

Boletín Bibliográfico

JOSÉ RAMÓN GARCÍA-MURGA VÁZQUEZ *

FIEL A LA TIERRA, DESBORDADO Y ACOGIDO POR EL MISTERIO

LO NUCLEAR CRISTIANO SEGÚN KARL RAHNER Reseña bibliográfica y ensayo de síntesis

Reseñar algunas de las publicaciones aparecidas con ocasión del centenario del nacimiento de Karl Rahner me da pie para añadir una nota hermenéutica sobre su comprensión de lo nuclear cristiano y sobre el diálogo que desde esa comprensión estableció él con el mundo de su tiempo. Clásico ya de la teología, determinar la intuición clave que guía su pensar facilitará el tenerlo como tal, yendo desde los problemas de hoy a su obra y obteniendo así la luz que una mente susceptible de permanente actualización irradia hacia nosotros.

El título de este trabajo intenta condensar la intuición que de manera permanente alimentó el pensamiento de nuestro teólogo y lo más genuino de su personalidad, inextricablemente creyente y teológica, teológica y creyente.

Karl desbordó siempre los límites, estrechos en virtud de la llamada del Misterio Santo, de este mundo; y a la par se vinculó indefectiblemente a la historia, a la de Jesús —Rahner es el teólogo de la gracia de Cristo en el nuevo sentido que él confirió a esa expresión— y a la nuestra de modo objetivo enteramente ordenada hacia Cristo su Cabeza.

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

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

1. VORGRIMLER, HERBERT, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, traducción de Xavier Pikaza (Sal Terrae, Santander 2004), 358p.; ISBN 84-293-1537-3 (Darmstadt 2004).

«Nunca debe ser olvidado el más grande testigo de la fe de nuestro tiempo». Magnífica sentencia ésta de J. H. Fries, gran teólogo y amigo de Karl Rahner, que Herbert Vorgrimler con pleno acierto convierte en epílogo de la tercera presentación que él nos ofrece, ésta, de la vida y obra de Karl Rahner. Nadie mejor para hacerlo que el profesor V. que ya participó en el *privatissimum* o seminario de doctorandos de los primeros tiempos de la docencia de nuestro teólogo en Innsbruck, y que luego mantuvo siempre con él una continua y afectuosa relación.

La obra nos sumerge desde su introducción en la peculiar conjunción de vida, espiritualidad y pensamiento que fueron rasgos esenciales de la experiencia de Dios en Rahner. Notémoslo, el conocimiento fue también para Rahner constitutivo de experiencia, sin perjuicio sino todo lo contrario del carácter existencial que se asigna a su teología. Amplios extractos literales de un artículo de la madurez de Karl Rahner, en que éste desde su hondura vital se expresa acerca del hecho de creer y de los contenidos básicos de la fe, nos invitan a realizar dicha inmersión.

La peripecia vital de Rahner constituye después el contenido de la primera parte de la obra. Se divide en cuatro capítulos, tiempo de formación, de ruptura [¿de irrupción?], de creatividad, y de madurez, a lo largo de los cuales además de los hechos de la vida de su biografiado, descendiendo a detalles curiosos y sumamente significativos, se nos presenta la obra de Rahner, el sentido de sus principales escritos, su actividad intensa de editor, de conferenciante, así como sus múltiples relaciones con personas dedicadas a la ciencia o la teoría de la historia, al ecumenismo o a la pastoral; Karl trató con creyentes y no creyentes. Particular atención merece la época del Vaticano II y la contribución de Rahner a éste; resulta curioso que esta edición haya omitido la correspondencia, tan viva y reveladora, entre Rahner y el propio Vorgrimler durante el período conciliar.

Si esta parte primera se lee con creciente interés, como una novela si así puede decirse sin que desmerezca la calidad de sus contenidos, la segunda, enteramente nueva en relación con las anteriores de la misma índole de Vorgrimler, es de lectura más difícil. Dedicada a los temas básicos de la teología de KR, y haciendo notar la dificultad de sistematizarlos adecuadamente, V. opta por ocuparse primero de la teología fundamental rahneriana, para referirse luego al Dios cristiano, a Cristo, la Iglesia, la existencia cristiana y la escatología. La presentación se realiza a base de largos extractos de textos del mismo Rahner, y se apoya muy ampliamente en las monografías especializadas que sobre éste han ido apareciendo los últimos años; información ésta sobre la bibliografía secundaria que también hay que contar entre los méritos de la obra de V.

No se ocultan las dificultades de que estuvo salpicada la vida de Rahner ni las críticas que sufrió provenientes a veces de las cautelas que surgen ante los espíritus de verdad renovadores, o lo que es más triste, de incomprensión e ignorancia injustifi-

cadras no ya del sentido sino de los propios contenidos de su teología. Vorgrimler se muestra muy terminante, más que en la presentación anterior, ante las críticas de J. Ratzinger, von Balthasar, y de J. B. Metz, participante este último también del *privatissimum* de Rahner.

Esta defensa, que hubiéramos deseado más dialogante, se explica ante la necesidad de disipar malentendidos que han privado a Rahner al menos parcialmente de su crédito teológico. Malentendidos que quedan efectivamente disipados por la obra de V. presidida prácticamente por entero, pese a lo que acabo de notar, por un talante expositivo y preocupado por el rigor de la objetividad.

Uno de tales malentendidos se vincula con la acusación (más ligada a Balthasar) de que Rahner habría reducido de hecho el alcance de los contenidos de la fe en su afán de relacionarlos con la epistemología de la modernidad.

Quien lee a Rahner se halla ante todo reclamado por la seriedad de la fe, y de manera muy prioritaria por el Misterio Santo de Dios ante el que —es Rahner quien lo subraya— no caben sino la entrega y la rendida adoración: «la teología debe afirmar que... aquel que está vinculado a Dios, el que debe olvidarse de sí mismo poniéndose en manos de Dios, es el *hombre*» (p.176). El método «trascendental» rahneriano no supone ninguna descabellada inversión antropocéntrica.

Otro malentendido proviene de las críticas de J. B. Metz a la falta de sentido histórico del trascendentalismo rahneriano. Ello ciertamente no es así; Rahner mantuvo siempre y con mucha claridad que la vinculación que el ser humano mantiene con la historia posee también un carácter trascendental, apriórico, en cuanto derivado de su propia estructura *corpóreo*-espiritual. Lo cual implicará, eso sí, que el evento histórico de Cristo, siendo absolutamente gratuito e inesperado, supondrá la máxima y gratuita convergencia entre naturaleza y Gracia, Creación y Salvación, historia y Dios.

