

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO *

KARL RAHNER Y LA PRESENCIA DE CRISTO EN LAS OTRAS RELIGIONES

Fecha de recepción: marzo 2005.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005.

RESUMEN: La presente contribución sintetiza la aportación de K. Rahner al problema del significado teológico de las otras religiones en su relación con el cristianismo. Haciendo especial hincapié en la sistematicidad y la relación del problema con el resto de la teología rahneriana.

PALABRAS CLAVE: Karl Rahner, sistemática, diálogo interreligioso, cristología.

Karl Rahner and the presence of Christ in the non Christian religions

ABSTRACT: This present study summarizes Karl Rahner's contribution to the problem of the existence of other religions and their theological meaning in relationship to Christianity. It focuses on how this topic relates to the rest of his systematic theology.

KEY WORDS: Karl Rahner, systematic theology, interreligious dialog, Christology.

Como en tantos otros temas, también en el de la visión cristiana de las otras religiones ha demostrado Karl Rahner profundidad, rigor siste-

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas de Madrid; panizo@teo.upco.es.

mático y originalidad al acercarse a uno de los problemas más difíciles de la teología contemporánea. Creo que no sólo para los ponentes que nos hemos reunido en torno a su figura en estas jornadas, sino también para el nutrido grupo de estudiantes de nuestra Facultad de Teología aquí presentes, es la figura y la obra de Rahner un estímulo para dedicar la vida entera a la búsqueda de la verdad, a la reflexión sobre la fe cristiana ejercida, celebrada y comprometida en el amor a Dios y al prójimo. En un tiempo donde puede tenerse la tentación de descreer de la razón y su profundidad, especialmente entre las generaciones más jóvenes (que a veces dudan que pueda esperarnos algo maravilloso y plenificante al final del esfuerzo teórico¹—, el cristiano, el religioso sacerdote y el teólogo que hoy nos convoca es un testimonio de lo que una vida así, una vocación lograda de dedicación a esa humilde diaconía intelectual que es la teología, puede llenar de sentido y alegría indescriptibles a cualquiera que tenga el valor de arriesgarse a transitar por esa senda.

Y aún hay otro motivo más por el que un estudiante de teología, un profesor o un creyente formado, pueden encontrar en su obra estímulos interpelantes para la reflexión sobre la fe y para la propia existencia cristiana. Me refiero al hecho de que los textos de Rahner, a pesar de su conceptualización a veces escolástica y de la no disimulable dificultad de muchos pasajes, respiran experiencia religiosa, aliento místico, fe vivida y hasta padecida. Retienen al lector para que vaya hacia lo apuntado por ellos y, a la vez, despiertan su propia profundidad metafísica, ética y religiosa. Su obra es un claro ejemplo de cómo es posible encontrar el *logos* interno de la fe cristiana, de cómo un «sistema» teológico no consiste en

¹ Véase si en este párrafo luminoso: «Es extraño: los cristianos —con nuestra fe cristiana— parece que somos los que menos estamos convencidos del poder del pensamiento, los que menos creemos que la “teoría” pueda llevar a sazón efectos muy prácticos. Por eso preferimos reflexionar muchas veces sobre política eclesial, cuestión social, métodos de propaganda y cosas por el estilo. Por eso no suele apreciarse mucho, con frecuencia, la teología viva. A muchas personas en la Iglesia causa la impresión de que no hace más que enturbiar superfluamente conocimientos que ya estaban claros desde hacía mucho tiempo, crear inquietudes y distraer de lo más importante. Tales gentes no advierten que una teología viva, que plantee hoy nuevos problemas y que busque, trabaja para que la predicación de mañana llegue al espíritu y al corazón de los hombres. Tal trabajo de la teología puede parecer a veces complicado e infructuoso. Sin embargo, es también necesario. Incluso aunque el corazón y la gracia siguen siendo lo único insustituible» [K. RAHNER, *Naturaleza y gracia: Escritos de Teología IV* (2002) 224].

