Alex Vigueras Cherres ss.cc.

“EN LA META HACIA LA META”

LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA COMO HORIZONTE DE COMPRENSIÓN DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA EN KARL RAHNER

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte, Brasil
2010

Alex Vigueras Cherres ss.cc.

“EN LA META HACIA LA META”

LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA COMO HORIZONTE DE COMPRENSIÓN DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA EN KARL RAHNER

Tesis presentada al Programa de Postgrado en Teología de la *Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*, como requisito parcial para la obtención del grado de Doctor.

Área: Teología de la praxis cristiana.

Proyecto: Grandes figuras de la teología cristiana.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda s.j.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte, Brasil
2010

RESUMEN

La presente investigación tiene como tema la concepción de teología práctica en Rahner e intenta mostrar cómo la perspectiva escatológica es un horizonte de comprensión que permite una aproximación más lúcida a su fundamentación y método. Con ese objetivo presenta, en la primera parte, la concepción rahneriana de teología práctica: su objeto material y formal, su finalidad, su método y su relación con las otras disciplinas teológicas y con las ciencias humanas. Esta presentación es contextualizada con el telón de fondo de los principales problemas a los que Rahner busca responder. En la segunda parte, mediante un análisis genético, muestra cómo se va gestando y madurando la perspectiva escatológica en Rahner, a partir de los desafíos y preguntas surgidas de los diversos contextos históricos con los cuales dialoga. Son particularmente relevantes: el desafío de una renovación radical de la Iglesia en el tiempo de postguerra, el diálogo con el evolucionismo, el marxismo y el futuro tecnológico, y el desafío de una Iglesia que se autocomprende de manera nueva en el Concilio Vaticano II. En la tercera parte se vincula perspectiva escatológica y teología práctica, mostrando cómo la primera es el horizonte de comprensión de la segunda e intentando, a partir de ahí, una fundamentación escatológica de los diversos elementos que componen la teología práctica de Rahner. Finalmente se presentan algunas posibles mediaciones para una mejor fundamentación y organización del método.

Palabras clave: teología pastoral, método pastoral, perspectiva escatológica, futuro absoluto, autotrascendencia activa, autorrealización de la Iglesia, relación teoría-praxis, Ejercicios Ignacianos.

ABSTRACT

The present research concerns Rahner's conception of practical theology and aims at showing that the eschatological perspective is a horizon of understanding that provides a more lucid access to the author's foundations and method. Bearing this in mind, the first part presents the Rahnerian conception of practical theology: its material and formal object, its finality, its method and its relationship with other theological disciplines and the human sciences. This exposition is contextualized by the background of problems Rahner intends to answer. Through a genetic analysis. The second part demonstrates how Rahner's eschatological perspective is germinating and maturing from the challenges and questions raised by the different historical contexts with which he dialogues. The most relevant being: the challenge of a radical post-war renovation of the church, the dialogue with evolutionism, with Marxism and the technological future, and the challenge of a church that, in Vatican II Council, understands itself in a new way. The third part of this work relates eschatological perspective and practical theology, showing how the former is the horizon of understanding of the latter. From there, the intention is to point out a eschatological foundation of the various elements that make up Rahner's practical theology. Finally, possible mediations are presented for a better foundation and organization of his method.

Keywords: Pastoral theology, pastoral method, eschatological perspective, absolute future, active self-transcendence, self-realization of the church, theory-praxis relationship, Ignatian Exercises.

ABREVIACIONES

CECH	*Conferencia Episcopal de Chile*
CES	*Centro de Estudios Superiores. Belo Horizonte, Brasil.*
ChiSt	*Chicago Studies.* An archdiocesan review. Chicago. 1, 1962-
DV	*Dei Verbum*. Concilio Vaticano II. Constitución dogmática sobre la divina revelación.
EE.EE.	*Ejercicios Espirituales de San Ignacio.*
ECarm	*Ephemerides Carmeliticae*. Roma. 1, 1947-
GuL	*Geist und Leben*. Zeitschrift für Aszese und Mystik. Würzburg 20, 1947-
HerKorr	*Herder- Korrespondenz*. Orbis catholicus. Freiburg 1,1946-
HPth	RAHNER, K.; ARNOLD, F.X.; SCHURR, V.; WEBER, L.M. (Hg.) *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart I-IV, Freiburg: Herder, 1964-1969; V: KLOSTERMANN, F.; RAHNER, K.; SCHILD, H. (Hg.) *Lexikon der Pastoraltheologie*. Freiburg: Herder, 1972.
KlKK	RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg: Herder, [22]1990.
LG	*Lumen Gentium*. Concilio Vaticano II. Constitución dogmática sobre la Iglesia.
MS	FEINER, J.; LÖHRER, M. (Hg.) *Mysterium Salutis.* Grundriβ heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln: Benzinger 1,1965-5,1976.
NTh	*Naturwissenschaft und Theologie*. München u.a. 1,1957-
PhJ	*Philosophisches Jahrbuch 56,1946 - 61, 1951.*
PhTh	*Philosophy & Theology*. Marquette University Journal. 1, 1986-
PrTh	*Praktische Theologie*. München 29,1994-
PThh	KLOSTERMANN, F.; ZERFAβ, R. (Hg.) *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser, 1974.
PthI	*Pastoraltheologische Informationen*. Mainz 1,1968-
QD 5	RAHNER, K. *Das Dynamische in der Kirche.* Quaestiones Disputatae 5. Freiburg: Herder, 1958.

QD 55 RAHNER, K.; THÜSING, W. *Christologie –systematisch und exegetisch*: Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. Quaestiones Disputatae 55. Freiburg: Herder, 1972.

QD 64 SCHUPP, F. *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie.* Quaestiones Disputatae 64. Freiburg: Herder, 1974.

QD 90 VORGRIMLER, H. *Hoffnung auf Vollendung*: Aufriβ der Escatologie. Quaestiones Disputatae 90. Freiburg: Herder, 1980.

RSR *Recherches de Science Religieuse.* Paris 1,1910-30.3,1940 33, 1946-

SelTeol *Selecciones de Teología*. Barcelona 1,1962-

SM RAHNER, K. (Hg.) *Sacramentum Mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg 1-4, 1967-1969.

STh RAHNER, K. *Schriften zur Theologie* I-XVI. Einsiedeln: Benziger, 1954-1970; Zürich: Benzinger, 1972-1984. 1954 (I), 1955 (II), 1956 (III), 1960 (IV), 1962 (V), 1965 (VI), 1966 (VII), 1967 (VIII), 1970 (IX), 1972 (X), 1973 (XI), 1975 (XII), 1978 (XIII), 1980 (XIV), 1983 (XV), 1984 (XVI).

StZ *Stimmen der Zeit*. (Katholische) Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Freiburg 139-140,1946/47-

SW RAHNER, K. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien; Solothurn - Düsseldorf: Herder - Benziger, 1995-2002; Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002-. 1995 (19), 1996 (2), 1997 (4), 1998 (8), 1999 (3, 26), 2001 (15), 2002 (17/1y2, 27), 2003 (10, 18), 2004 (9), 2005 (11, 12, 16), 2006 (13, 14, 23), 2007 (6/1, 29, 31), 2008 (22/2, 25), 2009 (6/2, 30), 2010 (20).

ThPh *Theologie und Philosophie*. Vierteljahresschrift. Freiburg 41,1966-

ThPr *Theologia practica*. München. 1, 1966-28, 1993. Ab 29, 1994: PrTh.

ThQ *Theologische Quartalschrift*. Tübingen 1,1819-26,1843 27,1845-125,1944 126, 1946-

ThRv *Theologische Revue*. Münster 1,1902-43.3,1944 44,1948-

TRak *Theologie und Religion aktuell*

TrThZ *Trierer theologische Zeitschrift*. Trier 56,1947-

TyV *Teología y Vida*. Santiago de Chile 1,1960-

WTh VORGRIMLER , H. (Hg.) *Wagnis Theologie*: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (zum 75. Geburtstag). Freiburg: Herder, 1979.