En mi opinión, cabe preguntarse si la articulación temática de esta segunda parte no debiera haber sido tal que por sí misma hubiera evidenciado el carácter de *eje primordial* que el acontecimiento Cristo tuvo *siempre* en la experiencia del Karl Rahner jesuita consecuente durante toda su vida. La Cristología rahneriana en esta obra aunque correctamente expuesta no adquiere ese rango primordial que según mi opinión debería reconocérsele en la experiencia y en el pensamiento de nuestro teólogo, que monografías como las de NIKOLAUS SCHWERTFEGER (*Gnade und Welt: zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der anonymen Christen*, Freiburg..., 1982) y A. BATLOGG, *Die Mysterien Lebens Jesu bei Karl Rahner*, Innsbruck..., 2001) han puesto de manifiesto, pero que Vorgrimler no emplea suficientemente en esta obra suya.

Pone de relieve, eso sí, la importancia que Rahner concedió siempre a la filosofía en el quehacer teológico; pero no a cualquier filosofía sino a la que condujese a pensar en profundidad el misterio de Dios y el misterio del ser humano en su estrecha conexión. De ahí que no a pesar de su inquietud pastoral, sino precisamente movido por ella, Rahner se negase a adoptar una expresión menos difícil; cuestiones complejas reclaman un tratamiento complejo, correspondiente a los numerosos matices de lo real dado.

Sin embargo, Rahner logró máxima sencillez, aquella que es fruto de la fatiga del pensar, al descubrir las coordenadas esenciales del mensaje cristiano, para iluminar desde ellas muchísimos temas e implicarse en numerosas batallas. Quizá no acertó en Munich como sucesor de Romano Guardini por haber querido compartir con su auditorio esas últimas esenciales honduras al tiempo que las iba articulando en lo que sería

su *Curso fundamental de la fe*. Llenó en cambio innumerables salas de conferencias en los más diversos lugares de la geografía. Conectó con la historia, siendo un místico antes que un teólogo, pero siendo más místico gracias precisamente a ser un buen teólogo.

El profesor Vorgrimler, más que actualizar a Karl Rahner se propone en esta obra presentárnoslo con rigor objetivo señalándonos además, sin excesos bibliográficos fastidiosos, monografías recientes y de calidad sobre el pensamiento de su biografiado.

Agradecámosle la seriedad de este trabajo, y su fiel amistad con su maestro, Karl Rahner, testigo de la fe en cuanto teólogo, y teólogo en cuanto testigo de una fe profundamente vivida.

2. RAFFELT, ALBERT - VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Leggere Karl Rahner* (Queriniana, Brescia 2004), 202p. (*Karl Rahner*, C. H. Beck, München, 1997).

En el año centenario aparece también la traducción italiana de esta obra, conjunta en su integridad, de los profesores Raffelt y Verweyen, que pretende aprehender el carácter dramático del pensamiento de Rahner (más que de los hechos de su vida) a base de perseguirlo en el orden estrictamente cronológico de sus etapas. No me parece que lo hayan logrado, como tampoco evidencian de modo satisfactorio las posibilidades de actualizar el pensamiento del maestro al hilo de los nuevos problemas que van apareciendo.

El estudio de la etapa filosófica, apoyada en documentos del archivo de la Fundación Rahner (Innsbruck), sí resulta especialmente sugerente, al informarnos del conocimiento directo de la obra de Blondel por parte de nuestro teólogo, y al subrayar que el importante influjo que Heidegger ejerció sobre él y sobre J. B. Lotz fue valorado por éstos especialmente desde el punto de vista del método, fenomenológico, que tanto liberaría a Rahner de la estrecha conceptualización neoescolástica que él tan bien conocía y cuyos contenidos tan bien seguiría empleando. Rahner, nos dicen con razón los autores, siempre tendió puentes y propició consensos, especialmente en la época del Concilio gracias a su capacidad para asimilar influencias y componerlas sin eclecticismos.

La vinculación del pensamiento rahneriano con la historia se nos presenta casi exclusivamente como problemático, hasta el punto de declarar estos autores tras prestar mucho oído a la crítica de J. B. Metz, y sobre todo al *linguistic turn*, la muerte de la orientación trascendental, cosa extraña en autores tan implicados, especialmente, en cuanto conozco, Albert Raffelt, en la aventura vital de Rahner.

Ambos al referirse al trascendentalismo *rahneriano* de *Espíritu en el mundo*, analizan no sólo el exceso del *Vorgriff* característico del *Espíritu* y verdadera *apertura* trascendental, sino también cómo esa apertura permite al espíritu identificar la materia como tal, como carente de autotransparencia, menesterosa de la acción del pastor del ser que encuentra también en las cosas la contribución de éstas al concierto de los entes. Aquello de Heidegger, de que la hermosura de la rosa consiste en su *Rose-sein*.

Pues bien en esta vinculación a la cosa habrían de reparar más nuestros autores y declararla también propia del espíritu *en el mundo*, dotación apriorica trascendental suya, desde el modo rahneriano de interpretar lo trascendental. Puestos a declarar el fallecimiento de la filosofía trascendental habría que incluir en el mismo certificado la defunción de santo Tomás, cuya obra tan profundamente conoció Rahner y

cuya epistemología tan notablemente interpretó. Hay cosas que están ahí, como distintas del pensamiento, y sin necesidad de que éste para conocerlas fabrique ningún puente que las una a ellas porque el *ser espíritu* (o sea, el Ser autotransparencia) las penetra todas con su luz.

La edición italiana de la obra de Raffelt y Verweyen que estoy reseñando incorpora con incomparable acierto el discurso de despedida (así resultó serlo en efecto) de Rahner en el homenaje de su 80 cumpleaños. El Rahner anciano se había hecho consciente del carácter enormemente plural de la cultura, mucho mayor que cuando él comenzó a escribir, y mucho mayor aún, que los tiempos del Vaticano II... En todo ello, y *como siempre* —esta lectura me ha recordado a mí el discurso de nuestro teólogo al ser recibido como Doctor *honoris causa* de nuestra Universidad de Comillas—, Rahner se sentía muy poco antes de su tránsito definitivo abierto al Misterio incomprendible, Horizonte de todo vivir, y para el que reclamaba el respeto de no ser nunca confundido ni en la teoría ni sobre todo en la práctica con ninguna de sus mediaciones categoriales.

Creo que R. y V. (como también Vorgrimler) en su presentación juxtaponen temas en vez de individuar líneas de fuerza.

3. LEHMANN, Cardenal KARL - ENDEAN, PHILIP - SOBRINO, JON - WASSILOWSKY, GÜNTHER, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*. Incluye la conferencia *El concilio nuevo comienzo*, de KARL RAHNER (Herder, Barcelona 2004), 148p., ISBN 84-254-2370-8.