proyectar sobre la realidad de la fe un esquema rígido que la vacíe de alma, sino una manera de hacerle justicia, al dejar ver el *nexus misteriorum*, la jerarquía de verdades (UR, 11) que la articula en torno a su núcleo esencial y hace de ella una verdadera catedral de sentido. Como en pocos teólogos puede verse en Rahner realizado este esfuerzo con más claridad, puesto que, como podrá imaginarse, también ha sido aplicado al tema que nos ocupa esta tarde. En él se dan cita muchos de sus logros teóricos, haciéndolos rendir razón creyente, fe que busca comprender uno de los problemas más complejos de la reflexión teológica actual.

En efecto, Rahner parte desde un punto de vista estrictamente teológico (apriorístico, dice él), desde la teología dogmática y fundamental, no desde la perspectiva del científico de las religiones o del fenomenólogo (aposteriorístico, denomina a este acercamiento al problema), que trabajan desde fuera del círculo hermenéutico de la *fides quaerens intellectum*. En este sentido, debe reconocerse su honestidad intelectual al dejar bien sentado desde el principio el lugar desde el que se sitúa en el tratamiento de las relaciones entre Cristo y las otras religiones: la visión cristiana del significado de éstas en el conjunto del designio salvífico de Dios. Frente a los que han dado en llamarse modelos del cumplimiento, Rahner ha elaborado una reflexión muy personal que se conoce generalmente como inclusivismo de los cristianos anónimos. Su articulación teológica consiste en intentar hacer justicia a dos postulados que encuentra en la Escritura y en la tradición: por una parte, la voluntad salvífica universal de Dios y, por otra, la mediación única y universal de Cristo en el designio salvador de Dios.

1. PRIMER PRESUPUESTO: LA VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL DE DIOS

Rahner es muy consciente de que en la Escritura se encuentran afirmadas —incluso en el mismo texto que se aduce normalmente en este punto (1Tim 2, 4-6)— tanto la voluntad salvífica universal de Dios, «que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (v. 4), cuanto el hecho y la fe de que «único es también el mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo, que se entregó a sí mismo para redimir a todos» (vv. 5-6). Su acercamiento al problema va a intentar hacer justicia a los dos aspectos, sin que la tensión entre ellos

se resuelva en la minusvaloración de alguno de los dos. Semejante esfuerzo sistemático comienza por lo que para algunos es «el principio conformante de la teología de Karl Rahner» («*das formgebende Prinzip der Theologie Karl Rahners rückt in den Mittelpunkt des Interesses*»)²: el tratado de la gracia, pues para él, ésta no es sino dicha voluntad salvífica universal o, con otra de sus conocidas expresiones técnicas, la *autocomunicación* de Dios (*Selbstmitteilung Gottes*) a la criatura (gracia increada)³. A nuestro teólogo se debe la superación del «cierto extrinsecismo» en que estaba empantanada la concepción neoescolástica de la gracia, para la cual las relaciones entre naturaleza y gracia se limitaban a la ausencia de contradicciones entre ambas: dos estratos colocados uno encima del otro en los que la gracia se veía como una especie de sobreañadido a la conciencia desde el exterior (*bewusstseinsjenseitiger Überbau*). Tal gracia parecía no estar donde el hombre está realmente: en su conciencia, en el ámbito donde hace la experiencia de sí, se encuentra consigo mismo y vive. La razón de ello se encuentra en la opinión de que la gracia propiamente sobrenatural superaba siempre totalmente nuestra conciencia —una realidad concebida totalmente a extramuros de ella— y estaba, por ello, excluida de nuestra experiencia cotidiana y conocida solamente por la Palabra revelada. El ser del hombre, tal y como se experimenta a sí mismo, sería una *naturaleza pura* igual a como podría concebirse si no hubiera «elevación» («*Erhöhung*») sobrenatural. Con el peligro de pensar la salvación como algo que la persona humana no reclama ni necesita, como si no hubiera recibido una llamada a la comunión sobrenatural —gratuita— con Dios. Pero Rahner ya había visto, en su trabajo sobre la incorporación a la Iglesia según la *Mystici Corporis*, la debilidad de ese planteamiento, al afirmar:

