sabe de Dios en cuanto que experimenta cómo Dios obra en él, sabe solo de "Dios en sí mismo" porque éste se da a él en autocomunicación según gracia.⁶¹

Este ordenamiento positivo a Dios lleva consigo, como hemos visto en la cristología, un ordenamiento a Cristo como la manifestación visible de Dios, "el Logos que se hizo carne", por eso nuestra naturaleza humana, que es igual en su esencia a la naturaleza humana de Cristo, es, por un lado, "la posible autoexpresión de Dios en su desprendimiento" y, por el otro, tiene la posible hermandad con Cristo.⁶² Este ordenamiento al fin sobrenatural consiste "en una realidad de su ser pre-dado a la libre acción del hombre y su justificación, que puede ser caracterizada como existencial sobrenatural... resumen superior de la naturaleza".⁶³ El ser humano posee lo existencial sobrenatural inevitable e independientemente de su aceptación o rechazo de la gracia que no puede imaginarse como irrupción ocasional intermitente, sino como la libertad moral, lo que capacita al ser humano para una adecuada aceptación de Dios. Pero para el cristianismo anónimo es decisivo no sólo la participación interna de la persona en la salvación de Cristo, sino más bien la imposibilidad de "llevarla aún a la plena corporeización categorial y su despliegue".⁶⁴

Por eso, los puntos expuestos hasta ahora afirman la existencia de los elementos esenciales para el fundamento de todo el cristianismo posible, uno de los cuales es anónimo, pero también necesitamos ver la posición que toma el ser humano frente a su naturaleza sin la revelación y los sacramentos y su decisión por el cristianismo aun en su forma anónima.

2) La autoactuación de la persona.

En la eclesiología de Rahner (igual que en la de Tillich), el punto clave es el concepto de la libertad. Rahner está convencido que la libertad real electiva que se le exige al ser humano una libre decisión sobre sí mismo "se percibe con claridad por primera vez en el cristianismo":

Solo en él es cada uno el único irrepetible, cuya vigencia es eterna en el amor personal de Dios al hombre; es por tanto ése que tendrá que

⁶¹ Ib., *Del misterio de la vida*, p.173.

⁶² Klaus Riesenhuber, *El cristianismo anónimo...* en Anita Röper, *El hombre...*, p.168.

⁶³ Ib., pp.171-172.

⁶⁴ Ib., p.173.

consumarse en una autorresponsabilidad suprema: la libertad.⁶⁵

La libre autodeterminación pre-dada de la naturaleza humana se hace posible por medio del espíritu que, tocando las cosas objetivas vuelve sobre sí, encontrándose consigo mismo. Rahner sostiene que:

Para su comprensión cristiana es decisivo que la libertad no sólo está capacitada desde Dios y no sólo está referida a él como horizonte que sustenta la elección categorial libre. Es también libertad frente a Dios mismo.⁶⁶

Por lo tanto, aquel que en su libre decisión acepta a sí mismo afirma toda su naturaleza pre-dada en todas sus estructuras, pero, dice Rahner:

originariamente está dado en la experiencia trascendental como condición y momento de cada actividad personal orientada al mundo entorno y solidario, intra-mundano.⁶⁷

El que acepta voluntariamente su trascendencia natural y su orientación a Dios, asumiendo con la voluntad moral la exigencia de Dios en el misterio, éste ya ha aceptado a Dios ("teísta anónimo"), aun allí donde no lo sabe objetivamente o donde se declara absolutamente ateo. Esta autoexperiencia fáctica incluye también una experiencia de la gracia, que no significa la experiencia de la gracia como gracia o de contenidos separables de datos naturales, sino la actuación en la conciencia de modo que sus efectos pueden ser reflexivamente percibidos. Como la Palabra de Dios es la misma gracia, "así,- concluye Riesenhuber,- "la participación de la gracia en su raíz es también revelación del dogma en los individuos... entendida y experimentada en forma existencial "desde adentro".⁶⁸ Por lo tanto, la acción de gracia y la encarnación son las verdades pre-dadas del misterio de la comprensión originaria del ser humano, dice Rahner:

que sabe de ese cristianismo suyo en la hondura de su esencia según gracia ahora también reflejamente y objetualmente y en una confesión, la Iglesia, socialmente constituida, con lo cual no se niega, sino que se dice, que ese explícito volver-a-sí-mismo de su cristianismo antes anónimo es un fragmento de la formación de ese mismo cristianismo, una fase superior de desarrollo exigida desde su esencia, y que, como todo en la salvación, está bajo el igual deber-ser desde Dios mismo.⁶⁹

Porque las verdades pre-dadas pueden realizarse y aceptarse tanto en la forma

⁶⁵ ET-VI, *Teología de la libertad*, p.211.

⁶⁶ Ib., p.213.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Klaus Riesenhuber, *El cristianismo anónimo...* en Anita Röper, *El hombre...*, p.177.

⁶⁹ ET-V, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, p.153.

personal como también en la iglesia como “la extensión del misterio de Cristo”, donde la gracia de Cristo es en su esencia eclesiológica (relativa a la iglesia). Por eso,

El que ha aceptado la gracia en forma existencial se ha orientado con eso también en su tendencia a la Iglesia, tiene un “votum implicitum” de miembro de la Iglesia.⁷⁰

Aquí aparece otro tema importante de la fe que (como todo acto libre y personal) tiene que imprimirse y expresarse de alguna forma en lo físico. Volviéndonos a la constitución ontológica, recordemos las palabras de Rahner de lo que el objeto se comunica en un proceso real, ontológico; se configura real y ontológicamente en el conocimiento, Y si esto tiene que ser posible, ha de imperar un parentesco interior entre lo conocido y el que conoce, aunque lo conocido sea “material”.⁷¹

En cuanto la estructura ontológica del ser humano que recibe la gracia corresponde a la estructura de la misma gracia sacramentalmente encarnada, por lo tanto, tiene que crearse su condición visible, una expresión visible como signo constitutivo: la iglesia. Por eso, los actos humanos en su relación tanto a la gracia como a la iglesia tienen un significado de la cualidad ontológica (no gnoseológica).

Por lo tanto, la justificación (fe) y la visibilidad histórico-social (iglesia) de la salvación no pueden ser identificados, pero pueden formar una unidad en las escalas del cristianismo anónimo. Esto afirma el axioma “*extra ecclesiam nulla salus*” en cuanto toda la salvación trae consigo una vinculación visible con la iglesia (no la condición de miembros), cuya necesidad mediadora salvífica y la voluntad salvífica de Dios por lo menos en este caso no se contradicen. Por eso, concluye Rahner, como “el cristianismo no es una ideología”, así también:

de todo lo que antes dijimos sobre el cristianismo anónimo como negativa contra comprensión del cristianismo en cuanto ideología resulta una actitud semejante de tolerancia positiva frente al no cristiano, tolerancia que distingue la firmeza y el celo misionero de la fe del fanatismo propio de la ideología. Esta en su limitación puede únicamente por medio de ese fanatismo asegurarse contra la realidad mayor que la rodea, mientras que el cristianismo está llamado por su esencia a buscarse a sí mismo en los otros y a confiar en que en los otros se encuentra a sí mismo y su más grande cumplimiento.⁷²

En resumen, la eclesiología de Rahner quiere ofrecer mayores posibilidades

⁷⁰ Klaus Riesenhuber, *El cristianismo anónimo...* en Anita Röper, *El hombre...*, p.179.

⁷¹ ET-VI, *La unidad de espíritu y materia*, p.197.

⁷² Ib., *Ideología y cristianismo*, p.74.

de la salvación, empleando el tema de la relación de la iglesia con los no cristianos, en la cual la iglesia puede cumplir un rol de mediadora de esta misma salvación, por un lado, y llegar a su plenitud por medio de la incorporación de los no cristianos a la condición de miembros, por el otro. Lo más importante es que “no se trata aquí de convencer al cristiano anónimo mismo”, concluye en su libro Anita Röper:

Importante en primer término es convencer al que sabe expresamente de su cristianismo. Cuando comprende que no existe este dilema: o vivir con un optimismo acristiano atribuyendo a los otros una posibilidad acristiana de salvación que no podemos adscribirles; o ser acristianamente pesimista por opinar que no podemos esperar la salvación para los otros – si el cristiano comprende, pues, que no necesita ser ni un optimista acristiano, ni un pesimista acristiano, entonces podrá ganar una relación de mayor serenidad frente al mundo que experimenta como incrédulo. En su existencia cristiana no se sentirá ya tan inequívocamente combatido por la innumerable multitud de “no cristianos”. *Eso es de importancia esencial* [subraye la autora].⁷³

CONCLUSIONES.

En la conclusión de la primera parte del eje eclesiológico queremos señalar dos aspectos clave que definen el pensamiento de Tillich y Rahner. La reflexiones hechas recién nos muestran que nuestros teólogos se han planteado el porqué y el cómo de la vinculación intrínseca de la iglesia con la historia particular de salvación y con su evento central de la gracia por medio de la acción salvífica de Dios en el misterio de Cristo. La iglesia entra así en la historia como medio de salvación, en cuanto se la comunica al ser humano como la experiencia de la gracia que constituye la realidad propia y fundamental tanto de la iglesia como de todo el cristianismo. La gracia representa el punto principal de la eclesiología tanto en Tillich como en Rahner. Por lo tanto, ambos teólogos están de acuerdo de que la iglesia no puede transformarse en monopolio de lo que no puede ser monopolizado: no es la iglesia la que contiene la gracia, sino la gracia es la que contiene en sí a la iglesia. Pero toda auténtica gracia tiene carácter eclesial, porque tiende a manifestarse visiblemente y a formar comunidad.

De ahí viene otro punto importante similar en las eclesiologías tillichiana y rahneriana, o sea, Dios, Cristo y la gracia son siempre libres: se manifiestan en el mundo a través de múltiples mediaciones, entre las cuales está la iglesia de forma explícita, consciente y comunitaria, pero no exclusivamente. Por eso, la teología no

⁷³ Anita Röper, *El hombre...*, p.159.

puede hacerse desconectada de la experiencia humana y no puede reducirse a un juego de palabras que suena raro, sino tiene que ser un discurso realista y con sentido sobre la gracia, para que se entienda que el poder del mal no es ilimitado y la gracia siempre es más abundante (Rom. 5:20-21). Por ser divina, la gracia está presente en todo y nada escapa a su influjo. Este es el sentido último de la iglesia latente (Tillich) y de los cristianos anónimos (Rahner).

Una similitud más entre los teólogos aparece cuando empiezan a hablar sobre el origen de esta misma gracia como la obra del Espíritu Santo. La existencia de una comunidad latente o un cristianismo anónimo es la consecuencia de la presencia y de la actuación del Espíritu, pero que carece del criterio último de Cristo. La interpretación cristológica es la respuesta para ambas eclesiologías, porque sólo el grupo humano que se basa conscientemente en el acontecimiento histórico-salvífico de Cristo puede llamarse "iglesia". En este sentido las posturas de Tillich y Rahner están muy cercanas, porque ambos están de acuerdo que la experiencia de lo santo ha de tener una representación intra-histórica y ha de pasar necesariamente (para evitar la caída en un secularismo vacío) por la mediación de una forma concreta de tipo sacramental en el culto y en la doctrina, a pesar de las ambigüedades inherentes a toda forma cultural y religiosa.

Por eso, la iglesia como efecto de la gracia y del amor de Dios, como realidad e instrumento sacramental para ofrecer a los seres humanos la respuesta (que no es la suya) al problema de la existencia, tiene que ser humilde y dispuesta siempre a la autocrítica y a la autotransformación. El último criterio que ofrece los elementos críticos sobre las iglesias significa que la gracia de Dios no puede ser encerrada sistemáticamente en las instituciones eclesiásticas. En este sentido la nueva dimensión de la iglesia va a permitir la expresión de una vida verdaderamente evangélica y ofrecer al mundo una nueva realidad cristiana. Por eso, la relación de la iglesia con el mundo es el tema principal tanto de la segunda sección del eje eclesiológico que vamos a desarrollar enseguida como también de toda nuestra tesis.

Capítulo 5. ECLESIOLOGÍA – II: los elementos prácticos.

I. Hacia una iglesia inclusiva.¹

La idea de este último capítulo y de toda nuestra tesis es responder a la pregunta si existe la eclesiología abierta e inclusiva en los pensamientos de nuestros teólogos, y, si existe, como podemos aplicarla a nuestros días. Para eso, por último, es necesario ver también cómo opera el concepto teológico de la inclusividad de Tillich y Rahner que los teólogos desarrollan en cuanto a las relaciones de la Iglesia con la cultura, con la sociedad y con el mundo que la rodea.

1. LOS PRINCIPIOS DE PAUL TILlich.

Paul Tillich está convencido que la iglesia no puede existir sin las creaciones culturales humanas con sus correspondientes ambigüedades, por lo cual la iglesia también está envuelta en las ambigüedades de la vida y de manera especial en las ambigüedades de la religión. La tarea fundamental de la iglesia es la de conquistar y superar estas ambigüedades por medio del criterio último de la presencia espiritual manifestada en el nuevo ser de Jesús como el Cristo. La comunidad espiritual de fe y amor existe allí, donde un grupo humano tiene este criterio como fundamento con ciertas funciones, “cada una de ellas viene a ser una consecuencia inmediata y necesaria de la naturaleza de una iglesia”.² Al principio, Tillich distingue tres grupos de funciones dentro de la iglesia:

las funciones de constitución, que guardan relación con el fundamento de las iglesias en la comunidad espiritual; las funciones de expansión, que guardan relación con la exigencia universal de la comunidad espiritual; las funciones de construcción que guardan relación con la actualización de las potencialidades espirituales de las iglesias.³

Pero después añade un cuarto grupo de las “funciones de relación”, que se desarrolla un poco de otra manera, porque dice:

la teología sistemática no puede ocuparse de los problemas prácticos que se derivan de estas relaciones, pero sí debe tratar de formular las maneras y los principios mediante los cuales las iglesias se relacionan

¹ TS-III, pp.319-320: “El primer problema que se sigue del establecimiento de cualquier clase de comunidad es la exclusividad que corresponde a la limitación de su inclusividad... Las iglesias, en la medida en que representan a la comunidad espiritual, se transforman de comunidades religiosas con exclusividad demoníaca en comunidad santa con inclusividad universal, sin perder su identidad... La ambigüedad de cohesión y rechazo se conquista por la creación de unidades más amplias a través de las cuales quienes son rechazados por la insoslayable exclusividad de cualquier grupo concreto son incluidos en un grupo más amplio – finalmente en la humanidad”.

² Ib., p.227.

³ Idem.

ellas mismas como iglesias con otros grupos sociales.⁴

Tillich intenta mostrarnos cómo se desenvuelve la vida comunitaria y bajo qué fuerzas actúa, para que tengamos la posibilidad de criticar, reflexionar y someter toda la acción eclesial a la fuerza del Espíritu y al criterio de la cruz, porque "la iglesia se muestra como tal sólo si el Espíritu irrumpe en las formas finitas y las dirige más allá de sí mismas".⁵

Cada una de las funciones tiene sus polaridades, sostiene el teólogo:

las funciones de constitución están bajo la polaridad de la tradición y de la reforma, las funciones de expansión bajo la polaridad de la veracidad y de la adaptación, las funciones de construcción bajo la polaridad de la trascendencia formal y la afirmación formal.⁶

Para una mejor comprensión de todo lo que sigue, queremos decir dos palabras más (como lo hace también Garrido Sanz⁷) sobre estos principios en que se mueven las diversas funciones de la comunidad espiritual.

a) Tradición y reforma. Como la tradición verdadera comporta siempre un acontecimiento histórico y su interpretación simbólica, "expresa la unidad de la humanidad histórica, cuyo centro es la aparición de Cristo",⁸ por lo tanto, las demás tradiciones surgen como las tradiciones particulares de esta tradición esencial a través de la cual las iglesias ejercen una crítica sobre ellas mismas y sobre el mundo. Hablando del carácter general de la crítica profética de una tradición religiosa, Paul Tillich está convencido que:

no es algo que sobreviene desde fuera sino que procede del mismo centro de la misma tradición... No se da ninguna reforma sin una tradición previa.⁹

Cualquier reforma se nace del Espíritu para proteger la libertad del mismo, porque, dice Tillich:

el principio de la reforma es el correctivo ante la supresión diabólica de la libertad del Espíritu a cargo de una tradición revestida de validez absoluta, en la práctica o por la ley.¹⁰

⁴ Ib., p.262.

⁵ Ib., p.233.

⁶ Ib., p.228.

⁷ Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, pp.219-225.

⁸ *TS-III*, p.229.

⁹ Idem.

¹⁰ Ib., p.230.

Los riesgos que existen para la tradición fundamental (las formas expresivas lleguen a suplantar la verdadera tradición, por lo cual el "poder salvador" no puede actuar en el grupo religioso concreto que recibe la tradición fundamental) y la reforma ("bajo el principio de la reforma, las iglesias caerán en una crítica que lleva a lo profano") producen una "tensión viva" que exige la unión de ambos principios y que nunca se convertirá en el conflicto o en la desintegración si la comunidad está abierta a la presencia del Espíritu y no absolutiza ninguna estructura intermedia.¹¹

b) Verdad y adaptación. La función expansiva de la iglesia tiene por finalidad el hacer presente la verdad única a cada generación con la fidelidad al mensaje primigenio (la "nueva creación") y a la historia (una situación temporal): verdad – adaptación. El peligro que existe en esta polaridad, sin la cual hubiera imposible toda labor misionera, es el de la deformación que conduce al "absolutismo demoníaco" (fundamentalismo) o a la "acomodación ilimitada" (teología liberal).¹² Ya hemos hablado del "mensaje" y de la "situación" presentando el método de Tillich, donde él insiste en que "la "situación", a la que la teología debe responder, es la totalidad de la auto-interpretación creadora del hombre en una época determinada".¹³

Por eso, los miembros de la iglesia que viven en una civilización determinada "sólo pueden recibir la verdad del nuevo ser con las categorías de aquella civilización". Pero la adaptación no tiene que perder la verdad del mensaje, para que no "se apodera de la iglesia un relativismo que lleva al secularismo".¹⁴

c) Trascendencia – autonomía es la tercera polaridad que está relacionada con las funciones de construcción de la iglesia, que en su lugar emplean las creaciones culturales producidas por el ser humano bajo la dimensión del Espíritu "a fin de expresar la comunidad espiritual en la vida de las iglesias. Esto se refiere a la *theoria* y a la *praxis*".¹⁵ La irrupción del Espíritu es la única manera, dice Tillich:

que trasciende la forma, la que caracteriza las funciones de construcción en la iglesia: las funciones de autoexpresión estética, de autointerpretación cognoscitiva social y política.¹⁶

¹¹ Idem.

¹² Ib., p.232.

¹³ *TS-I*, p.16.

¹⁴ *TS-III*, p.232.

¹⁵ Idem.

Esta reflexión de Tillich es importante para nuestro tema, porque ayuda a entender las relaciones entre religión y cultura que para Tillich no son dos campos totalmente diferentes o contrarios, sino que:

religión, como preocupación última, es la sustancia que confiere significado a la cultura, y esta es la totalidad de las formas en que se expresa la preocupación fundamental que constituye la religión. En resumen: la religión es el contenido de la cultura, y la cultura es la forma de la religión. Esta consideración previene definitivamente el establecimiento de un dualismo entre religión y cultura.¹⁷

Por eso, si la iglesia no respeta la autonomía y las formas de la cultura con sus leyes internas y estructuras particulares, está envuelta en un doble peligro que conduce a la idolatría: de una represión demoníaca sobre el individuo y los grupos sociales o de la conversión de las creaciones de la cultura en divinización de una realidad finita. Pero, como el principio protestante busca a rescatar cualquier forma de absoluto sólo para Dios, aparece la necesidad de la teonomía con su respeto al valor intrínseco de la estructura interna de las formas culturales, porque "donde existe teonomía, no se sacrifica nada que se considere verdadero y justo", más:

La cultura, en la medida en que es creadora, recibe su substancia y su poder integrador de la comunidad del Nuevo Ser, de sus símbolos y de su vida.¹⁸

Paul Tillich está convencido que el cristiano y el teólogo tienen que participar en el mundo y en la historia, a los cuales se puede comprender sólo desde adentro de ellos mismos. Por eso, concluye Tillich, la iglesia no tiene que alejarse de las realidades culturales en su polaridad trascendente para que no perder su capacidad de trascenderlas, porque el mensaje está condicionado por la situación concreta del ser humano.

2. LAS FUNCIONES DE LA IGLESIA.

Ahora, después del corto análisis de las polaridades que existen dentro de las funciones de la iglesia, podemos decir que para nuestro tema faltan los análisis de las funciones mismas: de constitución, de expansión, de construcción y de relación. Las dos últimas que hablan directamente sobre la relación de la religión con la cultura,

¹⁶ *Ib.*, p.233.

¹⁷ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, pp. 45-46.

¹⁸ *TS-I*, p.195.

política y sociedad veremos más detallado, pero, para tener en claro todas las funciones, tenemos que decir también dos palabras más sobre las funciones de constitución y de expansión que ya hemos tocado en los capítulos anteriores. Pero lo primero que hace Tillich para la clarificación doctrinal es de explicar la distinción entre función y institución, porque “las funciones de la iglesia forman parte de su naturaleza y completan su caracterización al añadirle elementos especiales”.¹⁹ La institución aparece como medio organizado para el ejercicio de la función:

“Las instituciones dependen de las funciones a las que sirven, pero las funciones pueden existir aun allí donde ninguna institución les sirve, tal como sucede frecuentemente”.²⁰

Porque las funciones son como formas expresivas de la esencia de la iglesia y provienen de la presencia del Espíritu que “libera a la iglesia de cualquier tipo de ~~legalismo~~ ritual, con la fuerza de la comunidad espiritual”,²¹ mientras las instituciones son objetos puramente humanos que nunca pueden aparecer como reglamentaciones directas del Espíritu divino.

A) Función constitutiva.

Hemos mencionado ya en la primera parte del capítulo que toda la iglesia depende del nuevo ser manifestado en Jesús como el Cristo, actualizándose en la comunidad espiritual, por lo tanto, “la función constitutiva de la iglesia es la de recibir”,²² porque la iglesia nace sólo allí, donde el grupo de personas recibe y acepta esta nueva realidad del Cristo. Pero como la recepción del nuevo ser incluye también la función de mediación, “el que recibe hace de mediador”.²³ En otro capítulo de “cristología” hemos visto que Tillich utiliza el concepto de “mediador” “para acotar la significación del Cristo... como aquel que representa a Dios ante el hombre”. Al respecto dice:

Mediación es reunión. El mediador ejerce una función salvadora: es el salvador. Desde luego no es salvador por cuenta propia, sino por destino divino, ya que la salvación y la mediación proceden realmente de Dios.²⁴

La recepción y la mediación del nuevo ser vienen a identificarse en la vida de

¹⁹ *TS-III*, p.234.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

²² *Ib.*, p.235.

²³ *Idem*.

²⁴ *TS-II*, p.128.

la iglesia. Si la iglesia exige la función de la recepción, pero ella misma no sigue a la voz del Espíritu, tal iglesia "se convierte o bien en un sistema jerárquico estático..., o bien se convierte en un grupo religioso con experiencias privadas que sirven de transición al secularismo". Pero si en la iglesia se identifica la recepción y la mediación, por lo tanto, "se excluye la posibilidad del establecimiento de un grupo jerárquico que hace las veces de mediador al paso que todos los demás simplemente reciben".²⁵ Tillich afirma que:

En la práctica, la mediación y la recepción son una misma cosa: la iglesia es sacerdote y profeta para sí misma. El que predica se predica a sí mismo como oyente, y quien escucha es un predicador en potencia.²⁶

Aplicando la función constitutiva, Tillich acentúa la igualdad esencial dentro de la iglesia, negando tanto las iglesias docentes con su derecho de enseñar como las iglesias discentes con su obligación de aprender.

B) Función expansiva.

Tillich encuentra la función de expansión en la universalidad de la comunidad espiritual que está enraizada en la confesión de Jesús el Cristo como centro de la historia universal y de la historia de salvación. De ahí viene la conclusión de que, si la primera comunidad se nace de este acontecimiento con el deber de cumplir la misión de anunciar el mensaje del nuevo ser a todo el mundo, por lo tanto, el ser de la iglesia y sus miembros activos es misionera por naturaleza.

La finalidad de la misión en cuanto función institucionalizada de la iglesia no es salvar a los individuos de la condenación eterna...; como tampoco lo es el de fecundar a las religiones y culturas con la cruz. La finalidad de la misión radica más bien en la realización de la comunidad espiritual en el interior de las ambigüedades de la religión que pone en peligro a la misión consistente en que la religión imponga sus propias formas culturales sobre otra cultura en nombre del nuevo ser en Cristo.²⁷

El peligro que aparece como consecuencia de las reacciones es la destrucción "todas las consecuencias de las funciones de expansión de las iglesias cristianas".²⁸ Por eso, Tillich añade otras dos funciones de expansión: educativa ("consiste en

²⁵ *TS-III*, p.235.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ib.*, p.240.