Este librito sí que cumple con la tarea de mostrar la *actualidad* del pensamiento de Rahner y las tareas que de él derivan. Los trabajos de que se compone, recientes aunque ya anteriormente publicados, se hallan muy bien seleccionados con vistas a ese propósito, y según reza el subtítulo. Muy digno de elogio es asimismo el trabajo, pulcro de veras, de los traductores.

Me limito aquí a subrayar con *Philip Endean* cómo el público de habla inglesa más dado a lo práctico que a la abstracción especulativa, se interesó sin embargo por Rahner al ir tomando conciencia de la envergadura de su empeño: manteniendo en el quehacer teológico la prioridad indiscutible de la Revelación, superar una concepción positivista y autoritaria de ésta, y al mismo tiempo entablar un verdadero diálogo con la epistemología de la modernidad teniendo en cuenta sus características pero sin ceder lo más mínimo a sus distorsiones de tipo subjetivista. Apertura trascendental y prioridad del evento Jesucristo quedan así subrayadas con acierto.

4. Por mi parte en el centenario de Rahner he publicado los trabajos siguientes:

- a) GARCÍA-MURGA, J. R., «*Gracia De Cristo*» según *Karl Rahner, en el trasfondo de la Trinidad económica de santo Tomás de Aquino*, en: T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 327-344 (pone de relieve la principalidad del concepto «gracia de Cristo» = la gracia que es Cristo, en Rahner).

- b) GARCÍA-MURGA, J. R., *Karl Rahner teólogo de nuestros días. La gracia en el corazón del mundo*, también de éste, en Centro de Estudios Teológicos, recordando a Karl Rahner (1904-1984). XIII Jornadas Teológicas. Sevilla, 9 al 11 de marzo de 2004 = *Cuadernos Isidorianum 1. Jornadas Teológicas 1* (Sevilla 2004) 71-128 (dentro de una presentación global, insiste en la experiencia de Cristo y en el pensamiento cristológico de Rahner).
- c) GARCÍA-MURGA, J. R., *Karl Rahner teólogo de Dios y de lo humano en Dios: Vida Nueva* n. 2416 (15.03.04) 23-30 (pliego) (visión global y resumida de la personalidad de Karl Rahner y de las coordenadas fundamentales de su pensamiento).

ENSAYO DE SÍNTESIS: FIEL A LA TIERRA Y DESBORDADO POR EL MISTERIO

En el *Curso fundamental sobre la fe* quiso Rahner proporcionar una visión de lo esencial cristiano. No nos reprochará él, siempre inquieto por encontrar formulaciones breves de la fe, que intentemos quintaesenciar la suya en función del propósito ya enunciado de iluminar nuevas situaciones a la luz de su aguda percepción de lo esencial cristiano.

Me limitaré a destacar algunas dimensiones fundamentales de su vida y su pensamiento resumiéndolas en la coincidencia de todas ellas en la historia del Hombre Jesús, *desbordada* por el Misterio que encierra en su entraña, y por siempre *conservada* por su significación eterna para el encuentro —también de nuestra historia— con el Misterio de Vida que en Jesús se nos abre.

En mis trabajos citados en el número 4 de la bibliografía [más extensamente en el b) y más resumidamente en el c)] se encontrarán referencias a la obra de Rahner suficientes para avalar como pensamiento suyo lo que ahora paso a exponer.

1. *Apertura trascendental a Dios del ser humano*

Llamado al Infinito, el ser humano nunca reposará sino saciándose en Él, ya lo advertía san Agustín. Rahner descubre tal apertura como apriórica y exigitiva de una Plenitud que no se contenta con utopías, reguladoras de la acción humana pero nunca obtenidas. Un existenciario sobrenatural y gratuito pero *de hecho* constitutivo de lo humano dado, hace que la apertura indefinida se transforme en paradójica exigencia del regalo de la Gracia.

Esto supone:

a) Que las cosas, desde el punto de vista de la criatura, pudieron ser de otro modo; aun limitado al ámbito de lo terreno, pudo existir lo humano dotado de sentido verdadero. Ello se desprende de la postura de Rahner de mantener a diferencia de otros pensadores de la *nouvelle théologie*, la naturaleza como susceptible de otras realizaciones de sentido, al menos si las cosas se piensan desde ella misma.

El creyente se ve así invitado a *respetar a quienes mantienen como deber suyo instalarse por duro que sea en la pura finitud*, admitiendo sí la apertura al más pero incluyéndola en esa instalación como mera regulación utópica de una existencia llamada a progresar en calidad pero sin desbordar nunca los límites de este mundo.

Respeto que el creyente debe considerar inexcusable también desde sus propias convicciones ya que el destino sobrenatural de la humanidad no es cognoscible con claridad sino por revelación, aunque a partir de ésta sea siempre deducible su convergencia (*jgratuita!*) con los constitutivos de lo humano.

b) El existenciario sobrenatural explica de manera excelente (esto es, no extrínsecista, sino existencial) el viejo axioma *gratia supponit naturam* como emanante y yo diría que también consustancial de la misma índole de la fe cristiana. En virtud de ello el creyente tendrá no sólo que respetar *la recta secularidad sino asumir* con seriedad total la tarea de la finitud desde dentro de su fe y como derivando de la misma. Este juego de gracia en la naturaleza, salvación en la creación, Dios en Jesús, es capital en Rahner católico y dialogante con la modernidad que recusa, hoy también, a todo Dios entorpecedor de la *vida* en este mundo.

c) No por ello el creyente se verá menos *obligado a la misión*, pues sólo el anuncio de la fe clarifica el supremo sentido del humano peregrinar, y el carácter dramático de nuestra existencia: la consumación de lo humano no existe sino como salvación. Dicho en positivo: la Plenitud añorada se halla al alcance, y *se va dando* a quien vaya actualizando las posibilidades dadas de su libertad, lo cual implica, no puede ser menos, gozo también en el camino.

2. La Gracia

Karl Rahner es ante todo y sobre todo, teólogo de la Gracia. La apertura trascendental del ser humano, ni siquiera cuando es reforzada por el existencial sobrenatural y gratuito, es la Gracia en sentido propio. Ésta es, ante todo y por antonomasia, la Gracia Increada, Dios, Él mismo, que se nos da. La correctamente llamada gracia santificante que nos transforma y que había pasado a adquirir el puesto preponderante en la teología católica de después de Trento, es consecuencia de la Gracia increada, designada por nuestro teólogo como Autoapertura o *Autocomunicación* de Dios: *La plenitud de Dios ella misma y sin recortes se hace plenitud del hombre con tal de que éste quiera aceptarla.*

Si Rahner se sintió y se supo atraído por el Misterio Santo, mucho más se vio deslumbrado por su incomprensible cercanía. En torno a esta concepción de la Gracia hay que notar:

a) *La exigencia de Plenitud*, que hemos llamado gratuita en cuanto sobrenatural, aunque entrañada en nuestro ser como uno de sus existenciarios, *no garantiza* al ser humano *su consecución*.