«Al hacerse hombre el Verbo de Dios, la Humanidad ha quedado convertida real-ontológicamente en el pueblo de los hijos de Dios, aun

² R. SIEBENROCK, «Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemässen Gnadentheologie», en M. DELGADO - M. LUTZ-BACHMANN (Eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner* (Berlin, Morus-Verlag, 1994) 35.

³ «[...] como lo propiamente central de la gracia, circunstancia que explica también mucho mejor el carácter rigurosamente misterioso de la gracia, ya que una entidad puramente creada, estrictamente como tal no puede ser nunca un misterio absoluto. Dios mismo se comunica al hombre en su propia realidad. Este es el misterio de la plenitud de la gracia. Desde ahí puede encontrarse más fácilmente el puente para el misterio de la encarnación y de la Trinidad» (K. RAHNER, *o.c.*, 210).

antecedentemente a la santificación efectiva de cada uno por la gracia. Dondequiera que hay hombres, no son ya en concreto sólo “puros hombres”, en sentido del concepto abstracto, aristotélico-escolástico, del ser humano. En cuanto la Humanidad así “consagrada” es de antemano una unidad real, existe también ya —antecedentemente a una organización social y jurídica de la Humanidad como unidad sobrenatural de la Iglesia— un *pueblo de Dios* que se extiende tanto como la humanidad. [...] Esta determinación real de la Humanidad como un pueblo de Dios, es una verdadera realidad y no la idea puramente abstracta de algo que debe ser, pues se basa en la conjunción de la unidad natural del género humano y de la encarnación real del Verbo de Dios»⁴.

Dios crea porque quiere compartir y donar el amor que es él mismo —no sólo para entregar algún don numinoso—; crea al hombre para amarlo de esta manera y de modo que éste, hecho *capax Dei*, pueda recibir el don que es Dios mismo y la posibilidad de aceptación de tal don como el regalo indebido e inesperado que es siempre ese milagro de asombro eterno. La superación del extrinsecismo se consigue en Rahner al introducir la conocida categoría del *existencial sobrenatural* o, para evitar la homofonía de los términos alemanes con los españoles —y siguiendo la terminología de José Gaos para *Ser y tiempo* de Heidegger—, mejor: *existenciario supracreatural*, lugar de encuentro de naturaleza y gracia. En Cristo converge así la orientación a la trascendencia que es la esencia más íntima del hombre y la búsqueda de éste por parte de Dios —orientado encarnatoriamente hacia él— en la autocomunicación de sí mismo que llamamos gracia, un amor originario y radicalmente libre que no está determinado ni siquiera por el saber consciente del hombre. La auto-trascendencia de éste, gracias a que Dios mismo le ha dotado de profundidad y le ha hecho la gramática de su posible autocomunicación, impregna su ser y su conciencia, en la que tiene un efecto modificador de ella.

2. LOS CRISTIANOS ANÓNIMOS

Con esa importante reorientación de la teología de la gracia, Rahner está en condiciones de distinguir entre una conciencia plenamente cons-

⁴ K. RAHNER, «La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*»: *Escritos de Teología II* (2002) 87.