²⁸ *Idem*.

introducir a cada nueva generación en la realidad de la comunidad espiritual, en su fe y en su amor”) y evangelizadora (“se trata de una misión para con los no-cristianos en el interior de una cultura cristiana”).²⁹ La función evangelizadora tiene dos actividades (una apologética práctica y una predicación evangélica) que pueden reemplazar la expansión por mediación si su resultado es el deseo de un consejo personal. Para Tillich:

La apologética práctica es la aplicación práctica del elemento apologético en toda teología... es un elemento constante en todas las expresiones de la vida de la iglesia... la apologética: el arte de responder.³⁰

Una vez más nos encontramos con el método que propone Tillich y que hemos visto en los capítulos anteriores: la finalidad de la teología apologética es la de encontrar el terreno común entre la situación del ser humano moderno y las exigencias del mensaje (lo que niegan los fundamentalistas y los teólogos kerigmáticos). Por eso, la función apologética es la de demostrar que los símbolos del mensaje cristiano responden realmente a las preguntas, por lo cual también tiene que optar otra función expansiva que es la evangelización, que:

depende de la aparición en las iglesias de la gente que sea capaz de hablar a grupos ya caracterizados, en nombre y con el poder de la comunidad espiritual pero no de la manera como lo hacen las iglesias, y que por esta misma razón causan impacto en los oyentes a quienes no llega la predicación ordinaria... Aquí el criterio es el carácter creador de la presencia espiritual, es decir, la creación del nuevo ser que no despierta la subjetividad del oyente sino que la transforma.³¹

En todas las comunidades eclesiales hay personas “que han dejado de ser miembros activos de la iglesia o que se han vuelto indiferentes u hostiles para con ella” y la función evangelizadora dirigida a estas personas es la de hablar con ellas en un lenguaje nuevo que es distinto del lenguaje usado tradicionalmente por las iglesias. Las dificultades que existen son: la de encontrar a los predicadores que sean conscientes de su propia situación (son como instrumentos) y están participando existencialmente en los conflictos de la historia; y la de no confundir el impacto psicológico del predicador con la presencia del Espíritu.

Una vez más en la función expansiva, Tillich pone la atención en el criterio del carácter creativo del nuevo ser en Jesús el Cristo y del verdadero liberador que es

²⁹ Ib., p.241.

³⁰ Ib., p.242.

³¹ Ib., p.243.

el Espíritu, afirmando la respuesta esencial de la nueva realidad para las preguntas de la iglesia sobre su misma vida.

C) Función constructiva.

En la primera parte, hablando de la comunidad espiritual, ya hemos tocado la función constructiva, pero tenemos que desarrollar el tema para que, por un lado, no romper el esquema tillichiana de las funciones, y, por el otro, mostrar la novedad por medio de la cual Tillich analiza dicha función: la analiza desde el punto de vista de la cultura.

Para Tillich la cultura juega un rol importantísimo, porque "así como la religión es la esencia de la cultura, así la cultura es la forma de la religión".³² Por eso, la cultura en todos sus aspectos puede plantear al ser humano sus preocupaciones últimas y en esa perspectiva convertirse en objeto de la reflexión teológica. Tillich está convencido que:

Ideas y acciones sociales, proyectos y procedimientos legales, programas y decisiones políticas pueden convertirse en objetos de la teología...desde el punto de vista de su capacidad de actualizar... ciertos aspectos de lo que nos preocupa últimamente.³³

Benzo encuentra la mayor intensidad del entusiasmo de Tillich por la cultura profana en su proclamación del existencialismo como aliado natural del cristianismo.³⁴ Tillich sostiene que:

el existencialismo constituye una gran ventura para la teología cristiana, puesto que su ayuda ha sido decisiva para redescubrir la interpretación cristiana clásica de la existencia humana. Ningún intento teológico lo habría hecho mejor.³⁵

Pero la teología no se convierte en modo alguno en juez de esta cultura que es autónoma en su ámbito.³⁶ Por ello, Tillich niega la idea "de una filosofía que es programáticamente cristiana".³⁷ Tillich afirma el valor esencial de la experiencia religiosa, incluso de la mística y el éxtasis, para la fe, donde la profundidad última de la razón no forma parte de ella, sino que la precede.

La razón, tanto en su estructura objetiva como en su estructura

³² *Teología de la cultura*, p.256.

³³ *TS-I*, p.28-29.

³⁴ Miguel Benzo, *Hombre profano-hombre sagrado*, p.110.

³⁵ *TS-II*, p.45.

³⁶ *TS-I*, pp.171-174.

³⁷ *Ib.*, p.46.

subjetiva, apunta hacia algo que aparece en estas estructuras, pero que las trasciende en poder y significación³⁸ [analizando y transformando estas estructuras racionales de la mente y de la realidad].

En la *Teología Sistemática* de Paul Tillich la interpretación de la palabra "cultura" aparece como "la autocreatividad de la vida bajo la dimensión del espíritu", por la cual se entiende cualquier producción humana, pero "sufre algunos cambios el objeto cultivado; crea algo nuevo a partir de él... la cultura crea algo nuevo más allá de la realidad encontrada".³⁹

Garrido Sanz hace un detallado análisis de la función de construcción, dibujando para la mayor claridad un esquema de la división de la función que queremos proponer también en nuestro trabajo.⁴⁰

Función constructiva	
Teórica	Práctica
Estética (arte en la iglesia)	Comunitaria (comunidad y sus ambigüedades)
Cognitiva (teología: meditación-discurso)	Personal (ascetismo cristiano-autodisciplina protestante).

Por supuesto, es el mismo Tillich que desarrolla este esquema, explicándola de la siguiente manera:

Las iglesias son constructivas en todas aquellas direcciones de la vida cultural del hombre que ya hemos distinguido en las secciones acerca de la autocreación cultural de la vida. Son constructivas en el campo de la *teoría*, que son las funciones estéticas y cognoscitivas, y son constructivas en el campo de la *praxis*, que son las funciones personales y comunitarias.⁴¹

La iglesia necesita las creaciones culturales del ser humano (arte, filosofía, teología, grupos sociales, fuerza política, etc.) para su autorrealización, porque se construye mediante estos elementos, usando y trascendiendo "las funciones de la vida del hombre bajo la dimensión del espíritu".⁴² Pero, como lo siempre acentúa Tillich, aparece el peligro:

el posible conflicto entre la demanda justificada de las iglesias de que el arte religioso que aceptan expresa lo que las mismas confiesan y las exigencias justificadas de los artistas para que se les permita hacer uso del estilo al que les conduzca su conciencia artística.⁴³

³⁸ Ib., p.109.

³⁹ Ib., p.76.

⁴⁰ Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, p.262.

⁴¹ *TS-III*, p.244.

⁴² Idem.

⁴³ Ib., p.245.

Los conflictos tienen su solución, pero tienen también una tensión entre dos principios que controlan el arte religioso: de consagración con sus características de dimensión, de profundidad, de eternidad y de divinidad; y de sinceridad con lo superficial, lo provisorio, lo temporal y lo humano. Estos dos principios nos abren camino para el análisis de la primera función en la iglesia: la función estética.

1) La función estética.

En las obras de Paul Tillich se nota que la creatividad artística es una de las formas más estimada por el autor: *Teología de la cultura, En el límite, La era protestante* son aquellas de las cuales podemos concluir que el arte para Tillich significa algo decisivo.⁴⁴ Porque a través del arte, como piensa Tillich, la expresión artística con todas sus potencialidades y su relación con la naturaleza pueden alcanzar al ser humano por su posibilidad de abarcar el contorno subconsciente de la personalidad (la zona a donde no llega la mera conceptualización). Por eso, como el arte presenta un problema para la iglesia por el posible conflicto entre las exigencias de la iglesia que pide la expresión de la profesión de fe y las exigencias del artista que pide la autonomía artística, Tillich propone como solución estos dos principios de consagración y de sinceridad o "honestidad artística": "un principio en el que hay que insistir una y otra vez a propósito del arte religioso".⁴⁵ El primer principio de consagración, que tiene que expresar la realidad religiosa de una tradición determinada, sirve como función eclesial, porque, dice Tillich:

sea cual fuere el estilo artístico general de una época, siempre se dan unas cualidades que distinguen el empleo del estilo sagrado del secular.⁴⁶

El segundo principio de honestidad exige de los artistas el respeto a la verdad, a aquello solamente que pueden decir aquí y ahora. Por eso, para el teólogo:

tanto los artistas como los no-artistas están quedando bajo la exigencia severa que va implícita en el principio de sinceridad – la de no admitir imitaciones de estilos que en otros tiempos tuvieron grandes posibilidades consagradoras pero que han perdido su expresividad religiosa para una situación real.⁴⁷

⁴⁴ "El arte es la forma más alta de juego y el reino auténticamente creativo de la imaginación. Aunque nunca produce nada en el campo de las artes creativas, mi afición por el arte revistió gran importancia para mi obra teológica y filosófica": Paul Tillich, *En el límite en Teología de la cultura*, p.229.

⁴⁵ *Ib.*, p.50: "Un estilo artístico solo es honesto si expresa la situación real del artista y de la época cultural a que pertenece".

⁴⁶ *TS-III*, p.246.

⁴⁷ *Ib.*, p.247.

La solución del problema que propone Tillich es la conclusión de que todo el arte religioso tiene que tener un contenido fuerte de carácter expresionista para traducir vivencialmente los símbolos religiosos y no forzar la honestidad para obligar al artista a realizar un arte naturalista o idealista, porque "ello contradeciría el principio de la sinceridad artística". Pero, afirma Tillich:

la religión puede influir en el destino histórico y en la creatividad autónoma indirectamente, y así sucede cuando el impacto de la presencia espiritual en una cultura crea una teonomía cultural.⁴⁸

Este impacto es la solución de la relación de la iglesia con el arte, para la cual Tillich propone dos principios generales de la teología: la justificación por la fe mediante la gracia que hace necesario el rechazo de cualquier estamento que intente encerrar toda la verdad y el elemento sacramental de la religión y del cristianismo ("sustancia católica") que es necesario para que el secularismo profanizado no arruine totalmente el protestantismo. Por eso, es necesario tener presente la dimensión de la autoconciencia que es el fundamento del espíritu para penetrar en el campo físico y biológico. Por tanto, dice Tillich:

no se puede expresar sólo mediante palabras. Tiene también un aspecto visible, como se manifiesta en el rostro del hombre, que expresa una estructura corpórea y un espíritu personal. Esta experiencia de nuestra vida cotidiana es la premonición de la unidad sacramental de materia y espíritu.⁴⁹

De todo lo dicho podemos deducir que para las comunidades cristianas que deben reconocer el arte como instrumento de la función constructiva de la iglesia tiene mucha importancia la traducción artística de los símbolos cristianos.

2) La función cognoscitiva en la iglesia.

Este campo, dice Tillich, "aparece en las iglesias como teología. Con ella las iglesias interpretan sus símbolos y los relacionan con las categorías generales de conocimiento".⁵⁰ Por eso, la función de la teología es también una función necesaria en la vida eclesial, de la cual el teólogo forma parte, y como una valiosa aportación a la cultura. Por supuesto, el fundamento de toda teología es el Espíritu Santo que hace de un hombre a un teólogo poseído por uno de los dones especiales del Espíritu y no por una capacidad natural: "Ser teólogo comporta en primer lugar la capacidad de

⁴⁸ Ib., p.249.

⁴⁹ Ib., pp.248-249.

⁵⁰ Ib., p.249.

recibir sabiduría espiritual".⁵¹ La única prueba del nacimiento del nuevo teólogo es la aceptación de Jesús como el Cristo que es el misterio y fundamento de la Iglesia cristiana, "es la profundidad y el poder que crean un ser nuevo en el mundo, en la historia y en el hombre".⁵² Por eso, la teología no existe aislada de la comunidad de los que afirmaron que Jesús es el Cristo ("un criterio concreto para medir nuestra existencia teológica"): la teología es labor de la Iglesia por el mismo don del Espíritu Santo. Al respecto Tillich dice:

La existencia teológica es un elemento de la existencia de la Iglesia. No es meramente asunto de "libre" pensamiento, de búsqueda científica o de análisis filosófico general. La teología expresa la fe de la Iglesia.⁵³

El método de correlación de Tillich (analizado en el primer capítulo) ofrece al ser humano moderno el sentido de su existencia conforme al mensaje de Jesús como el Cristo, uniendo la teología kerigmática y la teología apologética (filosófica) y presentando este mensaje del evangelio como universal, en el espacio y en el tiempo. De esta manera, Tillich defiende el puesto de la teología dentro del mundo de las ciencias, llamándola de "teología filosófica":

Es un trabajo permanente que va de siglo en siglo, como el de la filosofía y la vida de la iglesia. La finalidad de esta forma de teología filosófica es el objetivo universal de la iglesia cristiana, es la finalidad del mensaje "Jesús es el Cristo". Lo que aparecía como nuestra preocupación esencial última resultó ser al mismo tiempo el logos del ser. Este es el fundamental objetivo cristiano y la materia infinita de la teología filosófica.⁵⁴

La teología como función eclesial distingue en su trabajo dos elementos esenciales: meditativo, que "penetra la substancia de los símbolos religiosos"; y discursivo, que "analiza y describe la forma en la que la substancia puede ser asida".⁵⁵ El elemento meditativo llama al teólogo estar dentro del "círculo teológico", que presupone siempre la presencia del criterio último del mensaje del nuevo ser; dentro de la fe cristiana, que sea un verdadero creyente con su experiencia

⁵¹ Paul Tillich, *El Teólogo* en *Cuadernos Teológicos* N-3, 1951, pp.54-60: "La mayor parte de nosotros somos estudiantes de teología, sea que la enseñamos o la aprendemos, seamos misioneros o educadores, ministros u obreros sociales, administradores o dirigentes políticos. Pero en esta comunidad particular somos teólogos, seres que nos plantamos la cuestión de Dios y su manifestación. Podemos ser cualquier otra cosa, pero somos primordialmente teólogos" (p.54).

⁵² *Ib.*, p.55.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Paul Tillich, *La era protestante*, p.158.

⁵⁵ *TS-III*, p.250.

de la fe, la valoración tradicional y el compromiso personal.⁵⁶ El elemento discursivo o “dogmático” sostiene a la teología mística para que no pierda crédito ante el mundo de la cultura, porque exige la fidelidad al mensaje universal de la salvación ofrecido a cada ser humano en su momento histórico (el estado mental, social, psicológico y religioso).

Por eso, la teología como función constructiva de la iglesia siempre tiene que tomar en cuenta: la experiencia de la fe que afirma la universalidad y unicidad del mensaje cristiano; y “la “dogmática” que es la formulación de la tradición doctrinal para nuestra situación actual”.⁵⁷

3) La función comunitaria.

Tanto la función comunitaria como la función personal pertenecen al segundo grupo de las funciones de la *praxis*: “el crecimiento interdependiente de la comunidad y de la personalidad”.⁵⁸ Por eso, la teología tiene que estudiar las relaciones del individuo y del grupo social y su finalidad como tal en relación con la función que tienen dentro de la comunidad espiritual. Tillich propone reflexionar sobre la relación entre la justicia, la humanidad y la santidad de la iglesia como grupo y del cristiano como miembro de la iglesia, donde la justicia (“la finalidad de todas las acciones culturales que se dirigen hacia la transformación de la sociedad”) y humanidad (“la realización del hombre, de su finalidad interior con respecto a sí mismo y a sus relaciones personales”) implican siempre un crecimiento, ya sea del grupo social o del individuo que son los aspectos inseparables.⁵⁹ Tillich dice:

Concretamente el problema está en si se puede preservar la justicia cuando se emplea para la realización de la santidad comunitaria y si se puede preservar la humanidad cuando se emplea para realización de la santidad personal. Si las funciones constructivas de la iglesia, en el poder de la presencia espiritual, conquistan las ambigüedades de la religión (aunque sólo sea de manera fragmentaria), deben ser capaces de crear una santidad comunitaria que va unida a la justicia y una santidad personal unida a la humanidad.⁶⁰

Los problemas que afrontan la vida ordinaria de cualquier comunidad cristiana son problemas prácticos que se aplican a la sociología, la psicología y otras

⁵⁶ *TS-I*, pp.22-25.

⁵⁷ *Ib.*, p.50.

⁵⁸ *TS-III*, p.252.

⁵⁹ *Ib.*, pp.88-89.

⁶⁰ *Ib.*, p.253.

tareas humanas. Por eso, hablando de la iglesia en cuanto comunidad espiritual de fe y amor, Tillich habla también de la "santidad comunitaria" que tiene que manifestarse en la actividad de la misma iglesia como "el intento por realizar la comunidad santa en un grupo histórico", que forma parte de la naturaleza paradójica de la iglesia. La iglesia posee una fuerza interior por medio del criterio último que puede juzgar y trabajar para el servicio del reino de Dios, pero en el mismo tiempo, la santidad comunitaria puede contradecir al principio de la justicia "cuando una iglesia comete o permite la injusticia en el nombre de la santidad".⁶¹

Tillich planea por medio de la dinámica interna de los grupos el problema de la relación entre la posible injusticia que se hace realidad con frecuencia y la santidad comunitaria, diciendo que:

La alianza de las jerarquías eclesiásticas con las jerarquías feudales de la sociedad medieval es un ejemplo de esta "injusticia de la santidad"; la dependencia del ministro religioso de los representantes de las clases económica y socialmente influyentes en su parroquia es otro ejemplo".⁶²

Este es el problema del conflicto de las iglesias con la gente que rechaza la alianza de la "santidad" (que representa, por supuesto, la iglesia) con la injusticia, porque la santidad que no es verdadera no puede resolver absolutamente nada.

Tillich divide las ambigüedades de la vida comunitaria en cuatro grupos: la inclusividad, la igualdad, la dirección y la forma legal (estructura); pero aclarando que la "santidad comunitaria" es lo que "debe ser" en la iglesia y no es lo que "es" la comunidad santa fundamentada en Jesús como el Cristo cuya recepción da origen a la comunidad espiritual de fe y amor.

a) La inclusividad (uno de los ejes más importantes para nuestro trabajo) es la ambigüedad de cualquier grupo sociológico que admite a unos y excluye a otros, pero puede ser superada en la iglesia por su voluntad de incluir en sí a todos los seres humanos "más allá de cualquier limitación social, racial o nacional". Tillich escribe:

Esta pretensión es incondicional pero su realización está condicionada y se da el repetido síntoma de la alineación del hombre de su

⁶¹ Idem. (Garrido Sanz, en este caso, une implícitamente a Tillich con Rahner, al agregar que "allí donde se da un grupo sociológico establecido jerárquicamente (como en la iglesia católica) o según grados de importancia (como en las iglesias luteranas) se hace casi inevitable la presencia de acciones injustas. Esta constatación es lo que fuerza a la iglesia católica [Rahner] a llamarse "iglesia pecadora". Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, p.277).

⁶² *Ib.*, pp.253-254.

verdadero ser... Se da además una forma especial de la ambigüedad de la inclusividad en las iglesias y esa no es otra que la exclusión de quienes confiesan otra fe.⁶³

La exclusión se justifica por el hecho de defender el grupo eclesial de aquellos que tienen la fe y los símbolos distintos de sus propios, pero la exclusión lleva al peligro de la conversión de la iglesia en un ídolo de los símbolos y pierde el elemento profético y crítico que debe estar siempre presente en la iglesia. Por eso, la ambigüedad de la exclusión sólo puede ser superada por medio de la autocrítica y la presencia del Espíritu, afirma Tillich:

La iglesia al criticar sus propios símbolos expresa su dependencia de la comunidad espiritual, su carácter fragmentario, y la amenaza constante de caer en esas ambigüedades de la religión a las que en teoría debe combatir.⁶⁴

En otras palabras, interpretando todo lo dicho antes de la ambigüedad de inclusividad, podemos concluir que la comunidad no tiene que oponerse nunca al Espíritu para que el amor a los demás esté por encima de su autoafirmación idolátrica.

b) La igualdad es otro principio esencial en la iglesia que reconoce a todos iguales ante Dios y la comunidad (no sólo la comunidad eclesial, sino también la comunidad secular), que comporta dos exigencias:

la igualdad de todos los hombre ante el pecado (que ellas confiesan) y por tanto de la igualdad de todos los hombres ante el perdón (que también todas ellas confiesan).⁶⁵

Por supuesto, existe un principio contradictorio de "desigualdad" que lleva al establecimiento de dos grupos humanos: los justos ("socialmente aceptados") y los pecadores ("socialmente condenados"). Pero Tillich afirma que "el establecimiento del principio de desigualdad... es una de las negaciones más conspicuas y la más anticristiana del principio de igualdad".⁶⁶ Como apoyo para el desarrollo del tema, Tillich usa los nuevos descubrimientos de la psicología secular del inconsciente que afirma la presencia de lo demoníaco en cada ser humano. Por eso, las iglesias, dejando su orgullo institucionalizado, tienen que experimentar la conversión a la

⁶³ Ib., p.254.

⁶⁴ Ib., p.255.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem.

igualdad. Porque en el caso de negar tal conversión, "el Espíritu divino actuará en los movimientos aparentemente ateos y anticristianos y a través de los mismos",⁶⁷ sirviendo como despertador para las comunidades cristianas.

c) La dirección "tiene las mismas posibilidades profanas y demoníacas que cualquier otro liderazgo" y, como dice el teólogo:

está íntimamente relacionada con las ambigüedades de la inclusividad y de la igualdad, ya que son los grupos dirigentes los que excluyen y los que crean desigualdad, incluso en la relación con Dios.⁶⁸

La ambigüedad de la dirección nace de la centralidad del líder como un ser que representa a sí mismo y al grupo. En el conflicto que aparece, el concepto de la justicia de la persona entra a formar parte íntima de su función como líder que representa al grupo, pero que no es su centro. La historia de la tiranía, dice Tillich, es la historia de las oportunidades en las cuales el poder personal se identifica con el poder del grupo y "no es la historia de malos accidentes históricos". De ahí viene la crítica de Tillich sobre la iglesia católica que, por un lado, está libre de la ambigüedad del liderazgo por no reconocerla, pero, por el otro, "le confiere una cualidad demoníaca". En este caso la iglesia protestante tiene una ventaja, porque:

la debilidad protestante de una autocrítica constante constituye su grandeza y es un síntoma del impacto del Espíritu en esa misma debilidad.⁶⁹

Pero, cuando Tillich extiende este tema en su libro "*La era protestante*", desarrollando la diferencia del liderazgo entre las iglesias católica y protestante, dice:

sin embargo, la iglesia católica ha logrado mantener una sustancia auténtica que subsiste, si bien encostrada dentro de una corteza cada vez más dura.⁷⁰

Porque la iglesia católica ofrece ahora a la persona moderna la liberación "del peso de la responsabilidad de su autonomía... y la posibilidad de reencontrar la sustancia vital [el elemento sacramental del catolicismo], que otrora fue suya". Después de los siglos de la autonomía, el ser humano se encuentra actualmente inseguro y desesperanzado, porque si la persona "posee el don de la libertad, incluso el de la libertad religiosa, pierde en cambio sustancia vital".⁷¹

⁶⁷ Ib., p.256.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Paul Tillich, *La era protestante*, p.284.

Tillich encuentra la resolución del problema de autoridad –libertad en el “intercambio” de la sustancia católica para el protestantismo y el elemento autocrítico y profético para el catolicismo.

d) La forma legal o estructura es un sistema de gobierno por medio del cual la historia humana tiene realidad. Pero la estructura de la iglesia no es “el resultado de una orden directa del Espíritu divino” y esto es lo que afirma la justificación por la gracia por medio de la fe, negando cualquier encarnación de lo absoluto en realidades humanas, y, por lo tanto, la tesis católica de que la estructura jerárquico - monárquica sea de origen divino. Porque la estructura de la iglesia que depende de circunstancias históricas, culturales y personales, puede tener un solo principio de la obediencia a la nueva realidad de Jesús como el Cristo. La presencia espiritual tiene otra función, afirma Tillich:

El Espíritu no da leyes constitucionales, pero guía a las iglesias hacia un uso espiritual de los oficios e instituciones sociológicamente adecuados.⁷²

Las diferencias de estructura que tienen distintas iglesias son efecto de diferencia de comprensión teológica de las mismas. Por eso, como ya mencionamos al principio, lo primero que hace Tillich es distinguir entre funciones e instituciones: las funciones pertenecen a la esencia de la iglesia; y las instituciones tienen que llevarlas a cabo como instrumentos de las funciones y que son sólo el objeto de la sabiduría humana y no la reglamentación directa del Espíritu.⁷³ Tillich es consciente del problema que representa el elemento institucional en la relación del ser humano con Dios a través de las estructuras de la iglesia y especialmente de sus jerarquías (como en la iglesia católica). Porque, por un lado, sin institución es imposible la marcha de la iglesia, pero, por el otro, la institución es sólo la consecuencia de la sociología y de convivencia práctica en orden a realizar las funciones. Por eso, la solución que propone Tillich es:

el apuntar primeramente a los últimos principios teológicos... y los métodos preferidos es un problema de conveniencia bajo el criterio de los principios últimos teológicos.⁷⁴

⁷¹ Idem.