Aun adoptada como actitud de madura aceptación, por más que la instalación en lo finito recuse las expectativas de un allende, y las utopías y la misma idea de Dios se interpreten como meras reguladoras de la acción y el pensamiento, la proyección al *más* implica inevitablemente por parte de lo real añoranza de Plenitud en el Ser.

De ahí la recomendación rahneriana de ponerse a la escucha, y que su teología fundamental conciba al ser humano como *oyente*, por si el Horizonte más allá de todo límite, el siempre llamado por Rahner Misterio Santo, existiese y existiendo quisiera darse al tal oyente no en forma de lejanía recusante sino en inmediata cercanía.

b) La expectativa de un *más* quizá existente podría interpretarse como pretensión de homogeneizar al Misterio con la criatura; pero ello no es así, pues dándose, el

Misterio mantiene su condición de tal. De ahí que Rahner considera al *ser humano* más que como oyente *como el entregado*, disponible ante el Misterio, sin jamás disponer de él. La dotación trascendental nunca permite a la criatura forjarse expectativas acerca del Infinito.

Insistiendo siempre en su carácter misterioso, Rahner nunca elabora pruebas de la existencia de Dios, sino que elabora preguntas, ¿existirá? ¿bajo la modalidad de lo personal? Si existe, seguirá siendo el Inabarcable, si viene, nunca quedará ceñido por nuestras expectativas, ni podremos jamás imponerle nuestro caminos...

3. *La Gracia de Cristo = Cristo mismo, historia de Dios y lugar de encuentro con él*

La apertura del Misterio Santo a su criatura superó efectivamente toda expectativa; según el dicho popular se armó la de *Dios es Cristo* hasta poder cargar con la verdad de la Encarnación, tan decisiva para la salvación del género humano. Fue y sigue siendo difícil creer en la humanidad de Dios (*Dios es Jesús*); ello implica un doble asombro, que Dios sea un hombre, y que siéndolo pase por un hombre cualquiera sin arreglar los problemas del mundo (¡ah el mal!) según las expectativas mesiánicas de la época de Jesús, y de todas las épocas:

a) Vaya por delante que, fiel a Calcedonia, Rahner afirma la *divinidad de Jesús* sin ninguna ambigüedad, haciendo notar con todo rigor que Jesús no es un hombre que preexista a la unión hipostática como pretende el adopcionismo, sino que se constituye como tal Hombre por el hecho mismo de esa unión. *Esa* humanidad es individual en cuanto *de Dios*, tan *de Dios* que el Hombre Jesús es *Dios en persona*.

b) *Jesús es Dios* constituye una afirmación perfectamente correcta, ortodoxa, según las reglas de la comunicación de idiomas, y también *Dios es Jesús ese Hombre concreto* constituye una afirmación tan correcta como aquella, consecuente con el *perfectus homo* de Calcedonia. Contra todo monofisismo Rahner insistió siempre en la veracidad de la humanidad de Jesús, que no se reduce a una librea o disfraz de lo verdaderamente importante que sería su divinidad. La carne de Cristo —y toda su humanidad— es constituida no asumida por la unión hipostática, pero tal unión, no determina la disolución monofisita de lo humano en lo divino, sino la constitución sin confusión de lo humano en lo divino.

Por ser *de Dios* Jesús es la expresión más alta de la apertura trascendental de lo humano al Misterio Santo, Infinito trascendente. En esta llegada a Dios y sólo en ella aparece la gratuita culminación de lo humano, o dicho de otra manera, sólo gracias a la unión hipostática Jesús es el Hombre por antonomasia, y lo es en cada momento de su historia.

c) Si *Dios es Jesús*, y *Jesús es Dios*, creer en su divinidad no se reduce a repetir esas afirmaciones como fórmulas mágicas cuya reiteración garantizaría por sí misma la salvación. Creer implica configurar por gracia la vida con la de Jesús, considerando a éste como criterio supremo dado el carácter absoluto, divino por su persona, del Mediador Jesús.

De este modo Rahner reconoce todo su valor a la historia; a la de Jesús, porque en cada uno de sus momentos *llega a Dios*; y a la nuestra porque, puede llegar a Él cuan-

do las interpelaciones que implica son interpretadas como ocasiones de gracia, y de compromiso con las criaturas con los ojos fijos en Jesús.

La apertura trascendental cumple su sentido al aceptar la *cercanía del Misterio* que *se le da precisamente en un seguimiento, el de Cristo, imposible de prever a priori, sólo discernible en el aquí y el ahora de la historia; respondiendo por tanto a la interpelación divina en el tiempo.*

d) El atenuamiento a la historia de Jesús, el *entregado* plenamente disponible ante Dios, y dispuesto por Él, hace que también el creyente se vincule a la historia *como* lo hizo Jesús, que siendo el Hombre por antonomasia se entregó al Padre entregándose a la historia, atento a la necesidad de sus hermanos, sanándolos, y amándolos.

La de Jesús no fue una ética de búsquedas trascendentales prolongadas, homogéneas con lo que el ser humano lleva en sí en virtud de su dotación apriorica, y deducida desde una visión general del ser humano anterior al encuentro con Jesucristo. La ética de Jesús se caracterizó por la exterioridad del continuo deshacerse de sí y ocuparse del hermano, discerniendo la humana necesidad en su concreción, de acuerdo con esa atención del pastor por cada miembro del rebaño sin contentarse con el bien de la mayoría. No sacó del mundo a sus hermanos sino pidió que *en él* el Padre los guardase del mal.

e) *Esta entrega a la historia, la de Jesús y la de quien impulsado por su Espíritu marcha en su seguimiento, equivale a aceptar la Autoapertura de Dios, y acoger su Vida. Quien acoge la historia de Jesús, y la historia de la humanidad en Jesús y con Jesús, acepta la cercanía del Misterio Santo de Dios, y la voluntad del Padre de comunicarnos su propia Vida, convirtiendo a los seres humanos en hijos suyos en su propio Hijo.*

La apertura al Infinito que en Cristo recibe el nombre de Padre implica un coloquio amoroso con Él, que es riqueza asimismo que transmitir. Pero esa cercanía *pasa* por el camino de la carne de Jesús, menesterosa en sus hermanos, y si no *se diese* también *ahí*, en la historia, se convertiría en religiosidad y mística alienantes.

f) *A la Iglesia*, en cuanto Sacramento de salvación, corresponde ser prolongación de la gracia de Cristo como presencia visible de su ser y de su actuar en el amor fraterno que la celebración de la Eucaristía alimenta.

