

¿RAHNER VERSUS BALTHASAR? LEGITIMANDO ESTRATEGIAS ECLESIALES

José Serafín Béjar Bacas*

1. Planteamiento del problema

El pasado siglo XX ha dejado el agradable sabor de mucha y buena teología. Sin duda que, en el ámbito católico, K. Rahner y H. U. von Balthasar son considerados como las dos figuras teológicas más relevantes. Sus teologías son objeto de una profunda fascinación para todo el que se acerca a su ingente producción y cada una de ellas evidencia aspectos determinantes de la verdad de fe. Así, sus prolíficas reflexiones siguen sirviendo de abono a la reflexión creyente actual, creando marcadas tendencias que dan lugar a legítimas escuelas teológicas.

No obstante, el problema acontece cuando, a partir de sendas propuestas teológicas, se pretende dar cobertura a determinadas estrategias eclesiales que, en no pocas ocasiones, aparecen como divergentes e incluso contrapuestas. Parecería así que, después de un determinado tiempo de objetivación de los dos proyectos teológicos aducidos, se pudieran sacar determinadas conclusiones que avalan la fecundidad espiritual de los mismos. De esta manera, se percibe, en la maraña de estrategias que configuran una realidad tan compleja como la Iglesia, un fluido atemático de acusaciones que son argüidas a la hora de pensar el misterio eclesiológico a la altura del tiempo. Así, una teología antropológica o una teología teológica, un cristianismo de la inmanencia o un cristianismo de la trascendencia, una Iglesia de la entrañeza o una Iglesia de la extrañeza, el Dios necesario o el Dios gratuito, la gloria del hombre o la gloria de Dios... serían ficticias alternativas que no hacen justicia a la complejidad del misterio y, en muchas ocasiones, roban efectividad al anuncio de la Buena Noticia del Evangelio para nuestro mundo.

El objetivo de la presente reflexión es mostrar, con el evidente peligro de simplificación, el alto vuelo de los dos titanes de la teología católica del siglo XX. Para ello, queremos poner de manifiesto el principio formal que constituye el núcleo mismo de su quehacer teológico; un principio formal surgido de aquella inteligencia de fe que siempre tiene el nuevo coraje de pensar a Dios y al hombre a la altura de su tiempo. De esta manera, estamos jugando con el triple momento que debe caracterizar a toda tarea teológica: el *auditus fidei* como memoria del Cristo encarnado,

* Profesor de Cristología en la Facultad de Teología de Granada.

muerto y resucitado; el *auditus temporis* como el esfuerzo por hablar a unos hombres que están amasados en la lógica del tiempo y de la historia; y el *intellectus fidei* como el momento creativo de un método que consigue el repetido milagro de unir amistosamente la trascendencia de Dios y la inmanencia del hombre. Con todo, pretendemos finalmente indicar cómo ni Rahner ni Baltasar son fácilmente manipulables o adaptables a estrategias eclesiales que acaban reduciendo la sinfónica verdad de nuestra fe.

2. Hans Urs von Balthasar: el teólogo de la trascendencia

Como hemos indicado, el acercamiento a cualquier propuesta teológica global llega a buen puerto en el momento en que se es capaz de individuar la provocación fundamental que la sostiene. En el caso de Balthasar podemos decir que, al centro de su teología, se encuentra la pregunta por el «ser». En efecto, si partimos de la vida concreta del hombre nos damos cuenta de que, siendo un ser limitado en un mundo limitado, su razón está abierta a la totalidad del ser. La prueba más palpable de ello es que el hombre sabe de su finitud, es decir, de su contingencia: «yo soy pero podría no ser». Aquí encontramos la polaridad inevitable de la realidad que, al mismo tiempo, es la fuente que provoca y estimula todo pensamiento, aquello que Santo Tomás llama «distinción real» y que nos enfrenta a los binomios finito-infinito, ser-ente, creador-creatura...¹

Para Balthasar, esta pregunta es eminentemente religiosa porque no sólo se ocupa del ser en sí sino que, al mismo tiempo, se cuestiona por su significado para nosotros, de modo que «la pregunta verdaderamente filosófica por el sentido del ser en su totalidad, llevada a su culmen por el hombre, se convierte en la pregunta religiosa por su salvación total»².

Tanto las filosofías como las religiones han dado dos soluciones fundamentales al enigma del ser³. En primer lugar, están aquellos que intentan sobrepasar la escisión anulando toda diferencia entre finito e infinito. Éstos, a su vez, presentan dos respuestas diversas: por un lado, el monismo de Parménides, Plotino o el budismo, donde todo es ser y lo finito apariencia que debe ser suprimida y, por otro lado, el eterno devenir de Heráclito, donde todo es movimiento inconsistente de lo finito y limitado. Esta última postura se contradice a sí misma porque «el puro devenir en la pura finitud no puede concebirse más que identificando los contrarios: la vida y la muerte, la felicidad y la desdicha, la sabiduría y la locura»⁴.