ZKTh *Zeitschrift für katholische Theologie*. Wien 1,1877-67.1-2,1943 69,1947-

ÍNDICE

RESUMEN..... 2
ABREVIACIONES..... 3
ÍNDICE..... 6
INTRODUCCIÓN..... 13

PRIMERA PARTE- LA CONCEPCIÓN DE TEOLOGÍA PRÁCTICA EN KARL RAHNER: GÉNESIS Y CARACTERÍSTICAS..... 22

CAPÍTULO I: LOS PROBLEMAS FRENTE A LOS QUE RAHNER SE SITÚA..... 24

1 EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA PASTORAL..... 24

1.1 Stephan Rautenstrauch (1734-1785) 24
1.2 Friedrich Schleiermacher (1768-1836) 25
1.3 Anton Graf (1814-1867) 27

2 EL SUJETO DE LA ACCIÓN PASTORAL 28

2.1 Solo algunos en la Iglesia son sujetos 28
2.2 Todos en la Iglesia son sujetos 29

3. LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA PASTORAL..... 29

3.1 Fundamentación a partir de la Sagrada Escritura..... 29
3.2 Fundamentación cristológica 30

4 EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA PASTORAL 32

4.1 La absolutización ideológica de una determinada praxis eclesial 32
4.2 La teología práctica de cuño escatológico de A. Graf..... 33

5 EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PASTORAL..... 33

CAPÍTULO II: LA CONCEPCIÓN DE TEOLOGÍA PRÁCTICA EN KARL RAHNER..... 35

1 EL OBJETO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA..... 35

1.1 Objeto material 36
1.2 Objeto formal..... 36

2 EL ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA SITUACIÓN PRESENTE..... 37

3 LA FINALIDAD DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA..... 38

4 LA RELACIÓN CON LAS OTRAS CIENCIAS..... 40

5 LA CIENTIFICIDAD DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA..... 42

SEGUNDA PARTE- LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA: ANÁLISIS GENÉTICO 45

CAPÍTULO III: LOS FUNDAMENTOS (1939-1949)..... 49

1 ESPÍRITU EN EL MUNDO..... 49

1.1 Los problemas frente a los que se sitúa..... 49
1.2 Unidad del conocimiento en el ser humano como espíritu finito..... 50
1.3 La plenificación del espíritu humano..... 52
1.4 Respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de una metafísica..... 53
Excursus…….. 55

2 OYENTE DE LA PALABRA..... 58

2.1 Los problemas frente a los que Rahner se sitúa..... 58
2.1.1 El extrinsecismo de la teología clásica..... 58
2.1.2 La teología protestante de F. Schleiermacher..... 58
2.1.3 La teología protestante de K. Barth..... 59
2.1.4 El inmanentismo moderno..... 59
2.2 La finitud como nota esencial del ser humano..... 59
2.2.1 La cuestionabilidad..... 59
2.2.2 La problematicidad..... 61
2.3 El ser humano es espíritu como ser histórico..... 62

3 EL INDIVIDUO EN LA IGLESIA..... 64

3.1 El problema frente al cual se sitúa..... 64
3.2 La correlación de tres niveles en lo individual humano..... 64
3.3 La necesidad de una “ética individual”…..... 66
3.4 El individuo en la Iglesia..... 66

4 PERSPECTIVAS..... 67

CAPÍTULO IV: DESARROLLO Y EXPLICITACIÓN (1949-1960)..... 70

1 LO DINÁMICO EN LA IGLESIA..... 71

1.1 La experiencia inmediata de Dios..... 71
1.1.1 El “segundo tiempo de elección” de los Ejercicios Espirituales..... 71
1.1.2 La experiencia gratuita de la trascendencia como criterio para el conocimiento de la voluntad individual de Dios..... 73
1.2 La distinción entre principios e imperativos..... 74
Excursus……. 76

2 LA NECESIDAD DE UNA “ÉTICA EXISTENCIAL”…..... 77

2.1 Una percepción y una explicación..... 77
2.2 Una propuesta: La necesidad de una “ética existencial”……..... 78
2.3 La existencia espiritualmente personal como “individuum ineffabile”…..... 80
2.4 La necesidad de una “ética formal existencial”…..... 83

3 LA PROPUESTA DE UNA NUEVA HERMENÉUTICA DE LAS AFIRMACIONES ESCATOLÓGICAS..... 85

3.1 Los problemas frente a los que Rahner se sitúa..... 85
3.2 Una nueva hermenéutica de las afirmaciones escatológicas..... 86

4 PERSPECTIVAS..... 88

CAPÍTULO V: PROFUNDIZACIÓN I- EN EL DIÁLOGO CON EL MUNDO MODERNO (MARXISMO, EVOLUCIONISMO Y FUTURO TECNOLÓGICO) (1961-1970)…..... 92

1 INTRODUCCIÓN..... 92

1.1 El contexto..... 92
1.2 Los problemas frente a los que Rahner se sitúa..... 93
1.2.1 Frente al Evolucionismo..... 93
1.2.1.1 Nivel físico-biológico..... 94
1.2.1.2 Nivel teológico..... 95
1.2.2 Frente al Marxismo..... 95
1.2.3 Frente al futuro tecnológico..... 97
1.2.4 Frente a actitudes erradas al interior del Cristianismo..... 97

2 EL HORIZONTE DE LA RESPUESTA DE RAHNER..... 97

2.1 Definición de espíritu y materia..... 98
2.2 Unidad espíritu-materia..... 99
2.2.1 En el origen..... 99

2.2.2 En su historia..... 100
2.2.3 En su meta..... 102
2.3 La encarnación del Logos divino: comienzo del futuro definitivo..... 103
2.4 El futuro absoluto..... 105
2.5 Concepto individual y existencial del tiempo..... 107

3 ACOGIDA Y ACTITUD CRÍTICA FRENTE AL EVOLUCIONISMO Y LAS UTOPÍAS INTRAMUNDANAS..... 110

3.1 Frente al evolucionismo..... 110
3.2 Frente a las utopías intramundanas..... 111

4 PERSPECTIVAS..... 114

CAPÍTULO VI: PROFUNDIZACIÓN II- EN LA REFLEXIÓN SOBRE LA IGLESIA Y LA TEOLOGÍA PRÁCTICA (1962-1967)..... 118

1 LA MEDIACIÓN SALVÍFICA DE LA IGLESIA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA..... 119

1.1 El *qué* de la mediación salvífica: presencia permanente de la revelación escatológica en la historia..... 119
1.2 El *cómo* de la mediación salvífica..... 122
1.3 Exigencias a la mediación salvífica de la Iglesia a partir de lo que es el ser humano..... 125
1.3.1 El ser humano es aquel que “en una verdadera multiplicidad tiene que ser genuina y originariamente ‘uno’”…..... 125
1.3.2 El ser humano es “el interlocutor mundano-corpóreo que Dios ha llamado”…..... 125
1.3.3 El ser humano es “el ser de libertad mundano-corpóreo-histórico”…..... 126
1.3.4 El ser humano es “el ser de la intercomunicación”..... 126
1.3.5 El ser humano es “el ser de la futuridad”..... 127
1.3.6 El ser humano es “el ser que fracasa”…..... 129

2 EXPECTATIVAS, LOGROS Y TAREAS DEL CONCILIO VATICANO II..... 130

2.1 Lo que se puede esperar..... 130
2.2 Los logros..... 133
2.3 La tarea que deja el Concilio..... 134
2.3.1 Exigencias a la teología histórica..... 134
2.3.2 Exigencias a la teología práctica..... 135

3 PERSPECTIVAS..... 137

CAPÍTULO VII: SÍNTESIS (1970-1984)..... 140

1 LA SALVACIÓN COMO AUTORREALIZACIÓN
DE LA PERSONA HUMANA..... 141

1.1 La autocomunicación de Dios..... 141
1.2 El ser humano como sujeto y persona..... 142

2 JESUCRISTO: PLENITUD ESCATOLÓGICA DE LA
AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS..... 145

2.1 Jesucristo: Salvador Absoluto..... 145
2.2 Historia trascendental y categorial..... 147
2.3 Salvación como autorrealización..... 148

3 LA MEDIACIÓN ECLESIAL..... 149

4 LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA..... 150

4.1 Relevancia del futuro y relación con el presente..... 150
4.2 Eternidad, revelación e historia..... 152
4.3 Eternidad e incomprensibilidad..... 153

5 LA EXPERIENCIA INMEDIATA DE DIOS EN LOS EJERCICIOS
IGNACIANOS..... 155

5.1 Experiencia de inmediatez con Dios..... 156
5.2 Dimensión trinitaria de la experiencia inmediata de Dios..... 158
5.3 Nueva relación con el mundo..... 160
5.4 Eclesialidad de los Ejercicios..... 161
5.5 Relevancia y posibilidades de futuro..... 162

6 PERSPECTIVAS..... 164

**CAPÍTULO VIII: RECEPCIÓN CRÍTICA DE LA PERSPECTIVA
ESCATOLÓGICA DE KARL RAHNER**..... 168

1 PASO DE UNA PERSPECTIVA INDIVIDUAL A UNA SOCIAL..... 168

2 DEFENSA DE LA APOCALÍPTICA..... 170

3 AMBIGÜEDADES DEL CONCEPTO “FUTURO ABSOLUTO”..... 173

4 PÉRDIDA DE RELEVANCIA DE LA HISTORIA..... 176

5 THEOLOGIA CRUCIS..... 186

TERCERA PARTE: UNA TEOLOGÍA PRÁCTICA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA..... 191