4. *El Espíritu Santo*

La acción del Espíritu Santo actualiza el inmenso potencial de energía del evento Cristo. La Gracia de la única Autocomunicación divina se realiza a través de dos mediaciones tan estrictamente divinas como el Padre Dios de quien proceden y por quien son enviadas, el Hijo Verdad, y el Espíritu Santo Amor. El primero expresa en la historia, el segundo, si no es rechazado, vincula personalmente a la Palabra expresada y a su historia en carne viva. Nadie dice Señor Jesús sino en el Espíritu Santo.

Éste entendido como *entelejeia*, entelequia o motor de la historia lo conduce todo hacia Cristo Cabeza del Universo. Hace que los creyentes en su compromiso con la historia vayan configurándose con el morir servicial del amor fraterno de Jesús, con su muerte, y con su Resurrección.

El Espíritu Santo realiza su obra sin uniformar la pluralidad, realidad ésta de la que Rahner siempre y progresivamente tomó conciencia como de un elemento con el que siempre habría que contar y nunca tratar de eliminar.

5. *Fiel a la Historia y desbordado y acogido por el Misterio*

Lo más original de la aportación rahneriana consiste en descubrir la historia como desbordada y al mismo tiempo como conservada por la comunicación que el Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo nos hace en su Hijo Jesús y en la acción de su Espíritu Santo.

Historia desbordada en cuanto lugar donde se nos da lo que se encuentra infinitamente más lejos y más cerca de ella misma: el Misterio Santo que escapa a toda comprensión, rebasa la actividad categorial, se presenta como Horizonte y lejanía recusante imposible de aferrar; Misterio fascinante que suscita y reclama entera adoración.

Historia, sin embargo, conservada en Jesucristo pues en él, carne de nuestra carne, historia de nuestra historia, el propio Misterio se hace cercano y se nos da como Padre; el mismo que la patrística griega descubre como Fuente primera del Misterio del Ser divino que se hace Padre de los hombres hasta el punto de entregarnos su propia Vida en la historia de Jesús. Dios se entrega en la historia al ser humano asimismo trascendental y constitutivamente vinculado a la historia en virtud de su corporeidad.

Ambas dimensiones, desbordamiento de la historia en virtud de la inaprensibilidad constitutiva del misterio, sin embargo ansiado, y conservación de la historia por la infinita y humanizadora cercanía del propio Misterio (más misteriosa aún que su lejanía), *se implican entre sí*.

Cuanto en Jesús y en su tradición se nos desvela del Misterio Santo, nos sorprende superando toda expectativa; *los* misterios de la fe, imposibles de deducir a partir de la inspección de lo humano, nos interpelan. Pero no pueden resultar extraños a un ser hecho gratuita pero constitutivamente *para* Dios. Su revelación nos tocará en esa constitutiva y gratuita capacidad de misterio, que ha de referirse a los diversos aspectos en que se despliega la sencillez infinita y riquísima de la comunicación divina.

Habría en el ser humano como unos alvéolos trascendentales capaces de recibir y ser colmados con gozo por el Don de Dios. Un Dios que es Amor (Rahner insiste decisivamente en esta verdad como cumbre de la revelación) no responde a preguntas que nadie se hace, ni anuncia mensajes que no sean fuente de gozo. Actúa siempre como factor de humanización, dándose a un desear humano sensible a las múltiples riquezas que la plenitud alberga en su seno.

Tarea del teólogo será la de descubrir esas sensibilidades balbuceantes, dispersas, acompañar búsquedas, elaborar, principalmente a partir de la revelación que él conoce, las preguntas que tal vez sin saberlo el ser humano lleva consigo, y que hechas explícitas contribuirán a que la interpelación inesperada de Jesús sea acogida con la repercusión existencial propia de una espiritualidad intensamente vivida.

En virtud de la acción de Dios lo trascendental y lo histórico se dan la mano, la trascendental apertura al Infinito Misterio Santo nunca prescinde de la historia, ni el humilde Jesús prescinde de lo trascendental.

Universalia non movent. Mueve el Jesús de la historia, su pasión y cruz; el espíritu humano no acaba de conocer sino en lo empírico concreto contenido en lo universal pero imposible de deducir de él *a priori*.

No en vano *Espíritu en el mundo* es obra primera y capital de Karl Rahner. Sin la intuición de lo singular histórico, en Cristo y en nuestra manera de traerlo aquí y ahora a la vida, nada acaba de ser salvado.

ESCOLIO: «CRISTIANISMO ANÓNIMO» ¿TEORÍA MAL ENTENDIDA? VOLUNTAD UNIVERSAL DE SALVACIÓN Y APERTURA AL DIÁLOGO

Rahner ha sido acusado de poner en riesgo la originalidad cristiana a base de encontrar por todas partes *cristianos anónimos* adaptándose así al espíritu del siglo de una manera inadmisibles. Esa teoría, sin embargo, como bien comprendió el propio Vaticano II, subraya ante todo la voluntad de nuestro Dios de conducir a Él a todas sus criaturas, respetando nuestra libertad, estimulando todos los caminos de búsqueda y el diálogo sincero entre quienes los recorren.

En una sociedad neopagana que ignora o deforma la imagen de Dios, en un mundo plural donde el contacto entre las religiones se hace cada vez más estrecho, Rahner se pregunta cómo Dios puede ser encontrado, y cómo Jesucristo su único Mediador puede actuar a través de otras mediaciones, sin que ni uno ni otro sean explícitamente conocidos como tales.

Cabe, en teoría, que ello ocurra a través de las mediaciones estrictamente seculares de una conducta fundamentalmente honrada que respeta el carácter absoluto de los valores éticos; cabe asimismo que ocurra a través de mediaciones religiosas no cristianas. A favor de que un encuentro con Dios pueda darse en esas condiciones Rahner puede aducir dos fundamentos objetivos, ya mencionados, la llamada de Dios a la Gracia entrañada en la misma realidad humana en virtud del existenciario sobrenatural, y la orientación asimismo objetiva de la creación y de la historia hacia Jesucristo. Ambos elementos actúan siempre, también antes de que se produzca el reconocimiento explícito del Dios de la Gracia.

No se trata de bautizar a nadie contra su voluntad. El juicio último sobre las conciencias pertenece sólo a Dios. Pero la tesis de Rahner invitándonos a partir de un prejuicio favorable hacia toda persona, constituye un principio de enorme importancia para la cooperación entre creyentes y no creyentes, y el diálogo entre las religiones.

Rahner piensa que el Dios aceptado por alguien de probada honradez ética pero que rechace inculpablemente toda mediación religiosa, no sería del todo desconocido, pues Él, al entrar en tal persona, lo haría acompañado por determinados armónicos suyos que más acá o más allá de lo explícito se insinuarían en la conciencia psicológica de tal persona.