En segundo lugar, está la solución, principalmente platónica, que, manteniendo la tensión y el dualismo insuperable, reconoce cómo lo finito nunca puede

¹ Cf. BALTHASAR, H. U. VON, "Intento de resumir mi pensamiento": *Communio* (1988) 284.

² BALTHASAR, H. U. VON, *Epílogo*, Madrid 1998, 23.

³ Cf. *Ibíd.*, 23-29.

⁴ BALTHASAR, H. U. VON, *Intento*, 285.

ser identificado con lo infinito. Así es, para Platón está clara la separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible de las apariencias. Esta postura dualista plantea inevitablemente la cuestión del porqué de la separación, que encuentra también una doble respuesta: ha habido una caída o pérdida que implica el inicio de un camino de retorno a la patria original o, en otro sentido, Dios necesita un mundo finito para perfeccionarse a sí mismo, para tener un objeto a quien amar o, incluso, para actualizar todas sus potencialidades. Ambas soluciones, a juicio de Balthasar, caen en el panteísmo porque el Absoluto se hace finito, indigente. De esta manera, la pregunta sigue en pie, ya que «si Dios no tiene ninguna necesidad del mundo, una vez más, ¿por qué existe éste?»⁵. En palabras del teólogo suizo:

“Ninguna filosofía podrá dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión [...] Pero de hecho la verdadera respuesta a la filosofía sólo podrá darla el Ser mismo, revelándose a partir de sí mismo. ¿Pero será el hombre capaz de comprender esta revelación? La respuesta positiva sólo será dada por el Dios de la revelación bíblica”⁶.

Dios crea al hombre capaz de acoger esta revelación, porque lo crea a su imagen y semejanza. De ahí que la filosofía, que sostiene toda la producción teológica de Balthasar, esté concebida, más que como metafísica, como meta-antropología. En efecto, para Balthasar el cosmos llega a su perfección máxima en el hombre, única realidad que se encuentra abierta a la totalidad del ser:

“El hombre está abierto al mundo en su conjunto, su autoconciencia no existe sin conciencia del mundo, tanto que sólo llega a la autoconciencia interpelado desde el mundo. De este modo, el «esse simplex non subsistens» llega finalmente a sí mismo en la perfecta reflexión del ente humano como espíritu [...] En tanto que éste es una cumbre cualitativamente insuperable dentro del mundo, puede decirse que la construcción gradual del mundo (óptica o, a la vez, evolutivamente considerado) asciende esencialmente hacia el hombre”⁷.

Pero, ¿cuándo ocurre esta apertura del hombre al conjunto de la realidad? En el momento en que éste es despertado a la conciencia de sí mismo por el amor previo de alguien que lo llama e interpela. El caso más patente, para la mayoría de los hombres, es el amor de la madre. De ahí el conocido ejemplo al que tanto alude el teólogo suizo:

“En la vida humana, después de que la madre ha sonreído al hijo a lo largo de días y semanas, hay un momento en que recibe como respuesta la sonrisa del hijo. Ella ha despertado el amor en el corazón

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*

⁷ BALTHASAR, H. U. VON, *Epílogo*, 48.

del niño, y al despertar éste al amor despierta también al conocimiento: las impresiones vacías de los sentidos se reúnen ahora, plenas de sentido, alrededor del núcleo del tú. El conocimiento (con todo su aparato de contemplación y concepto) entra en juego debido a que ha comenzado previamente el juego del amor a partir de la madre, a partir de lo trascendente”⁸.

Por eso, frente a lo que comúnmente se cree, la teología de Balthasar parte desde una perspectiva muy antropológica ya que, la estructura misma del hombre, nos revela al ser entero entendido como amor⁹. Esta teología, por tanto, no es posible entenderla sin el recurso a la analogía, es decir, la reivindicación de una cierta identidad entre ser y ente; o de otro modo, el ente, en el caso del hombre en su mayor perfección, es y, por ende, aunque no es subsistente, participa del ser. Esta identidad, en lo que supone de semejanza, no deberá nunca olvidar la paradoja, ya recordada por el lateranense IV, de la aún mayor desemejanza¹⁰.

Por tanto, el hombre, que es abierto a la conciencia de sí mismo por el amor gratuito de la madre, descubre, al mismo tiempo, el horizonte infinito del ser. En este descubrimiento se revelan esencialmente cuatro determinates del ser: que es uno, bueno, verdadero y bello. De esta manera, Balthasar «desde la “analogía entis” proyectará, como en seguida veremos, el esquema de una síntesis teológica»¹¹.