CAPÍTULO IX: FUNDAMENTACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA COMO CIENCIA..... 193

1 LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS..... 193

1.1 La crítica al planteamiento de Rahner..... 193
1.2 Fundamentación escatológica de la praxis..... 195
1.2.1 Praxis y experiencia del misterio de Dios..... 195
1.2.2 Praxis *spe formata*..... 200
1.2.3 Praxis mistagógica..... 201
1.2.4 Inteligibilidad propia de la praxis..... 202

2 LA AUTORREALIZACIÓN DE LA IGLESIA..... 205

2.1 Crítica al concepto “autorrealización de la Iglesia”..... 205
2.1.1 Autocentramiento de la Iglesia..... 205
2.1.2 Subordinación de una eclesiología existencial a una esencial..... 206
2.2 La “autorrealización de la Iglesia” en perspectiva escatológica..... 207
2.3 El sujeto de la autorrealización en perspectiva escatológica..... 210

CAPÍTULO X: EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA..... 213

1 LA RECEPCIÓN CRÍTICA DEL MÉTODO..... 213

1.1 Teología práctica y método trascendental..... 213
1.2 El análisis científico-teológico de la situación presente..... 214
1.3 La planificación de la estrategia global de la Iglesia..... 216

2 MEDIACIONES PARA UN MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA..... 217

2.1 Diversidad de niveles de una teología práctica..... 218
2.2 Mirar el futuro desde la “futuridad del presente”..... 219
2.2.1 El dato revelado..... 219
2.2.2 El ser humano singular..... 220
2.2.3 Las experiencias de sufrimiento..... 223
2.3 Conocer desde los otros..... 225
2.4 La narratividad..... 226
2.5 La corporeidad..... 226
2.6 Indiferencia: situarse desde la incondicionalidad..... 227

2.7 Kairología, criteriología y praxeología..... 228

CONCLUSIÓN..... 230

BIBLIOGRAFÍA..... 233

INTRODUCCIÓN

El tema que abordamos en esta investigación es la teología práctica[1] en Karl Rahner. Nuestro interés por este tema tiene un inicio muy concreto: nuestros años de estudio de la Teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile. En esa época, la Facultad de Teología tenía dos currículos: el pastoral y el sistemático, pero la diferenciación clara entre ambos era un problema. Faltaba una definición más nítida de la identidad de la teología pastoral, que le diera a ese currículo un perfil más definido delante del sistemático. En última instancia no había diferencias de fondo, sino más bien diferencias en el nivel de exigencia académica. Tampoco nos satisfacía la perspectiva de que era el alumno el que debía "aterrizar" la teología sistemática a la pastoral, pues detrás de ese planteamiento estaba la opinión de que el lugar primordial del aprendizaje pastoral es la praxis concreta de la Iglesia y no la Universidad. Esto nos llevó a constatar la necesidad de entender mejor qué es una teología pastoral en su estructura y su fundamento como ciencia teológica.

En esta búsqueda descubrimos en Rahner una reflexión de gran riqueza, justamente, porque aborda esta dimensión fundamental de la teología pastoral como ciencia. La vinculación de la teología de Rahner con la pastoral está siendo subrayada hoy día, en el sentido de que, en última instancia, todo su esfuerzo especulativo-sistemático, tuvo una finalidad pastoral. Según Roman Siebenrock, la teología en Rahner está siempre al servicio del anuncio y de la posibilitación de una forma de fe actual, y por eso hay que leerla desde esa raíz pastoral, como una teología acompañante de una Iglesia en marcha, como fundamentación formal del seguimiento de Cristo.[2] El propio Rahner lo expresa así: "Detrás de todo lo que hice había siempre un interés pastoral y espiritual muy inmediato".[3] Ahora bien, Michael Sievernich llama la atención sobre la necesidad de diferenciar tres formas de la presencia de lo pastoral en Rahner:[4] a) Principio pastoral: Rahner aborda siempre las

---

[1] Con el adjetivo "práctica", Rahner quiere tomar distancia de concepciones centradas en el pastor como único sujeto de la praxis de la Iglesia. El adjetivo "pastoral" estaría marcado por esa excesiva centralidad del pastor. Utilizamos a veces el adjetivo "pastoral" puesto que es la forma que en América Latina más utilizamos y porque no tiene entre nosotros esa connotación tan marcadamente clericalista. Al entrar en la propuesta de Rahner adoptamos de manera más regular el adjetivo "práctica".

[2] Cf. SIEBENROCK, R. „'Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott': Intuitionen, Themen, Dynamik und ‚Habitus' des Werkes P. Karl Rahners SJ", in: *PthI* 24 (2/2004) 20- 44; 22. 40.

[3] „Hinter allem, was ich tat, stand ein sehr unmittelbares seelsorgliches und spirituelles Interesse". RAHNER, K. „Gnade als Mitte menschlicher Existenz". Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaβ seines 70. Geburtstages, in: *HerKorr* 28 (1974) 77-92; 81.

[4] Cf. SIEVERNICH, M. Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung, in: *PthI* 24 (2/2004) 54-67; 64. [En adelante*: Ignatianische Spiritualität] *Ponemos esta observación al final de la cita cada vez que el título principal del artículo o libro es transformado en la citación abreviada.

cuestiones en su referencia al presente, a los problemas actuales de Iglesia y mundo; b) Temas pastorales, como por ejemplo, sus contribuciones a la pastoral en *Sendung und Gnade*[5] y c) Fundamentación de la teología pastoral, desafío presente de modo particular, en el *Handbuch der Pastoraltheologie*.[6] Este tercer ámbito es el tema de nuestra investigación.

Ahora bien, en la fundamentación de la teología pastoral que hace Rahner ocurre una paradoja: Por un lado se reconoce su enorme aporte, en el sentido de que el *Handbuch* representa un salto cualitativo, pues hasta ese momento raramente se había reflexionado tan intensamente sobre la fundamentación de la teología pastoral.[7] Sievernich, por ejemplo, opina que su concepto de teología pastoral no ha sido superado por nuevos manuales por su fuerza intelectual y su consistencia plausible. Pero, por otro lado, su contribución en este ámbito ha sido poco estudiada y, una prueba de eso es que no existe ningún trabajo monográfico sobre el tema en el ámbito de lengua alemana.[8]

Nos parece distinguir detrás de esta paradoja dos momentos en la recepción crítica del concepto de teología práctica en Rahner en el ámbito de los teólogos de habla alemana. Situamos la primera recepción en el tiempo que va desde la publicación del *Handbuch*, hasta el año 1980. Percibimos como un hito de esta primera recepción, el Congreso realizado en Viena en enero de 1974, organizado por la Conferencia de Teólogos Pastorales de lengua alemana, con el título: "Teología Práctica 1774-1974". En esa ocasión se conmemoraban los 200 años del nacimiento de la teología práctica como ciencia teológica universitaria, cuyo inicio se establece en 1774 con la publicación del *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen* de Stephan Rautenstrauch.[9] De modo general, se valora el aporte realizado por Rahner en el *Handbuch*, pero se considera ya sobrepasado. La publicación que reunió las ponencias de ese encuentro, titulada *Pastoral Theologie heute*, contiene planteamientos críticos de varios autores.[10] Estimamos que esta primera recepción se prolonga hasta 1980, año en que Karl Neumann, si bien es cierto considera que el *Handbuch* es la obra capital para el estudio de la teología práctica, sin embargo plantea que habría un consenso en que "la concepción fundamental del Manual de Teología Pastoral y de la teología práctica

---

[5] RAHNER, K. *Sendung und Gnade*: Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck: Tyrolia, 1966.

[6] Cf. RAHNER, K.; ARNOLD, F.X.; SCHURR, V.; WEBER, L.M. (Hg.) *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart I-IV, Freiburg: Herder, 1964-1969; vol. V: KLOSTERMANN, F.; RAHNER, K.; SCHILD, H. (Hg.) *Lexikon der Pastoraltheologie*. Freiburg: Herder, 1972.

[7] Cf. METTE, N. „Zwischen Reflexion und Entscheidung: Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie", in: *TrThZ* 87 (1978) 26-43. 136-151; 146. [En adelante: Zwischen Reflexion und Entscheidung]

[8] Por lo menos hasta el año 2004. Cf. SIEVERNICH. Ignatianische Spiritualität, 60. 64.

[9] RAUTENSTRAUCH, S. *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*. Viena, 1774.