⁷² *TS-III*, p.256.

⁷³ *Ib.*, p.234.

⁷⁴ *Ib.*, p.257.

Las ambigüedades, piensa el teólogo, aparecen como "la confrontación entre la religión privada y la organizada":

ya que no es la religión la que está organizada sino una comunidad centrada alrededor de un conjunto de símbolos y tradiciones religiosas, y en una comunidad de este tipo se hace socialmente inevitable un mínimo de organización... pero sí que se da una respuesta personal a la comunidad religiosa, y esta respuesta personal puede causar un impacto creador, revolucionario e incluso destructivo sobre la comunidad.⁷⁵

Por eso, la iglesia como comunidad no es una iglesia abstracta sin forma y sin estructura alguna, pero tampoco se puede instalar permanentemente en la iglesia las fórmulas institucionales en nombre del Espíritu cuando la iglesia, como dijimos antes, no está bajo reglamentación del mismo. El carácter sacramental de la comunidad espiritual y de todos sus símbolos aparece sólo por medio de la experiencia de la nueva realidad que es la función constitutiva de la comunidad cristiana.

4) La función personal.

La última función constructiva (que es en el mismo tiempo la segunda función práctica) es la función personal que apunta a "la relación existente entre el ideal de santidad y el ideal de la humanidad". Al respecto nuestro autor dice:

Antes ya preguntamos si la santidad de la comunidad destruye su justicia y ahora debemos preguntar: ¿la santidad de la personalidad en el seno de esta comunidad destruye la humanidad de la persona? ¿Cómo se relacionan bajo el impacto de la presencia espiritual? El problema suscitado con esta pregunta es el problema del ascetismo y de la humanidad.⁷⁶

La santidad muchas veces ha sido identificada con el ascetismo, pero Tillich propone otra perspectiva más radical que "depende de la distinción de diferentes tipos del ascetismo".⁷⁷ El primer tipo es el ascetismo ontológico-religioso que Tillich está desarrollando en la primera parte de su *Teología Sistemática*, hablando sobre la doctrina de la creación con sus dos verdades fundamentales: "la herencia del non-ser (la congoja) y la herencia del ser (el coraje)".⁷⁸ La primera tiene un carácter trágico de la existencia y no pertenece a la naturaleza esencial de las cosas, por eso, la

⁷⁵ Ib., pp.257-258.

⁷⁶ Ib., p.259.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ *TS-I*, p.326.

finitud en sí no es trágica y no se autodestruye como lo predica el ascetismo ontológico (“no se vence lo trágico de la existencia evitando lo finito”). Por lo tanto, Tillich rechaza este tipo de ascetismo, diciendo que “lo trágico se vence por la presencia del ser mismo en el seno de lo finito” y agregando al pie de página otro tipo de ascetismo, el ascetismo funcional, que no crea una nueva relación con Dios, sino es como un instrumento:

La ascética cristiana es más funcional que ontológica; está al servicio de la autodisciplina y de la autosumisión; no busca la manera de escapar de la finitud.⁷⁹

Por medio de dos doctrinas teológicas centrales de la encarnación y de la escatología, Tillich formula “*creatio ex nihilo*” (“la creación de la nada”) como “relación existente entre Dios y el mundo”, por la cual “la historia sólo puede alcanzar su plenitud, si la salvación no presupone el elevarse sobre la finitud”.⁸⁰

Estos dos tipos del ascetismo representan dos iglesias y sus teologías: el ascetismo monástico de la iglesia católica que implica “que quienes lo practican están religiosamente más elevados en la jerarquía humano-divina” y el ascetismo de la autodisciplina de la iglesia protestante que es “la conquista de una autoafirmación subjetiva que impide la participación en el objeto”.⁸¹ El ascetismo monástico incluye un concepto metafísico que niega la materia, poniendo lo santo en un lugar lejano del mundo, por lo cual aparece “un conflicto irreconciliable entre este tipo de ascetismo y el *telos* de la humanidad”. Por eso, el protestantismo ha rechazado esta postura, afirmando la bondad de las cosas creadas; ya que, afirma Tillich:

Dios creador está igualmente cerca de lo material que de lo espiritual. La materia pertenece a la buena creación, y su afirmación humanista no contradice la espiritualidad.⁸²

De ahí vienen dos puntos importantes que niegan: primero, la vida monacal no es superior a la vida laica que es una vida activa en el mundo; y, segundo, no producen la salvación las obras solas del ascetismo. Porque sólo la gracia de Dios es capaz de salvar al ser humano de la ambigüedad de la realización personal que es la separación del sujeto y el objeto. Al respecto Tillich dice:

La ambigüedad de la autodeterminación queda superada por la gracia y no hay otra manera de superarla y de escapar a la desesperación del

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ *TS-III*, p.259-261.

⁸² *Ib.*, p.260.

conflicto entre la orden de autodeterminación y la imposibilidad de determinarse a uno mismo en la dirección de lo que uno es esencialmente.⁸³

Por eso, Tillich desarrolla otro tipo de ascetismo: el ascetismo de auto-disciplina o el ascetismo moral. El problema del ascetismo moral consiste en lo que Tillich llama "ascetismo puritano" que termina perdiendo su verdadero sentido, por lo cual está diciendo que existe otro "ideal de ascetismo", en el cual "la solución radica en que el sujeto determinante está determinado por aquello que trasciende al sujeto y al objeto, la presencia espiritual".⁸⁴ El pensador sostiene que:

el *telos* de la humanidad incluye la idea de santidad, ya que el ascetismo que se pide aquí es la conquista de una autoafirmación subjetiva que impide la participación en el objeto. La "humanidad" con todas sus implicaciones, así como la "santidad" en el sentido de estar abiertos a la presencia espiritual, incluye el ascetismo que hace posible la unión del sujeto con el objeto".⁸⁵

Por eso, afirma Tillich que el ascetismo como medio de la salvación nunca va a alcanzar su meta, pero sí se puede superar la ambigüedad existente en las prácticas del ascetismo por medio de la gracia que sólo da el sentido a la función de santidad personal.

Al final del análisis de la función personal queremos poner atención, como también lo hace Tillich, en las funciones de educación y orientación de la relación interpersonal, que es uno de los puntos clave de nuestra tesis. Estas funciones "ayudan a alcanzar el *telos* de la humanidad", pero también tienen su ambigüedad, como hemos visto, "en la separación del sujeto y el objeto que para presuponen", y "sólo el Espíritu puede trascender la división".⁸⁶ Ahí podemos encontrar la respuesta para el conflicto que está en la introducción, porque, afirma Tillich:

sólo a través de la participación en lo que abarca a ambos desde una dimensión vertical se supera la diferencia entre aquel que, como educador y guía, da y aquel que recibe".⁸⁷

Por eso, la iglesia debe buscar para la educación y orientación a las personas que tienen conciencia constante del hecho de que están todavía muy alejados del *telos* de la humanidad:

⁸³ Ib., p.261.

⁸⁴ Ib., pp.260-261.

⁸⁵ Ib., p.261.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Ib., p.262.

y que por tanto la actitud de superioridad y la voluntad de controlar al otro (para su bien) está reemplazada por el reconocimiento de que el educador o el guía [las mujeres que prohibieron poner la vela] está en el mismo predicamento que aquel a quien trata de ayudar [la mujer que perdió a su hijo].⁸⁸

Pero tal actitud significa una vez más la presencia del Espíritu que no permite que en cualquier relación humana el sujeto y el objeto sólo permanezcan como tales, sino supera la división sujeto-objeto en la existencia del ser humano.

D) Función relacional.

El último cuarto grupo de las funciones Tillich llama las “funciones de relación”. La palabra “relación” dentro de la teología apologética de Tillich afirma mediante el método de correlación que la iglesia como portadora de esta revelación tiene que tener una relación directa al mundo para que no se pierda la fuerza del nuevo ser en el mundo y en la historia. La iglesia actúa con la sociedad de tres maneras: la interpretación silenciosa, el juicio crítico y el establecimiento político. Estas en su lugar tienen dos polaridades: en la primera, “las iglesias, en paradójica unión con su esencia espiritual, son realidades sociológicas”, pero, en la segunda, están en la oposición a toda la sociedad.

1) La primera manera de la interpretación silenciosa es la simple presencia de la iglesia en medio de la sociedad, pero que “cambia el conjunto de la existencia social”. Para esta “radicación constante de la esencia espiritual” Tillich encuentra también otro nombre del “derramamiento de la substancia sacerdotal” con un carácter mediador que busca la reconciliación del ser humano consigo mismo y con Dios.⁸⁹ El término “mediador” ya hemos visto en la “cristología”, donde “Dios se nos revela y nos reconcilia con Él por medio del Mediador” que es Jesús el Cristo.⁹⁰ Pero la iglesia también puede jugar el rol de mediadora en su función sacerdotal cuando hace presente para los seres humanos una nueva realidad en la historia. Después de imaginarse el espantoso vacío que se dejaría sentir “en todos los dominios de la vida personal y comunitaria” si la iglesia no existiera en el mundo,

⁸⁸ Idem.: “Al ser asido por la presencia espiritual el sujeto en la educación y en la orientación se ha convertido a sí mismo en objeto, y el objeto de educación y orientación se ha convertido a sí mismo en sujeto”.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ *TS-II*, p.223.

Tillich muestra que la "silenciosa influencia" tiene un gran significado:

su misma existencia causa un impacto educativo en la cultura, ya sea indirectamente, provocando una protesta contra lo que ellas representan.⁹¹

Como la conclusión de este mutuo silencioso intercambio de la iglesia y la cultura, están creándose nuevos elementos en los diversos niveles sociales, donde la iglesia comunica a la sociedad la substancia espiritual que produce la búsqueda del sentido de la vida y de la historia, pero recibe también de esta misma sociedad todas las formas espirituales.

2) El juicio crítico aparece también en Tillich bajo el nombre de "profético", porque es como "ataque abierto a esta sociedad en nombre de la presencia espiritual".⁹² Este tema fue uno de los puntos más acentuados por Tillich en los años del socialismo religioso. Tillich dice que:

no es de sorprender que mis ideas primitivas sobre la relación entre religión y cultura, entre lo sagrado y lo secular, entre la heteronomía y la autonomía, se incorporaran a mis reflexiones sobre el socialismo religioso que pasó a ser así el punto focal de todo mi pensamiento.⁹³

Porque el juicio crítico de la iglesia con relación a la sociedad tiene un fuerte acento social con los principios del amor, de la justicia y de la igualdad, que exige una lucha constante contra cualquier estructura que impide el desarrollo personal. Con otras palabras el juicio profético está contra todos los absolutismos políticos como nacional-socialismo y dictadura comunista, y contra todo el liberalismo económico de carácter capitalista.

El socialismo religioso debe ser comprendido como uno de esos movimientos hacia una nueva teonomía. Es algo más que un nuevo sistema económico: una comprensión amplia de la existencia, la forma de teonomía que nuestro *Kairos* presente exige y espera.⁹⁴

Por eso, la iglesia, como poseedora del criterio del *kairos* central que es la aparición de Jesús como el Cristo, tiene que luchar dentro de la dinámica de la historia "contra las distorsiones demoníacas en que esos ataques [juicio profético] suelen caer si no los sostiene el verdadero motivo de la preocupación última".⁹⁵ No

⁹¹ TS-III, p.263.

⁹² Idem.

⁹³ Paul Tillich, *Teología de la cultura*, p.262.

⁹⁴ Ib., p.263.

⁹⁵ Ib., p.52.

importa, dice Tillich, como reacciona la sociedad, positiva o negativamente, porque el éxito consiste en el cambio que se produce dentro de la sociedad ante este juicio: "una sociedad que rechaza o persigue a los portadores de una crítica profética contra sí misma no permanece la misma que era".⁹⁶ Pero el juicio crítico de iglesia-sociedad es mutuo, porque la iglesia, como ya mencionamos, es un grupo sociológico que está expuesto a todo tipo de injusticia y falta de humanidad dentro de su vida, y la sociedad tiene derecho a "la crítica de la "injusticia santa" y de la "inhumanidad santa" en el seno de las iglesias". Tillich desarrolla este tema más dilatado en las *"Manifestaciones teónomas de la presencia espiritual"*:

El primer problema que se sigue del establecimiento de cualquier clase de comunidad es la exclusividad que corresponde a la limitación de su inclusividad... La justicia de cohesión social implica la injusticia del rechazo social.⁹⁷

Aquí nos encontramos una vez más frente a la historia, contada en la introducción, que podemos usar también como ejemplo directo para otra de las ambigüedades de la justicia, la de la desigualdad. Tillich afirma que:

La justicia implica igualdad; pero la igualdad de lo que es esencialmente desigual es tan injusto como la desigualdad de lo que es esencialmente igual. Bajo el impacto de la presencia espiritual (que es lo mismo que decir, determinada por la fe y el amor), la igualdad última de todo el que es llamado a la comunidad espiritual va unida a la desigualdad previa que está enraizada en la autorrealización del individuo en cuanto individuo.⁹⁸

La iglesia encontró la fuerza de hacer el análisis de los movimientos sociales de los siglos XIX-XX para "revisar sus interpretaciones de la justicia y de la humanidad".⁹⁹ La palabra "revisar" significa que la iglesia no tiene que aceptar todo el contenido doctrinal de los movimientos parecidos, porque el criterio último para la iglesia es la cruz del Cristo que impide que ningún movimiento social, político, doctrinal o económico se presenta con el carácter de ultimidad.

Por eso, la iglesia como portadora de la nueva realidad tiene que aceptar "una crítica profética inconsciente dirigida a las iglesias desde afuera"¹⁰⁰ y liberarse de todos los elementos ambiguos que ella puede encerrar por medio de la norma de Jesús el Cristo como profeta.

⁹⁶ *TS-III*, p.263.

⁹⁷ *Ib.*, p.319.

⁹⁸ *Ib.*, p.320.

⁹⁹ *Ib.*, p.264.

¹⁰⁰ *Idem.*

3) El establecimiento político. La tercera manera de la función relacional es la actuación de la iglesia con la sociedad mediante el establecimiento político. Tillich presenta este elemento, recordando el esquema cristológico en el cual Cristo se presenta con la triple función de sacerdote, profeta y rey, por eso "el simbolismo religioso ha añadido siempre a las funciones religiosas sacerdotal y profética la función real". La iglesia cumple en el mundo la función política por la necesidad vital, presentándose en todos los niveles de la sociedad por medio de sus líderes que lo hacen en nombre de la comunidad espiritual (espiritualmente), para que los líderes de otros grupos sociales "reconozcan el derecho de la iglesia a ejercer su función sacerdotal y profética".¹⁰¹ El factor espiritual es lo que constituye las actuaciones de la iglesia en la política, porque es imposible establecer las normas concretas de carácter práctico en la fragmentación política de cualquier nación. La actuación espiritual que excluye todo tipo de las fuerzas física, política y religiosa, exige la suficiente libertad para la iglesia para que ella pueda llevar a cabo no sólo su vida cultural sino también (y eso es fundamental) su misión profética sólo por la única "función real de Cristo", por el poder del nuevo ser. Al respecto el teólogo dice:

Por cierto que como la función real pertenece a Cristo crucificado, por eso mismo la iglesia que debe ejercer esa misma función real es la iglesia que está bajo la cruz, la iglesia humilde.¹⁰²

La postura de la iglesia frente al poder político, por lo tanto, consiste en que las iglesias "deben estar dispuestos no sólo a dirigir sino también a ser dirigidas". De ahí vienen dos peligros que hay que evitar siempre en cuanto la iglesia en su función real puede convertirse en "un sistema teocrático-político de control totalitario sobre todos los dominios de la vida" o en un "siervo obediente del estado...que no es la humildad del Crucificado sino la debilidad de los discípulos que huyeron ante la cruz".¹⁰³

La conclusión que hace Tillich después del análisis de los principios bajo los cuales la iglesia se relaciona con otros grupos sociales, es que existe una polaridad entre el principio de pertenencia con su carácter de mutualidad y el principio de oposición con "su radical alteridad". Ambos tienen consecuencias de larga alcance. La mutualidad que se fundamenta en la igualdad de predicamento "es el criterio anti-demoníaco de la santidad de las iglesias" que lucha contra toda la interpretación de la

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Ib., p.265.

¹⁰³ Idem.

paradójica santidad de la iglesia como santidad absoluta. Su oposición "que presentó la iglesia a la ideología nacionalista" es el criterio anti-superficial o anti-mundano ("la iglesia contra el mundo") que apunta "a un principio que determina esencialmente la relación de las iglesias con la sociedad en su conjunto y que deben determinarla realmente".¹⁰⁴ Pero, concluye Tillich, hay que equilibrar el lenguaje para que no se pierda la ambigüedad de la vida religiosa, porque:

es parte y contenido de esta ambigüedad el hecho de que el mundo al que se opone la iglesia no es simplemente la no-iglesia sino que tiene en sí mismo elementos de la comunidad espiritual latente y que operan a favor de una cultura teónoma.¹⁰⁵

Nuestra reflexión sobre la relación de la iglesia con el mundo en el pensamiento de Tillich queremos terminar usando el criterio escatológico del "reino de Dios", la dinámica del cual nunca puede identificarse con las actuaciones concretas de la iglesia que quieren dirigir el curso de la historia. El problema que plantea Tillich se ubica entre dos extremos del pacifismo neutral ("ignora o niega la necesidad de poder") y de la lucha decidida por el poder ("un militarismo que cree en... la conquista del mundo por un grupo histórico particular")¹⁰⁶. Porque el poder en sí no es malo (aunque su ejercicio está sujeto a las ambigüedades de la vida) en cuanto no se convierte en destructor de la historia. Por eso, la iglesia tiene que colocar una postura crítica en contra de los poderes políticos no en la renuncia al poder, sino en una afirmación del poder en lugares donde la justicia está violada o directamente no existe, para que una postura de objetivación absoluta del poder central no impide la auto-realización del individuo a escalas personal y comunitaria. Para Tillich es obvio, y con eso concluimos la función relacional, que:

La ambigüedad de la construcción de un imperio se conquista fragmentariamente cuando se crean unidades políticas superiores que, aun cuando no carecen del elemento obligatorio de poder, con todo lo llevan a cabo de una manera que puede desarrollarse la comunidad entre los grupos únicos y ninguno de ellos queda transformado en un simple objeto de control centrado.¹⁰⁷

En síntesis, primero que tenemos que señalar es que la solución de la eclesiología tillichiana depende totalmente de su interpretación cristológica. Tillich afirma que las funciones provienen del fundamento cristológico que origina la

¹⁰⁴ Ib., pp.266-267.

¹⁰⁵ Ib., p.267.

¹⁰⁶ Ib., p.464.

¹⁰⁷ Idem.

comunidad y las instituciones no pueden considerarse como reglamentaciones directas del Espíritu. El desarrollo de la comunidad cristiana en Tillich está en absoluta concordancia con su concepto del principio protestante. Por eso, para nuestro autor la estructura eclesial no puede ser vista como la consecuencia de un mandamiento incondicional del Espíritu y la estructura jerárquica tampoco es de origen divino. Segundo, la inclusividad eclesiológica de Tillich se funda en la afirmación y en la valoración del elemento sacramental por medio del cual el teólogo supera el esquema tradicional de la ortodoxia protestante. La presencia del Espíritu ayuda a la iglesia a desarrollarse hacia el uso espiritual de los servicios o instituciones sociológicamente adecuados. En este sentido tanto la eclesiológica como todo el pensamiento de Tillich en general no lleva consigo la exclusión de algo distinto, sino afirma la síntesis que caracteriza toda su obra. Y estamos de acuerdo con el pensador que "el esfuerzo de quienes han intentado encontrar una unión, una "síntesis", ha mantenido viva la teología".¹⁰⁸

II. Hacia un "catolicismo abierto".¹⁰⁹

1. LA TEMÁTICA DEL CONCILIO.

En la primera parte del capítulo hemos dicho bastante del gigantesco trabajo y de la influencia personal de Karl Rahner en el concilio Vaticano II. En su libro *"El concilio, nuevo comienzo"*, Rahner da "una ojeada a los temas del concilio ordenándolos sistemáticamente".¹¹⁰ Esta "ojeada" contiene tres aspectos: primero, sobre "la idea fundamental que la Iglesia tiene de sí misma", a la cual pertenece la constitución eclesiástica *"Lumen gentium"*; después vienen los temas relacionados con la vida interior de la Iglesia cuyo análisis no pertenece explícitamente a nuestra tesis; y sólo el tercer aspecto es el que nos necesitamos para analizar las relaciones de la iglesia católica romana con la cultura, la sociedad y con el mundo que la rodea.

Rahner define este tema como "la misión de la Iglesia al exterior", señalando

¹⁰⁸ *TS-I*, p.20.

¹⁰⁹ *ET-V*, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, p.135: "Catolicismo abierto" significa el hecho de que frente a la Iglesia católica hay poderes históricos, que ésta no deja reposar sobre sí mismos como puramente "mundanos" e indiferentes a su respecto, porque poseen para ella una significación, aunque no están, sin embargo, para con ella en una relación de índole positiva de paz y de afirmación mutua; y significa también la tarea de entrar con esos poderes en una relación que aprese su existencia (en cuanto que ésta no pueda ser afirmada simplemente), que soporte el escándalo de su contradicción y le supere, y que configure la Iglesia de tal modo que sea capaz de superar ese pluralismo, en tanto no deba darse, al aprehenderse a sí misma, como la unidad más alta de esa antítesis".

¹¹⁰ Karl Rahner, *El concilio, nuevo comienzo*, p.14.

los siguientes cuatro aspectos: a) la relación de la iglesia con la cristiandad no católica (los decretos sobre el ecumenismo: *Unitatis Redintegratio*; y sobre las iglesias católicas orientales: *Orientalium Ecclesiarum*); b) la relación con los no cristianos (la declaración sobre las religiones no cristianas: *Nostra aetate*; y el decreto sobre la actividad misionera de la iglesia: *Ad gentes*); c) la relación con la actual situación profana del mundo en general (la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy: *Gaudium et spes*; y el decreto de los medios de comunicación social: *Inter mirifica*); d) y, por último, la relación de la iglesia con el pluralismo ideológico de la actualidad (la declaración sobre la libertad religiosa: "*Dignitatis Humanae*").¹¹¹

Sin embargo, resulta imposible encontrar en las obras de Rahner un análisis bien sistematizado de estos aspectos (como lo tiene la eclesiología tillichiana). Por lo cual, a este capítulo lo tenemos que armar por medio del análisis de los textos del concilio en cuya preparación Rahner estaba participando (hemos dicho que de los 16 textos aprobados y proclamados por el concilio, no hay huellas explícitas de la teología rahneriana solamente en los cuatro, en cuya preparación el teólogo no pudo participar tanto por la falta de tiempo como por los problemas de su salud)¹¹²; y elegir entre los trabajos sueltos de Rahner que nos interesa para el desarrollo de esta última sección.

En cuanto las relaciones eclesiales al exterior dependen totalmente de la constitución dogmática sobre la iglesia, por lo tanto es inevitable un pequeño análisis de "*Lumen gentium*": "el logro más importante del Vaticano II".¹¹³ Lo haremos, por supuesto, desde el punto de vista rahneriano.

¹¹¹ Ib., pp.14-15. (Los nombres latinos de los documentos del concilio Vaticano II en Fernando Salom Climent, *Una lectura teológica del concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy*, p.9)

¹¹² Durante toda su vida, Karl Rahner pensó muy a menudo de sí mismo, sin tener las condiciones de vida y de trabajo agradables. Por eso, desde las finales de los 50, Rahner se hallaba aquejado por graves enfermedades, pero había sabido desarrollar una técnica que permitía trabajar también durante las largas distancias en los hospitales. Viajaba hasta los últimos días y asistía en los congresos y las conferencias "desde el principio hasta el fin, tomado parte activa en las discusiones, tan ágil de mente y tan rápido en las respuestas como en sus mejores días". Herbert Vorgrimler, *Entender a Rahner*, p.196.

¹¹³ ET-VI, *Advertencias teológico pastorales sobre el episcopado en la doctrina del Vaticano II*, p.413.

2. LAS RELACIONES DE LA IGLESIA.

A) La idea fundamental de la iglesia sobre sí misma o "la iglesia pecadora".