ciente, explícita, temática, objetiva —*categorial*, gusta de decir (siguiendo más a Maréchal que a Kant)— de la donación de la gracia y otra no necesariamente consciente, implícita, atemática, anónima o *transcendental*; es decir, aquella en la que el ser humano está habitado por un movimiento de autotranscendencia que supera el orden finito de lo puramente dado, particular, tematizado, explícito, hacia lo ilimitado e indefinido de la incomprehensibilidad del Misterio Sagrado, como el *hacia dónde y de dónde* de dicha transcendencia. La remitencia del hombre a dicho Misterio, que supera el concepto finito y la intuición sensible propios de lo categorial, hace de la eterna pregunta que el hombre *es* —no sólo que tiene—, del «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*»⁵, el motor impelente de la experiencia de aceptarse a sí mismo en todas las dimensiones de su existencia: en la seriedad ética de la llamada moral de la propia conciencia; en el amor desinteresado al prójimo; en la confianza en el futuro y en el trabajo de la vida cotidiana⁶, etc.

A esto lo considera Rahner fe en sentido propio, por más que sea implícita, rudimentaria, atemática, anónima. Y, en rigurosa consecuencia sistemática, podrá hablar también de una revelación interna, implícita, atemática, trascendental, como la Palabra interna de Dios en el interior del ser humano responsable y libre, y otra explícita, temática, categorial, dirigida desde fuera por la Palabra explícita del Evangelio y la predicación de la Iglesia. Una vez más vemos aquí la coherencia teológica de Rahner al aplicar el presupuesto de la voluntad salvífica universal de Dios como gracia ofrecida a todos los hombres y de la que ninguno queda excluido, aunque es consciente de que una cosa es el ofrecimiento de ella y otra su realización en el destinatario, lo que supone fe sobrenatural, esperanza y amor. Dado que el ofrecimiento de la gracia se ha producido de forma atemática, independientemente de que se tenga conciencia de él o no, también cabe la respuesta implícita. A quien vive esto, Rahner le denomina cristiano anónimo. Y como todo lo humano está mediado social e históricamente, esta fe anónima tenderá a expresarse asumiendo una mediación socio-histórica, mediante la cual tomará cuerpo en la sociedad, en la historia y en el mundo. Pero lo implícito tiende a lo explícito, de lo que era una especie de prefiguración o disposición transitoria y lo

⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, IV, 9 (BAC II, 166); X, 34, 51 (BAC II, 435).

⁶ R. SIEBENROCK, *o.c.*, 62-63, nota 35, ha dado útiles referencias sobre los diversos «sumarios de la experiencia de la gracia» en la vida cotidiana dispersos en la obra de Rahner. A ellos remito.

será hasta encontrarse con la Palabra explícita de Dios. ¿Cómo articula Rahner este elemento con la mediación única y universal de Cristo y su pretensión de definitividad escatológicamente suprema?

3. SEGUNDO PRESUPUESTO: LA MEDIACIÓN DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

Si observamos el *Curso fundamental sobre la fe*, los tres textos explícitos que en él se encuentran referentes al cristiano anónimo, están todos en el «Grado 6º: Jesucristo», lo «simplemente cristiano del cristianismo (*schlechthin Christlichen des Christentums*)»⁷, el *absolutum concretissimum* donde el amor —en virtud de su propia esencia— va hacia lo singular, concreto, individual, irrepetible, único, y alcanza su inequívocidad y concreción más absolutas, puesto que lo que se encarna es un singular pleno. De ahí —piensa Rahner— que pueda hablarse no sólo de un vago teísmo anónimo, sino de un verdadero cristiano anónimo puesto que la naturaleza humana no sólo autotrasciende y anticipa, sino que espera y tiende hacia la idea de un salvador absoluto, del Dios-Hombre en perceptibilidad histórica, sacramental, eclesial, dialógica. Rahner ve en la encarnación el punto supremo, definitivo e irrepetible de la búsqueda del hombre por parte de Dios para cumplir su esencia como criatura. Es aquí donde se encuentra el lugar originario en donde Rahner justifica la pretensión de absolutez, por más que este término sea idealista y poco neotestamentario, del cristianismo que no es sino Cristo, por ser la religión de la inmediatez con Dios.