[10] Por ejemplo Griesel, Rütti e, incluso Schuster que fue uno de los ideadores del *Handbuch* junto a Rahner. Cf. PThh, 141- 149. 150-163. 288-307.

proveniente de Rahner está superada".[11] La falta de trabajos monográficos sobre el tema podría tener su origen en esta percepción de una concepción ya superada.

Después de un tiempo de silencio, detectamos una segunda recepción que tiene como contexto la celebración del centenario del nacimiento de Karl Rahner. Datamos el inicio de esta nueva recepción el año 2003 con el artículo de W. Schmolly: *Pastoral verantworten: Praktische Theologie*[12]. El hito de esta segunda recepción es el simposio realizado en julio de 2004 en Innsbruck, organizado por los teólogos y teólogas de lengua alemana, con ocasión del centenario, con el título *Theologie aus pastoraler Leidenschaft: Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie*.[13] La inquietud fundamental que motiva ese encuentro es preguntarse "en qué medida los impulsos de Rahner, sin duda influyentes en el pasado, son también significativos para una teología práctica futura y si las preguntas fundamentales de la teología práctica no exigen una nueva recepción y crítica de la teología de Rahner".[14]

El problema al que nos abocamos, al interior de este tema, es la identidad de la teología práctica como ciencia. El esfuerzo de fundamentación llevado a cabo por Rahner tiene como contexto la carencia de cientificidad de concepciones anteriores, carencia que llevó una y otra vez a una falta de talante crítico de la teología práctica frente a la praxis concreta de la Iglesia. Y eso ha tenido como consecuencia una falta de renovación eclesial que va distanciando la praxis concreta de la Iglesia de los problemas reales de los hombres y mujeres del presente. Rahner percibe la falta de un instrumento crítico que le permita a la Iglesia ver con mayor lucidez su situación presente y la del mundo y, a partir de ahí, que posibilite una "conversión permanente" a una praxis más profética en sintonía, al mismo tiempo, con el Evangelio y con los desafíos del presente.

Ahora bien, nuestra investigación está sustentada en la convicción de que la cientificidad y, por tanto la posibilidad de criticidad de la teología práctica se funda, justamente en su carácter teológico y, al interior de esa teologicidad, lo que asegura esa posibilidad de crítica es la dimensión escatológica. Por eso formulamos así nuestra hipótesis:

---

[11] „…die von Rahner stammende Grundkonzeption des Handbuches und der praktischen Theologie überholt sei". NEUMANN, K. *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*. Freiburg: Herder, 1980, 387. [En adelante: Der Praxisbezug]

[12] SCHMOLLY, W. *Pastoral verantworten: Praktische Theologie*, in: BATLOGG, A. et al. *Der Denkweg Karl Rahners*: Quellen- Entwicklungen- Perspektiven. Mainz: Grünewald, 2003, 242-261.

[13] "Teología proveniente de la pasión pastoral: Karl Rahner y las preguntas fundamentales de la Teología Práctica".

[14] „...inwiefern die in der Vergangenheit zweifellos wirkmächtigen Impulse Rahners auch von Bedeutung sind für eine zukünftige Praktische Theologie und ob nicht die Grundfragen der Praktischen Theologie eine neue Rezeption und Kritik der Theologie Rahners erforden". FEITER, R. et al. „Editorial", in: *PthI* 24 (2/2004) 7.

“La perspectiva escatológica es el horizonte de comprensión de la teología práctica en Rahner”. La justificación de esta hipótesis implica afirmar que la teología práctica de Rahner es una teología práctica en perspectiva escatológica. Establecemos un vínculo, entonces, entre criticidad propiamente teológica y perspectiva escatológica. Si bien es cierto, toda ciencia debe ser siempre crítica, el fundamento de la criticidad de una teología no puede ser idéntico al de las otras ciencias humanas o exactas. Un problema en la historia de la teología práctica ha sido, probablemente, una excesiva asimilación a esas otras ciencias, que la ha llevado a perder su propia identidad, llegando al extremo de dejarse delimitar en sus posibilidades críticas por esas otras ciencias, sin buscar suficientemente, desde ella misma, esas posibilidades y límites.

Para una mejor comprensión del problema que aquí abordamos es necesario diferenciar entre lo “escatológico” y la “escatología”. “Escatología” es la ciencia que tiene que ver con la doctrina teológica de las cosas últimas, los *éschata*, aquello que comienza con la muerte y la trasciende. En el tratado de escatología se estudian temas tales como muerte, juicio final, purgatorio, vida eterna, infierno, etc. Lo “escatológico”, en cambio, tiene que ver con una cualidad del presente en cuanto presente de salvación, cualidad que define no solo la vida de la Iglesia y los cristianos, sino de la humanidad y del mundo. Nosotros hemos caracterizado esa dimensión escatológica del presente con el lema “en la meta, hacia la meta”.[15] Desde una mirada creyente hay que afirmar que el mundo y la humanidad no son impulsados hacia el futuro, por el puro auto-despliegue de las posibilidades de la materia, sino por la fuerza del futuro absoluto, Dios, que se ha autocomunicado al ser humano y al mundo y ha llegado a ser su principio más íntimo. Por ello la humanidad y el mundo caminan “en la meta”, y esa cualidad del presente sostenido por la autocomunicación de Dios lo pone en tensión escatológica hacia el futuro absoluto en un dinamismo que nunca se agota y, por eso, la humanidad y el mundo caminan siempre “hacia la meta”. Escatología y perspectiva escatológica están íntimamente relacionadas. Podríamos decir que la Escatología es el fundamento y la condición de posibilidad de lo escatológico, y viceversa.

Si bien es cierto la escatología no es un tema central en la obra de Rahner, creemos que la perspectiva escatológica es una temática que atraviesa toda su obra y que se hace más presente a partir de mediados de los años 60, al punto que se puede hablar de una

[15] RAHNER, K. „Kirche und Parusie Christi”, in: SW 10, 629.

“escatologización” de su teología. Walter Schmolly opina que a partir de esos años Rahner hace una “relectura de su teología como teología de la esperanza”.[16]

En nuestra investigación nos hemos propuesto los siguientes objetivos:

a. Contextualizar la propuesta de teología práctica de Rahner: la concepción de Rahner tiene como telón de fondo algunos problemas a los que quiere responder. La clarificación de lo que está en juego en esos problemas posibilitará una entrada más lúcida al planteamiento de Rahner.
b. Presentar la concepción rahneriana de teología práctica: su objeto material y formal, su finalidad, su método y la relación con las otras disciplinas teológicas y con las ciencias humanas.
c. Presentar su perspectiva escatológica: nos interesa, sobre todo, la forma como esta noción se va gestando y va madurando en los distintos contextos históricos y eclesiales en los que a Rahner le tocó vivir y con los que tuvo que dialogar.
d. Vincular perspectiva escatológica y teología práctica: demostrar que la perspectiva escatológica es el horizonte de comprensión de la teología práctica y, a partir de ahí, fundamentar escatológicamente su concepto de teología práctica.
e. Presentar posibles mediaciones para un método: intentar ir más allá de Rahner a partir de sus propias intuiciones, buscando definir algunas mediaciones que permitan una mejor sistematización del método.

En nuestro trabajo utilizamos el método contextual-genético. Nuestra opción tiene que ver con tomar en serio la observación de Siebenrock en relación a que uno de los aspectos que ha sido ignorado en la recepción de Rahner es la transformación permanente de su obra en la historia de la fe de su tiempo.[17] Algunos estudiosos de Rahner –opina Siebenrock- han considerado su obra como algo estático y han sacado conclusiones a partir de sus primeras publicaciones, sin tomar en cuenta el conjunto de su obra. Junto a esto Ottmar Fuchs y el propio Siebenrock, constatan un error en la investigación sistemático-teológica tradicional sobre la obra de Rahner: la restricción al material especulativo, dejando de lado el material espiritual y pastoral. Se pasa por alto así el principio teológico-práctico que atraviesa toda su teología[18] (lo que Sievernich llama “principio pastoral”). De este modo, la diversidad de

[16] „Relecture seiner Theologie als Theologie der Hoffnung“. SCHMOLLY, W. *Eschatologische Hoffnung in Geschichte*: Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Innsbruck: Tyrolia, 2001, 261. [En adelante: Eschatologische Hoffnung]
[17] Cf. SIEBENROCK, R. Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott, 20.
[18] Cf. FUCHS, O. “Theologie aus der Erfahrung des ‘Mysterium Dei’”, in: *PthI* 24 (2/2004) 68-104; 69, nota 3.

fuentes de la teología de Rahner no habría sido suficientemente considerada. Karl Heinz Neufeld cuestiona, por ejemplo, la división tan tajante que se ha hecho entre un período filosófico y otro teológico en la obra de Rahner, pues en su opinión ya en sus primeras obras así llamadas "filosóficas" hay un interés de fondo que es teológico.[19]