En este breve recorrido se hace clara la idea de cómo la reflexión de Balthasar es pensamiento radical y total y, por esta razón, unido indisolublemente a la filosofía, porque el teólogo no puede pensar a Dios si, al mismo tiempo, no piensa el ser¹². De ahí la estructuración de su teología a partir de los trascendentales del ser, es decir, aquellos determinativos que, inmediata y necesariamente, resultan de la esencia del ser apareciendo en todos y cada uno de sus flexiones o modos.

Esta estructuración supone un acercamiento a Dios integral e integrador. El teólogo suizo reconoce que la historia ha privilegiado, sobre todo a partir del Renacimiento, la verdad y la bondad, olvidándose de la belleza. Por ello, elige un camino que considera desprestigiado por la filosofía, la misma teología y las ciencias. Este camino está determinado por el concepto de «belleza», cuya pérdida en teología es calificada por Balthasar de trágica. «La belleza, que reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza»¹³.

⁸ BALTHASAR, H. U. VON, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1988², 68.

⁹ Cf. CORDOVILLA, A., “Hans Urs von Balthasar: una vocación y existencia teológica”: *Salmanticensis* 48 (2001) 53.

¹⁰ Cf. BALTHASAR, H. U. VON, *Epílogo*, 46-50; ID., *Intento*, 286 y M. UREÑA, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana”: *Communio* (1988) 323.

¹¹ UREÑA, M., *Fundamentos*, 325.

¹² Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”: *Communio* (1988) 376.

¹³ BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria I. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 22.

El ser, entendido desde esta óptica, se hace incomprensible para el hombre que no sabe reconocer su esplendor. Por esta razón, el pórtico de entrada a su gran trilogía es la belleza, que toma cuerpo en su obra monumental *Gloria*. En ésta se plantea la necesidad y realización de una estética teológica donde el primado de la revelación es clave para comprender el qué de la belleza¹⁴:

Dios se ha manifestado ante todo como Belleza-Doksa-Gloria. Y desde ahí se ha acreditado como bondad y verdad. Sólo donde la belleza se mantiene activa, mantienen la bondad su fuerza de atracción y la verdad su fuerza concluyente [...] La revelación cristiana ha sido vivida ante todo desde esta perspectiva¹⁵.

De esta manera, descubrimos que la intencionalidad profunda del teólogo suizo es recuperar un cristianismo más allá de todos los reduccionismos a que ha sido sometido en el desarrollo, ante todo, de la conciencia moderna. Así cobra especial relieve su aportación en *Sólo el amor es digno de fe*¹⁶, donde intenta denunciar la reducción cosmológica del cristianismo, plausible por su aporte a la comprensión de la verdad del cosmos, y antropológica, plausible por su aporte de bondad en la configuración de los valores. Balthasar no está dispuesto a una tal desnaturalización del ser profundo de la fe cristiana:

“El cristianismo no aceptará la alternativa: legitimarse como esclarecedor del mundo y de la historia (reducción cosmológica) o como servidor del hombre y sus necesidades (reducción antropológica), sino que hará lo uno y lo otro en la medida que se sea humilde oyente y servidor fiel de la revelación de Dios, tal como él en encarnación, crucifixión y resurrección ha querido hacerla. Dios se presencializa, evidencia y legitima desde sí mismo y por sí mismo y nunca en la medida en que es una pieza al servicio de la mejor ordenación del mundo, de la consumación de la historia o de la promoción del hombre. Dios vale por ser Dios”¹⁷.

Se deja entrever aquí el grito barthiano que nos recuerda, una y otra vez, que sólo Dios es Dios y que, por tanto, frente a toda reducción antropológica que pueda confundirnos en la ilusión prometéica de que Dios es alcanzable por las solas fuerzas del hombre, es creíble por sí mismo¹⁸. Balthasar reafirma la gratuidad de lo real, más allá de la reducción del misterio en que se cae cuando todo es medido desde las condiciones de posibilidad del sujeto. La revelación encuentra una bella analogía con la obra de arte o el amor donado, que salen al encuentro del hombre y, en sí, poseen la posibilidad de darse a entender:

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, 109.

¹⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La obra*, 384.

¹⁶ Cf. BALTHASAR, H. U. VON, *Sólo*, 13-44.

¹⁷ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La obra*, 385.

¹⁸ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998², 294.

“Ese tercer camino es tan indivisible como la imagen de la revelación cristiana que, o se acepta plenamente como apoteosis del amor absoluto entendido y comprendido a través del mismo, o no se acepta en absoluto. En este sentido tiene toda la razón la teoría de Rousselot de «los ojos de la fe», expuesta en la obra del mismo nombre: se ve o no se ve; pero, para ver la gloria del amor, se necesita un amor (incoativo y sobrenatural)”¹⁹.