Rahner, analizando los resultados del concilio, siempre lo hace en forma positiva, pero esto no significa un puro positivismo que no tiene nada que ver con la realidad, sino presenta una mirada a través de la historia que confirma al Vaticano II como un hecho verdaderamente progresivo dentro de la historia humana. Pero Rahner es consciente de que dentro de esta misma historia el concilio no sólo hizo los grandes cambios dentro de su propio mundo eclesial católico-romano, sino también se hizo causa de los innumerables cambios relacionados con el mundo, en el cual vive la iglesia. También el concilio ha manifestado la ambigüedad de la institución eclesial o, como lo dice Rahner, ha manifestado "su pecaminosidad como estado religioso".¹¹⁴ Porque para el teólogo la denominación "iglesia de los pecadores" tiene una profunda importancia. Rahner está convencido que:

No solamente ha de confesarse cada uno en la Iglesia verdadera y humildemente como pecador (DS 229,230,1537), sino que también ha de hacerlo la Iglesia misma... No sería real pueblo de Dios sino una magnitud puramente ideológica que casi tendría un carácter mitológico, si la pecaminosidad de sus miembros no le determinase también a él mismo. Sólo cuando la iglesia se sabe Iglesia de los pecadores, se convence real y perdurablemente... de que necesita de purificación, de que ha de aspirar siempre a la penitencia y a la reforma (nr.8).¹¹⁵

Gracias en gran medida a la obra rahneriana, la estructura teológica de la constitución sobre la iglesia ha desarrollado con mucha intención la dimensión histórico-salvífica de la teología ("*historia salutis*") que arranca de la bondad eterna de Dios en el revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad. Por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo pueden los seres humanos llegar hasta el reino de Dios y participar de la naturaleza divina. Rahner sostiene que:

La historia de la salvación, de suyo escondida, opera en la dimensión de la historia profana, en la que se consuma. El Dios que crea salvación, apela al hombre en la dimensión de la historia a través de su dimensión profana.¹¹⁶

El plan divino de salvación se realiza concretamente en el tiempo y en el espacio, en una historia verdadera que es el misterio de Cristo como centro de unidad y momento de la plenitud, cuyo sacramento es la iglesia que revela al mundo el amor

¹¹⁴ Ib., *Iglesia pecadora según los decretos del segundo concilio Vaticano*, p.316.

¹¹⁵ Ib., p.336.

¹¹⁶ ET-V, *Historia del mundo e historia de la salvación*, p.117.

de Dios en Cristo con el Espíritu en la salvación de la humanidad. Por lo tanto, la iglesia hace presente y prolonga la acción redentora de Cristo, centrándose en él, y, llevada a la plenitud con la misión del Espíritu de Cristo, es el sacramento de la reconciliación del universo con Dios en Cristo. Por eso, la constitución sobre la iglesia, adoptando el enfoque histórico-salvífico, ha dado a la teología del concilio una unidad cristo-eclesiocéntrica, repensando las soluciones hasta ahora ofrecidas y las respuestas nuevas para los problemas nuevos. La solución se encuentra en la dimensión eclesiológica de la teología por medio de una concentración de su temática en el misterio de la "*ekklesia*" como centro de unidad de la perspectiva teológica.¹¹⁷ Para Rahner:

el decreto no evita del todo nuestra cuestión, si bien no en una exposición coherente en un pasaje. Al fin y al cabo el decreto dice tanto que ofrece a la teología futura suficiente "aliciente de crecimiento".¹¹⁸

Lo único que preocupa a Rahner en el decreto sobre la "iglesia de los pecadores" es que el documento:

no trata esta cuestión con la claridad expresa, con la intensidad y el detalle que quizá hubiera que esperar... de antemano el decreto no ha sido concebido como un bosquejo equilibrado y sistemático de una eclesiológica completa.¹¹⁹

Rahner era consciente de que la situación en la teología de aquel tiempo no permitía hablar de una iglesia pecadora explícitamente, más "el instinto para la importancia inmediatamente teológica y mediatamente ecuménica y pastoral del problema" no estaba desarrollado en muchos integrantes de la comisión.¹²⁰ Por eso, nuestro autor indica el marco para la doctrina de la iglesia de los pecadores por medio de "la doctrina de la Iglesia peregrinante". Al respecto Rahner dice:

Todo el decreto está penetrado por el tema de la Iglesia itinerante que peregrina aún por la historia del mundo y que aquí no tiene morada permanente y que por eso lleva todavía "la figura de este mundo" (nr.48). En lo cual va incluido que la Iglesia no es solamente la magnitud celestial que atraviesa la historia intocada por la situación de este mundo, ajena a ella, sin vivirla y padecerla solidariamente.¹²¹

Rahner está convencido que la representación de la iglesia como "iglesia de

¹¹⁷ Angel Antón, *La iglesia...*, pp.10-11.

¹¹⁸ *ET-VI. Iglesia pecadora...*, p.316.

¹¹⁹ *Ib.*, pp.324-325.

¹²⁰ *Ib.*, p.325: "Tal es la situación de hecho en la teología actual".

¹²¹ *Ib.*, p.326.

los pecadores" posibilita ver la misma no sólo como instituto de salvación que ayuda a los seres humanos, sino también como su comunidad de existencia. En este aspecto se ve claramente que entre dos puntos de partida en la eclesiología,¹²² Rahner no se inclina a ninguno de los dos, o mejor dicho no excluye ninguno de los dos, porque no trata esta temática en términos de una alternativa, sino piensa que ambas posturas son esenciales y deben concebirse y realizarse siempre indisolublemente unidas en el misterio de la iglesia. Por eso, el pensador señala:

Cuando se pone en claro que la Iglesia en esta tierra es siempre la Iglesia de los pecadores, se entiende también cómo y por qué es Iglesia santa: por la gracia de Dios... Esta gracia opera en la Iglesia especialmente cuando y donde ésta actualiza con plenitud su entera esencia, es decir en el testimonio definitivo de su fe y en los sacramentos.¹²³

Pero si aclaramos que el primer punto viene de la aceptación del misterio de la iglesia por la fe en toda su trascendencia divina y humana en la economía de la salvación,¹²⁴ y que el segundo punto que sigue una dirección inversa arranca de la consideración de la realidad externa y pasa luego a penetrar en los aspectos sobrenaturales del misterio eclesial,¹²⁵ podemos concluir que el concepto rahneriano de la iglesia pecadora lo lleva al teólogo hacia la perspectiva horizontal. Pero el método trascendental que propone Rahner lo atrae definitivamente más al primer punto de partida por el hecho de no descuidar la realidad mística y, por lo tanto, la santidad de la iglesia. Rahner afirma:

que esa disposición del Dios que predestina gracia eficaz para la Iglesia supera la libertad del hombre, sin suspenderla o lesionarla, y se manifiesta en la victoria de Cristo; el predicado de la santidad es en la Iglesia, que no ha sido creada por los hombres, sino por Dios, lo auténtico y lo definitivo frente a la pecaminosidad.¹²⁶

En resumen, antes de pasar a las relaciones de la iglesia, podemos decir que la

¹²² Uno arranca de la dimensión espiritual e invisible de la iglesia, considerando en un segundo paso los aspectos sociales y visibles; y otro, en cambio, parte de la dimensión social y visible, para que después pasar a la consideración de los aspectos espirituales e invisibles de la iglesia.

¹²³ Ib., p.336-337.

¹²⁴ En esta perspectiva vertical, "de dentro hacia fuera", de la realidad mística a la configuración histórica, trabajó la teología del concilio que insistía vincular la iglesia con el misterio trinitario: Cristo, sacramento de Dios y la iglesia, sacramento de Cristo; destacando así el carácter cristocéntrico, pneumacéntrico y eclesial.

¹²⁵ En esta perspectiva horizontal, "de fuera hacia dentro", de la realidad institucional al misterio de la vida sobrenatural, en virtud de los aspectos ofrecidos a la facultad cognoscitiva del ser humano, la iglesia se constituye en signo manifiesto de salvación o sacramento eficaz de salvación universal, fácilmente cognoscible para toda persona de buena voluntad.

¹²⁶ Ib., p.336.

crítica rahneriana intenta presentarnos la constitución dogmática sobre la iglesia no como “un decreto conciliar que a defensiva de nuevas herejías destaque, defienda y aclare nada más que uno u otro punto de la doctrina sobre la Iglesia”,¹²⁷ sino trata de mostrar que, a pesar de todas las insuficiencias, el concilio ha puesto los fundamentos para la renovación que no es poco, porque “de todos modos, es sólo el comienzo del comienzo”.¹²⁸ Rahner está convencido que “el futuro no preguntará a la Iglesia por los detalles exactos de la constitución de la Iglesia”, pero sí:

preguntará si la Iglesia puede atestiguar la proximidad orientadora del misterio inefable que llamamos Dios ... que el hombre pueda experimentar... incluso como algo que se impone en su propia vida.¹²⁹

B) Las relaciones de la iglesia al exterior.

Ahora, al saber el punto central de la constitución sobre la iglesia, es muy fácil encontrar una definición que expresaría la unidad de iglesia-mundo. Sólo a la luz del principio cristocéntrico de unidad de toda la economía de la salvación, la unidad señalada de iglesia-mundo debe expresarse en términos cristo-eclesio-céntricos, garantizando siempre el principio de trascendencia de la salvación definitivamente dada en Cristo y eficazmente presente en su Iglesia hasta el final de la historia. Por eso, la iglesia debe inclinarse más a una lectura teológica que sociológica: este es el punto de partida tanto de la obra rahneriana como conciliar, porque, dice Rahner:

nos hallamos ante un fenómeno de la historia del espíritu que no se puede explicar únicamente por los presupuestos “ideológicos” y “sociológicos” de la Iglesia, en cuanto son asequibles a la experiencia.¹³⁰

En nuestro análisis, a parte de la crítica rahneriana sobre los documentos del concilio, tenemos que mostrar, por supuesto, tanto los aspectos centrales de los documentos mismos como otras obras de Rahner que definen este u otro tema.

1) La relación de la iglesia con la cristiandad no católica.

Antes de abrir el Vaticano II el Papa Juan XXIII hizo un gesto decisivo para toda la eclesiología católica, decidiendo introducir a ortodoxos¹³¹ y protestantes en el seno del mismo concilio.

¹²⁷ Ib., 324.

¹²⁸ Karl Rahner, *El concilio, nuevo comienzo*, p. 17.

¹²⁹ Ib., p.24.

¹³⁰ Ib., p.11.

El "hereje" también estaba allí, fraternalmente acogido en Roma católica como en cualquiera de nuestras reducidas reuniones ecuménicas provinciales. El Concilio, ecuménico en el sentido más solemne de la palabra, se inauguro abriéndose a su propio contrario.¹³²

El otro gesto inolvidable hizo el siguiente Papa Paulo VI durante la última sesión del concilio, "levantando" excomuniones reciprocamente lanzadas nueve siglos antes por el legado del papa y el patriarca de Constantinopla y invitando a continuar el diálogo que lleve a vivir de nuevo en plena comunión como durante el primer milenio de la vida de la iglesia.¹³³ Por supuesto, los hechos mencionados jugaron un papel muy importante en el desarrollo tanto del pensamiento conciliar como posconciliar.

a) "La jerarquía de las verdades".

Hemos dicho que los documentos que elaboró Vaticano II y que definen la relación de la iglesia con la cristiandad no católica son los decretos sobre el ecumenismo: *Unitatis Redintegratio* (UR), y sobre las iglesias católicas orientales: *Orientalium Ecclesiarum* (OE). El aspecto clave que determinó la elaboración de los documentos era la búsqueda de los puntos comunes: escriturarios, sacramentales, eclesiásticos y espirituales. Por supuesto, los puntos comunes con los ortodoxos eran más abundantes, pero no menos profundos con los protestantes, por lo cual apareció explícitamente la fórmula "ecumenismo espiritual" que se fundamenta en una regla de oro que enuncia la unión de los contrarios, precisando y subrayando los desacuerdos profundos, aun corriendo el riesgo de disgustar, pero con la única finalidad de evitar un ecumenismo falso, porque "a la misma Iglesia le resulta muy difícil expresar bajo todos los aspectos, en la realidad misma de la vida la plenitud de la catolicidad" (UR 4).¹³⁴ En esta postura conciliar se nota una fuerte influencia del pensamiento de Rahner, quien, a nuestro parecer, participó activamente en la preparación del primer documento (podemos identificarlo relativamente como la relación entre la iglesia católica y las iglesias protestantes) no sólo por el gusto al

¹³¹ Gustave Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, p.114: "Pío IX había invitado a los ortodoxos a participar en el concilio Vaticano I. Pero su negativa, o su silencio, no dio pie a otra abertura por parte de la iglesia romana y, ulteriormente, del concilio".

¹³² Ib., p.115.

¹³³ Ib., 116.

¹³⁴ Ib., p.117: "Es necesario que los católicos, con gozo, reconozcan y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados" (UR nr.4).

pensamiento protestante, sino también por el amor a la síntesis (como lo tiene Tillich) que muchas veces hay que buscar entre las posturas totalmente contrarias. Rahner piensa que:

Cuando en una o en ambas partes en una disputa acerca de una doctrina, acerca de un "concepto" el modelo histórico de "representación", la "visión" en la que aclaramos el concepto, siguen siendo los antiguos, el diálogo ecuménico avanza menos de lo que avanzaría si la nueva "visión" del concepto antiguo, sobre el cual se disputa, estuviese dada sin ninguna traba. Opino que en el diálogo ecuménico del futuro ha de ser respetado este simple hecho.¹³⁵

Nuestro tema exige la mayor atención al decreto sobre ecumenismo que al decreto sobre las iglesias católicas orientales (la relación de la iglesia católico-romana con las iglesias ortodoxas), o sea, nos ocuparemos de lo que interesa también a Rahner: la relación católico-protestante.

La "jerarquía de las verdades" (UR 11) era la expresión que dirigió a los teólogos católicos sobre el modo de conducirse en el diálogo ecuménico y significa la existencia de muchas verdades reveladas que tienen entre sí un orden o una jerarquía, por lo cual la doctrina de la "jerarquía de las verdades" juega un papel muy importante en el diálogo con los "hermanos separados", porque impone un orden específico (jerárquico) a las verdades teológicas que va de arriba abajo como la revelación: Dios, Cristo con la presencia santificante del Espíritu Santo, "Nuestra Señora", los sacramentos y el pueblo de Dios.¹³⁶ Pero existe también un segundo plano, donde propiamente se impone el diálogo teológico: una serie de verdades que la fe directamente no expresa ni determina y que la razón teológica descubre en una relación mediata de necesidad con la fe, por lo cual pasan a pertenecer a la fe misma y, por eso, "hay que medir cada verdad midiendo la mediación... con profundo y humilde sentido del misterio".¹³⁷ Por lo tanto, los principios fundamentales en los cuales se fundamenta el decreto sobre el ecumenismo son los siguientes: el principio general del bautismo como un principio por sí mismo y un comienzo (UR 3); la Eucaristía que tiene la significación obligatoria de la unidad de la iglesia y de la

¹³⁵ ET-VI, *Visión ecuménica de la "ética de situación"*, p.527.

¹³⁶ *Movimientos teológicos secularizantes*, pp. 143-163. "Hay una Verdad increada, infinita, que contiene en sí eminentemente toda verdad; y hay también – por la divina libertad creadora – una multiplicidad de entes que reciben de Dios, con su propio grado de ser, su propio grado de verdad y, en consecuencia, su medida. Para el orden sobrenatural... la verdad de esas realidades queda directamente garantizada por Dios, sin que nosotros podamos verificarla; y su medida y el orden consiguiente (en el orden de la revelación) vienen dados por la misma palabra de Dios en cuanto manifiesta la relación de cada una con el único Primer Principio" (p.159).

¹³⁷ *Ib.*, p.161.

participación en los medios de la Gracia (UR 8); la confesión de la fe en Dios, Uno y Trino (UR 12), la Sagrada Escritura (UR 21) y otros sacramentos, el culto y los ministerios de la iglesia (UR 22). Además en el decreto se destaca otros dos puntos importantes para el diálogo ecuménico: el fenómeno de las divisiones surgidas en occidente desde la Reforma está vinculado a unos concretos y largos acontecimientos históricos y culturales (los motivos nacionales también se unen a la confesión religiosa) con la historia interna de las iglesias separadas (UR 22-23) y las normas morales del Evangelio (UR 23).¹³⁸ (De este último va a partir Rahner en su desarrollo sobre las relaciones con los protestantes.)

En diferencia con el primer documento, donde se pone en evidencia la discusión con la eclesiología protestante que "se montó sin un diálogo previo" (UR 21-22), el segundo decreto sobre las iglesias católicas orientales (ortodoxas) es como una afirmación ampliada de las semejantes "jerarquías de las verdades" en las iglesias ortodoxa y católica, que constituye:

como una invitación a continuar, con el espíritu de confianza, de estima y de caridad mutuas, el diálogo... que lleve, con la ayuda de Dios, a vivir de nuevo... en plena comunión de fe, de concordia fraterna y de vida sacramental como... durante el primer milenio de la vida de la Iglesia.¹³⁹

Rahner no ha participado en la elaboración del dicho documento ni lo menciona mucho en sus obras, por lo cual podemos concluir que está interesado más por el pensamiento protestante.

b) La moral del Evangelio.

El concepto central que propone Rahner como fundamento para las relaciones con los "hermanos separados", pese a que muchos cristianos no entienden siempre el evangelio en su aspecto moral de igual manera y que los católicos no admiten las mismas soluciones a los problemas más complicados, se fundamenta no sobre la "jerarquía de las verdades" como lo hace la mayoría de los teólogos católicos, sino sobre la aplicación moral del Evangelio (UR 23), o, como la llama Rahner: "la ética de situación". Pero desde el principio el teólogo rechaza tanto la ética de situación radical como "libertinismo moral" ("ya que su procedencia es puramente profana,

¹³⁸ Fernando Salom Climent, *Una lectura teológica del concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy*, pp.129-143.

¹³⁹ "Ecclesia", (1965) 1271, 1741 en Gustave Martelet, *Las ideas...*, p.116.

existencialista") como también evita:

una disputa respecto del sentido y de la fundación de normas morales, materiales entre una ética católica esencial y general y una ética de situación protestante interpretada cristianamente.¹⁴⁰

Rahner pone en claro las diferencias que existen entre un cristiano protestante y un católico. El primero siente las normas materiales de lo moral como una indicación que plantea siempre de nuevo una situación nueva de la existencia "para acreditarse en ella autocríticamente en contra de sí mismo y de su pecaminosidad escondida" y, por lo tanto, rechaza las normas generales y eternamente permanentes "bajo el supuesto de que una norma general esencial mienta al hombre determinado en esta u otra situación también determinadas". En cambio, un católico está convencido de la generalidad de las normas esenciales y generales que obligan siempre y en todas partes y puede reconocer una ética existencial construida por la esencia general, pero rechaza una ética interpretada cristianamente (protestante). En esta posición tan contradictoria Rahner no quiere entrar en la disputa respecto del sentido y de la fundación de normas morales, porque tendríamos que atacar demasiadas cuestiones: privadas, de teología bíblica, de teología sistemática. Por eso, la propuesta rahneriana es la siguiente:

atender a la modificación de la situación concreta en orden a cada moralidad cristiana... que, sin despojar de su objeto a la disputa enunciada, delimita considerablemente su importancia en el ámbito de lo práctico.¹⁴¹

Una vez más Rahner afirma la fidelidad a su "*Theologie der Praxis*" que señalamos en los métodos: "la situación real, en la cual tiene el cristiano actual que tomar sus decisiones morales".¹⁴² Porque, como piensa nuestro teólogo, la teología moral católica es consciente de que existen las situaciones morales concretas que, a pesar de la aplicación de los principios generales, no llevan a ningún resultado seguro, aceptado teóricamente. Más las normas generales producen unanimidad de los moralistas, por lo cual hay que admitir la proposición según la cual la teología moral esencial no puede ofrecer al cristianismo "normas meridianas". Rahner dice:

Un "más" o un "menos" en tales casos según el tiempo y el lugar no cambia nada en este hecho, que es tan evidente, que la teología moral y tradicional apenas es consciente del problema fundamental que

¹⁴⁰ ET-VI, *Visión ecuménica de la "ética de situación"*, pp.527-529.

¹⁴¹ Ib., p.529.

¹⁴² Idem.

presenta.¹⁴³

Rahner, a pesar de las “voces medrosas” en las aulas conciliares que defendían las normas antiguas, claras e inequívocas, y resistían a la postura del concilio que invocaba a la conciencia de cada uno (“una ética de situación de arbitrario subjetivo”), no tema de proponer un espacio mayor de la libertad y de la responsabilidad por medio de una formación de la consciencia y no “con el intento de una casuística más sutil aún”. La libertad y la responsabilidad confiados a la consciencia de cada uno sólo pueden ampliarse en el mundo histórico, en el cual vivimos y que está planeando ahora por el ser humano, porque “antes los hechos estaban dados de antemano fácticamente, por naturaleza, firme y visiblemente, como expresión de un orden divino”.¹⁴⁴ Hablando de las modificaciones que produce la persona en sí misma, en su mundo entorno y en el mundo socialmente concomitante, Rahner señala varios temas que hoy en día mantienen aún su importancia: el ser humano. Por eso, dice el teólogo, la persona puede (incluso debe):

pensar en la regulación de los nacimientos. Puede – incluso debe – configurar activa y planificadamente ordenaciones sociales de mayor complejidad... ya no está hoy sustentado por la estabilidad del matrimonio en sus relaciones sociales y económicas, sino que es él quien debe sustentarlo con su libre decisión.¹⁴⁵

La propuesta revolucionaria de Rahner es sustituir las normas generales a los imperativos claros y concretos y, para que “no sería absurdo tomárselo [al tiempo] a mal”, hay que empezar a cambiar las cosas aquí y ahora con la inspiración cristiana, la convicción incondicional y un imperativo concreto para la propia decisión concreta y existencial, “que hace justicia a las normas generales, pero que no puede ser derivada de ellas por medio de una casuística refleja”.¹⁴⁶ Este es el punto central que puede servir como fundamento para una nueva situación, en la cual se aproximan considerablemente los católicos y los protestantes, “estos” y “aquellos”. Rahner sostiene que “no es que se suprima por completo por medio de esta situación nueva la disputa teórica. Pero por de pronto se mitiga prácticamente”.¹⁴⁷

La nueva situación tal vez traiga consigo un clima que fuerza a pensar teóricamente más los unos hacia los otros que los unos lejos de los otros, un clima en el que es más fácil entenderse e incluso

¹⁴³ Ib., p.530.

¹⁴⁴ Ib., p.531.

¹⁴⁵ Ib., p.532.

¹⁴⁶ Ib., p.533.

¹⁴⁷ Idem.

paulatinamente aunarse.¹⁴⁸

Porque en nuestro tiempo, piensa Rahner, tanto los católicos como los protestantes se percatan de que no se puede satisfacerse con una ética católica que no llega a las actuales necesidades morales y, por lo tanto, hay que desarrollar por encima de la mera casuística una ética individual de la decisión moral concreta. Tampoco se puede satisfacerse con una ética protestante que siempre corre el peligro de caer en una ética vacía y formal de la actitud existencialista y, por lo tanto, no se puede confiar despreocupado en su "conciencia". Rahner concluye su detallado análisis de la siguiente manera:

No sé si el ejemplo estaba bien elegido y resulta ilustrativo. Pero me parece que en el diálogo ecuménico debíamos prestar menos atención a las tradiciones teológicas históricas y más, en cambio, a la situación espiritual real y a sus indigencias, que hoy son comunes a ambas partes: pensar hacia adelante y percibir en su peso las cuestiones que el tiempo común y los contemporáneos no cristianos nos plantean.¹⁴⁹

Con este resumen rahneriano con el cual estamos totalmente de acuerdo y que no necesita más otras palabras gracias a su humor, sencillez y claridad pasamos a las relaciones de la iglesia católica romana con los no cristianos.

2) La relación con los no cristianos.

La relación de la iglesia con los no cristianos se determina por el concilio en la declaración sobre las religiones no cristianas: *Nostra aetate* (NA), y el decreto sobre la actividad misionera de la iglesia: *Ad gentes* (AG). El objetivo central del primer documento es rechazar las injustas afirmaciones y las acusaciones contra los judíos contemporáneos del Señor y contra los judíos de nuestro tiempo; declarar su respeto a todo lo que hay de justo y verdadero en el Islam y a todos los valores implicados en las religiones no cristianas (el concilio esboza desde el punto de vista religioso al menos los rasgos esenciales del hinduismo y del budismo).

Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados (NA 2).¹⁵⁰

El documento presenta también a las personas, irreligiosas teóricamente, "que

¹⁴⁸ Ib., p.534.

¹⁴⁹ Idcm.

¹⁵⁰ Gustave Martelet, *Las ideas...*, p.127.

sin culpa alguna por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en vivir una vida recta (LG 16)". Los que respetan los valores moralmente decisivos en sus corazones verdaderamente rectos no son ajenos a la economía de la salvación, cuyo testigo es la iglesia.

La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida (LG 16).¹⁵¹

Esta expresión pone en claro dos puntos importantes en los cuales se fundamenta la declaración sobre las religiones no cristianas: la presencia iluminadora del Verbo Divino, "un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres" (NA 2); y la iglesia verdaderamente católica que se siente amorosamente solidaria en cada parcela de verdad y con todo lo que hay en el mundo, en razón de su fidelidad hacia la revelación y, por lo tanto, hacia todos los seres humanos. El último aspecto nos lleva directamente hacia la doctrina y la actividad misioneras, la cúspide real de la catolicidad espiritual de la iglesia.

a) "La preparación evangélica".