Nuestra opción metodológica está inspirada en lo que Siebenrock llama la intención de la "Generación siguiente", es decir, la generación de los que no conocieron a Rahner, ni necesitan tomar distancia de él a partir de un desarrollo teológico propio, lo cual puede ser una ventaja en la línea de legitimar la complejidad de su obra, sin dejarse llevar por la euforia o por la rivalidad ciega. Su tarea es

> elaborar una interpretación que pueda integrar todos los aspectos fundamentales de su obra, que valore sus múltiples fuentes sin ocultar un desarrollo propio y apertura experimental en el contexto de su propósito pastoral fundamental. Pues, la interpretación sistemáticamente dominante descuida una y otra vez la solicitud pastoral fundamental.[20]

El método de nuestra investigación es contextual, pues queremos desentrañar los problemas que están detrás de los planteamientos de Rahner en cada momento histórico. La obra de Rahner no ha surgido desde la asepsia de un escritorio, sino que se ha ido gestando a partir de problemáticas históricas concretas con las cuales fue dialogando. Detrás de esto está un desafío permanente de su obra, a saber, la necesidad de un mensaje de salvación que sea comprendido, que interpele de verdad al ser humano de cada tiempo. La singularidad de cada momento histórico contiene un llamado que hay que leer como invitación que el propio Dios hace a la Iglesia en vistas de una respuesta concreta. La aproximación contextual es sincrónica, una especie de fotografía de la teología de Rahner en cada momento histórico.

Nuestro método es también genético, pues nos aproximamos a la obra de Rahner de forma diacrónica, en la convicción de que el pensamiento de un autor no está listo de una vez, sino que se va gestando en el tiempo, a partir de los diversos contextos históricos que le toca vivir. Este análisis genético nos permitirá poner en contacto la reflexión más específica sobre la teología práctica con su reflexión pastoral más amplia, así como con el ámbito especulativo-sistemático y el espiritual. En la obra de Rahner la historia no es solo una temática fundamentada rigurosamente desde la perspectiva de un análisis trascendental. Ella

---

[19] Cf. NEUFELD, K.H. *Die Brüder Rahner.* Eine Biographie. Freiburg: Herder, 1994, 119-120.

[20] „...eine Interpretation zu erarbeiten, die alle wesentlichen Aspekte des Werkes integrieren kann, dessen vielfältige Quellen würdigt und die dem Werk eigene Entwicklung und experimentelle Offenheit im Kontext seiner pastoralen Grundabsicht nicht ausblendet. Denn die systematisch dominierende Interpretation vernächlässigt immer noch das grundlegende pastorale Anliegen". SIEBENROCK. Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott, 21. Pertenecen a esta generación, entre otros: Andreas R. Batlogg, Paul Rulands, Walter Schmolly, Roman Siebenrock, Günter Wassilowsky y Aldo Zahlauer.

es mucho más una dimensión estructurante de su teología, en cuanto teología realizada en la historia y a través de la historia. El análisis genético lo aplicamos al estudio de la perspectiva escatológica para intentar descubrir en ella los elementos que están en la base de su concepción de teología práctica. En esta perspectiva genética nos interesamos también en los autores que influenciaron a Rahner, de modo particular J. Maréchal, P. Rousselot y E. Przywara.

Dividimos nuestro trabajo en tres partes: la primera está centrada en la concepción de teología práctica de Rahner. Esta parte consta de dos capítulos: en el capítulo I presentamos los problemas frente a los que Rahner se sitúa, desde la teología pastoral de Rautenstrauch hasta el planteamiento de los teólogos de la Universidad de Tubinga: A. Graf y F. X. Arnold. Presentamos la mirada de Rahner, que cree que en la renuncia a su estatuto propiamente teórico y en su pérdida de contacto con la situación presente, la teología pastoral terminó siendo una ciencia acrítica, al servicio de intereses ideológicos. En el capítulo II presentamos la concepción de teología pastoral de Rahner: su estatuto de ciencia teológica con un objeto material y formal propio, su relación con las ciencias humanas y las otras disciplinas teológicas y su método.

En la segunda parte realizamos el análisis genético de la perspectiva escatológica, desde *Geist in Welt* de 1939 hasta *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, su última conferencia dictada en Freiburg el año 1984, poco antes de su muerte. Los capítulos III al VII están dedicados, respectivamente, a las etapas en que dividimos este análisis:

- Capítulo III: **Los fundamentos** (1939-1949). Analizamos aquí dos de sus obras principales, a saber, *Geist in Welt* de 1939 y *Hörer des Wortes* de 1941.
- Capítulo IV: **Desarrollo y explicitación** (1950-1960). Esta etapa tiene como eje las reflexiones de Rahner sobre la Iglesia, contenidas en *Das Dynamische in der Kirche* de 1958, un esfuerzo de mirar la eclesiología desde la espiritualidad ignaciana, y un artículo de vital importancia para nuestra investigación: *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen* de 1960, sobre una nueva forma de entender las afirmaciones escatológicas.
- Capítulo V: **Profundización, enfoque I** (1961-1970). El material estudiado es en su mayoría fruto de las reflexiones de Rahner como miembro de la *Görres-* y la *Paulus-Gesellschaft*, en el contexto del diálogo con el mundo moderno, más específicamente, con el evolucionismo, el marxismo y el futuro tecnológico.

- Capítulo VI: **Profundización, enfoque II** (1962-1967). El contexto que enmarca esta etapa es la reflexión sobre la Iglesia en torno al Concilio Vaticano II y a la fundamentación de la teología práctica como ciencia teológica contenida en el *Handbuch der Pastoraltheologie.*
- Capítulo VII: **Síntesis** (1971-1984). El material principal de esta etapa es el *Grundkurs des Glaubens* de 1976 y su reflexión en torno a la espiritualidad ignaciana que es relevante en esta fase de su vida.

El capítulo VIII, que cierra esta segunda parte, está dedicado a una presentación y valoración crítica de la recepción que han tenido los principales temas que aparecen en el análisis genético como, por ejemplo, el concepto de "futuro absoluto" y la relevancia de la historia.

En la tercera parte presentamos, por un lado, la recepción crítica que ha tenido la concepción rahneriana de teología práctica y, por otro, intentamos verificar nuestra hipótesis de trabajo mostrando cómo la perspectiva escatológica es el horizonte de comprensión de la teología práctica en Rahner. Está dividida en dos capítulos: el capítulo IX está dedicado a una fundamentación escatológica de los principales elementos que están en juego en el estatuto de la teología práctica como ciencia, a saber, la relación teoría-praxis, la inteligibilidad propia de la praxis eclesial, la autorrealización de la Iglesia y el sujeto de esa autorrealización. El capítulo X, y final, lo dedicamos al método, intentando clarificar el planteamiento de Rahner desde la perspectiva escatológica y mostrando algunas mediaciones posibles para una mejor sistematización.

La presente investigación está en continuidad con nuestra *dissertação de mestrado*, titulada "¿Qué tiene que hacer la Iglesia hoy? La Concepción de Teología Práctica en Karl Rahner",[21] presentada para la obtención del grado de *Mestre* en el *Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES)* (actualmente: *Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*) de Belo Horizonte, Brasil. En ella presentamos los elementos fundamentales de la concepción rahneriana de teología práctica, colocándola en el telón de fondo de los problemas frente a los cuales se sitúa. Presentamos allí también la fundamentación teológica a partir, sobre todo, del material que aparece en el *Handbuch der Pastoraltheologie* y el *Grundkurs des Glaubens*. En ese trabajo vislumbramos ya la relevancia de la perspectiva escatológica en la concepción de teología práctica de Rahner, aunque no la tematizamos más ampliamente.

[21] VIGUERAS, A. *¿Qué tiene que hacer la Iglesia hoy?* La concepción de Teología Práctica en Karl Rahner. Belo Horizonte: CES, 1999.

“No hay buenas respuestas a problemas mal planteados”, nos decía uno de nuestros profesores de teología. Ese modo de proceder, yendo a fondo en los problemas antes que comenzar a buscar respuestas apresuradas, se fue tornando cada vez más importante para nosotros, en la toma de conciencia de que, si bien es cierto, siempre es necesario tomar distancia del autor al que se estudia, sin embargo no se puede renunciar a introducirse en su mundo, en su tiempo histórico, en las preguntas y los problemas que lo desafiaron a pensar. Por eso, antes de presentar la concepción de teología práctica de Rahner, nos detenemos en el análisis de los principales problemas que están detrás de su propuesta. Es el tema del capítulo primero que colocamos como marco introductorio de nuestra investigación.