Y aquí de nuevo, vuelve la sistematicidad de Rahner a ponerse en acción. Del mismo modo que hay dos tipos de conciencia (objetiva, categorial y trascendental, anónima) y de revelación (implícita, trascendental y categorial explícita) y de fe, también se puede distinguir entre religión como concepto teológico (relación con Dios) y sus configuraciones sociales, históricas y dinámicas en la historia de la salvación, por otro

⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona, Herder, 1984) 214 (original, 178); más 270-271 (original, 225-226), el § 4: «Qué significa encarnación de Dios»; y 357-358 (original, 298-299), el § 9: «Relación personal del cristiano con Jesucristo», donde se habla de las «transiciones fluidas» entre el cristianismo anónimo y el explícito (el ejemplo que pone Rahner es el del que ha sido bautizado de pequeño más bien socialmente y debe personalizar la fe).

lado, argumentación que recuerda la tematización de Tomás de Aquino. Pues bien, lo que distingue al cristianismo de toda otra religión es, para Rahner, el hecho y la fe de que la relación con Dios que comporta, «supera radicalmente toda otra» porque es «la confesión de esta inmediatez respecto de Dios, la cual deja que Dios sea realmente Dios precisamente por la verdadera autocomunicación de Dios, el cual no confiere cualquier don luminoso, misterioso, como algo distinto de él, sino que se entrega a sí mismo»⁸.

Y lo mismo va a hacer con la Iglesia, como hemos visto en la cita de su trabajo sobre la *Mystici Corporis* a la que me he referido más arriba. En virtud de la encarnación, siguiendo la teología de la redención objetiva de los padres griegos, la humanidad ha quedado convertida por esta «consagración» en el pueblo de los hijos de Dios, lo que recuerda la categoría agustiniana de la *Ecclesia ab Abel*, que incluiría el cristianismo anónimo. Al lado de ella se encuentra el concepto restringido, categorial de Iglesia: la Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia católica.

Finalmente, Rahner distinguirá entre historia profana e historia de la salvación —que divide a su vez en: historia universal de la salvación (*Allgemeineheilsgeschichte*) e historia especial de la salvación. Llama a ésta particular o especial porque en ella se da una interpretación particular en la que se revela el significado salvífico de toda la historia. Para Rahner sólo existe una historia, pues —contra Cullman— mantiene que la historia de la salvación no es una selección de acontecimientos dentro del conjunto de la historia universal —toda la historia de la humanidad es el espacio donde se decide sobre la salvación o perdición del hombre y, por ello, la historia universal de la salvación es tan extensa como la llamada «profana»—; es decir, que no hay una «zona» determinada como historia de salvación de modo que pudieran pensarse otras que quedaran fuera de la historia de la gracia. La salvación afecta a la totalidad del hombre y del mundo y no sólo a «un sector» o a una «temática particular» que pudiera separarse de ella. Las religiones interpretan explícitamente la temática salvífica oculta en la historia universal —en esto concuerda con Panenberg—, pero sólo la interpretación judeo-cristiana es definitiva y autoritativa, escatológica. Las religiones son, pues, expresiones sociales de las vías de salvación fuera de la Iglesia en su sentido restringido, cate-

⁸ *Ibid.*, 157 (original, 131). He añadido el «*auto*» que le falta a la versión castellana.

gorial; entendiendo esta expresión «vías de salvación», no en sentido histórico-fenomenológico, sino desde el punto de vista teológico: Cristo es la vía única de salvación y la mediación querida por Dios. La salvación que se da en las religiones lo es en tanto que expresiones socio-culturales de la historia general —universal— de la salvación, y está referida a Cristo —presente por su Espíritu de forma escondida en ellas— y a la Iglesia como vía ministerial, diaconica, signo y sacramento de la mediación original de Cristo. De esta forma se las valora positivamente, pero se respeta al mismo tiempo los dos axiomas ya conocidos desde el principio de esta breve intervención que finaliza ya. Muchas gracias por su atención.