A la base de esta postura se halla la tesis del objeto formalmente sobrenatural de las virtudes teologales, luz o *ratio sub qua* que de alguna forma unge o se susurra en la conciencia del que cree. En nosotros se dan, no cabe duda, muchos factores no explícitamente conocidos pero que nos condicionan de manera positiva o negativa; nos lo dice la experiencia y la psicología lo certifica.

El propio Rahner precave contra una ingenua aceptación de su teoría. Insiste en que no todos son cristianos anónimos, sino sólo quienes acepten con sobria y fundamental honradez la oferta que *de facto* se halla implicada en la constitución de la propia realidad. Esa aceptación de sí no es fácil, obstaculizada por la concupiscencia y el misterio de la impiedad, por el pecado en suma. Todo lo cual juega de hecho a modo de existenciario negativo y obstáculo temible.

La teoría además juega también en contra de las personas que, practicantes y «muy religiosas», desnaturalizan tales prácticas y mediaciones al adoptar una conducta por completo inconsecuente con las mismas. Tan cacareada religiosidad puede ocultar un

verdadero ateísmo, peligrosa quinta columna en el seno de las religiones y causa de su desprestigio.

De este modo Rahner fomentó ya en su tiempo un diálogo verdadero, en que el creyente aprende del camino de los demás sabiendo que no es posible separar la ética de la fe cristiana, y profundiza en su propia fe gracias a las mediaciones de otras religiones. Que todo ello pueda ser mediación no destruye sino que vigoriza la fe cristiana en el *único Mediador*.

Vinculado a la historia y al Jesús de la historia, Rahner encontró siempre a la historia, incluida la del propio Jesús, *desbordada* por el Misterio Santo, siempre buscado, y siempre en gozosa cercanía. Me importó el pecado, decía al final de sus días, pero dejadme que me siga importando mucho más la amorosa Autoapertura de la Vida en Jesús y en su Espíritu Santo.

Historia *desbordada* por la Vida, pero único lugar en que la Vida se encuentra; historia *conservada* pues, en la vida de Jesús y en la de cuantos como él se comprometen con la tarea de hacer que este mundo ya aquí sea más feliz.

Historia *conservada también en la Vida consumada*, como muy bien Rahner acertó a formular: la *Humanidad de Cristo*, mediación de la propia inmediatez de la *visio*, posee en nuestra relación con Dios una *significación eterna*.

Rahner mismo fue fiel a la tierra mientras se encontraba desbordado y cada vez más acogido por el Misterio inefable del Amor entregado. Vivió de antemano su propia profecía: el cristiano del siglo XXI será místico o no será cristiano.

5. CORDOVILLA PÉREZ, ÁNGEL, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004), 494p., ISBN 84-8468-122-X.

Cuando Dios se expresa con novedad irreductible en el idioma supremo de la Encarnación de su Hijo, respeta la gramática que él a sí mismo se dio de antemano, la Creación; la respeta hasta el extremo de realizarla en Cristo, redimiéndola y conduciéndola al mismo tiempo a su máxima dignidad.

Ningún ser humano ni la humanidad en su conjunto podrá seguir a Cristo ni configurarse con su forma de vida para abrirse a la Vida de Dios, sino respetando esa gramática, y comprometiéndose con este mundo como Dios lo hizo vinculándose a su proyecto hasta el punto de hacerse Él mismo parte en su Hijo de la propia Creación.

Tales afirmaciones, claves para la comprensión de la identidad cristiana, se revelan claramente fundadas por este estudio de la Creación en Cristo según las aportaciones de dos grandes teólogos católicos del siglo XX, considerando la Creación *orientada* hacia Cristo (Karl Rahner) e *incorporada* a él (Hans Urs von Balthasar).

La obra de la que nos ocupamos posee una gran envergadura como tesis doctoral, dirigida por el profesor Luis F. Ladaria, y como aportación a la reflexión sistemática contemporánea. La consideración *en* Cristo de la Creación aporta la peculiaridad cristiana a otros estudios de carácter secular, incluidos los que son propios de las ciencias de la naturaleza.

La clave de este trabajo, y su determinación aún más precisa, reside en la categoría de *mediación*, entendida por los teólogos estudiados «de una manera fuerte y no

sólo instrumental». Para ellos Cristo «no es solo la persona *por* y *para* quien fue hecha la creación», sino su «condición de posibilidad», el «fundamento» que le confiere consistencia, y el «lugar» donde aparece «a la vez como diferente de Dios, pero radicalmente dependiente de él y llamada a la comunión con él» (27).

AC dedica una amplia sección primero a Rahner (35-228), y luego a Balthasar (229-422), constituyendo este tratamiento por separado y consecutivo, aunque sin omitir las referencias mutuas oportunas, una garantía metodológica de objetividad. Dado que la amplitud del proyecto desaconsejaba el análisis exhaustivo de cuanto en los teólogos estudiados pudiese referirse al tema en cuestión, se parte de una selección de las contribuciones más significativas de uno y otro, teniendo además en cuenta el progreso de cada uno de ellos en el curso de su quehacer.

Al final de cada capítulo unos puntos muy ceñidos recapitulan lo conseguido en él, y facilitan el seguimiento de la investigación. El considerable aparato crítico se descarga a base de siglas que alguna vez hacen desear mayor abundancia de citas al pie de página, o al menos la repetición de alguna palabra de los títulos de referencia.

El trabajo desemboca en una comparación no polémica entre los dos autores, que señala las coincidencias entre ambos, mucho más abundantes que sus a veces demasiado cacareadas divergencias; no deja por ello de destacar la riqueza de los matices propios de cada uno que en parte ya fueron apareciendo en el curso de la exposición precedente (423-464).

La bibliografía, muy bien clasificada, se distingue por su pertinencia, y por ende por su renuncia a la desmesurada acumulación, sin desde luego dejar de suministrar útiles indicaciones para su ampliación. Aparecen asimismo los oportunos índices bíblico y de autores (465-493).

La sección consagrada a *Rahner* comienza por señalar la peculiar concepción del quehacer teológico de éste, que parte no de los datos de la fe considerados en el afuera de lo objetivo, sino de una conciencia creyente siempre fiel al sentido profundo y fundamental de sus fuentes, Sagrada Escritura y Tradición. A este capítulo de introducción siguen otros tres que en evidente y progresiva estructura sistemática tratan de la creación en Cristo, de Cristo en la Creación, y por fin del ser humano y su mundo en Dios, y de Dios en el mundo en virtud de la autocomunicación divina en Cristo.