PRIMERA PARTE
LA CONCEPCIÓN DE TEOLOGÍA PRÁCTICA EN KARL RAHNER: GÉNESIS Y CARACTERÍSTICAS

En el ámbito de la teología alemana se considera el inicio de la historia de la teología pastoral en año 1774, cuando Stephan Rautenstrauch, en Viena, propone una renovación de los estudios teológicos de los candidatos al sacerdocio. A partir de ahí aparecen variadas propuestas de justificación de la teología pastoral como ciencia, en un esfuerzo de validación delante de las otras disciplinas teológicas. Las propuestas y el debate que surge a partir de ahí es el contexto de la reflexión de Rahner.

Por esta razón estructuramos esta primera parte en dos capítulos. En el capítulo I presentamos los problemas que contextualizan la propuesta de Rahner y, en el capítulo II, entramos de lleno en su concepción de teología práctica.

CAPÍTULO I
LOS PROBLEMAS FRENTE A LOS QUE RAHNER SE SITÚA

Los problemas que, según nuestro parecer, constituyen el telón de fondo de la propuesta de Rahner son: el carácter científico de la teología pastoral, el sujeto de la acción pastoral, la fundamentación teológica, el carácter escatológico de la teología pastoral y, finalmente, el método. Prestaremos especial atención a un problema que, a nuestro parecer, es transversal y que será de particular relevancia en nuestra investigación: el carácter crítico de la teología pastoral.

Los autores y problemas presentados en este capítulo son los que contextualizan la presentación de la teología práctica, tal como aparece en el primer volumen del *Handbuch der Pastoraltheologie*. Por ser todavía un capítulo introductorio nos permitimos el recurso a bibliografía secundaria.

1 EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

1.1 Stephan Rautenstrauch (1734-1785)

En agosto de 1774 es puesto en vigor el plan de reforma de los estudios teológicos elaborado por el canonista benedictino y director de la facultad de teología de Viena, Stephan Rautenstrauch, titulado *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*.[1] Esa es la fecha que marca el nacimiento de la teología pastoral como disciplina universitaria. Este proyecto pretende una reorganización de todos los estudios teológicos con el fin de imprimirles un carácter decididamente pastoral. La teología pastoral –en el esquema del proyecto- se estudia en el quinto y último año de los estudios teológicos. Para Rautenstrauch el encargo de esta disciplina es la enseñanza sistemática de los deberes del ministerio pastoral.[2] A través de ella se buscaba preparar mejor a los futuros sacerdotes para la práctica pastoral concreta.

El proyecto de Rautenstrauch nace del inconformismo frente a la forma en que eran preparados los futuros sacerdotes en las facultades de teología, pues ya desde mediados del siglo XVII la teología se había distanciado cada vez más de la praxis y se había transformado en un ejercicio casi puramente especulativo. La teología escolástica fue perdiendo contacto

[1] Cf. MÜLLER, J. „Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774)“, in: PThh, 42-51; 43. [En adelante: Die Pastoraltheologie innerhalb]

[2] Cf. RAUTENSTRAUCH. Entwurf, *apud* SEVESO, B. “Teología Pastoral“, in: *Diccionario teológico interdisciplinar* I. Salamanca: Sígueme, 1982, 84-94; 85.

con la vida concreta.[3] La Ilustración cuestiona radicalmente esta situación y plantea el desafío de tomar más en serio la praxis pastoral, a fin de dar una respuesta comprensible y creíble a las preguntas planteadas en ese momento, una respuesta formulada en el lenguaje y la forma de pensamiento de ese tiempo.[4] El desafío es, entonces, preparar mejor al clero para la praxis concreta en una formación que integre mejor teoría y praxis.

Para ser incluida como disciplina teológica en el currículo universitario, la teología pastoral debía justificarse como ciencia. Esta intención de cientificidad está presente en el proyecto de Rautenstrauch, pues la preparación para la praxis pastoral tenía que ser con un mejor método y con nuevas formas didácticas. Al respecto J. Müller señala que este plan, claramente orientado a la praxis, "no significa de ningún modo una supresión de la 'cientificidad', sino que él ofrece, por el contrario, la exigencia de un saber que se pueda comprobar empíricamente y justificar históricamente".[5]

Sin embargo, y pese a esta pretensión de cientificidad, la teología pastoral de Rautenstrauch está marcada por un fuerte pragmatismo, tornándose más bien un recetario práctico para la pastoral del clero con una base teórica deficiente. Como señala C. Floristán, "la teología pastoral de esta época es más arte que ciencia, receta canónica que teología".[6]

1.2 Friedrich Schleiermacher (1768-1836)

Un nuevo intento de afirmar la cientificidad de la teología pastoral es el que lleva adelante Friedrich Schleiermacher, teólogo protestante, decano de la Universidad de Halle. En su *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen*,[7] se posiciona frente al cuestionamiento que Kant, en 1798, y Fichte, en 1807, hacen a la teología. Kant cuestionó el puesto de la teología en el ámbito universitario, pues ella no sería propiamente ciencia al no tener acceso a la verdad absoluta. Fichte, por su lado sostenía que solo podía tener lugar en la universidad una teología "laica", es decir, una

---

[3] Cf. EXELER, A.; METTE, N. "Das Theorie-Praxis-Problem in der praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts" , in: PThh, 65-80; 68. [En adelante: Das Theorie-Praxis-Problem]
[4] Cf. EXELER ; METTE. Das Theorie-Praxis-Problem, 68.
[5] "...keineswegs einen Abbau der 'Wissenschaftlichkeit' sondern er bringt im Gegenteil die Forderung nach einem empirisch überprüfbaren und historisch belegbaren Wissen". MÜLLER. Die Pastoraltheologie innerhalb, 46.
[6] FLORISTÁN, C. *Teología práctica*: Teología y praxis de la acción pastoral. Salamanca: Sígueme, 1991, 110.
[7] SCHLEIERMACHER, F. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen*. Leipzig, 1811.

teología que renunciaba a tener como fundamento la fe en una revelación positiva.[8] Schleiermacher utiliza el esquema planteado por Schelling en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* de 1802, que dividía las ciencias en "puras" o de primer orden y "prácticas" o de segundo orden. Las primeras, como la filosofía de la naturaleza y la ética, se ocupan de la verdad absoluta, mientras que las segundas tienen como objeto la obtención de la finalidad propia y concreta de la existencia humana, renunciando a la búsqueda de la verdad absoluta.[9]

Para Schleiermacher el fin práctico es el principio constitutivo de la teología y, en relación a esto, distingue la "dirección de la Iglesia" [*Kirchenleitung*], como dimensión espiritual e ideal, del "gobierno eclesiástico" [*Kirchenregiment*], que se desenvuelve en un ámbito más político. De este modo la teología asume un carácter esencialmente funcional como ciencia positiva al servicio de un saber práctico; ella se ocupa de la dirección de la Iglesia, de su cohesión y formación desde el punto de vista extensivo e intensivo.[10]

La teología práctica existe por el interés práctico de la dirección de la Iglesia, asociado al interés científico. Para Schleiermacher ella es ciencia, pues no se trata de un mero instrumental práctico, sino de una metodología en el sentido más alto del término. Ella debe determinar el procedimiento a seguir para realizar efectivamente las tareas eclesiales (la definición de estas tareas es competencia de la teología "filosófica" e "histórica"), verificar la relación entre los fines perseguidos y los medios empleados.[11] Para Schleiermacher la teología práctica es una "técnica" en el sentido más antiguo del término, como una acción que reflexiona y no una acción que es simple aplicación de principios obtenidos en la reflexión doctrinal.[12]

El planteamiento de Schleiermacher representa un avance en relación al de Rautenstrauch en el modo de comprender la cientificidad de la teología pastoral, en cuanto ejercicio reflexionado de la acción pastoral y no mera aplicación práctica de principios doctrinales. Sin embargo, en la concesión que hace a la crítica ilustrada, se establece un corte radical entre teología pastoral e interés teórico, quedando cuestionado así el estatuto teórico de la teología pastoral, pues a ella se le exige de parte de las otras disciplinas teológicas un rol puramente práctico.

---

[8] Cf. LANZA, S. *Introduzione alla Teologia dell'azione eclesiale*. Brescia: Queriniana, 1989, 42-44. [En adelante: Introduzione]
[9] Cf. LANZA. Introduzione, 43.
[10] Cf. MIDALI, M. *Teologia pastorale o pratica:* Cammino storico di uma riflesione fondante e scientifica. Roma: LAS, 1985, 26-27.
[11] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 27.
[12] Cf. LANZA. Introduzione, 50.