Este primado de la gloria divina en su total indisponibilidad no queda en simple resplandor, sino que Dios mismo, al aparecer, se da. De esta manera, en el momento de revelación, estudiado en la estética teológica, está ya implicado el mismo drama de la historia de la salvación, el paso de la belleza a la bondad. Del peso de la Gloria que se impone y acredita a sí misma ante nuestros ojos somos transportados al reto de nuestra propia libertad, pasando así de la epifanía del amor donado al drama en el que hemos de jugar nuestra propia libertad. Todo acontece al mismo tiempo; también la pregunta que, ante la belleza del amor donado haciendo su aparición en el escenario de la historia, se interroga por la realidad profunda de ese Dios que se revela en su Hijo por el Espíritu. Aquí aparecen, en su profunda lógica interna, los trascendentales del ser en su esencial interrelación:

La trilogía de Balthasar es la realización de este programa: acogimiento y fascinación por la gloria de Dios que suscita en el hombre la capacidad de recibirla (Estética); asistencia y desciframiento del drama del Amor de Dios en el mundo, determinado por el pecado que, para evitar ser desenmascarado, intenta dar muerte a la Luz (Dramática); reflexión sobre la posibilidad y forma de que esa Gloria contemplada en la figura objetiva y en el drama histórico sea dicha y pensada en palabras humanas (Teológica)²⁰.

El Dios indisponible a los horizontes finitos del hombre es el Dios de la apoteosis del amor entregado en su Hijo unigénito, muerto en cruz. El Dios del amor, para Balthasar, es el Dios del escándalo, revelación de su honda extrañeza. La teología de Balthasar es el mayor exponente de la necesaria teología teológica que quiere ser respuesta al proceso de desnaturalización de Dios que se ha operado con el giro antropológico de la modernidad. En este sentido, el teólogo suizo debe ser concebido como un digno exponente de lo que podríamos llamar una teología dialéctica católica. Dios no debe ser medido desde el hombre, sino todo lo contrario. El hombre, medido desde el resplandor y belleza del Dios de Jesucristo, descubre la esencial extrañeza del escándalo del amor entregado, que no solamente colma los anhelos profundos del alma sino que los rebosa en un mar que jamás el hombre hubiera podido ni sospechar. Ante este Dios sólo cabe la adoración que produce el rapto de

¹⁹ BALTHASAR, H. U. VON, *Sólo*, 54. Para el tema de la credibilidad en el *opus* balthasariano cf. R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Estella 1998², 151-168.

²⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña*, 295.

una belleza que ilumina, de manera sorprendente, la realidad toda:

“Balthasar, por el contrario, considera que ninguna iluminación previa ni razón alguna precedente son capaces de arrancar al hombre a su pecado y crear el milagro del amor. Ninguna apologética precedente ha convertido a nadie. Lo esencial es el Amor inesperado y sorprendente de Dios, que nos alumbra y nos obumbra, nos fascina y nos da a conocer a nosotros mismos. Él sigue los caminos «ilógicos» del sufrimiento y de la muerte”²¹.

3. K. Rahner: el teólogo de la inmanencia

Comprender la teología de K. Rahner requiere, como paso previo, desligarla de una acusación que, no pocas veces, ha condicionado su exposición: racionalismo teológico²². En efecto, la teología trascendental de Rahner ha sido malentendida como una reflexión que era capaz de deducir apriorísticamente, desde la estructura antropológica del hombre concreto, los contenidos mismos de la revelación positiva o categorial. De esta manera, se ponía en entredicho que el punto de partida ontológico de esta teología fuera la revelación, afirmación esencial para toda propuesta que quiera ser catalogada como teológica. De ahí la confusión que ha llevado a muchos a considerar que el marcado carácter antropológico de la propuesta de Rahner constituía el punto de partida ontológico de su teología. Esta interpretación, sin embargo, adolece de una falta de profundización en la obra de Rahner que es necesario poner de relieve. De hecho, el mismo teólogo alemán siente la necesidad de matizar una acusación de la que es perfectamente consciente:

“Si decimos que también en una teología trascendental debe establecerse una doctrina apriorística del Dios-hombre (por lo menos hoy), esto no significa por supuesto que temporal e históricamente tal doctrina apriorística pudo tener lugar antes del encuentro fáctico con el Dios-hombre. Reflexionamos siempre sobre las condiciones de posibilidad de una realidad con la que nos hemos encontrado ya. Mas con ello no se hace superflua tal reflexión, pues ofrece una inteligencia más clara y refleja de lo que nos sale al paso como real, y legítima de nuevo la persuasión intelectual de que se aprende la realidad tal como es”²³.

²¹ *Ibíd.*, 298.

²² Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1998⁵, 217 y 248.