Siendo Cristo el Hombre Mediador el acto creador del Padre sucede por él, en él, y para él. Gracias a que la humanidad de Cristo es creada por el mismo hecho de ser asumida, nos hallamos con la historia de Dios en persona (en el Hijo), y dado así lo mayor, lo demás es creado *para* Cristo, como entelequia o causa final hacia la que todo queda orientado de manera objetiva y no meramente extrínseca.

Esta cristología desde abajo se halla subordinada a la relación primordial, descendente y desde arriba, consecuencia de la decisión divina de crearlo todo hacia el Hijo encarnado. Cordovilla capta perfectamente cómo el pensamiento trascendental de Rahner se elabora *a posteriori*, sin imponer ni presuponer ningún tipo de necesidad al acto creador.

Ni éste ni la encarnación serían en su facticidad deducibles por el puro pensar, siendo a la inversa los hechos revelados los que permiten deducir a partir de ellos el carácter admirable de los designios de Dios. Resulta infundado el temor de Balthasar, de que según Rahner la orientación hacia Cristo sea consecuencia de un movi-

miento ascendente del ser humano. Jesucristo encarnado es constituido como vértice de la creación en virtud de la entrega del mismo Dios en su Verbo al mundo.

La calidad del Hombre Jesús explica que resulte imposible un estrechamiento cristológico de tipo barthiano: en el Señor se encuentran Dios y el Hombre, y siendo la antropología cristología deficitaria, todo ser humano se encontrará en Cristo con el Padre su único Dios. Todo se explica desde el Dios personal que se entrega libremente expresándose en su Logos en el tiempo, prolongando así su autoexpresión intratrinitaria y convirtiéndose Jesús en símbolo real de Dios y camino suyo en la historia a través de su carne.

Si Jesús hombre fue creado al ser asumido, de modo simultáneo aunque análogo fueron asumidos en él nuestro tiempo y nuestra historia. Si lo mayor (Cristo) supone la orientación de lo demás hacia él, la inversa no vale. De ahí la insistencia rahneriana en no confundir la gratuidad del acto creador con la Gracia en su sentido más propio y característico de comunicación al ser humano de la misma Vida divina.

La verdadera *autonomía* de la creación se conjuga así con su orgánica y *gratuita* integración en el único plan divino. AC percibe muy bien esta posición de Rahner, a diferencia de la de Balthasar que bien puede denominarse Gracia sobre gracia. Quizá, sin perjuicio de la índole teórica de la obra, la perspectiva pastoral pudiera haberse insinuado aquí un poco más, a partir, v. gr., del trabajo, que por cierto no deja de citarse, *Schöpfungswirklichkeit in der Erlösungswirklichkeit* (en español *La gracia en el corazón del mundo*).

Finalmente, el mundo en Dios mismo, y Dios mismo en el mundo, puesto que todo se enraíza en su correlato trinitario último y trascendental, que determina de manera descendente toda la cristología. La voluntad divina de autocomunicación, el divino deseo de darse personalmente a su criatura, pondrá definitivamente el mundo en Dios gracias a la suma inmanencia que el propio Dios logra al actuar no ya por vía de una causalidad eficiente que habría ya que llamar deficiente a la luz de esta última comunicación que Rahner expresa mediante la terminología de la causalidad formal. El teólogo alemán quiere hacer ver así que nada queda ya fuera de Dios, sino que en Cristo, encontrado por el ser humano en cercanía en virtud de la acción del Espíritu Santo, todo se halla dentro de su fundamento, en contacto directo con cada divina persona.

La teología rahneriana es cristocéntrica. Cordovilla lo comprende y lo expone así muy bien, y no es ésta una pequeña aportación suya dada la deficiente interpretación que tantas veces se encuentra del pensamiento de Rahner en este punto. Tal cristocentrismo no excluye, claro es, ni a Dios ni al hombre puesto que ambos como ya observamos se abrazan en Cristo.

Quizá de la pneumatología, ciertamente poco desarrollada por el propio Rahner, pudiera haberse obtenido una visión más de conjunto a partir v. gr. del estudio de las dos mediaciones, Jesucristo y el Espíritu en MS I/II. Asimismo y aun teniendo en cuenta el meritorio estudio de AC acerca de Cristo como entelequia de la creación, y el tenor literal de algún texto de Rahner al respecto, esta perspectiva habría de ser más explícitamente relacionada con la del Espíritu Santo; ¿no es éste la energía que dirige todos los elementos de la creación hacia Cristo, causa final de la historia, y el atractivo con el que el propio Cristo los hace converger a todos hacia sí?

Las contribuciones de *Balthasar* al tema que nos ocupa se sitúan con claridad en el decurso de la obra de su autor, lo que ayuda a descubrir los matices y perfiles que

han ido adquiriendo hasta incorporarse al gran proyecto sistemático constituido por la Estética, la Teodramática, y la Teológica.

La percepción de la forma, y la belleza de los estilos de vida presentados en el primer bloque de la trilogía conduce al *arobo* de modo simultáneo y casi inevitable. Balthasar rechaza la reducción del mensaje de Cristo a los sistemas del mundo, y propugna su presentación desde arriba. Pero este comenzar suyo con el tercer trascendental no resulta abrupto en absoluto, sino que se manifiesta como un primer paso especialmente adecuado para la evangelización de nuestro mundo.

La transformación de la existencia en Cristo constituye una verdadera teodramática tejida de los gozos, riesgos y sufrimientos propios del vivir en cuyo entreverado de interpelaciones tantas veces imprevisibles, se va gestando el encuentro en Cristo de la libertad del Dios que conduce la historia con la libertad del hombre.

Balthasar no habla como Rahner de una orientación del ser humano hacia Cristo en virtud de un existencial sobrenatural, sino de la *inclusión* de todos y de todo en Cristo. La vida humana del Señor constituye el *lugar*, tracto horizontal de espacio, donde ha de producirse tal inclusión, la de quienes arrebatados por Cristo, único amor digno de fe, llegan a su cercanía gracias a la acción del Espíritu Santo. A través de los humanos la Creación entera es consagrada a Cristo.

Pese a la objeción de Lessing, la vida de Jesús, siendo un hecho empírico, adquiere la validez universal que corresponde a las verdades de razón. AC resume la teoría de Balthasar acerca de Cristo como *universal concreto*, y la sitúa en el contexto de aquella objeción y de la literatura pertinente. El teólogo suizo funda la universalidad de Jesús en la intrínseca unidad de lo divino y lo humano que la unión hipostática supone.