1.3 Anton Graf (1814-1867)

En su *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*,[13] Graf, teólogo católico de la Universidad de Tubinga, reacciona frente a la falta de cientificidad de la teología pastoral, buscando superar dos extremos: por un lado, el empirismo puro, es decir, la insistencia unilateral en la experiencia y la praxis y, por otro lado, una teología práctica excesivamente marcada por la especulación.[14] Critica especialmente las concepciones teológico-pastorales que, por tener la propia praxis como norma de conducta, no pueden situarse frente a ellas de modo crítico y acaban tornándose esclavas de la propia praxis. Estos planteamientos de teología pastoral anteriores y contemporáneos a él deben ser considerados a-científicos, pues no presentan una síntesis lógica en un sistema, además de ser sus conocimientos casuales, subjetivos y de acuerdo a la moda.[15]

Graf divide el conjunto de la teología en tres partes: la teología bíblica e histórica, que son la conciencia del origen y el desarrollo de la Iglesia hasta hoy; la dogmática y la moral, como la conciencia en torno al verdadero ser de la Iglesia divino e inmutable y, finalmente, la teología práctica como "la autoconciencia científica de la Iglesia que se autoedifica hacia el futuro".[16] A partir de esta definición sostiene que la teología práctica existe por la esencia misma de la Iglesia en cuanto realidad que se autoconstruye hacia el futuro y no solo por el interés subjetivo del teólogo que una vez es teórico (en la dogmática) y otra vez práctico (en la teología práctica).[17] En la teología práctica están presentes, al mismo tiempo, el interés teórico y el interés práctico. Ella es necesaria en la teología porque la autoconstrucción de la Iglesia hacia el futuro es uno de los tres modos como la Iglesia se presenta a la reflexión teórica.[18] La diferenciación entre un terreno práctico y uno teórico en la teología solo es legítima porque en la teología teórica domina el interés teórico y en la teología práctica el interés práctico, pero no porque se dé un ámbito exclusivo para cada interés que excluye el otro. De este modo, como señala H. Schuster comentando a Graf- "la teología práctica no puede por tanto evitar ser también una [disciplina] teórica. Por eso y recién en esa medida

---

[13] GRAF, A. *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*. Tübingen, 1841. [En adelante: Kritische Darstellung]
[14] EXELER; METTE. Das Theorie-Praxis-Problem, 72.
[15] STECK, W. "Friedrich Schleiermacher und Anton Graf –eine ökumenische Konstellation praktischer Theologie?", in: PThh, 27-41; 32-33. [En adelante: Friedrich Schleiermacher und Anton Graf]
[16] "...das wissenschaftliche Selbstbewuβtsein der sich selbst in die Zukunft erbauenden Kirche". GRAF. Kritische Darstellung, *apud* RAHNER, K. „Pastoraltheologie –ein Überblick", in: SW 19, 3-29; 4.
[17] Cf. STECK. Friedrich Schleiermacher und Anton Graf, 37.
[18] Cf. EXELER; METTE. Das Theorie-Praxis-Problem, 72.

puede ser llamada con propiedad una *ciencia* teológica".[19] Es ciencia, además, porque es un saber unitario y sistemático que supera la fragmentación y el subjetivismo de las teologías pastorales anteriores.[20]

El aporte de Anton Graf es muy significativo en la comprensión de la teología práctica como ciencia, pues desenmascara los peligros de una teología pastoral que se limita al ámbito puramente práctico y que no toma en cuenta su estatuto teórico, especialmente por la consecuencia que eso tiene en la incapacidad de una mirada crítica a la praxis de la Iglesia. Sin embargo, este planteamiento de Graf no fue suficientemente acogido por pastoralistas posteriores y encontramos ya en J. Amberger (1816-1889)[21], discípulo de Graf, una vuelta a la comprensión de la teología pastoral como disciplina que solo da instrucciones para la praxis, una disciplina pensada para la reglamentación casuística de la pastoral del clero.[22]

El planteamiento de Graf, como veremos más adelante, será retomado por Rahner como punto de partida en la fundamentación de su propia concepción de teología práctica.

2 EL SUJETO DE LA ACCIÓN PASTORAL

2.1 Solo algunos en la Iglesia son sujetos

La teología pastoral de **Rautenstrauch** está dividida en tres partes, correspondientes a los tres deberes fundamentales de la "cura de almas": la primera tiene que ver con el deber de enseñar; se trata de proponer una presentación de la dogmática y la moral que sea asequible a la gente común. La segunda dice relación con el deber de administrar los sacramentos; y la tercera tiene que ver con el deber de edificar a los fieles y trata del comportamiento personal y público del pastor.[23] De este modo, solo el clero es objeto de estudio de esta teología pastoral. En esa época la Iglesia se autocomprendía como un poder moral y los clérigos eran los que tenían que preocuparse de la instrucción del pueblo, del orden y decoro moral y del cuidado de la vida religiosa tradicional.[24]

Por su parte **Schleiermacher** concibe la Iglesia como una comunidad formada por una "élite" y una "masa". La élite es la que está encargada de la dirección y animación de la

[19] "Die praktische Theologie kann also nicht daran vorbei, auch eine theoretische zu sein. Darum und erst insofern kann sie tatsätlich eine theologische *Wissesschaft* ganannt werden". SCHUSTER, H. "Die Geschichte der Pastoraltheologie", in: HPth I, 42-92; 58. [Cursivas del autor]
[20] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 34.
[21] Su obra principal se titula *Pastoraltheologie*, I-III. Regensburg, 1850-1857.
[22] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie –ein Überblick, 5.
[23] Cf. SEVESO. Teologia pastoral, 85.
[24] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 4.

comunidad, a la vez que de la constante purificación "evangélica". Entre élite y masa debe existir una circulación en el plano de las ideas. La teología práctica es la que preside tal circulación en función de la dirección de la Iglesia, sea en el nivel local, sea en el del gobierno eclesiástico en su totalidad.[25]

Si bien es cierto la élite para Schleiermacher no representa exclusivamente a los pastores, la división radical entre élite y masa significa, en definitiva, un nuevo estrechamiento del sujeto de la acción pastoral, y la teología práctica corre nuevamente el riesgo de quedar reducida a la descripción del oficio de los pastores.[26]

2.3 Todos en la Iglesia son sujetos

En la teología práctica de **Graf**, otra de las categorías fundamentales –además de la cientificidad, que analizamos más arriba- es la eclesialidad. Él piensa la Iglesia como un conjunto orgánico, como sujeto activo, responsable toda ella de su propia vida y desarrollo. Por tanto, el ámbito pastoral que toma en cuenta esta disciplina teológica no es ya solo el clero, o una élite, sino la Iglesia como totalidad.[27] Con el nombre de teología "práctica" (que toma de Schleiermacher) en lugar de "pastoral" quiere superar la perspectiva clerical de la manualística precedente, subrayando que el sujeto de la acción pastoral es la Iglesia en su globalidad.[28]

3 LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

3.1 Fundamentación a partir de la Sagrada Escritura

Johan Michael Sailer (1715-1832), teólogo católico de la Universidad de Tubinga, en sus *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*,[29] reaccionó frente a la imagen de pastor y pastoral diseñada por Rautenstrauch, especialmente en su rasgo josefinista (profundizamos este punto en el apartado siguiente), y se esforzó por fundamentar mejor la teología pastoral desde el punto de vista bíblico-teológico.[30] Casiano Floristán sintetiza: "Del problema pedagógico del

[25] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 27-28.
[26] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 28-29.
[27] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 5.
[28] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 34.
[29] "Vorlesungen aus der Pastoraltheologie I-III". München, 1788-1789.
[30] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 4.

cómo, pasa Sailer al examen del *qué* o contenido kerigmático".[31] Sailer fundamenta sobre todo a partir de la Sagrada Escritura y, desde ella, recupera la imagen bíblica de Iglesia, en cuanto la que representa y realiza la reunión de toda la humanidad realizada por Cristo, y que se lleva adelante en el Espíritu Santo.[32] Ella es Cuerpo de Cristo que vive internamente y expresa externamente esa comunión entre los seres humanos y con Dios. Esta comunión es la plenitud de la historia de la salvación en la que Dios-amor, en Cristo, se revela como salvación del mundo en pecado. Para Sailer el pastor no es simplemente maestro de religión, servidor de la autoridad religiosa y civil, encargado del orden moral, sino servidor de Cristo y de la Iglesia, formado según el Espíritu. Esta orientación bíblico-teológica supera ampliamente la orientación antropocéntrica de la manualística de su tiempo, marcada fuertemente por la Ilustración.[33]

3.2 Fundamentación cristológica

Anton Graf, en su esfuerzo por distanciarse de la manualística clásica, profundiza en la fundamentación cristológica de la acción pastoral. Él está convencido de que la teología práctica no puede limitarse solo al oficio del pastor, sino que debe ir al fundamento, para mostrar cómo todo tiene su origen en el ser y la voluntad de Cristo; debe reflexionar cómo, primero Cristo y, después de Él, la Iglesia quieren y realizan la meta del proyecto divino de salvación.[34] La acción pastoral debe estar siempre confrontada con Cristo, a través de la acción del Espíritu. Uno de los intereses de Graf es garantizar la autonomía de la Iglesia en relación al Estado, develando su constitución sobrenatural más íntima.