²³ *Ibíd.*, 215. En este mismo sentido afirma contundentemente González de Cardenal: “La teología de Rahner es inicialmente cristocéntrica y sólo en un segundo momento antropocéntrica. El cristocentrismo es de naturaleza fundamental y el antropocentrismo de naturaleza metodológica. Pondrá a éste en primer plano porque considera que pastoral y religiosamente es necesario mostrar que Dios y el hombre no son alternativa, que la verdadera autonomía se logra por cercanía y no por lejanía al que por creador es fuente del ser, y que el hombre llega a sí mismo no reteniéndose sino trascendiéndose” (*La entraña*, 296).

En efecto, el teólogo alemán no deduce del hombre concreto la necesidad de un salvador absoluto sino que, una vez que ha contemplado a Dios hecho hombre en Jesucristo, vuelve a la creación para encontrar en ella vestigios de esta salvación que no es ofrecida extrínsecamente. O de otro modo, desde la voluntad universal salvífica de Dios testimoniada en la revelación (cf. 1 Tim 2,5), K. Rahner postula que la misma ha debido configurar al hombre concreto en sus más profundas determinaciones. Por tanto, la teología rahneriana tiene su claro punto de partida en la revelación de Jesucristo como Hijo de Dios²⁴. Esta aclaración previa nos deja el camino despejado para realizar un análisis que nos permita justificar el calificativo, en referencia a K. Rahner, de «teólogo de la inmanencia».

La teología neoescolástica, que configura el contexto heredado por el teólogo alemán, tenía como caracterización esencial un acentuado extrínsecismo que le venía dado por un esquema de doble piso. En efecto, el orden sobrenatural o de la gracia es concebido por esta teología como un añadido o segundo piso superpuesto que Dios, por pura gratuidad, otorga a la naturaleza del hombre. Esta naturaleza es reconocida desde un concepto meramente noético de revelación, de modo que todo lo que el hombre conoce por sí mismo, sin que haya llegado aún noticia alguna perteneciente a la revelación sobrenatural, constituye su naturaleza. De esta manera, el hombre concreto de la actual economía de la salvación, que aún no ha recibido la gracia, es considerado un hombre de «naturaleza pura». Se hace evidente así la insatisfacción que produce en el joven Rahner una tal cosmovisión teológica donde Dios, que por definición debería ser el objetivo y anhelo más íntimo del hombre, se ofrece a éste desde una pura determinación exterior. La naturaleza cuenta, tan solo, con la ayuda de una «*potentia oboedientialis*» que es entendida en sentido negativo, a saber, como una mera no resistencia a la elevación obrada por la gracia. En este sentido, comenta Rahner:

En tal caso, sólo puede sentir la llamada de Dios, que está por encima de su propio círculo, como un estorbo que le quiere forzar a algo para lo que – por elevado que en sí sea – no está hecho. Según esta teoría, el hombre está hecho y dispuesto para la gracia sólo *después* de haberla recibido, y esto, además, de un modo que escapa totalmente a su experiencia. Y sobre todo, el ofrecimiento de la gracia, que le eleva internamente, queda *ex supposito* fuera o sobre su experiencial real, y sólo puede ser sabido en una fe que *únicamente ex auditu* sabe acerca de su objetivo²⁵.

Por otra parte, a la provocación de la teología neoescolástica se une, en el pensamiento rahneriano, la del mundo moderno, caracterizado por el giro antropológico de la filosofía. Un tiempo que ha descubierto la centralidad del sujeto y que

²⁴ Cf. RAHNER, K., *Curso*, 215, 217, 247s. e ID., *Filosofía y teología*, en *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 94s.

²⁵ RAHNER, K., *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos de Teología I*, Madrid 1967³, 330. También cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña*, 295 y WEGER, K. H., *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982, 119-127.

investiga las condiciones trascendentales de posibilidad tanto para el conocimiento como para el ejercicio de la libertad, no encuentra en la propuesta extrinsecista una respuesta que esté a la altura del momento. Esta doble provocación, que es una y la misma, es el detonante del giro antropológico de la teología, cuya identidad más profunda viene determinada por el método trascendental y cuyo objetivo último es ir más allá del deísmo, propio de la Ilustración, y del extrinsecismo, fomentado por la neoescolástica²⁶.

La teología de Rahner es heredera de la estela abierta por la reflexión de la «*nouvelle théologie*», principalmente de la investigación iniciada por H. de Lubac en su obra *Surnaturel*. El jesuita francés, haciendo un recorrido por la patrística y la gran escolástica, reivindica el abandono del concepto «naturaleza pura», ajeno a la tradición de la Iglesia, para recobrar la teoría tomista en su afirmación de que «*omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*»²⁷. La historia posterior, sobre todo en la persona de Cayetano, hace una exégesis infiel del texto tomista, de modo que de Lubac denuncia que «la mayor parte ha renunciado ya a comparar bajo la autoridad del Dr. Angelico el sistema dualista que niega todo deseo natural de la visión divina»²⁸.