El decreto sobre la actividad misionera de la iglesia se fundamenta en el concepto de la "preparación evangélica" que mencionamos recién y que significa la "pedagogía hacia el Dios verdadero", o sea, "los esfuerzos con los que el hombre busca de muchas maneras a Dios, para ver si a tientas lo halla o lo encuentra... necesitan ser iluminados y sanados" (AG 3). Por lo cual, hay que advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso ha distribuido a las gentes... examinar estas riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios salvador" (AG 11). Las preparaciones evangélicas que forman parte de la economía de la encarnación, el concilio atribuye a la obra del Espíritu Santo que "llama a todos los hombres a Cristo por la siembra de la palabra y proclamación del evangelio" (AG 15). Esta expresión establece un paralelo estricto entre el anuncio del mensaje (Cristo y el evangelio) y su preparación oculta (la iglesia está como anticipada por el Espíritu en las preparaciones que ella debe reconocer y en las que debe introducirse). Por eso, hay que mirar más atentamente, afirma el concilio:

por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta

¹⁵¹ Ib., 128.

la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de que forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación... Con este modo de proceder se excluirá toda especie de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura, y se agregarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del evangelio (AG 22).¹⁵²

La "unidad católica" que proclama el documento no se fundamenta sobre la iglesia, sino se propone el éxito de la "historia de la salvación": la catolicidad que constituye el objeto de la actividad misionera deriva del hecho de que el ser humano es referido enteramente sólo a Cristo. Por eso, la iglesia debe armarse de la paciencia que exige su amor para con aquellos que nada, nunca o muy poco oyeron del evangelio, porque la Iglesia (por supuesto, siempre se habla sólo de la iglesia católica romana en particular) contiene en sí "la totalidad o la plenitud de los medios de la salvación".

Pero en cuanto se refiere a los hombres, a los grupos y a los pueblos, tan sólo gradualmente establece contacto y se adentra en ellos, y de esta forma los atrae a la plenitud católica" (AG 6).¹⁵³

Este es el sentido de la catolicidad de la iglesia que no es otra cosa que la unidad y la plenitud misma de Cristo, que la actividad misionera de la iglesia supone, revela y se esfuerza "humildemente" por instaurarlas, sin igualarlas jamás:

para que la totalidad del mundo se incorpore al pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, en Cristo, cabeza de todos, se rinda todo honor y gloria al Creador y Padre universal (LG 17).¹⁵⁴

Esta es la solución del problema de la catolicidad de la iglesia, cuyo eco tiene una voz muy alta hoy en día.¹⁵⁵ Por eso, tenemos un doble interés por el punto de vista rahneriano sobre el tema.

b) "La manera de humildad".

Hemos citado varias veces "*El cristianismo y las religiones no cristianas*" de Rahner, pero en este capítulo vamos a hacer un detallado análisis de la obra, en la cual aparece el concepto del "catolicismo abierto" que señalamos antes y que

¹⁵² Ib., pp.131-132.

¹⁵³ Ib., p133.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ J.Ratzinger, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Roma, 06.08.2000.

significa "un determinado comportamiento frente al pluralismo actual de los poderes de concepción del mundo".¹⁵⁶ Pero lo primero que propone Rahner es dejar de lado el "perjuicio del no-deber-ser" y ordenarlo todo "desde un punto de vista más alto, en el todo unitario de la comprensión cristiana de la existencia".¹⁵⁷ El problema que preocupa más al teólogo no es tanto la pluralidad de las religiones después de dos mil años del cristianismo, sino un enemigo común a todas ellas: la negación de la religión en general. Rahner está convencido que entre todas las religiones la religión cristiana sufre una "amenaza mayor" por parte del pluralismo religioso, porque como:

se implanta a sí misma como la religión de manera tan absoluta como el cristianismo... para él tiene que ser el pluralismo práctico ... el escándalo y la impugnación más grandes.¹⁵⁸

Y el segundo factor principal que le impulsa a Rahner al estudio de las religiones no cristianas desde el punto de vista de la historia universal y de la cultura (como lo hace también Tillich) es la nueva situación histórica del mundo, que al llevarnos más cerca de las religiones no cristianas, requiere de parte nuestra (cristiana) un enfoque nuevo respecto de las mismas.

Hoy cada hombre es en el mundo vecino y próximo de cada otro, y por lo mismo determinado desde la comunicación de todas las situaciones vitales de índole planetario: cada religión, que existe en el mundo, es una cuestión, como todas las posibilidades y realidades culturales de otros hombres, y una posibilidad ofrecida a cada hombre. E igual que se vive la cultura del otro como una relativización exigentemente concreta y existencial de la propia, así ocurre también lógicamente con las religiones extrañas.¹⁵⁹

Por eso, concluye Rahner, estamos frente a un serio problema teológico, "se trata de una interpretación dogmática, porque planteamos la cuestión no en cuanto historiadores empíricos de la religión, sino desde el cristianismo sobreentendido". Porque como la iglesia no ha otorgado una atención real a la cuestión no se puede afirmar "que lo dicho aquí pueda ser expuesto como patrimonio común de la teología católica".¹⁶⁰ También le preocupa mucho a Rahner la aceptación de sus posiciones por parte de los protestantes (por falta de argumentos bíblicos en su obra). Pero sigue adelante, desarrollando las cuatro tesis.

¹⁵⁶ *ET-V, El cristianismo y las religiones no cristianas*, p.135.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ *Ib.*, p.136.

¹⁵⁹ *Ib.*, p.137.

¹⁶⁰ *Idem*.

Primero. La teología tradicional estableció la obligación objetiva del cristianismo para toda la humanidad redimida aún desde la era de los apóstoles.

El cristianismo se entiende a sí mismo como la religión absoluta, determinada para todos los hombres, que no puede reconocer junto a sí ninguna otra con igualdad de derechos.¹⁶¹

La obligación objetiva empezaba en el momento en que los individuos quedaban enfrentados por el mensaje evangélico y emplazados para tomar una decisión a favor o en contra del mismo. La postura rahneriana nos revela que el teólogo no está satisfecho con la solución tradicional como "la derogación por tanto de validez de la religión mosaica y de todas las religiones, que también pueden poseer de suyo un momento de validez y de ser queridas por Dios".¹⁶² Por eso Rahner se pregunta:

se pueda transportar ese comienzo del cristianismo para los ámbitos concretos de la historia, culturas y religiones, al punto de tiempo, en que ese cristianismo se ha hecho dentro de cada historia y cultura una magnitud suya históricamente real, un momento suyo históricamente verdadero.¹⁶³

La respuesta rahneriana es que la ausencia de la proclamación del Evangelio en muchas tierras y culturas no lleva consigo su abandono por parte de Dios, porque "se trata de la necesidad de salvación de una magnitud social". Rahner dice que "en la existencia del hombre una constitutividad social de la religión pertenece a la esencia de la religión misma", por lo cual "al hombre, al que está mandado tener religión, se le exige buscar y aceptar una forma social de la misma". Porque la historia del mundo llega lentamente a una fase totalmente nueva, "en la que cada pueblo y cada círculo de cultura se hace un momento interno de cada otro pueblo y de cada otro círculo de cultura".¹⁶⁴ Por eso, hay que ver la cuestión del sentido teológico cristiano de las otras religiones, porque, afirma el teólogo:

tenemos *una* historia del mundo, en la que en cuanto *una* viven los cristianos y los no cristianos (esto es los antiguos paganos junto con los nuevos), estando en la misma situación unos frente a otros dialógicamente.¹⁶⁵

Segundo. En esta tesis Rahner se fundamenta sobre su concepto "existencial

¹⁶¹ Ib., p. 138.

¹⁶² Ib., p. 139.

¹⁶³ Ib., p. 140.

¹⁶⁴ Ib., p. 141.

¹⁶⁵ Idem.

sobrenatural” que analizamos en los métodos como la continua oferta de la gracia divina para actos sobrenaturales, por la cual la gracia de Cristo que se le ofrece al ser humano como una posibilidad y una obligación siempre pondrá a la persona en una situación cristiana (sea que acepte o rechace aquella gracia). Esta afirmación cambia toda la valoración de las religiones no cristianas. Al respecto Rahner dice:

una religión no cristiana (fuera también de la mosaica) contiene no sólo elementos de un conocimiento natural de Dios..., sino momentos también sobrenaturales por la gracia... sin que se niegue en ella error y depravación, ser reconocida, si bien en graduación diversa, como religión legítima.¹⁶⁶

Como hemos visto en los documentos conciliares la teología tradicional ofrece las posibilidades de salvación a los miembros de las religiones no cristianas, pero rechaza siempre que éstas pueden ser instrumentos salvíficos, por lo cual el privilegio estaba reservado exclusivamente al cristianismo. Rahner no está de acuerdo con este error, porque:

tenemos todos los motivos para pensar, en contra de todas las experiencias meramente humanas, optimistamente de Dios y su voluntad de salvación, que es más poderosa que la perversidad y estupidéz tan limitadas de los hombres.¹⁶⁷

La voluntad salvífica y los elementos que realmente son necesarios para que un culto pueda adquirir el título de “legítimo” son dos consideraciones que, como piensa Rahner, olvidó la teología tradicional. La situación de los paganos (“pensando en este término en cuanto concepto teológico sin desvaloración alguna”)¹⁶⁸ es totalmente diferente de lo que los teólogos y los misionólogos habían enseñado hasta el presente, por el simple hecho de que Dios conduce por medio de sus religiones y hasta el ateísmo inconsciente a la salvación, legalizando las religiones en que viven estos “paganos”.¹⁶⁹ Rahner afirma:

En cualquier caso no es válido, considerar las religiones no cristianas nada más que como un conglomerado de metafísica natural teísta y de interpretación e institucionalización humanamente pervertidas de esas “religiones naturales”. Las religiones concretas han de llevar en sí momentos de índole sobrenatural, según gracia, y en su praxis pudo el

¹⁶⁶ Ib., pp.141-142.

¹⁶⁷ Ib., p.144.

¹⁶⁸ Ib., p.141.

¹⁶⁹ Ib., p.146: “Religión legítima quiere decir aquí: una religión institucional, cuya “utilización” por los hombres en un tiempo determinado puede ser vista en conjunto como un medio positivo de la recta relación para con Dios y para la asecuración de la salvación, estando por ello calculada positivamente en el plan salvador de Dios”.

hombre precristiano (que existe presumiblemente hasta nuestros días, aunque estos días cesen de existir hoy paulatinamente) alcanzar la gracia de Dios.¹⁷⁰

Esta conclusión le hace afirmar a Rahner que el ser humano concreto tiene derecho ("el deber incluso") de vivir la relación para con Dios, que se le ofrece concretamente de manera socialmente constituida, "dentro de las realidades que se le ofrecen en su situación histórica".¹⁷¹

Tercero. Como consecuencia de la segunda tesis, aparece otra conclusión de que el cristianismo, por lo tanto, no debe confrontar al miembro de una religión no cristiana como a un no cristiano, sino a uno que merece ser considerado como un cristiano anónimo (tema que hemos desarrollado muy detallado en los capítulos anteriores). Porque no podemos llamar "pagano" a un individuo que ha sido tocado por la gracia y la revelación divinas y, por lo tanto, ha tenido una experiencia alcanzada en lo profundo de su existencia racional. Por eso, el objetivo de la misión, como lo entiende Rahner, es la explicitación de todas las verdades doctrinales, vivencias personales y comunitarias que el ser humano poseía implícitamente en su estadio anterior.

Si el mensaje de la Iglesia acierta a un hombre, que es un no cristiano en el sentido sólo de un cristianismo anónimo, todavía no vuelto-a-sí-mismo, debe entonces la misión llevar cuenta de este hecho y sacar las consecuencias necesarias en su táctica y estrategia misioneras.¹⁷²

Sólo es una lastima, concluye Rahner, "que no siempre ha sucedido esto en medida suficiente".¹⁷³

Cuarto. La última tesis va absolutamente contra de la postura conciliar sobre la misión de la iglesia católica, porque la conclusión que hace Rahner es la siguiente:

no se considerará entonces la Iglesia hoy como la comunidad exclusiva de los pretendientes a la salvación, sino más bien como la avanzada históricamente perceptible, como la explicitud histórica y socialmente constituida de eso que el cristiano espera como dado en cuanto realidad escondida fuera también de la visibilidad de la Iglesia.¹⁷⁴

Esta afirmación se aplica también a los que contradicen al evangelio, "los que no han reconocido todavía, lo que son o pueden ser propiamente", pero igual ya son

¹⁷⁰ Ib., p. 151.

¹⁷¹ Ib., p. 152.

¹⁷² Ib., p. 154.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Idem.

“cristianos anónimos”.

La iglesia no es la comunidad de quienes poseen, a diferencia de aquellos, que están privados de ella, la gracia de Dios, sino que es la comunidad de quienes pueden confesar explícitamente lo que son y lo que los otros esperan ser.¹⁷⁵

En resumen, “*El cristianismo y las religiones no cristianas*” no es solamente el análisis sobre las relaciones de la iglesia con los no cristianos, o sea, sobre la misión de la iglesia, sino también los cuatro fundamentos de la teoría del cristianismo anónimo, propuesto por Rahner. Pero, refiriéndose a la misión, lo que nos interesa ahora, por último, es la manera que propone nuestro teólogo para hacer misión con los no cristianos: “la manera de humildad”, que es más grande para un cristiano y para la iglesia, en cuanto “valore en cada ser humano la salvación... como fruto de la gracia de su Cristo” y considera “al no cristiano como un cristiano que todavía no ha llegado a sí mismo reflejamente”.¹⁷⁶ El desarrollo de este tema lo encontramos en los últimos dos secciones sobre las relaciones eclesiales: con la actual situación profana del mundo en general y con el pluralismo ideológico de la actualidad.

3) La relación con la actual situación profana del mundo en general.

El análisis conciliar de la relación con la actual situación profana del mundo en general se fundamenta en la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy: *Gaudium et spes*, y el decreto de los medios de comunicación social: *Inter mirifica*.

La participación y comunión del ser humano con Dios, presente y operante en la liturgia (la constitución “*Sacrosantum Concilium*”), es una comunicación y relación de los seres humanos entre sí a través de los medios de comunicación social. Ambos documentos (*Sacrosantum Concilium* y *Inter mirifica*) eran los primeros (y, por lo tanto, como piensa Rahner, no muy bien desarrollados)¹⁷⁷ que el Vaticano II dio a conocer y que ofrecieron una antropología, cuyo dato principal era la comunicación y la sociabilidad del ser humano, responsable ante Dios y el prójimo y

¹⁷⁵ Ib., p.155.

¹⁷⁶ Ib., p.156.

¹⁷⁷ Karl Rahner, *El concilio, nuevo comienzo*, p. 21: “Puede y debe decirse sin ambages que en algún punto de su obra conciliar – que por ser obra del Espíritu Santo no deja de ser obra humana, incompleta y mero comienzo, – ha enfocado determinados problemas según aspectos que responden más a su pasado que a su futuro, como se echa ver, por ejemplo, en los decretos sobre los medios de comunicación y sobre las escuelas católicas”.

abierto a la salvación y a los demás. En la declaración sobre la libertad religiosa: *Dignitatis Humanae*, se rebosan más todavía dictámenes, decisiones, aperturas de toda índole, simpatía profunda, amor comprensivo, amistad generosa hacia el ser humano. Por eso, vamos a encontrar el documento sobre los medios de comunicación en forma relativa y ampliada en la declaración sobre la libertad religiosa. Más la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy: *Gaudium et spes* (GS), que vamos a ver ahora, abarca también todos los problemas que desarrolla el documento sobre los medios de comunicación, por lo cual no vamos a analizar este último y dedicaremos más nuestra atención a la detallada observación de *Gaudium et spes*.

a) La Iglesia y el ser humano.

El concilio propuso una vista nueva sobre el ser humano que era una verdadera renovación de la divina filantropía de los primeros cristianos, y en esta óptica expresa la iglesia su relación con el mundo. En la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy se fundamenta la relación de la iglesia con la actual situación profana del mundo en general. El Concilio Vaticano II:

tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual (GS 2).¹⁷⁸

En este documento el concilio afirma tres aspectos principales: el reconocimiento del valor auténtico del ser humano, la denuncia de las destrucciones posibles y la manifestación del amor recibido, por el cual se examina a toda la humanidad. El ser humano como "señor de la entera creación visible" (GS12) que bajo la mirada de Dios decide su propio destino:

al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad (GS 14).¹⁷⁹

El "signo eminente de la imagen divina en el hombre" (GS 17) es la verdadera libertad que se funda en la acción de Dios que lo atrae a la persona por dentro hacia lo verdadero y lo bueno. Esta acción de la gracia define al ser humano como un ser que nunca puede ser solitario, porque es "por su íntima naturaleza, un ser social y no

¹⁷⁸ Gustave Martelet, *Las ideas...*, p.169.

¹⁷⁹ Ib., p.172.

puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”: “la sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas” (GS 12). Por lo tanto, en este mundo socializado aparece la necesidad de tal norma de la actividad humana que “permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación (GS 35)”, o sea, lo importante es el modo dinámico por cuyo medio la persona se realiza dentro de la familia, de la cultura, de la economía, de la comunidad política y de sus esfuerzos por la paz.¹⁸⁰

El último punto, contiene otros dos aspectos que desarrolla la constitución *Gaudium et spes*: la condena de las destrucciones (social y religiosa) y el amor de Cristo. La afirmación de Cristo como “autor de la paz” es muy importante, porque refleja la postura cristocéntrica del concilio (ya lo hemos señalado, hablando de la constitución sobre la iglesia: *Lumen gentium*) que influye en todos los documentos elaborados por el Vaticano II. Por eso, la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy también ha sido iluminada por “la luz espiritual de Cristo” que es “primogénito de toda la creación”, “la clave, el centro y el fin de toda la historia humana”(GS 2).¹⁸¹ Solamente desde el punto de vista cristológico resulta inteligible el pensamiento conciliar acerca del ser humano y de su mundo. El tema de la “fundación en Cristo” (GS 38) nos revela tres aspectos esenciales del ser humano: el sentido de las religiones, la cultura y la acción. Ya hemos analizado el tema acerca de la relación existente entre las religiones a propósito de las misiones, por eso analizaremos con mayor detención el orden de la cultura y el de la acción que la constitución *Gaudium et spes* trata directamente.

La verdadera cultura posee una calidad de universalidad interior que tiene un vínculo directo con la actividad divina.

El hombre entregado a los diferentes estudios de la filosofía, las historia, las matemáticas y las ciencias naturales, y ocupado en las artes, puede contribuir sumamente a que la familia humana se eleve a los más altos pensamientos sobre la verdad, el bien y la belleza, y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa sabiduría que desde siempre estaba con Dios, disponiendo todas las cosas con Él (GS 57).¹⁸²

Por eso, la tarea cultural forma parte del inmenso trabajo de las preparaciones

¹⁸⁰ Ib., pp.171-174.

¹⁸¹ Ib., p.220.

¹⁸² Ib., p.221.

evangélicas que tienen que evitar el peligro de que “el hombre, confiado con exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas (GS 57)”.¹⁸³ La cultura moderna, dice el concilio, tiene que desarrollar los valores positivos como la verdad de las ciencias, el trabajo del equipo, la solidaridad internacional, etc. (GS 57), para que obligar al ser humano a salir de sí mismo en la búsqueda más generosa, cuyo principio es Cristo, “el punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización (GS 45)”.¹⁸⁴

La acción, por su parte, no es solamente la producción cultural, sino también las producciones económicas, familiares, sociales, políticas e internacionales, por cuyo medio el mundo se organiza concretamente. Pero como la acción humana en cuanto tal, entra en el movimiento del Espíritu, por lo tanto, por razón de su estructura depende totalmente de la acción de Cristo que alcanza en el Espíritu a todos los seres humanos para integrarlos en su misterio y salvarlos a todos tanto a los cristianos como a los no cristianos. Porque “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sola Dios conocida, se asocien al misterio pascual (GS 22)”, o sea, al misterio que la iglesia como verdadero sacramento de Cristo debe significar en sí misma para toda la humanidad. ¡Sin ambigüedad!

En resumen, este es el punto de vista conciliar. El Vaticano II insiste en la armonía entre la iglesia y el mundo, al reconocer “cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social, sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica (GS 42)”.¹⁸⁵ El concilio declara que:

Enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones la Iglesia no esté ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre antigua o reciente. Fiel siempre a su propia tradición puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones (GS 58).¹⁸⁶

Pero la iglesia tiene que asegurar en el mundo la salvaguarda del valor del ser humano, por lo cual se supone que tanto la iglesia tiene que ser autónoma respecto del mundo como el ser humano con respecto a la iglesia. Por eso, la armonía de la iglesia con el mundo es solamente el resultado de la fidelidad al propio misterio de la iglesia, “ya que ella es, “en Cristo, como sacramento o señal e instrumento de la

¹⁸³ *Ib.*, p.223.

¹⁸⁴ *Ib.*, pp.224-225.

¹⁸⁵ *Ib.*, p.202.

¹⁸⁶ *Ib.*, p.204.

unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (GS 42)".¹⁸⁷

Gaudium et spes junto con *Lumen Gentium* forman dos pilares sobre los que se construyen los demás documentos conciliares. *Gaudium et spes* posee una doble novedad: por el hecho de ser una constitución pastoral y no dogmática; y por estar dirigida no solamente a los hijos de la iglesia, sino a todos los seres humanos (GS 2). La constitución pastoral (7.12.1965) fue el último documento del Vaticano II que se cerró al día siguiente. El último dato interesante es que *Gaudium et spes* fue aprobada y promulgada con 2.039 votos a favor, 75 en contra y 7 nulos, lo que revela al final del concilio la presencia de una comunidad espiritual latente (como lo diría Tillich) bastante grande frente a la iglesia católica manifiesta. La postura integrista de la iglesia tampoco gustó a Rahner, lo cual se puede ver por su obra que se refiere a *Gaudium et spes* y que se dirige directamente contra el integrismo. Rahner llamó su artículo "*Reflexiones teológicas en torno al problema de la secularización*".

b) El integrismo y la secularización.

Antes que pasemos a la obra rahneriana queremos señalar que para el teólogo "apertura de la iglesia al mundo" y "diálogo" eran dos temas más importantes del concilio que "no siempre se trataba de eslóganes animados de buenas intenciones; a menudo se trataba de simple propaganda". Pero Rahner tomaba en serio y con absoluta sinceridad el tema del diálogo, "no estaba dispuesto a renunciar ni a una tilde de lo que consideraba racionalmente correcto y obligatorio en conciencia en el cristianismo".¹⁸⁸ Pero no por eso estaba menos convencido de que también fuera de la iglesia hay verdad y la norma moral y de que tanto la iglesia como todo el cristianismo pueden aprender de otras realidades situadas más allá de sus fronteras.

"*Reflexiones teológicas en torno al problema de la secularización*" de Rahner proponen un esquema del desarrollo muy sencillo. La primera parte de la introducción define dos conceptos de "secularización" y de "secularismo", revelando las diferencias entre ellos¹⁸⁹ y afirmando como punto de partida el concepto de "secularización", "en cuanto designa el desarrollo del mundo (como creación del hombre)". La segunda parte de la obra es la principal y trata a esta misma

¹⁸⁷ Ib., p.202.

¹⁸⁸ Herbert Vorgrimler, *Entender a Rahner*, pp.160-161.

¹⁸⁹ La secularización "se presenta, histórica y objetivamente, como un concepto relacionado con la Iglesia en cuanto potencia social" y el secularismo determina "el fenómeno de un "mundo transformado en mundano y profano", una noción del mundo sin relación alguna con Dios tanto en la teoría como en la práctica".

secularización en forma de cinco tesis o enunciados. Lo decisivo para Rahner en este análisis es “un afianzamiento de las distancias (o autonomía) del “mundo” con respecto a la Iglesia... y la cada vez mayor profanidad del mundo”.¹⁹⁰

Lo que le preocupa mucho a Rahner es el integrismo que “como actitud y como mentalidad está lejos de haber desaparecido de la Iglesia”.¹⁹¹ Porque el problema que aparece con el integrismo es que la relación de la Iglesia con el mundo viene desarrollada como:

aquella actitud teórica o práctica que pretende poder organizar y dirigir la vida del hombre con claridad y en modo total, partiendo de los principios generales, proclamados por la Iglesia y por ella controlados en sus aplicaciones.¹⁹²

O sea, el integrismo rechaza toda especie de secularización y considera el mundo y la historia como una “materia transparente”, en la cual la práctica se reduce a concreción de una teoría, que desconoce la “razón práctica” dada dentro de una decisión activa.