La expresión *universal concreto* a mí me choca. El término *universal*, de suyo abstracto, priva al sustantivo *concreto* de la densidad que como a tal le corresponde. No hay contradicción en que alguien personal, y en consecuencia subsistente y concreto, posea la capacidad de relación y de convocatoria que corresponda a la riqueza de su ser. La influencia universal de Jesús en cuanto *Hombre Mediador* no se funda en que su ser concreto y singular sea al mismo tiempo en sí mismo universal, cosa contradictoria; ni tampoco se funda de manera inmediata en la unión hipostática, realidad en que a ninguna criatura es dado participar *stricto sensu*. Se funda sí en ella de manera mediata, en cuanto que la unión hipostática hace fluir sobre Jesús la Unción del Espíritu que lo convierte en Mesías y en Cabeza de su Cuerpo místico. De esta plenitud sí puede participar el ser humano viandante, gracia sobre gracia, como también de su gloria participarán luego los bienaventurados.

Jesús es el Hombre abierto a los demás precisamente por la concentración y la densidad de la riqueza inigualable de su ser subsistente, concreto, empírico y singular. Cuestión de *relación*, clave que a lo que se me alcanza Balthasar emplea tan poco como Rahner.

Muy interesante resulta la exposición de AC sobre las coincidencias y matizadas discrepancias entre Balthasar y Karl Barth. El primero hará ver cómo una recta comprensión de la analogía del ser, que implica subrayar siempre mucho más las semejanzas que las semejanzas entre la criatura y Dios, conduciría a una aceptación de la misma también por parte de Barth.

Jesucristo aparece como la analogía concreta del ser, según la acertadísima perspectiva balthasariana. La cercanía entre Dios y el hombre se produce en virtud del

descenso, del primero a la arena de nuestra historia y hasta la humillación de la Cruz, lección nunca esperada de espiritualidad cristiana que conduce al servicio y al ocultamiento. Tanto Rahner como Balthasar, observa Cordovilla, han contribuido de manera decisiva a acercar de nuevo teología y santidad.

Supuesta la *kénosis* de la Cruz, y nunca en función de una previa especulación, habla Balthasar de la creación como de una primera *kénosis* de Dios en el sentido de que éste al crear abre espacio al poder de su criatura, y se obliga a contar con ella asumiendo el riesgo de una respuesta negativa que efectiva y trágicamente se dio. La previsión de la segunda *kénosis* habría hecho posible la primera, pues el riesgo de crear queda justificado por la posibilidad de recuperarlo todo en el Hombre y para el hombre gracias a la Cruz de Jesús.

Exceso de especulación parece, también a AC —gnosticismo a juicio de Rahner— que Balthasar, interprete como *kénosis* y Cruz el propio juego de las procesiones divinas por el despojo de sí que éstas supondrían por parte de las personas de la Trinidad. En la trilogía las cosas quedan más matizadas y la posible sospecha de un hegelianismo que nunca se pretendió, anulada; siempre habrá que atender por otra parte a la correlación entre la generación del Hijo y la obediencia de Jesús hasta la Cruz a la que el mismo Evangelio nos invita.

Con toda objetividad aunque muy discretamente, señala Cordovilla que el mayor motivo de discrepancia entre Rahner y Balthasar se refiere a la interpretación de la Redención. Ésta según Balthasar habría supuesto en el Padre un cambio, antes impedido por el pecado, hacia una actitud favorable; en Rahner se realiza por la configuración de todo ser humano con el crucificado en virtud del dinamismo de la gracia y del amor que el Padre mismo nunca dejó de depositar en él.

Es difícil evitar que del tratamiento balthasariano del tema de la Cruz, tan extremadamente delicado, no se desprenda algo del dolorismo que con tanta razón Nietzsche criticó, ni parezca que se nos invite a volver a esa teoría de la satisfacción vicaria por compensación que tanto se extendió en el ámbito protestante así como en el católico con daño evidente para la imagen de un Dios sólo Amor.

La previsión eterna de la Cruz habría de ser pensada distinguiendo de manera más explícita y según nuestra humana perspectiva entre la voluntad antecedente divina de una creación, ojalá sin dolor ni pecado, y la que, consecuente con la previsión de tales inconvenientes, desembocó en la crucifixión de un amor por siempre mantenido. Ésta es probablemente la mente de Balthasar cuando habla de conjugar la perspectiva tomista con la escotista, y de que el riesgo de crear sólo fue aceptado previendo su superación por la Cruz de Jesucristo.

Gracias a la Fuerza del Amor más fuerte que la muerte, la Creación entera, se hace partícipe de la Gloria del resucitado, ya anticipada en la fascinación del existir humano de Cristo y en el de quienes él va convirtiendo en sus seguidores y testigos.

Las sesenta últimas páginas de la obra comparan las aportaciones de los dos grandes teólogos al tema estudiado. Distribuidas en doce ítems o pequeñas secciones establecen de manera rigurosa y concentrada las conclusiones que todo el trabajo había ido fundamentando. No hay sino que estar de acuerdo con ellas. En cuanto al fondo de las cosas podría decirse que también Rahner, teólogo de la autocomunicación amorosa del Misterio Santo, más inmerso en el humus cultural de su tiempo (aunque nunca absorbido por él), descubre el Ser como Amor, aunque Balthasar desde la Escri-

tura lo haga más explícita y directamente. Pero considerando la conceptualización empleada en la teología fundamental de uno y otro se impone conceder que el alemán destaca más la dimensión del Ser como espíritu y Palabra, y el suizo como Amor.

Entre mistagogía de la fe y provocación de la gracia, a menudo convendrá subrayar la segunda. Pero siempre se tratará no de imponer la fe sino de proponerla, sin dejar de profundizar en su sentido. La diferencia entre proponer e imponer no pocas veces depende de los tonos, ilocutivos, gestos, de la atención no sólo al texto sino al contexto.

De la imposición nos libera el respeto hacia quienes dudan, buscan, desfallecen..., y no por eso nos dejan de proporcionar material para búsquedas esencialmente ligadas a las verdaderas convicciones; también a las propias de la fe, concebida por Tomás de Aquino como aserción que, fiel a su propia naturaleza, nunca deja de interrogarse (*cum assertione cogitari*).

Felicitemos sin reservas al autor de este estudio por la elección de la temática, la envergadura de su trabajo, la adopción clara del método que lo hacía posible y la fidelidad con que una vez adoptado persevera en su seguimiento. Por su sobriedad, neutralidad, y capacidad crítica. Por sus vastos y pertinentes conocimientos bibliográficos.

Felicitemos una vez más al Departamento de publicaciones de la UPCo por la edición tan pulcra y competente que pone en nuestras manos.

Siendo una aportación excelente en virtud de su propio e intrínseco valor, esta obra contribuye además en gran medida a deshacer la oposición, a veces tan artificialmente dada por supuesta, entre los dos grandes teólogos católicos del siglo xx.

Como el doctor Cordovilla advierte, no se trata de optar por uno u otro sino de pensar a partir de ambos y apoyándonos en ellos, tarea a la que esta obra mucho nos ayuda.