No obstante, la solución propuesta por el jesuita, en un primer momento, hace saltar la voz de alarma con la encíclica de Pio XII «*Humani generis*». La afirmación de que el hombre esencialmente está orientado a la vida sobrenatural como a su fin puede poner en peligro la libertad divina y la gratuidad del sobrenatural. En este contexto surge la solución genial de Rahner que, dejando la naturaleza pura como concepto residuo necesario para salvaguardar la gratuidad del don de Dios, afirma que en el actual orden de salvación el hombre ha sido destinado a la visión beatífica²⁹.

Por tanto, cada uno de nosotros no somos naturaleza pura sino que, en esta existencia concreta, estamos llamados por Dios a una salvación sobrenatural. Es así como surge uno de los conceptos claves de la teología rahneriana, desde el cual se puede leer toda su propuesta: el existencial sobrenatural. Este concepto, que con razón puede ser denominado «existencial de la inmanencia»³⁰, nos revela al hombre histórico-concreto determinado, en su misma constitución antropológica, es decir, desde dentro, al encuentro con Dios. Así lo define Weger:

El existencial sobrenatural es, por tanto, una determinación *permanente* del hombre, y una determinación *a priori* (luego trascenden-

²⁶ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar*, 133s.

²⁷ *Contra Gentiles*, 1.3, c. 57. Para esta cita cf. LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991, 23.

²⁸ LUBAC, H. DE, *El misterio*, 25.

²⁹ Cf. RAHNER, K., *Sobre la relación*, 330-346 y K.H. WEGER, *Karl Rahner*, 121s.

³⁰ El teólogo alemán habla del «existencial de la inmediatez absoluta del hombre respecto de Dios», en RAHNER, K., *Curso*, 161. La denominación de «existencial de la inmanencia» es nuestra.

tal); es una autodeterminación del hombre que precede en el plano del ser, «óntica» y «ontológicamente», toda decisión personal; que lleva en sí misma y «codetermina» las decisiones del hombre”³¹.

Desde esta concepción se rompe una visión meramente noética de la revelación porque todo hombre, lo sepa reflejamente o no, está bajo el influjo de una revelación trascendental, es decir, todos sus actos están transidos por una gracia que ha sido dada como una oferta que pide ser acogida. Si para la filosofía trascendental kantiana el espacio, el tiempo y las categorías son condiciones de posibilidad para todo conocimiento humano, para la teología de Rahner el hombre participa del horizonte sobrenatural como trascendental del cual ninguno de sus actos se pueden sustraer. Por ello, recorre toda la obra rahneriana una optimista fenomenología existencial que reconoce la gracia de Dios actuando en nuestro mundo:

“¿Nos hemos callado alguna vez, a pesar de las ganas de defendernos, aunque se nos haya tratado injustamente? ¿Hemos perdonado alguna vez, a pesar de no tener por ello ninguna recompensa, y cuando el silencioso perdón era aceptado como evidente? ¿Hemos obedecido alguna vez no por necesidad o porque de no obedecer hubiéramos tenido disgustos, sino sólo por esa realidad misteriosa, callada, inefable que llamamos Dios y su voluntad? ¿Hemos hecho algún sacrificio sin agradecimiento ni reconocimiento, hasta sin sentir ninguna satisfacción interior? ¿Hemos estado alguna vez totalmente solos? ¿Nos hemos decidido alguna vez sólo por el dictado más íntimo de nuestra conciencia, cuando no se lo podemos decir ni aclarar a nadie, cuando se está totalmente solo y se sabe que se toma una decisión que nadie le quitará a uno, de la que habrá que responder para siempre y eternamente? [...] Busquemos nosotros mismos en esas experiencias de nuestra vida, indaguemos las propias experiencias en que nos ha ocurrido algo así. Si las encontramos, es que hemos tenido la experiencia del espíritu a que nos referimos”³².

Podemos entender así la orientación de su método teológico trascendental. Si el hombre ha sido creado constitutivamente capacitado para recibir una posible palabra del Absoluto en la historia, si es el ser que se trasciende a sí mismo ilimitadamente, entonces el hombre llega a su realización y consumación plena en la encarnación, es decir, en el encuentro de naturaleza humana y divina. Por ello, si el hombre es la creación pensada en vistas a la encarnación de Dios, todos aquellos contenidos esenciales del cristianismo podrán ser presentados a la manera en que el hombre los pueda acoger desde una esencial connaturalidad. Desde esta intuición

³¹ WEGER, K. H., *Karl Rahner*, 102. Para todo el tema del existencial sobrenatural cf. RAHNER, K., *Curso*, 159-167.