Otro problema del integrismo es que niega la existencia de una evolución histórica de los dogmas teológicos en el plano de los principios de la acción e implica que la imposibilidad de aplicar el determinado modo de obrar presupone que este obrar sería ya profano. Por eso, es deber de la Iglesia proclamar e interpretar los principios generales y, al reconocer la autonomía relativa del mundo, del Estado y del campo cultural, tiene que por eso mismo dirigir el mundo.¹⁹³

Rahner propone desarrollar dos cuestiones que pueden ayudar a superar el integrismo con su doctrina de “*potestas* indirecta” y “directiva”. El primer punto es que un dominio manipulador de la Iglesia sobre el mundo podemos denominar como exigencia, porque “no es posible a la Iglesia determinar lo que debe hacer el mundo *hic et nunc*”. El segundo es que tampoco un “no” de la Iglesia ofrece un modelo concreto positivo de lo que se debe y se puede hacer (excepto de los casos simples y corrientes de la ética individual, pero no en la ética política). Por eso, dice Rahner, “el “mundo” queda abandonado a sí mismo en modo diverso a como piensa el integrismo”.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Karl Rahner, *Reflexiones teológicas en torno al problema de la secularización* en Karl Rahner y Franz König, *Secularización y ateísmo*, pp.9-10.

¹⁹¹ *Ib.*, p.13.

¹⁹² *Ib.*, p.14.

¹⁹³ *Ib.*, p.15.

¹⁹⁴ *Ib.*, pp. 15-18.

Ningún papa, por ejemplo, y ningún concilio han podido decir, en términos concretos, cómo es posible práctica y efectivamente, librarse del cerco infernal del equilibrio atómico, o cómo se debe afrontar la explosión demográfica de nuestro planeta.¹⁹⁵

Los integristas de la iglesia no pueden ofrecer una solución concreta, por eso sobre la pregunta que propone Rahner de si los fines indicados por la iglesia son realizables en cada momento de la historia o no, el mismo teólogo responde sin ambigüedad que el integrismo no puede determinar absolutamente con precisión la moralidad de la decisión que se ha de tomar en cada nueva situación del mundo. Por eso, afirma Rahner:

la Iglesia no es, ni quiere serlo, la manipuladora integral de lo humano y lo moral en el mundo. No es todo lo humano y todo lo moral, sino un elemento de este todo.¹⁹⁶

En síntesis, el integrismo eclesial se revela como impracticable y equivocado, por lo cual el "mundo" se presenta no como una materia profana e indiferente en sí, sino "este mismo mundo es ya un obrar cristiano (no el obrar cristiano) y la Iglesia no puede dirigirlo de manera integrista".¹⁹⁷

Por eso, la segunda tesis de Rahner deducida como consecuencia de la primera presenta dentro de la legítima secularización del mundo una nueva tarea para la iglesia: "crear en sí misma y en las comunidades particulares una nueva integración eclesial".¹⁹⁸ En esta tesis nos encontramos frente a una similitud impresionante con el tema de la iglesia o comunidad espiritual latente de Tillich. Porque Rahner está totalmente de acuerdo que la iglesia como una comunidad "no se consigue sólo por la estructura jurídica formal de la Iglesia", y más todavía "ni por el hecho de sola celebración común de la liturgia". A través de la historia podemos observar la existencia de los grupos socialmente ya integrados y provenientes del ambiente profano en una comunidad cristiana, en la cual "el culto se vivía como coronación sacral de la unidad de la comunidad profana".¹⁹⁹

Hoy en día la sociedad se encuentra menos integrada, por lo cual la iglesia tiene que crear un "substrato social, "natural" del paso del individuo a la comunidad cristiana", pero no en el sentido integrista que transformaría el mundo secular y

¹⁹⁵ Ib., p.18.

¹⁹⁶ Ib., p.19.

¹⁹⁷ Ib., p.20.

¹⁹⁸ Ib., p.23.

¹⁹⁹ Ib., pp.24-25.

pluralístico en una sociedad homogénea, en la cual la iglesia desde el punto de vista de la sociología de la religión puede convertirse en una "secta". Rahner afirma:

También dentro de sus muros la Iglesia debe ser o, mejor, debe tender a ser una "sociedad abierta". No ha de efectuar ninguna "selección negativa" que la induzca (en modo no reflejo sino real) a ir al encuentro y alcanzar, dentro del mundo secular y pluralístico, sólo a hombres de un determinado estado social y cultural.²⁰⁰

Rahner está convencido de que al pluralismo hay que "aprender a verlo y vivirlo como elemento positivo", por lo cual propone tres modos de actuar: la integración de la iglesia y sus miembros en la sociedad y la búsqueda de su propio lugar y seguridad en ella; "una verdadera democratización de la Iglesia" que pueda influir en la constitución de una verdadera sociedad; y la función actual de la Iglesia, "considerada en su conjunto, con la relación a la sociedad profana".²⁰¹ El tercer punto presupone la nueva edificación eclesial y social de aquellos que pertenecen a la iglesia. Porque como la iglesia "no puede, ni por medio de su doctrina, ni a través de su función pastoral, entrometerse concretamente en la historia del mundo secularizado", por lo tanto aparece la pregunta sobre la competencia de la iglesia frente al mundo y su influjo en la construcción del mundo secularizado. Rahner está disconforme con los documentos del Vaticano II, entre los cuales está presente también en primer lugar la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que "no se ha dado una respuesta clara a tal cuestión".²⁰² Por eso, la propuesta rahneriana es la siguiente: la proclamación de los principios eclesiásticos en el mundo tiene que ser realizada "a través de los cristianos individuales, que forman parte de las instituciones profanas". Estos individuos, organizados en los grupos, tienen su "programa de acción" que "constituye la unidad en la "voluntad" práctica del grupo".

Una sociedad pluralista y "abierta" que no ponga en su derecho las fuerzas que la componen, partiendo de un solo punto como en un "sistema cerrado", no puede tener nada a priori contra tal comunidad de fieles que se forma sin tregua libremente.²⁰³

Por eso, hay que tratar de determinar, por un lado, la naturaleza del influjo del grupo en el sentido positivo y, por el otro, de presentar a la iglesia en su estructura y en la mentalidad de sus miembros de tal manera que pueda ejercer esta influencia

²⁰⁰ Ib., p.26.

²⁰¹ Ib., pp.28-29.

²⁰² Ib., pp.31-32.

²⁰³ Ib., p.35.

sobre la sociedad secular. Para el desarrollo del primer aspecto Rahner analiza los importantes documentos eclesiásticos y "sobre todo" la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Para el teólogo:

Dicho análisis pertenece indisolublemente al círculo del obrar práctico, en el que el conocimiento de la situación y la reacción histórica constituyen una unidad y se condicionan reciprocamente.²⁰⁴

El segundo aspecto representa a la iglesia como un grupo situado dentro del mundo secular pluralístico como a un sujeto que puede señalar al mundo un programa concreto con posibilidades de éxito. Sólo hay que evitar un doble peligro que existe dentro de la iglesia oficial: por un lado, la iglesia "no puede ser (aunque debe serlo) más que el heraldo de un impulso que se da habitualmente en la Iglesia"; y, por el otro, "no puede obligar a sus fieles a seguir los imperativos proféticos emitidos por ella". Por lo tanto, la iglesia debe llegar a ser no sólo "la institución de la verdad de la razón teórica... más bien debe ser la institución de la verdad de la razón práctica".²⁰⁵ Rahner sostiene que:

Habría que desarrollar una "teología política" de género fundamental: exponer la teología en general (como contenido) y la eclesiología en particular, en el sentido de su significado socio-político y de su determinante valor para la historia. Habría que superar la tendencia a reducir la revelación a la salvación del individuo particular.²⁰⁶

Este es el punto central de la tesis y la clave para una eclesiología "abierta" o "inclusiva": una eclesiología socio-política-cultural que anuncia la salvación para toda la humanidad y hace todo lo posible para que se cumpla lo anunciado (este tema queda, por supuesto, para la conclusión general).

En la penúltima tesis de las "*Reflexiones*" Rahner analiza explícitamente el tema de la teología práctica en las relaciones de la iglesia con el mundo secularizado bajo el nombre de "cosmología eclesiológico-práctica".²⁰⁷ Rahner define dicha cosmología como parte de la "teología práctica" o "teología pastoral" como la llama el concilio y que representa la misma constitución pastoral *Gaudium et spes*.

La "teología práctica" es más bien una ciencia autónoma, porque ni su objeto ni su método pueden deducirse *tout court* de las "disciplinas sistemáticas" de la ciencia de Dios. La teología práctica se pregunta en modo reflejo y metódico acerca de lo que exige cada momento y hace

²⁰⁴ Ib., p.39.

²⁰⁵ Ib., p.41.

²⁰⁶ Ib., p.43.

²⁰⁷ Ib., p.45.

posible que la Iglesia pueda realizarse plenamente en todas las dimensiones (y no sólo entre el clero).²⁰⁸

El análisis teológico y una interpretación de la situación actual de la iglesia (tanto interior como exterior) puede ayudarnos a entender la autorrealización de la iglesia exigida por la misma situación. Pero, como piensa Rahner, la situación de la iglesia no puede ser objeto de la disciplinas teológicas sistemáticas ("ni siquiera una simple sección de la eclesiología dogmática"), porque no puede tratar las estructuras estables de la relación de la iglesia con el mundo. Al respecto Rahner dice:

Esto se advierte cuando, leyendo la *Gaudium et spes*, superamos la tentación de reducir al puro dogma, a la teología moral y a las ciencias sociales cuanto allí se dice, para tratar de ver más bien lo "profético" y preguntarnos entonces de que disciplina teológica proviene esta "constitución pastoral" en general y en lo que tiene de característico.²⁰⁹

Pero en cuanto la disciplina teológica en cuestión no tiene nombre, por tanto Rahner propone su "cosmología eclesiológico-práctica" que no pone los imperativos, más los supera y ofrece una crítica científica y "valientemente concreta". Rahner está convencido que:

La Iglesia no es ni puede ser una fuerza integrista que trata de manejar el mundo, sino que debe, en el campo que le corresponde, reconocer el mundo secular como libre interlocutor de un diálogo abierto; debe considerarse como parte auténtica de este mundo secular, parte que ciertamente colabora desde el interior en la historia del mundo gobernado soberanamente por Dios, pero únicamente parte que, por lo tanto, no se puede atribuir el monopolio exclusivo de la representación de Dios en esta historia.²¹⁰

El tema del "diálogo abierto" lo vamos a desarrollar más adelante tanto al final de esta como también de la última sección del capítulo dedicado a las relaciones de la iglesia con el mundo. Lo que nos interesa a nosotros en este pasaje es que Rahner reconoce a la iglesia sólo como una parte del mundo secular, por lo cual aparece "la necesidad de establecer entre la iglesia y el mundo una nueva relación positiva que no sea ni integrismo ni simplemente distancia negativa o función crítica de la Iglesia frente al mundo". El teólogo encuentra la salida, aplicando "el signo eficaz de la gracia" tanto a la iglesia (que no se identifica con ella, por supuesto) como también al mundo: "De este modo consideramos el "mundo" en cuanto

²⁰⁸ Ib., p.46.

²⁰⁹ Ib., p.49.

²¹⁰ Ib., p.52.

mundano, no ya como distinto de la Iglesia y en relación con ella o viceversa, sino como mundo en sí mismo".²¹¹ De ahí viene la última quinta tesis de las "Reflexiones" de que con nuestro mundo secularizado se nos ofrece:

pluralismo interno del hombre en todas sus dimensiones, estratos e impulsos, de modo que el hombre, en cuanto (en el fondo de su corazón) ser libre y personal, no podrá integrarlo nunca adecuada y radicalmente en la única decisión de la libertad (en pro o contra Dios).²¹²

La concupiscencia es "un estado de desintegración" del ser humano como un sistema abierto en comunicación continua con el mundo, por lo cual, dice Rahner:

la constitución "interior" y "concupiscente" del hombre y la constitución de su mundo se corresponden necesariamente... Las afirmaciones de la teología (católica y heterodoxa) sobre la concupiscencia son ya efectivamente afirmaciones teológicas sobre el mundo.²¹³

Por eso, Rahner retoma las tres afirmaciones básicas sobre la concupiscencia del concilio de Trento para afirmar el mundo secular, diciendo que:²¹⁴

a) la concupiscencia como un pluralismo no integrado del mundo también es una fase de la historia de la salvación que está abierto en el futuro hacia una integración por medio de la perfección humana y del reino de Dios, por lo cual no se puede simplificar la complejidad del mundo pluralista, considerándolo como mundo "culpable" y casi merecedor de negación. Por eso, hay que diferenciar entre las perturbaciones que la tensión lleva en el campo de las realidades económicas, políticas, sociales y las perturbaciones que nacen de la culpa (GS 25), porque cuando el ser humano interpreta las primeras como culpables, realiza una acción de disculpa;

b) la concupiscencia se impone al ser humano en el mundo secular, pluralista y no reconciliado como "el lugar de una existencia agónica (es decir, una existencia-para-la-muerte)" que exige su aceptación y reconciliación. Pero el estado de la concupiscencia no se acontece cuando no hay una motivación explícitamente religiosa "sobrenatural" y cuando en lugar del "diálogo abierto" de la propia experiencia con el conocimiento pluralista, se construye un sistema que intenta dominar ("integrar") a las otras sin ninguna discusión y transformación. Porque "el areópago" del espíritu es una "sociedad abierta" con un equilibrio de fuerzas

²¹¹ Ib., p.53.

²¹² Ib., p.54-55.

²¹³ Ib., pp.56-57.

²¹⁴ Ib., pp.57-63.

siempre estable", por lo cual es imposible convertir el mundo secular de "su desordenada cacofonía a la armonía por medio de un integrismo manipulado no ya por la Iglesia sino por los cristianos";²¹⁵

c) la concupiscencia en la visión del Vaticano II lleva consigo un impulso a pecar ("*ad peccatum inclinat*", GS 1575), pero, a diferencia con la constitución pastoral, a Rahner en su examen de la concupiscencia ("y por consiguiente el mundo pluralista y no integrado") le importa más lo que oprime al ser humano, "precisamente no poder disponer de un punto fijo absoluto en la inestabilidad no integrada del sistema abierto del ser humano".²¹⁶ Por eso aparece la pretensión humana de integrar al mundo por medio de la libre decisión original que se realiza en la objetivaciones corporales y sociales de esta libertad. Esta pretensión está destinada siempre al fracaso, pero el mundo ya queda transformado y sólo ahora se convierte en el mundo del pecado: "las relaciones objetivas quedan falsificadas como consecuencia del pecado (GS 25)".²¹⁷

En síntesis, las "*Reflexiones*" rahnerianas nos muestran que el mundo secular es una unidad de las realidades pluralísticas interdependientes y la culpa del ser humano consiste en que éste "quiere poner el mundo "en orden" de modo integrista". Por lo tanto, podemos concluir que Rahner no está de acuerdo con la teología conciliar y su postura integrista tanto en la constitución pastoral como en otros documentos del Vaticano II, donde la iglesia se presenta como "integradora" de toda la humanidad. Por eso, concluye Rahner, la iglesia tiene que reconocer (como lo reconoce la Escritura) al mundo secular pluralístico tal como se presenta en la historia, para que los cristianos puedan introducirse en este mundo, sin alienarlo de sí de modo ideológico, "sino que lo completa en su verdadera realidad".²¹⁸ Rahner es consciente de que "todavía pasará mucho tiempo hasta que la Iglesia, que ha sido agraciada por Dios con un concilio Vaticano II, sea la Iglesia del concilio Vaticano II",²¹⁹ o sea, la "iglesia abierta" por la interpretación rahneriana. Por eso, el teólogo dedicó la gran parte del tiempo a su anunciada "*Theologie der Praxis*" y pensamos que la obra rahneriana después del concilio merece ser revisada con más detalle.

En el año 1971 Rahner se jubiló y se entregó totalmente a la actividad viajera

²¹⁵ Ib., p.61.

²¹⁶ Ib., p.62.

²¹⁷ Ib., p.63.

²¹⁸ Ib., p.65.

²¹⁹ Karl Rahner, *El concilio...*, p.26.

desarrollada con el gran talento en las clases y conferencias: con los hombres de ciencia (Rahner entendía que era misión del lenguaje filosófico demostrar que el lenguaje teológico dice cosas dotadas del sentido); con los marxistas (compartía las acusaciones del marxismo contra la religión burguesa)²²⁰; con los no cristianos (defendió junto con J.B. Metz (1973) la idea de mantener y promover las comunidades de estudiantes existentes que creaban espacio para las iniciativas libres, se caracterizaban por una fuerte cogestión estudiantil y pretendían ofrecer un hogar también a los estudiantes que no podían identificarse totalmente con la Iglesia)²²¹; y, finalmente, el diálogo ecuménico, luchando por insertar a su Iglesia en el movimiento ecuménico (Rahner dialogó con los judíos y, al final de su vida, dedicó una creciente atención al Islam), diciendo que las Iglesias tienen ya, aquí y ahora, en la actual situación crítica de la cristiandad, la obligación de establecer su unidad institucional y partir de ella esperar luego la unidad teológica acorde con la fe.

Hablando del “diálogo abierto”, no podemos evitar mencionar también otro dato de la biografía rahneriana que puede ayudarnos a entender la relación entre el teólogo y su propia iglesia católica romana y su rol muy importante tanto en el desarrollo del pensamiento teológico como en la vida personal de Karl Rahner. A pesar de que las altas jerarquías de su Iglesia conocían perfectamente el sentir eclesial y la disposición al intercambio de opiniones de Rahner, no se había producido un auténtico diálogo entre el teólogo y las jerarquías eclesiásticas (p.ej., en los 5 años que Rahner vivió en Münster, el obispo de la diócesis no le llamó ni una sola vez para conversar sobre temas religiosos o teológicos y en las audiencias privadas de Pablo VI y de Juan Pablo II sólo se tocaban materias sin importancia)²²².

Rahner tubo clara voluntad de respetar otros lenguajes no acuñados por la fe y de

²²⁰ Rahner apoyó sin reserva el punto de vista de la Congregación general de los jesuitas (1974) de que la Iglesia en América Latina, en Filipinas y en otras partes debe trabajar por la liberación integral de los hombres y que, por lo tanto, nunca puede darse una limitación de la Iglesia a un ámbito supuestamente sólo religioso, porque esto equivaldría a aceptar y estabilizar las situaciones injustas. Se solidarizó con la teología de la liberación y tomó partido (cuando ya había contraído la enfermedad que le llevaría a la muerte en marzo de 1984) a favor del teólogo Gustavo Gutiérrez, sobre el que pendía al amenaza de castigos eclesiásticos que suponían incluso un riesgo para su existencia física.

²²¹ Se impuso el informe (contrario a esta opinión) de J.Ratzinger (famoso por su *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, Roma, 06.08.2000*) que acentuaba el carácter sacro de la “comunidad” y declaraba que la misión espiritual central de las comunidades no permitía su “sinodalización”, puesto que esto significaría una renuncia a su “pensamiento básico”. *Entender a Rahner*, pp.169-170.

²²² Cuando Juan Pablo II le concedió una audiencia privada (1979), el Papa que estaba decidido a reinstaurar los antiguos hábitos talaros romanos, no consintió al final de la audiencia que se hiciera la habitual foto de recuerdo. No quería aparecer fotografiado junto a “un Rahner vestido de corbata”. *Ib.*, p.63.

hacerse entender también en ellos, por eso buscaba el diálogo anunciado en nuestra sociedad pluralista tanto en la teoría como en la práctica. El tema de la "intención al diálogo" lo vamos a desarrollar ahora en la última cuarta sección.

4) La relación de la iglesia con el pluralismo ideológico de la actualidad.

Y, por último, para la relación de la iglesia con el pluralismo ideológico de la actualidad el concilio elaboró la declaración sobre la libertad religiosa: *Dignitatis Humanae* (DH). Este documento mira únicamente al orden jurídico-social, dentro del cual tiene validez un derecho civil y humano, relativo al libre ejercicio de la religión. El punto de vista jurídico y no directamente filosófico pretende establecer sólo el derecho y no pretende estudiar el contenido de la conciencia humana en materia religiosa, lo que se ve, p.ej., ya en el principio: "Este concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa (DH 2)".²²³

a) "La única Iglesia de Cristo" y el régimen común.

Para llegar solamente a la conclusión presentada arriba que encierra lo esencial de la doctrina conciliar, el Vaticano II había que tener una gestión muy laboriosa, en cuya final apareció la siguiente definición de la libertad religiosa con una precisión enteramente satisfactoria:

Esta libertad religiosa en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos (DH 2).²²⁴

Como se ve, el contenido del documento se expresa explícitamente sólo en términos negativos, por lo cual "ser libre" no significa el derecho de cumplir la exigencia de la propia conciencia que se fija en términos positivos, sino "ser libre" significa el derecho de "huir" de toda la presión tanto por parte de los individuos como por parte de la sociedad. Por eso, la libertad religiosa no existe en razón del contenido que la conciencia acepta, sino se funda en la conciencia de la persona como tal, por lo cual, el concilio aborda la dignidad del ser humano como sujeto de derechos en su aspecto más objetivo, pero disminuye el aspecto interior de la persona

²²³ Gustave Martelet. *Las ideas...*, p.154.

²²⁴ *Ib.*, p.156.

como consciente de sí. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza (DH 2).²²⁵

La conclusión que surge después de las señaladas afirmaciones conciliares es que la iglesia pone su mirada más a la libertad física que a la libertad psicológica. Por eso, no hay nada sorprendente en que no le importa al concilio lo que piensa el ser humano, sino sólo pregunta por lo que es.

Por el simple hecho de la estructura originaria del ser humano como imagen de Dios, "tal como se la conoce por la palabra reveladora de Dios y por la misma razón natural", esto significa que el derecho de la persona a la libertad religiosa, "fundado en la dignidad misma de la persona humana", es natural y absoluta; y la sociedad tiene que prestar la ordenación jurídica a este derecho que sea capaz de garantizar formalmente el ejercicio personal y social del mismo, "de forma que llegue a convertirse en un derecho civil (DH 2)".²²⁶

El término "dignidad humana" pertenece no solamente a la renovación de la iglesia, sino se aplica más bien al Estado como primer destinatario de la declaración, exigiendo de él una corrección constante, pero afirmando para los Estados, por naturaleza, un estatuto jurídico al derecho que la persona tiene de ser libre en materia religiosa. El concilio se dirige a los Estados con una concepción totalitaria del poder político que sujeta a las personas al Estado, evitando pensar de la gente que vive en miseria en las sociedades cristianas, pero aclarando a propósito de la vida económica (DS 65), de la cultura (GS 59), de la familia (GS 87) que la comunidad política "existe para el bien común", al encontrar en él "su plena justificación y sentido" (GS 74).²²⁷ Por lo tanto, el Estado depende del bien común que debe mantener "en la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad, su propia perfección (DH 6)", o sea, el respetar la libertad religiosa como derecho forma parte de los deberes del Estado. El concilio afirma:

El poder público debe, pues, asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa de todos los ciudadanos por medio de leyes justas y otros medios apropiados, y crear condiciones propicias al desarrollo de la vida religiosa, a fin de que los ciudadanos puedan realmente ejercer los derechos de la religión y cumplir sus deberes, y la misma sociedad goce así de los bienes de la justicia y de la paz que provienen

²²⁵ Ib., p. 157.

²²⁶ Ib., p. 158.

²²⁷ Ib., p. 160.

de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad (DH 6).²²⁸

La intolerancia religiosa se convierte por el concilio en una imposibilidad de derecho para la iglesia, por lo cual aparece implícitamente un Estado confesional absoluto, constituyendo una afirmación de la evolución de la idea de la naturaleza jurídica del Estado que exigiría una necesaria divinidad humana y ofrecería un tipo de la realidad de índole institucional o jurídicamente definido. Para el concilio es obvio:

Si, en atención a las peculiares circunstancias de los pueblos, una comunidad religiosa es especialmente reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa de todos los ciudadanos y comunidades religiosas (DH6).²²⁹

La iglesia es consciente de que pierde privilegios temporales muy sustanciales, pero el concepto jurídico del Estado no es la única y última fórmula conciliar sobre la libertad religiosa, porque la renovación del Vaticano II en este terreno se dirige hacia una solución de derecho de "régimen común"²³⁰ en razón de la misión divina de la iglesia, por medio de la cual posee un derecho absolutamente único en el mundo. Por eso, para el concilio lo más importante es:

que la Iglesia disfrute de tanta libertad de acción cuanto requiere el cuidado de la salvación de los hombres. Es en verdad tan propia de la Iglesia, que quienes la impugnan obran contra la voluntad de Dios. La libertad de la Iglesia es un principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil (DH 13).²³¹

Por eso es necesario el régimen común, por medio del cual la iglesia puede asegurar una forma jurídica para su suficiente libertad. Hasta que en las sociedades que profesan el ateísmo "igualmente, reivindica la Iglesia para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana (DH 13)".²³² La iglesia como sacramento de la salvación implica siempre la libertad del ser humano que, al creer:

debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad... Está, por consiguiente, en

²²⁸ Ib., p.161.

²²⁹ Ib., pp.163-164.

²³⁰ Ib., p.164: "Tal era la fórmula preconizada por los católicos liberales del siglo XIX, a la que el Concilio, sin referirse a ella explícitamente, aporta precisiones importantes".

²³¹ Ib., p.165.

²³² Ib., p.166.

total acuerdo con la índole de la fe excluir cualquier género de imposición por parte de los hombres en materia religiosa. Por consiguiente, el régimen de libertad religiosa contribuye no poco a favorecer aquel estado de cosas en que los hombres pueden ser invitados fácilmente a la fe cristiana, a abrazarla por su propia determinación y a profesarla activamente en toda la ordenación de la vida (DH 10)".²³³

"La ordenación de la vida" en la declaración sobre la libertad religiosa significa "dar testimonio de la verdad", pero sin imponerla por la fuerza a los que le contradicen:

pues su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantando la cruz, atrae a los hombres a sí mismo (DH 11).²³⁴

En resumen, el punto de vista conciliar defiende que el ser humano no podría acceder a la verdad sin gozar de la libertad necesaria: la libertad y la verdad son reciprocamente complementarias y esta es la verdadera renovación dentro de la teología católica que siempre sacrificaba la libertad humana a la verdad cristiana. Pero el concilio considera al cristianismo como única religión verdadera que no es en absoluto contradictorio con el principio (y el derecho) de la libertad religiosa, porque "todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla (DH 1)".²³⁵ Esta última expresión puede ofrecer algunas dificultades, por eso el Vaticano II aclara que a la libertad religiosa la "deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo (DH 1)". A partir de esta afirmación queremos empezar el análisis de la postura rahneriana en esta cuestión que verdaderamente nos preocupa mucho hoy en día.

b) "La intención al diálogo".

Al conocer el amor rahneriano por la filosofía y por la teología del futuro (y no por la del pasado como se ocurrió con el documento sobre los medios de comunicación), podemos presuponer que el teólogo no ha participado en la elaboración del dicho documento no solamente por "falta del tiempo" o por "problemas de salud", sino más bien porque la postura absolutamente jurídica de la

²³³ Ib., p. 167

²³⁴ Ib., p. 168.

²³⁵ Ib., p. 153.

declaración sobre la libertad religiosa era muy contradictoria a la postura psicológico - filosófica de Rahner. En su obra "*Teología de la libertad*"²³⁶ nuestro autor desarrolla "a manera de síntesis, lo que objetivamente resulta de la revelación acerca de la esencia de la libertad", y lo primero con que nos encontramos es la definición de la libertad como "una autorresponsabilidad suprema", porque se le exige al ser humano "una libre decisión sobre sí mismo".²³⁷ En este sentido, dice Rahner, el cristianismo es la primera religión, donde la libertad aparece "como el dato más originario de nuestra experiencia trascendental en conocimiento y libertad"²³⁸; "libertad de la aceptación absoluta del absoluto misterio que llamamos Dios". Para Rahner:

este Dios no es uno de los "objetos" en el que, junto a otros, se ocupa una neutral libertad electiva de índole objetual. Es aquél, que comienza a surgir para el hombre en ese acto absoluto de libertad; aquél, en el cual la esencia de la libertad misma llega a su única consumación esencial.²³⁹

Porque la libertad entendida cristianamente "no solo está capacitada desde Dios y no solo esta referida a él como horizonte que sustenta la elección categorial libre".

Es también libertad frente a Dios mismo... En este sentido Dios sale a nuestro encuentro de modo más radical, como pregunta la más apropiada a nuestra libertad, en todas las cosas de este mundo y sobre todo en el prójimo.²⁴⁰

En la auténtica subjetividad de la libertad, en la cual lo que importa es sólo el sujeto y no las cosas, existe para Rahner la posibilidad tanto de un "sí" como de un "no" frente a Dios. Al respecto Rahner dice:

la libertad es la capacidad de hacerse uno a sí mismo de una vez para todas, capacidad que concierne por su esencia a la definitividad del sujeto realizada libremente.²⁴¹

Pero no sólo la esencia de la libertad le preocupa a Rahner, sino le preocupa también la "intención al diálogo", por cuyo medio puedan desarrollarse las relaciones de la iglesia en y con la sociedad pluralista, de tal manera que todos tengan "la capacidad de hacerse uno a sí mismo". Rahner no está interesado por "las

²³⁶ *ET-VI*, p.210 (cf. Un resumen similar aplicado principalmente a la antropología se encuentra en Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, pp.117-147).

²³⁷ *Ib.*, p.211.

²³⁸ *Ib.*, p.225.

²³⁹ *Ib.*, p.211.

²⁴⁰ *Ib.*, p.213.

²⁴¹ *Ib.*, p.216.

institucionalizaciones sociales” como Iglesia, confesiones, partidos, asociaciones de interés y “otras cosas semejantes”, sino está reflexionando sobre “lo que está detrás de todo ello, únicamente lo que aparece en esas instituciones sociales, el pluralismo de las actitudes, convicciones y finalidades de los hombres mismos”. Rahner pone todo lo enumerado bajo el término del pluralismo de la “intención universal”: “es decir presentándose con la pretensión teórica y la meta práctica de ganarse para sí a todos”.²⁴² Al respecto dice:

El auténtico problema del pluralismo de las intenciones surge cuando convicciones que de hecho son particulares han de alzarse con la pretensión de una vigencia universal, si no quieren eliminarse a sí mismas.²⁴³

El cristianismo también se encuentra entre aquellas magnitudes que tienen esta intención fundamentalmente universal con una pretensión de la verdad absoluta y de la misión global como la tienen el materialismo dialéctico militante o la ideología humanista. La negación de la pretensión universalista despierta a otra “intención universal con las consecuencias muy prácticas”. Por eso, es necesario llevar un diálogo entre las intenciones particulares que tienen las pretensiones universales solamente en la libertad, al renunciar instantáneamente cualquier violencia (“explicitas o anónimas”) en la sociedad. Rahner es consciente de que el concepto de “violencia” es ambiguo (p.ej., contiene tanto la inmoralidad de cualquier tipo de violencia como el derecho a la defensa violenta), por lo cual el problema que desarrolla Rahner no es el de la renuncia a la violencia entre las intenciones, sino el problema aparece después de esta renuncia obligatoria como el diálogo entre las intenciones: “la misión por medio del discurso y del intento de convicción”.²⁴⁴ El diálogo como tal tampoco carece de la ambigüedad (“buen medio de entrenamiento en una reunión intrascendente para tomar el té”, en la cual no dicen nada esencial y relativo para el otro, o “una esperanza escatológica” que presupone establecimiento de las propias pretensiones universales), pero, dice Rahner:

puede afirmarse con razón que la situación de un enfrentamiento dialógico entre cosmovisiones e intenciones universales se da hoy por primera vez en nuestra hora histórica. No nos extrañe, pues, que el término diálogo aparezca por primera vez en nuestros días, y explícitamente, en una notificación según ministerio de la Iglesia

²⁴² Ib., *Sobre el diálogo en la sociedad pluralista*, pp.45-46.

²⁴³ Ib., p.46.

²⁴⁴ Ib., p.47.

católica.²⁴⁵

Por medio del análisis de la historia Rahner nos muestra que las magnitudes sociales homogéneas con una sola cosmovisión predominada nunca presentaban una sociedad verdaderamente pluralista y menos con el diálogo entre diversas intenciones cosmovisionales. Pero en cuanto hoy "cada uno se ha hecho, a las duras y a las maduras, vecino del otro", por tanto las cosmovisiones homogéneas perdieron interiormente su homogeneidad, más la cultura (y aquí podemos recordar la teología de la cultura de Tillich) "resulta capitalmente importante para la dimensión biológica, social y civilizada de la existencia humana".²⁴⁶ Rahner afirma que:

Las intenciones universales han sido confrontadas unas con otras en el mismo ámbito existencial histórico: siguen siendo tales. El diálogo es entonces la única manera posible de coexistencia, manera que ha habido hasta ahora y que persistirá, ya que las cosmovisiones ni podrán ya ir cada una por su lado en ámbitos históricos diversos, ni les será lícito suprimirse unas a otras con violencia, ni tienen tampoco probabilidades de conseguirlo, ni hay probabilidad de que una de ellas suspenda a todas las demás por medio de pura convicción.²⁴⁷

Por eso, la conclusión de Rahner es que sólo la cosmovisión que "se reconoce a sí misma como abierta al futuro en el sentido expuesto, entonces es capaz de dialogar". Rahner sostiene que:

En muchos casos debe la Iglesia todavía comenzar por aprender a conceder la debida libertad, a manejar su poder social con humildad y modestia, a ser más abierta y generosa, más paciente y tolerante con todos, de lo que con frecuencia otros son con ella misma.²⁴⁸

Este es el punto clave de Rahner que el teólogo propone para desarrollar la libertad religiosa en la sociedad pluralista en el mundo actual. "Puesto que, por la convicción de la propia verdad, se sabe que ahora todavía miramos como por un espejo oscuro",²⁴⁹ tenemos que establecer un verdadero diálogo, del cual se puede hablar con las palabras que el Apóstol Pablo usa para describir el amor que "todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta"(1 Cor.13), o sea, el diálogo de amor "unos con otros". Rahner afirma que:

La convicción más verdadera, objetivada en proposiciones y doctrinas no es todavía garantía alguna de que se "está en verdad" de la

²⁴⁵ Ib., pp.48-49.

²⁴⁶ Ib., p.50.

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ Karl Rahner, *El concilio...*, p.21.

²⁴⁹ ET-VI, *Sobre el diálogo...*, p.56.

existencia, porque detrás de la más falsa teoría – falsa, según el propio juicio – puede esconderse el “ser-en-la-verdad” del hombre que silenciosamente toma de veras sobre sí su existencia. Para formularlo con Agustín con vistas a la Iglesia: muchos piensan que están “dentro” y respecto a la propia verdad están “fuera”, y muchos se tienen o son tenidos como quienes están “fuera” y en verdad están “dentro”.²⁵⁰

En resumen, podemos decir que Rahner (como también Tillich) tanto en este pasaje como en muchos otros señalados anteriormente muestra su preocupación por el tema de inclusividad y exclusividad dentro de la iglesia. Después del análisis tanto de la obra conciliar como de la obra teórica y la vida personal del teólogo podemos observar que la postura de Rahner es más similar a la de Tillich (como representante de la teología protestante) que a la postura de la teología tradicional de la iglesia católica romana. Porque Rahner es consciente de que finalmente tanto todo lo eclesiástico (lo institucional, lo jurídico, lo sacramental) como también la reforma de la iglesia pueden convertirse en un ídolo. Por eso, la propuesta rahneriana como “última intención” es “puro servicio, mera disponibilidad y ayuda... para la fe, la esperanza y la caridad en los corazones de todos los hombres”.²⁵¹ Y lo único que despierta las esperanzas de Rahner es, hablando con términos tillichianos, el nuevo “kairos” histórico marcado por el concilio que verdaderamente “ha sido, sí, un concilio con libertad”.

Quien no puede ver esto en su adversario demuestra, por el hecho mismo, su propia estrechez de miras y su partidismo, cosa que puede darse aun en un vanguardista, ya que la providencia de Dios reparte con benigna sonrisa casi por igual en todas direcciones la virtud y la miseria humanas.²⁵²

Por eso, para que no caer en la miseria, Rahner propone imponerse a todos que constituyen la iglesia en la responsabilidad: “la responsabilidad de hacer lo que hemos dicho, de llegar a ser lo que hemos reconocido – e incluso confesado ante el mundo entero – que somos [la iglesia pecadora]”.²⁵³

²⁵⁰ *Ib.*, pp.56-57.

²⁵¹ Karl Rahner, *El concilio...*, p.28

²⁵² *Ib.*, p.10.

²⁵³ *Ib.*, p.26.

CONCLUSIÓN.

Pese a la existencia de un rencoroso conservadurismo teológico y actuante, la teología ha evolucionado de manera bastante significativa y ha dado resultados interesantes. En un pasado no muy distante, Karl Rahner apuntaba en tono profético hacia las posturas que la teología del futuro debería tener: pluralista, desmitologizada, trascendental, histórica, socio-político-cultural, ecuménica y misionera. Gracias al Vaticano II estas particularidades fueron asumidas y paulatinamente fueron forjando una realidad tanto dentro de la iglesia católica como de la iglesia protestante que conquistó espacios en la teología. El innegable pluralismo teológico actual nos muestra que la "teología del futuro" se convirtió en una realidad inquietante, aunque la teología escolástica haya intentado frenar el dinamismo inherente de la reflexión teológica. Evidentemente no estamos hablando de aquella teología presa del magisterio de las iglesias ni de las doctrinas autoritarias que legitiman tendencias y poderes; estamos hablando de la teología en relación con la comprensión de la realidad a la luz de la fe en el Dios de Cristo. Así como la realidad que ella aborda e ilumina, la teología se encuentra en permanente evolución. Se trata no sólo de ahondar reflexivamente hacia un horizonte fundamental de comprensión (teológica o filosófica) inculturada, sino también de ayudar teóricamente a desplegar científicamente las mediaciones teóricas y prácticas para responder a la nueva situación histórico-cultural en el orden de la liberación humana integral y la realización de la justicia en misericordia por medio de la fuerza del Espíritu.

Nuestra tesis está dedicada justamente a este tema por cuyo medio queremos encontrar las respuestas para la nueva situación, en la cual la iglesia puede jugar un rol importantísimo en relación con la cultura, la sociedad y el mundo en general. Paul Tillich y Karl Rahner no son aquellos que reflexionan desde fuera de la iglesia, sino desde el interior de ella con una fidelidad explícita a su institucionalidad. Si existen críticas, es porque en ambos existe previamente un amor arraigado a la iglesia y a lo que ésta puede mostrar aún mejor: la presencia de Dios en el Espíritu y en Cristo dentro del mundo que podemos observar a través de toda la historia humana que es la historia de la salvación divina.

Cuando al fin y al cabo llegamos a esta conclusión general sobre las eclesiologías de Tillich y de Rahner frente al mundo actual, socializado y secularizado, nos encontramos frente al problema del término por cuyo medio podemos caracterizar

nuestro análisis. Porque en cuanto todos los términos son ambiguos, por tanto es muy difícil a encontrar uno que podría corresponder a nuestras necesidades. Tampoco podemos remitirnos al lugar donde se sitúa uno u otro pensador, porque como tenemos dos lugares muy distintos no podemos mirar exclusivamente ni desde el punto de vista protestante ni del católico. Nuestro trabajo necesita una síntesis. Este es el término más adecuado tanto para nuestros autores como también para nosotros mismos, porque presupone una mirada abierta e inclusiva.

A través de los ejes que analizamos a lo largo de la tesis se nota claramente la preocupación de Tillich y Rahner por la exclusividad y inflexibilidad que conserva cada de las iglesias cristianas en particular y toda la iglesia en general y que pone solamente trabas a la iglesia en su desarrollo en el mundo actual y en sus relaciones con otras religiones e ideologías. La síntesis que proponemos al lector está animada por el impulso de unir muchos elementos en una conclusión constructiva y creadora. Como teólogos de síntesis, Tillich y Rahner son especialmente significativos hoy en día, porque están preocupados por el problema de edificación de una síntesis que incluya al mundo secular. Esta cualidad hace de nuestros pensadores los teólogos verdaderamente ecuménicos.

La síntesis tillichiana y rahneriana no es solamente un conjunto de datos teóricos, positivos y negativos, que pueden ayudar a construir una iglesia abierta e inclusiva, sino también es una síntesis que detecta las diversas situaciones tensas y conflictivas en la multiplicidad y complejidad de la vivencia comunitaria que accionan sobre toda la humanidad en dirección a una experiencia más plena de comunión y realización humanas. Ambos teólogos son absolutamente conscientes de que la influencia del ambiente social secularizado es contradictorio y llega a los más diferentes niveles de la vida comunitaria, tornando la vivencia de la iglesia (también contradictoria) y poniéndola aún en las tensiones más grandes y graves. Por lo tanto, decidimos hacer una síntesis desde el punto de vista de la tensión (o de la frontera, como lo diría Tillich), desarrollando los siguientes dos aspectos: la tensión entre el individuo y la comunidad; y la tensión entre las demandas exteriores y las exigencias internas. Porque la tensión cristiana no es un estado permanente que se puede adquirir por medio de las declaraciones de fe y actitudes rituales, sino es un estado que nunca se resuelve de forma definitiva y cabal, por lo cual es un proyecto siempre futuro (teología del futuro de Rahner) que se realiza en la dialéctica del yo que se afirma ante los demás y el yo convertido para entregarse a los demás (el Nuevo Ser de

Tillich). Por eso, es tan importante empezar desde la primera tensión entre el individuo y la comunidad, poniendo el acento en el primero: el ser humano.

1) La tensión entre el individuo y la comunidad.

A lo largo de toda la tesis en general, y del eje antropológico en particular, hemos observado que el ser humano es uno de los polos principales alrededor del cual gira todo el sistema tillichiano y rahneriano. Ambos teólogos conciben la teología como mediadora entre la situación humana y la revelación divina y tanto el método de correlación de Tillich como el método trascendental de Rahner exigen que las respuestas teológicas tengan el lenguaje existencial del ser humano, en el cual y a través del cual perciben nuestros autores la estructura fundamental del yo-mundo sobre la que se apoyan su metafísica.

Por supuesto, existe una diferencia entre los métodos que usan los pensadores y que mencionamos en la introducción. Tillich pone el acento en la parte de la pregunta y Rahner en la de la respuesta. Parece que es la única diferencia, pero, como se ve claramente por su contraposición, es decisiva. Tillich sigue hasta sus últimas consecuencias la correlación entre la filosofía y la teología, insistiendo en que la revelación no descendió directamente desde arriba (la postura sobre-naturalista), sino que, como hemos dicho antes, proporciona las respuestas a nuestros interrogantes, valiéndose de fórmulas filosóficas para expresar su concepción (como, p.ej., la de "Dios es el Ser en sí mismo"). Tillich tampoco acepta la teología natural, porque podemos conocer a Dios sólo por medio de su revelación, en cuanto el ser humano por sí mismo nada puede decir de Dios y sólo puede preguntar por Dios. El método de correlación de Tillich, por lo tanto, gracias a las preguntas existenciales, obliga a un contacto inmediato con los problemas espirituales de cada tiempo, obliga a enfrentarse con la naturaleza exacta de la situación existencial del ser humano. En cambio, el método trascendental de Rahner, superando también todo tipo de profanismo y de naturalismo, tiene, sin embargo, el peligro de no dar importancia a los aspectos negativos de la historia con sus estructuras y sus agentes. El acento que Rahner pone en la parte de la respuesta, subrayando el carácter trascendental de su teología, muestra que el teólogo está desarrollando los aspectos sobrenaturales que sólo sirven de correctivos a la concepción ordinaria neoescolástica. Este carácter pierde sus concreciones intramundanas, por lo cual la propuesta rahneriana no es

suficientemente dialéctica por no tomar en cuenta el carácter conflictivo de la historia.

Los autores tienen también maneras diferentes en la especificación del Credo que confiesa a Cristo con una orientación general en torno a la salvación humana. Tillich es más radical que Rahner, porque sostiene que el ser humano es el problema del ser humano mismo, por lo cual en el ámbito soteriológico tillichiano la salvación se logra solamente si la persona se convierte en lo que es esencialmente, participando explícitamente en su salvación. Rahner afirma que el ser humano es el problema del ser de Dios y la salvación se logra sólo por el existencial sobrenatural (la gracia). De ahí viene el desarrollo de todo el pensamiento teológico de nuestros autores (el método de correlación de Tillich y el método trascendental de Rahner). Pero, a pesar de las diferencias, es, sin lugar a dudas, una de las contribuciones más importantes de Tillich y de Rahner que hacen un gran esfuerzo de construir una antropología teológica, porque ésta puede responder mejor a la tensión entre el individuo y la comunidad.

Hablando del individuo, nuestros autores afirman que éste tiene una tendencia ontológica (el método trascendental en Rahner) a considerarse a sí mismo como centro del universo del cual es parte, por eso el encuentro del individuo con la comunidad es un encuentro conflictivo (los conflictos de la caída en Tillich), porque destruye los sueños absolutistas de la persona, obligándola a verse como realmente es. Esta tensión que aparece entre el individuo y la comunidad es permanente en la vida de cualquier grupo humano y especialmente de la iglesia. Al introducirse en una comunidad, el ser humano es obligado a auto-limitarse (el problema de la polaridad tillichiana "libertad-destino"). Por supuesto, el desarrollo de este proceso es variable y depende tanto de la personalidad de cada uno como del grupo como un todo. Pero las consecuencias del encuentro son de naturaleza extrema con dos polos consecuentes: o la comunidad se impone al individuo o el último se impone a la primera. Los contenidos ideológicos que motivan la existencia de la comunidad y que llevan al individuo al deseo de participar en ella determinan una variada gama de posibilidades (la tensión rahneriana "libertad-historicidad"). La solución de tal tensión se resuelve sólo creando la armonización de los intereses de ambos en función de los propósitos que promueven su encuentro. Con respecto a la iglesia como comunidad espiritual la solución es posible, porque cada miembro es consciente del elemento fundamental: o de la nueva realidad en Jesús como el Cristo

(Tillich), o la trascendencia absoluta incorporada al comportamiento social (Rahner). Lo importante es que la comunidad de fe sea fruto de la acción del Espíritu divino (la presencia espiritual tillichiana y el existencial sobrenatural rahneriano), por medio del cual se resuelve la primera tensión, en cuanto el Espíritu revela al individuo que éste es “un ser para los demás” (el Nuevo Ser de Tillich y la autoexperiencia trascendental de Rahner). Este es el primer paso por el camino de la conversión del individuo en un miembro de la comunidad y su incorporación en la vida tanto de la iglesia como también de cualquier otro grupo humano.

En resumen, la síntesis que hemos propuesto muestra, a nuestro parecer, que las teologías filosóficas de Tillich y de Rahner dan muy claras respuestas a todo el ser humano (cristiano y no cristiano), interpretándolo también ontológicamente como un miembro de la comunidad, si el individuo está verdaderamente preocupado por su destino humano. Las antropologías abiertas e inclusivas de Tillich y de Rahner ofrecen al individuo una respuesta muy clara para la solución de la tensión entre el individuo y la comunidad: el ser humano se siente excluido en cuanto excluye a los demás y se siente incluido en cuanto comparte con los demás. Ahora podemos hacer el siguiente paso, dedicándonos ya a la comunidad misma tanto mundana como eclesial y su relación con el individuo, la sociedad y el mundo.

2) La tensión entre las demandas exteriores y las exigencias internas.

La segunda tensión nos está acercando más al tema de la iglesia como una comunidad particular, en cuanto ésta forma parte de la comunidad humana global. Por eso, el individuo no pasa a formar parte de una comunidad y especialmente de la comunidad de fe, viniendo de la nada. Pero tanto su “salida” de la comunidad global como su “entrada” a la comunidad espiritual no son definitivas, porque obligan al ser humano a “volverse” al seno de la sociedad para testimoniar el nuevo estilo de vida y a invitar también a sus semejantes para experimentarlo. En otras palabras tenemos dos aspectos de la vida humana: una vida dentro y otra fuera de una comunidad particular. En la eclesiología de Tillich explícitamente cristológica todo este proceso tanto en los grupos religiosos como seculares está dirigido por el Espíritu divino (la presencia espiritual), que se manifiesta de forma no-ambigua en el Nuevo Ser de Jesús el Cristo como el criterio universal que juzga todos estos grupos expuestos a la ambigüedad. Rahner parte desde el punto de vista cristológico-trascendental de la gracia de Cristo, usando los términos como “*fructus*” y “*medium salutis*”, o sea, el

fruto de la autocomunicación de Dios y el instrumento de salvación en el mundo. Ambos autores son conscientes del siguiente peligro para la comunidad espiritual: la existencia de una fuerte tensión entre las exigencias de las comunidades de la fe y las demandas con las cuales la sociedad trata de domesticar a los individuos, produce una tensión entre la pérdida de la propia identidad y la oposición en forma radical a todas las tentativas para adecuarla al mundo. Tillich y Rahner encuentran la solución solamente trascendental para la tensión señalada que se fundamenta en la gracia (*Gestalt* de la gracia en Tillich como conjugación de protesta y creación tiene su analogía en el existencial sobrenatural de la gracia en Rahner).

Desarrollando sus pensamientos en esta dirección, nuestros teólogos descubrieron la existencia de una comunidad (comunidades) de la fe invisible que no pertenece a la comunidad manifiesta, sino está en un estado latente o anónimo. Este es el gran mérito de Tillich (la comunidad espiritual latente) y de Rahner (el cristianismo anónimo) que resuelve la tensión entre la comunidad de la fe y otras comunidades tanto religiosas como seculares, poniendo a toda la humanidad bajo la gracia de Dios revelada por medio del Espíritu en Cristo. Por eso, ambos autores demuestran su interés por la coincidencia entre el principio protestante y la sustancia católica, donde, por un lado, no objetivan como absoluto nada finito y, por el otro, conservan a la gracia como anterior a la ley, por lo cual la iglesia es anterior a la piedad del individuo, ya que no son los individuos los que producen la iglesia, sino que es la iglesia la que origina a los cristianos.