³² RAHNER, K., *Sobre la experiencia de la gracia*, en *Escritos de Teología III*, Madrid 1961, 104s.

se da una identificación entre cristología y antropología que muestra cómo, desde una revelación que nos habla de un hombre finalizado en Cristo, lo finito y limitado puede anunciar, en el análisis de su estructura trascendental, la necesidad de un salvador absoluto³³:

“Rahner piensa que hay que comenzar recogiendo el giro antropológico de la modernidad, que sitúa al hombre en el centro de visión, porque es el que ve todo y es el supremo objeto que merece verse. Desde ahí piensa que hay que proponer toda la teología como antropología, pensando la cristología como antropología consumada y la antropología como cristología deficiente. Parte del hecho supremo de la historia, que desvela el ser: Dios es eternamente hombre y el hombre está ya eternamente en Dios como humanidad de su Hijo”³⁴.

4. Rahner y Balthasar en integración

Este breve recorrido ha sido suficiente para mostrar cómo las teologías de Rahner y Balthasar están determinadas fundamentalmente desde el *auditus temporis et alterius*. En efecto, si la búsqueda de la esencia del cristianismo es siempre un esfuerzo históricamente condicionado, se hace comprensible que la presentación del núcleo de la fe tenga que ver directamente con el momento histórico que toca vivir. De ahí que ambas propuestas encuentren matices y diferencias atendiendo al posicionamiento de fe que cada teólogo establece en relación a su propio tiempo. Rahner y Balthasar, aún siendo coetáneos, han hecho una lectura diferente del adecuado interlocutor al que tenía que dirigirse sus esfuerzos teológicos. Por ello, es posible decir que a nuestros dos autores «los diferencia una convicción de naturaleza pre-teológica o pastoral»³⁵. En efecto, si el principio ontológico de sendas teologías es indudablemente la revelación de Dios en Jesucristo, el primado epistemológico que las caracteriza, en relación a la intencionalidad pastoral, es antropológico para Rahner y teológico para Balthasar. De esta manera, ambos están poniendo de manifiesto dos legítimos caminos de acercamiento al misterio que, en ningún caso, estarán sujetos a una valoración utilitarista o moral, porque ninguna vía puede arrogarse la pretensión de agotar a Dios.

O de otra manera, la trascendencia y la inmanencia son claves que nos ayudan a releer la entera historia de la teología del siglo XX, porque ambas ponen de manifiesto diversas acentuaciones del servicio que la teología ha prestado a nuestro mundo. En efecto, la «teología de la trascendencia» ha acentuado la función rememorativa y actualizadora de la revelación para recordarnos que la reflexión de fe no es ni antropología ni cosmología. Teólogos como K. Barth, H. Schlier, H. de Lubac, H.U. von Balthasar, por citar sólo algunos y manteniendo sus irrenunciables pecu-

³³ Cf. RAHNER, K., *Curso*, 249-253 y EC, 295s.

³⁴ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña*, 294.

³⁵ *Ibíd.*, 297s.

liaridades, se han rebelado contra la idolatría de la funcionalización de Dios y, por ello, han querido remarcar la diferencia y ruptura que la fe tiene con lo humano. Mientras tanto, la «teología de la inmanencia» ha subrayado principalmente la función práctica y crítica, porque parte del convencimiento de que el Dios de Jesucristo es el Dios del hombre. A sus teólogos les quema que la Iglesia y la teología hayan opuesto tanta resistencia a reconocer aquellos logros que se han derivado del desarrollo de las ciencias y de los distintos movimientos sociales. Esta línea acentúa, por tanto, la continuidad y convergencia de todo lo humano con la fe.

En esta última acentuación podemos encontrar, a su vez, un doble grupo. Por un lado, estaría aquella orientación más decididamente eurocéntrica, que encuentra su catalizador filosófico en la línea que va desde Kant a Heidegger, y que se dirige al hombre ilustrado europeo, deseoso de libertad y emancipación, para mostrar cómo en Cristo alcanza la humanidad su mayor plenitud y significatividad. En ella hay que situar figuras tales como K. Rahner, R. Bultmann, J.B. Metz, J. Moltmann, H. Küng y E. Schillebeeckx. Por otro lado y en términos generales, podemos hablar de la teología de la liberación, que encuentra su principal interlocutor filosófico en la figura de Hegel y que tiene en personalidades tales como J. Girardi, R. Girard, G. Gutiérrez, L. Boff y J. Sobrino sus más destacados exponentes. Para ellos, la inquietud principal no es la racionalidad de la fe, sino la situación de injusticia e indignidad en que viven grandes masas humanas.

Por tanto, si la teología de la trascendencia encuentra su fundamento en el binomio exégesis y predicación, la teología de la inmanencia lo encontrará, en su primera vertiente, en el binomio razón y filosofía, y en su segunda vertiente en el binomio praxis y solidaridad³⁶.