Hemos de conceder que tanto la concepción de Tillich de la comunidad espiritual latente como la de Rahner del cristianismo anónimo abren la posibilidad de conciliar la fe cristiana "ortodoxa" con el horizonte humano y cristiano de quienes piensan de distinta manera, sin caer en los extremos de la indiferencia o de la rigidez dogmática, ni poner en cuestión el sentido de la iglesia y de la misión. Por supuesto, existen diferencias entre los autores, pero sólo desde el punto de vista de la formulación del tema (uno se explica más claro que el otro como, p.ej., a diferencia con el Nuevo Ser tillichiano en el cual aparece la humanidad esencial bajo las condiciones de la existencia, la acentuación característica en la eclesiología de Rahner encuentra su apoyo también en la cristología trascendental abierta, pero muy abstracta).

Pero la más importante similitud es que ambos teólogos contemplan a Cristo desde un planteamiento trascendental-antropológico en su vinculación a toda la

humanidad sin ninguna división y diferenciación entre los cristianos y no cristianos. Este es el punto central de la teología de Tillich y Rahner. La iglesia tiene que liberarse de los pensamientos que no tienen sentido en cuanto mantienen una forma eclesial que no corresponde ya a las necesidades de nuestra época. Por eso, hay que buscar una nueva iglesia sin las estructuras eclesiásticas que fueron auténticas en el pasado, o sea, hay que hacer un esfuerzo de actualizar a la iglesia. Pero hay que entenderlo no como un esfuerzo particular de algunas personas como son nuestros teólogos, sino en el sentido verdaderamente ecuménico, al considerar las fronteras denominacionales no como barreras sino como puentes para el encuentro y el diálogo, para el cambio de las experiencias espirituales. El compromiso radical de la comunidad con Cristo y, consecuentemente con todos los seres humanos, debe llevarla a una ruptura continua con los compromisos a que sus miembros están atados en la sociedad, a pesar de los choques inevitables que produce la tensión creadora. Esta última siempre está abriendo nuevos horizontes cada vez que sus miembros se capacitan para sujetar sus conceptos ideológicos, morales, políticos y otros a las exigencias impuestas por el ejercicio de la fe (*"praktische Theologie"* tillichiana y *"Theologie der Praxis"* rahneriana).

Esto último, hablando en términos soteriológicos tillichianos, es el primer paso consciente, maduro y libre por el camino mundano hacia la salvación divina en el proceso de la santificación que crea una vida nueva del ser humano sin ambigüedades por medio de la unión trascendente en el Nuevo Ser del Cristo. También Rahner ve a la iglesia como extensión del misterio de Cristo y su gracia, incluyendo además el acto moral como consecuencia de la voluntad divina de la salvación, aclarando el tema soteriológico de Tillich. O sea, ambos pensadores afirman la salvación para toda la humanidad, sin excluir a nadie, pero señalando que el futuro ser humano será probablemente muy sensible a las exigencias del dinamismo moral y muy respetuoso con el mundo y con otros seres humanos que viven en él. Por lo cual, teniendo en cuenta la actual tendencia a la secularización, la moral cristiana tiene que poner cada día más el acento en lo que constituye el núcleo del mensaje cristiano: el amor de Cristo. Por eso, la tensión entre las demandas exteriores y las exigencias internas podemos interpretar, refiriéndose a la moral de la comunidad de la fe y del mundo, como la tensión entre el ideal evangélico y la realidad concreta y compleja que se presenta ante la iglesia.

Esta tensión es el punto central de nuestra tesis, a partir de la cual hemos observado que ambos teólogos han puesto de manifiesto que el punto de partida humano-cultural es tan esencial como el punto de partida de la revelación divina. Por eso, la teología debe ser una teología del diálogo entre la revelación y la cultura humana que no son dos puntos separados, sino tienen un único punto de partida a través de la historia de la salvación. En este sentido es obvio el hablar (refiriéndose no solamente a Tillich, sino también a Rahner) de la teología cultural cristiana (no de una teología abstracta, filosófica o antropológica), porque Cristo es el centro de la historia de la cultura y el principio crítico y liberador permanente de toda situación cultural establecida. Ambos teólogos están de acuerdo que la cultura existe en la praxis cultural, pero la definen más bien como sistema de significados, valores y normas (Rahner) y no como acción concreta, por lo cual no incluyen la teología cultural cristiana entre las diversas formas de la teología de la praxis. Para Tillich no es algo sectorial, sino un aspecto y una condición fundamentales de toda teología e incluso un modo de hacer la teología en general. La dimensión religiosa viene considerada por el autor como la sustancia de la cultura y ésta como la forma de la religión. Rahner expresa estas ideas bajo el término de "explicitación" cristiana de los valores culturales, en cuanto la iglesia, cumpliendo su misión propia, ya contribuye a la cultura humana y la impulsa, educando al ser humano para la libertad interior. La acción sacramental de la iglesia se dirige no solamente a los individuos, sino también penetra en los pueblos y culturas como tales, consideradas como una unidad.

Por eso, es tan importante hoy en día el tema que desarrollan los teólogos sobre la relación de la iglesia con el mundo (las funciones de relación de Tillich y la relación con la actual situación profana del mundo en general de Rahner) desde el punto de vista ecuménico en su sentido pleno del término, que presupone a toda la humanidad y no solamente en el sentido "exclusivamente" religioso.

En síntesis, hemos observado al parecer dos posturas diferentes, pero al final nos encontramos frente a una sola postura más ampliada que abre nuevos horizontes en la contemplación del mundo y de la iglesia, determinando su relación con el concepto de "inclusividad", porque tanto el mundo como la iglesia están incluyendo e incluyéndose mutuamente. Por lo cual, la permanentemente nueva situación del mundo exige siempre de la iglesia una forma nueva en el anuncio de su ideal evangélico.

El resultado de las tensiones señaladas se consolida en la recreación y renovación de la comunidad para responder a los nuevos desafíos y a las nuevas tensiones generadas por la presencia espiritual en el mundo. Esto nos explica la permanencia y pertenencia del estilo de vida que ha sido inaugurado por el acontecimiento histórico-salvífico del Nuevo Ser en Jesús el Cristo. La diversidad de caminos, en la cual se fundamenta el pluralismo teológico y por donde la mente humana puede penetrar en la verdad revelada, es siempre provechoso para la teología, afirman Tillich y Rahner. El pluralismo (que para Rahner es un fenómeno "irreversible") desarrolla con su dinamismo un conocimiento siempre creciente del kairos central de la revelación. Al asumir tal postura, la iglesia puede tener un diálogo fraterno con el mundo sobre el objeto de su misión, llevando a todos a comprender que la transformación del mundo, la superación de las estructuras que esclavizan al ser humano y reducen las dimensiones de su humanidad, es parte fundamental de la obra de la Comunidad de Dios en la promoción de su Reino.

APÉNDICES.

I.

1. CRONOLOGÍA DE PAUL JOHANNES OSKAR TILLICH.¹

- 1886 – Nace el 20 d agosto en Starzeddel, provincia de Brandenburg, Alemania.
- 1898 – Comienza el *Gymnasium* en Königsberg.
- 1900 – Traslado familiar a Berlín, donde continúa el *Gymnasium*.
- 1904 – Comienza los estudios universitarios en Berlín.
- 1905 – Estudia en la universidad de Tübingen.
- 1905-7 – Estudios en la universidad de Halle.
- 1910 – Doctorado en filosofía en la universidad de Breslau.
- 1911 – Licenciado en teología en la universidad de Halle.
- 1912 – Es ordenado ministro en la iglesia luterana.
- 1914-18 – Capellán del ejercito alemán en la primera guerra mundial.
- 1919-1924 – *Privatdozent* de “teología de la cultura”, en la universidad de Berlín.
- 1924-25 – Profesor de teología, universidad de Marburg.
- 1925-29 – Profesor de teología, universidades de Dresden y Leipzig.
- 1929-33 – Profesor de filosofía, universidad de Frankfurt.
- 1933 – Es expulsado de la cátedra. Emigra a Estados Unidos.
- 1933-55 – Profesor de “teología filosófica” en el *Union Theological Seminary* de New York.
- 1955-62 – *Harvard's University Professor*.
- 1962-65 - Profesor de teología en la universidad de Chicago.
- 1965 – Muere el 22 de octubre en una clínica de la universidad de Chicago.

2. ORACIÓN DE PAUL TILLICH.²

Dios omnipotente: Elevamos nuestros corazones a ti en la alabanza y en la acción de gracias. Por nosotros mismos, nada somos y nada tenemos, salvo lo que tú no has dado. Somos seres finitos. Nada trajimos al venir al mundo, y nada llevaremos al dejarlo. Tú nos has dado la vida, que nosotros poseemos, el tiempo que tú quieres. Te damos gracias de existir y de compartir las riquezas inagotables de la vida, desde las cosas más pequeñas hasta las más grandes. Te alabamos cuando sentimos la fuerza en nuestro cuerpo y en nuestra alma. Te damos gracias cuando la alegría llena

¹ Paul Tillich, *The eternal now*, pp.157-158 en Alfonso Garrido Sanz, *La iglesia...*, pp.330-331.

² *Ib.*, pp. 329-330.

nuestro corazón. Reconocemos tu presencia en el silencio y en la palabra.

Despiértanos a esta consciencia cuando la vida cotidiana nos esconde tu presencia, cuando nos olvidamos hasta qué punto estás cerca nosotros, en todo lugar, en todo momento, más cercano a nosotros que cualquier otro ser, más cercano incluso que nosotros mismos. No nos dejes desviarnos del don de tu presencia creadora para atarnos a las cosas que tú nos has dado. No nos dejes olvidar al creador detrás de la creación. Protégenos para que estemos siempre preparados a ofrecerte el sacrificio de nuestra acción de gracias.

Todo es tuyo, lo que somos y lo que tenemos. Nosotros te lo consagramos. Acepta nuestro agradecimiento, cuando te consagramos tanto nuestro alimento como todo lo que recibimos en nuestra vida cotidiana. Concédenos evitar el uso de palabras vacías y de formas vacías cuando nos dirigimos a ti. Sálvanos de la rutina y de las puras convenciones cuando nos atrevemos a hablarte. Te damos gracias cuando miramos nuestra vida pasada, larga o breve, por todo lo que hemos encontrado en ella. Y te agradecemos no sólo lo que nos ha dado de alegría y felicidad, sino también lo que nos ha traído de decepciones, penas, sufrimientos, pues *ahora* sabemos que eso nos ha ayudado a cumplir aquello para lo que hemos nacido. Y si nuevas decepciones, nuevos sufrimientos toman posesión de nosotros, y la palabra de acción de gracias muere en nuestros labios, recuérdanos que vendrá un día, en el que estaremos de nuevo preparados a darte gracias por el camino oscuro por el cual nos has conducido.

Las palabras de acción de gracias son pobres y a menudo ni siquiera las encontramos. A veces, durante días, meses o años, no hemos sido, o no somos, capaces de hablarte. Concédenos entonces la fuerza de guardar nuestro corazón abierto a la riqueza de la vida y de hacer la experiencia de tu presencia inmutable y eterna con gratitud silenciosa. Acepta el sacrificio silencioso de nuestro corazón cuando nuestras palabras escasean. ¡Acepta nuestra gratitud silenciosa, y conserva siempre nuestro corazón y nuestro espíritu abiertos a ti!

Guárdanos en el reconocimiento para que podamos vencer el peligro que amenaza a nuestro pueblo: una vida superficial y un corazón vacío. Sálvanos de transformar tus dones en fuentes de injusticia y en medios de auto-destrucción. ¡Que un espíritu de gratitud nos proteja de la desintegración social y personal! ¡Dirígenos hacia ti, fuente de nuestro ser, Dios eterno! Amén.

II.

1. CRONOLOGÍA DE KARL RAHNER.³

1904 – Nace el 5 de marzo en Freiburg de Brisgovia.

1910-13 – Estudia en la escuela municipal de los niños.

1913-22 – Estudios en el *Kepler-Gymnasium*.

1922 – Entra el 20 de abril en el noviciado de *Oberdeutsche Provinz* (la Provincia de Alta Alemania) de la Compañía de Jesús en Feldkirch, Vorarlberg, Austria.

1924 – Hace el “voto escolástico” que vincula al religioso con la Compañía; aparece el primer texto impreso “*Warum uns das Beten Not tut?*” (“¿Por qué necesitamos la oración?”).

1924-27 – Estudia (de acuerdo con los usos de la Orden) la filosofía en Feldkirch y en Pullach (München).

1927-29 – Profesor de latín en Feldkirch.

1929-33 – Estudios de teología en la Facultad Teológica de la Escuela Superior de Valkenburg (Holanda) y en St. Andrä Bavantal (Carintia).

1932 – Unción sacerdotal en la iglesia de San Miguel de München.

1934-36 – Estudios en la Facultad de Filosofía de Freiburg.

1937 – Profesor de la teología dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck.

1939-44 – Viajes desde Viena a Leipzig, Dresden, Estrasburgo y Colonia para dar conferencias.

1945-48 – Profesor de los cursos en el *Bildungswerk* de München.

1949-63 – Profesor titular de dogmática en la Facultad de Teología de Innsbruck.

1964 – Profesor de la Facultad de Filosofía de München.

1967-71 – Catedrático de dogmática y de historia de los dogmas de la Facultad de Teología de Innsbruck.

1971-84 – Actividad viajera para dar clases y conferencias.

1984 – Exhala el último aliento el 30 de marzo en la clínica de medicina de la Universidad de Innsbruck.

2. ORACIÓN DE KARL RAHNER.⁴

Eterno Dios, creador de todos los seres humanos y de todas las cosas visibles

³ Herhbert Vorglimler, *Entender a Rahner*.

⁴ *Selecciones de Teología* N°147, vol.37, 1998, pp.196-197.

e invisibles., Dios de toda la historia, Señor y fin, fuerza y luz de toda cultura: hoy te presentamos nuestras súplicas por todos los que generan cultura.

Señor, ¿quién pide ya por ellos? Y, sin embargo, lo que ellos pretenden – lo sabemos – Tú lo quieres. Tú quieres su fuerza creadora, su trabajo, su obra. Pues Tú quieres que el ser humano alcance el desarrollo total y siempre nuevo de su ser, que sea su propia obra. Amas al ser humano que, en su obra, realiza, encuentra y expresa su propio ser, el ser que es imagen y semejanza de tu propia gloria. Lo que ellos, según tu voluntad han de ser pueden serlo sólo con tu gracia, Padre de los poetas, origen último de toda luz, espíritu de toda auténtica inspiración.

Por esto imploramos sobre ellos el Espíritu Santo. Suscita de entre nosotros seres humanos, con fuerza creadora: pensadores, poetas, artistas. Los necesitamos. También para ellos vale aquello de que, con sólo el pan del cuerpo, el hombre muere de hambre, si no se nutre de la Palabra de tu boca. Da a esa juventud coraje para seguir su vocación, para soportar el peso y el dolor de esa llamada y para no traicionar su misión yendo tras el dinero y el fácil aplauso de gente superficial que sólo quiere divertirse. Cuando, con palabras e imágenes, con el tono y el gesto, dicen lo que es el ser humano – y no hacen sino anunciar su propia experiencia – haz que lo digan todo: haz que experimenten que el ser humano no es sólo el infierno cerrado de su propia nada, sino también la hermosa y bendita tierra sobre la que se extiende el cielo de tu propia infinitud y libertad. No tienen por qué ponerte siempre en sus labios. Sólo henchidos por el sople de la dicha o atenazados por el extremo sufrimiento, te llamarán por tu nombre. Pero, si no es así, enaltecerán la tierra y el hombre y a ti te honrarán en silencio en su corazón, del que brota su obra. Entonces, cualquier canto, por pequeño que sea, es eco del júbilo de tu cielo. Y el relato que hacen de los abismos más sombríos lo acoges Tú con tu misericordia como muestra de la nostalgia que sienten por tu luz, tu justicia y tu amor. Entonces incluso el intento de divertir resulta el reflejo de la delicada paciencia con que nos amas cada día. En la tiniebla de ese tiempo y con la mezquina pobreza de nuestro corazón, este coraje es gracia tuya. Dáselo, pues lo necesitamos. Dales el coraje del discernimiento y la decisión. No han de raciocinar mucho. Pero sus obras han de lograr que se reconozca que las ha creado un corazón sin reservas, que, estando abierto a todo, en todo te busca a ti y todo lo busca en ti, y no conoce una paz cobarde entre el bien y el mal, entre la luz y la oscuridad. Dales el coraje de comenzar siempre de nuevo, pues sólo así encuentran su origen en la verdad primigenia. Haz que digan lo que tu

Espíritu les ha infundido en el corazón, no lo que quieren escuchar los poderes, en los que concentra la mediocridad. Cuando se sientan fracasados, cuando su creación se quiebre y sus coetáneos pierdan la sensibilidad artística, haz que también entonces crean que lo que parece inútil no lo es para ti, que Tú te has quedado fascinado mirando su obra y que has metido en el tuyo su corazón roto.

Tu palabra eterna, el esplendor de tu ser y el reflejo de tu gloria se ha posado en nuestra carne, ha sumido todo lo humano como cosa suya. Con toda la fuerza originaria, con el cariño con que cualquier creador pone en la obra de sus manos, has puesto tu corazón justamente en medio de la creación de tu mano, para que el ser humano fuese expresión e imagen de tu gloria. Y por esto - se sepa o no se sepa - toda obra de cultura resulta un fragmento de la propia historia de tu Palabra, pues todo se ha convertido en su propio mundo. A él vino para participar de su vida y de sus sufrimientos, y para transfigurarlos. Y sin él ya no es concebible esa Palabra tuya por toda la eternidad. Haz que lo comprendan aquellos por los que te suplicamos. Lo que ellos crean constituye, inexorablemente, o bien un fragmento de la cruz en la que uno, por el pecado, clava a tu Hijo y, por consiguiente, es juzgado, o bien una parte de la venida del Reino eterno de tu Hijo y, por consiguiente, su gracia. Pues este Reino no viene sólo de fuera como punto final y juicio de este mundo. Viene como la gracia oculta de en medio de la realidad terrena desde que tu propia Palabra, descendiendo a su creación, se ha convertido en el corazón de toda realidad. Por esto todo lo que crean puede y debe ser una promesa de que está llegando tu Reino eterno, el Reino de verdad y de amor, el Reino de la transfiguración del ser humano, hecho de cuerpo y alma, de tierra y cielo. Por esto, concédeles también que sean de los que anuncian y acrecientan ese Reino, en el que - transformado y transfigurado - se salva para siempre todo lo que el ser humano ha forjado como partícipe de tu poder creador. El Espíritu de tu Hijo venga sobre ellos, para que tu nombre sea loado ahora, en este tiempo, y por eternidad de eternidades. Amén.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Adorno, Theodoro W., *Paul Tillich: su obra y su influencia*, Studium, Madrid, 1971, 167p.
2. Agirrbaltzategi, Paulo, *Configuración eclesial de las culturas*, Mensajero, Bilbao, 1976, 364 p.
3. Angel Antón, *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid, 1977, 819 p.
4. *Antropologías del siglo XX*, Dirigido por Juan de Sahagun Lucas, Sigueme, Salamanca, 1979, 277 p.
4. Arias, Mortimer, *Salvación es liberación*, La Aurora, Buenos Aires, 1973, 183 p.
5. Armbruster, Carl J., *El pensamiento de Paul Tillich*, Versión española de Angel Sáenz-Badillos y Natalio Fernández, Sal Terrae, Santander, 1968, 306 p.
6. Boff, Leonardo, *Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1978, 299 p.
7. Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Térrea, Santander, 1985, 262 p.
8. Bosc, Jean, *Teólogos protestantes contemporáneos*, Sigueme, Salamanca, 1968, 189 p.
9. Bueno de la Fuente, Eloy, *Método y teología en el pensamiento de Karl Rahner* en Revista Agustiniiana, 1982, pp.381-433.
10. *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Selección de Jesús Aguirre, Alianza, Madrid, 1969, 215 p.
11. Damboriena, Prudencio, *La salvación en las religiones no-cristianas*, BAC, Madrid, 1973, 533 p.
12. *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Roma, 06.08.2000.
13. Dias, Zwinglio M., *Discusión sobre la Iglesia*, Tierra Nueva, Buenos Aires, 1983, 130 p.
14. Gaboriau, Florent, *El giro antropológico de la teología de hoy*, Herder, Barcelona, 1970, 131 p.
15. Garaudy, Roger, *Del anatema al diálogo* (Con las ponencias de Karl Rahner y J.B. Metz), Ariel, Barcelona, 1971, 173 p.
16. Garrido Sanz, Alfoso, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Sigueme, Salamanca, 1979, 339 p.
17. Gelabert Ballester, Martín, *Salvación como humanización*, Paulinas, Madrid, 1985, 197 p.

18. Hinkelammert, Franz J., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José, 1990, 123 p.
19. Horkheimer, Max, *El cuerpo y la salvación*, Sígueme, Salamanca, 1975, 91 p.
20. Hortelano, Antonio, *La Iglesia del futuro*, Sígueme, Salamanca, 1971, 262 p.
21. Horton, Walter M., *El papel de Tillich en la teología contemporánea en Cuadernos Teológicos*, v.14, n.56 (1965), pp.202-223.
22. Martelet, Gustave, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, Herder, Barcelona, 1968, 268 p.
23. Metz, Johann B., *Gott im Welt: Festgabe für Karl Rahner (tt.I-II)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1964.
24. Moltmann, Jürgen, *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1993, 483 p.
25. *Los movimientos teológicos seculares. Cuestiones actuales de metodología teológica*, BAC, Madrid, 1973, 193 p.
26. *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación (vv.I-V)*, Dirigido por Feiner, Johannes y Löhrer, Magnus, Cristiandad, Madrid, 1974-1984.
27. *Nuevo Diccionario de Teología (vv.I-II)*, G. Barbaglio y S. Dianich, Cristiandad, Madrid, 1982.
28. *Observaciones del Secretario General de la Federación Luterana Mundial (FLM)* Rev. Dr. Ismael Noko en Centro pro Unione, Roma, 04.11.1999.
29. *Panorama de la teología actual*, Publicado por J. Feiner, Josef Trütsch y Franz Böckle, Guadarrama, Madrid, 1961, 841 p.
30. Racine, L., *El evangelio según Paul Tillich*, Studium, Madrid, 1971, 178 p.
31. Rahner, Karl, *Escritos de Teología (vv. I-VII)*, Taurus, Madrid, 1961-1969.
32. --/--, *El concilio, nuevo comienzo*, Herder, Barcelona, 1966, 31 p.
33. --/--, *Cristología, estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid, 1975, 309 p.
34. --/--, *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1984, 534 p.
35. --/--, *Peligros en el catolicismo actual*, Guadarrama, Madrid, 1964, 154 p.
36. --/--, *Tolerancia, libertad y manipulación*, Herder, Barcelona, 1978, 166 p.
37. Rahner, Karl y Vorgrimmler, Herbert, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, 1966.

38. Rahner, Karl y Franz König, *Secularización y ateísmo*, Paulinas, Madrid, 1969, 109 p.
39. Röper, Anita, *El hombre, cristiano implícito*, Guadalupe, Buenos Aires, 1968, 187 p.
40. Salom Climent, Fernando, *Una lectura teológica del concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy*, Artes Gráficas Soler, Valencia, 1992, 195 p.
41. Schoof, T.M., *La nueva teología católica*, Lohlé, Buenos Aires, 1971, 340 p.
42. Segundo, Juan Luis, *El infierno: un diálogo con Karl Rahner*, Trilce, Montevideo; Lohlé, Buenos Aires, 1997, 186 p.
43. Sperna Weiland, J., *La nueva teología protestante*, Lohlé, Buenos Aires, 1971, 296 p.
44. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Editado por A. Vargas Machuca, Cristiandad, Madrid, 1975, 692 p.
45. Tillich, Paul, *Teología Sistemática* (vv. I-III), v.-I, Sigueme, Salamanca, 1981, 382 p.; v.-II, Ariel, Barcelona, 1973, 246 p.; v.-III, Sigueme, Salamanca, 1984, 519 p.
46. --/--, *Dinámica de la fe*, La Aurora, Buenos Aires, 1976, 135 p.
47. --/--, *La era protestante*, Paidós, Buenos Aires, 1965, 335 p.
48. --/--, *El Nuevo Ser*, Ariel, Barcelona, 1973, 218 p.
49. --/--, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 275 p.
50. --/--, *El Teólogo en Cuadernos Teológicos N-3*, 1951, pp.54-60.
51. Vorgrimler, Herbert, *Entender a Rahner*, Herder, Barcelona, 1988, 267 p.
52. Yañez Quiroga, Enrique, *La ontología existencial en la cristología de Paul Tillich: un estudio de la interpretación existencial de la realidad de Cristo*, Buenos Aires : FET , 1963, 103 p.
53. Zalts, Silvia Marisa, *Vida, muerte y perduración en el pensamiento de Miguel de Unamuno y de Paul Tillich : un estudio de comparación e interpretación*, Buenos Aires, ISEDET , 1986. 155 p.