Este escueto recorrido por la teología del siglo XX, en sus grandes rasgos, pone de manifiesto los continuos peligros de ideologización y de acentuaciones unilaterales que acechan a la misma. Por ello, reclamamos la necesidad que tiene la teología, para ser fiel a la verdad total del cristianismo, de atender a la integralidad. O de otra manera, se hace urgente «encontrar una superación en la referencia a lo que es el cristianismo en acto y en persona»³⁷, de modo que sea posible la integración de extrañeza y entrañeza, de trascendencia e inmanencia, de Gloria de Dios y gloria del hombre³⁸.

De esta forma, la invitación a una teología holística de la superación nos evoca la conocida triple vía de acceso al misterio de Dionisio Areopagita³⁹. La integración de la trascendencia, que daba lugar a una especie de «*via negationis*», y la inmanencia, que constituía la «*via eminentiae*», pueden dar lugar a una teología que vaya

³⁶ Para todo lo expuesto cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar de la teología*, Salamanca 1986, 129-137.

³⁷ *Ibid.*, 136.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 75, 99, 100s., 111, 132, 136.

³⁹ Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII/3: PG 3, 869-872.

más allá de una simple yuxtaposición y que dé lugar a la «*via causalitatis*» porque, en el cristianismo, «no hay un *Deus supra nos*, que no sea ya un *Deus extra nos nobiscum* y a la vez un *Deus intra nos pro nobis*»⁴⁰.

De esta manera, la *via negationis* dice: Dios no es; he aquí la primera afirmación que debe hacer una teología teológica del Dios gratuito. En efecto, Dios no es una función para la justificación del hombre (Lutero), Dios no es una certeza para el conocimiento humano (Descartes), Dios no es el postulado de la razón práctica para la configuración de la ética (Kant), Dios no es espíritu absoluto que necesita del mundo como lugar donde desarrollar todas sus potencialidades (Hegel)...

Pero, al mismo tiempo y sin contradicción, la *via eminentiae* nos urge a presentar un Dios desde dentro, o sea, como el constitutivo más profundo del ser del hombre. El cristianismo cree que todo cuanto existe bajo el sol ha sido creado para el hombre, que éste no ha sido hecho para otro fin que sí mismo y que eso es posible gracias a que participa de la dignidad divina. Por eso, Dios «no es la desorientada búsqueda del Absoluto desconocido, ni la mera sospecha del posible Existente sino la salida anhelante tras el rostro vislumbrado en el gozo del amor; la necesaria identificación con el que le ha dejado impresa su faz en el hondón del alma»⁴¹.

Ahora bien, con todo lo dicho no queremos, en absoluto, dejar la impresión de que Balthasar se agota en una *via negationis* y Rahner se queda en la *via eminentiae*, ya que la pretensión de este artículo, desde el comienzo, procura hacer una llamada ante el peligro de reducción de ambos teólogos a prejuicios ideológicos grupales o personales. En efecto, a nuestro juicio sendas teologías lo son de la integralidad del cristianismo y hemos intentado mostrar en todo momento no defectos o faltas, sino tendencias o acentuaciones legítimas. Pero estamos convencidos que sería un buen servicio un detenido estudio donde se evidenciara la dimensión antropológica de la teología de Balthasar y la dimensión teológica de la teología de Rahner. De hecho, lo antropológico está presente inevitablemente en una teología que se funda en la analogía del ser y que entiende el necesario momento filosófico como meta-antropología. Del mismo modo, lo teológico aparece de modo contundente en una reflexión donde el hombre es contemplado como esencialmente abierto al misterio y la conquista de su propio ser se alcanza desde aquello que no es ni puede llegar a ser, es decir, Dios.

5. Conclusión

Quizá en teología siempre ocurrió así: los discípulos heredaron los puntos débiles del maestro y no supieron perpetuar la grandeza de unas intuiciones que los hicieron delicadamente honestos con su tiempo. Quizá ahora ocurra así: en los

⁴⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña*, 813s.

⁴¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz*, en: JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN (ed.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III, Valladolid 1993, 431.

tiempos grises que nos tocan vivir no estamos sabiendo pensar el cristianismo en su integralidad, mostrando que la gloria de Dios nunca podrá celebrarse a costa de la gloria del hombre, ni viceversa.

Por ello, es necesario un sentido crítico con aquellas estrategias eclesiales que, reivindicando la paternidad espiritual de Rahner o de Balthasar, acaban manipulando o reduciendo una reflexión de fe que es rica en su policromía de colores y de acentos. Ni Rahner es el padre de una indeterminada secularización interna de la Iglesia, ni Balthasar bendeciría un cierto fundamentalismo eclesial que nos llama al repliegue. Ni Rahner es el promotor de una identidad cristiana que se diluye en la masa, ni Balthasar es el incitador a levantar los bastiones de la relevancia en contraposición con el mundo. En todo caso, ambos nos han enseñado que el Dios de Jesucristo, colmando los anhelos más profundos que habitan en el corazón del hombre, los rebosa, hasta donde nunca hubiéramos imaginado, en el mar de su misterio.