Por su parte **Franz Xaver Arnold** (1898-1969), teólogo católico de la Universidad de Tubinga, retoma la orientación eclesiológica y teológica de la teología práctica de Graf y reacciona frente a la falta de un marco teológico para definir la acción pastoral, que la libre del riesgo de transformarse en ideología y de la contaminación con las ideas de la filosofía y la Ilustración, y le permita retomar su dimensión evangélica y profética.[35] Arnold acoge la crítica que la "teología kerigmática" hace a la dogmática, en el sentido de no ser adecuada para la pastoral por su carácter casi exclusivamente especulativo, pero logra superar el

[31] FLORISTÁN. Teología práctica, 110. [Cursivas del autor]
[32] Cf. SEVESO. Teología pastoral, 86.
[33] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 23-24.
[34] Cf. STECK. Friedrich Schleiermacher und Anton Graf, 33-34.
[35] Cf. STECK. Friedrich Schleiermacher und Anton Graf, 30.

paralelismo con que la teología kerigmática resolvió la relación entre dogmática y pastoral.[36] Su empeño es elaborar una teología pastoral que, tanto en su elaboración teórica, cuanto en su aplicación práctica, sea expresión de una teología anclada en el conjunto de la revelación.

En su esfuerzo por comprender mejor la naturaleza de la acción pastoral distingue entre "proceso de salvación" [*Heilsprozeß*] y "mediación de salvación" [*Heilsvermittlung*]. El primero se refiere a la realización concreta de la intervención salvífica de Dios, entendida como comunión de Dios mismo con la persona humana que acoge este don en la fe; en este proceso de salvación Dios es el protagonista absoluto. El segundo se refiere a la acción pastoral de la Iglesia, entendida como un instrumento en la activación e incrementación del proceso de salvación. No se puede confundir, por tanto, acción pastoral y proceso de salvación. Una correcta comprensión de la actividad pastoral es aquella que respeta la distinción, sin confusión, de dos planos de causalidad, a saber, principal (Dios) e instrumental (Iglesia), que, pese a ser distintos, se sostienen y completan mutuamente.[37]

En el "principio divino-humano" [*das Gott-menschliche Prinzip*] o "principio teándrico" de Calcedonia, encuentra Arnold el criterio que fundamenta la naturaleza de toda acción pastoral. En Jesucristo la unión de amor entre Dios y la humanidad se ha hecho real y permanente; en Él y a partir de Él, la realidad divina y la humana no son ya ajenas, sino vinculadas en lo más profundo. De este modo Jesucristo está en el origen de la actividad pastoral, como modelo en el que tiene que basarse cualquier mediación y como fundamento desde el cual la acción pastoral recibe su sentido.[38] Por ello la teología pastoral debe estar siempre, por un lado, en referencia a la cristología y la soteriología y, por otro lado, en referencia a la historia concreta.[39]

La obra de Arnold –en la opinión de M. Midali- tiene el mérito de haber dado a la teología pastoral una conformación teológica más sólida, liberándola de la fuerte marca ilustrada. Su propuesta busca profundizar en el estatuto epistemológico de la teología pastoral, al definir su objeto propio –que toma de Graf-: la autoedificación de la Iglesia hacia el futuro; y su propio principio formal: el principio divino-humano. Sus intuiciones son una base importante para el debate teológico-pastoral de postguerra.[40]

---

[36] Cf. BENTUÉ, A. "La pastoral como categoría teológica fundamental", in: *TyV* 36 (1995) 7-20; 8-9.
[37] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 69-70.
[38] Cf. SEVESO. Teología pastoral, 89.
[39] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 72.
[40] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 73-74.

4 EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

4.1 La absolutización ideológica de una determinada praxis eclesial

El proyecto de reforma de los estudios teológicos llevado a cabo por **Rautenstrauch** fue realizado por encargo de la emperatriz María Teresa de Austria. El objetivo de esta reforma no era solo la formación de pastores mejor preparados para ejercer los deberes propiamente religiosos, sino también la formación de buenos cooperadores del Estado, pues se veía en el clero a los maestros del pueblo, a través de los cuales era posible llevar a cabo la ilustración nacional. Para Rautenstrauch el pastor tenía que esforzarse en hacer de sus fieles no solo buenos cristianos, "sino también formar buenos ciudadanos para el Estado y verdaderos filántropos para la sociedad humana".[41] Ello le da a esta teología pastoral un marcado rasgo josefinista.[42]

De este modo, la teología pastoral de Rautenstrauch está marcada por una absolutización de la praxis eclesial existente, sin posibilidad de asumir una postura crítica ante ella y con el peligro de tornarse mera ideología. J. Noemi, comentando esta teología pastoral, cree que la peor consecuencia de esta absolutización de la realidad presente de la Iglesia, que abstrae de su dimensión futura

> es el peligro de que la teología degenere en mera ideología, es decir, en la absolutización ramplona y acrítica de determinadas estructuras de poder vigentes en un momento determinado. El caso de Rautenstrauch es palmario ya que diseña una teología pastoral al servicio de los príncipes y la emperatriz.[43]

---

[41] „...sondern auch dem Staate gute Bürger und der menschlichen Gesellschaft wahre Menschfreunde zu bilden". RAUTENSTRAUCH. Entwurf, 40, *apud* MÜLLER, A. „Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft", in: PThh, 15-26; 17.

[42] El "Josefinismo" es el sistema de la Iglesia estatal de los Habsburgo, marcado por una relación de dependencia entre Iglesia y Estado. Tiene sus raíces ya en la Edad Media y fue un instrumento utilizado para enfrentar el cisma de occidente de la Iglesia y para impedir, más tarde, la penetración del protestantismo. Fue también el principal instrumento político para formar el moderno poder de Estado. María Teresa fue madre de José II, emperador del "Sagrado Imperio Romano de las Naciones Germánicas" entre 1780 y 1790. Durante el reinado de este último, la relación tutelar del Estado sobre la Iglesia llegó a su máxima expresión, regulándose hasta en los más mínimos detalles la actividad parroquial e inspeccionándose rigurosamente la formación de los sacerdotes en los seminarios. De allí proviene el nombre "Josefinismo". Cf. MAAB, F. "Josefinismo", in: SM IV, cols. 78-80.

[43] NOEMI, J. "Rasgos, imperativos y desafíos", in: _____; CASTILLO, F. *Teología latinoamericana*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998, 11-93; 78.

4.2 La teología práctica de cuño escatológico de A. Graf

La dimensión escatológica aparece en la teología de Graf al concebirla como "la autoconciencia científica de la Iglesia que se autoedifica hacia el futuro".[44] En la división que él hace de la teología en teología bíblica e histórica, teología dogmática y teología práctica, lo específico de esta última es el hecho de tener como objeto de reflexión a la Iglesia en cuanto se autoedifica hacia el futuro. "Es precisamente –afirma J. Noemi- esta referencia a la Iglesia 'en [sic] el futuro' como algo propio de la teología práctica la gran novedad que introduce Graf".[45] Para Noemi el horizonte escatológico abierto por Graf es de vital importancia, pues, en su opinión, solo una teología práctica que es escatológica puede ser realmente pastoral.[46] Comprender el planteo de Graf desde este ángulo es un momento clave para adentrarnos en la concepción de teología práctica en Rahner.

5 EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

La preocupación por fundamentar la cualidad de la teología pastoral como ciencia teológica pone en primer lugar de la reflexión la naturaleza de la acción pastoral y la teología pastoral, en desmedro de la forma operativa como se lleva a cabo tal teología. Así pues, percibimos una deficiencia en la explicitación del método. A pesar de la consistencia de los aportes de Graf y Arnold en la clarificación de los aspectos teológicos y epistemológicos, no encontramos en ellos tal explicitación metodológica. El acento está puesto en definir *qué* es la teología práctica, descuidando el *cómo* se hace teología práctica. En vistas a suplir tal deficiencia Rahner dará algunos pasos significativos.

***

Hacemos una reflexión al final de este capítulo retomando la opinión de J. Noemi en el sentido de que solo una teología práctica que es escatológica puede ser pastoral. Esta "pastoralidad", nos parece, tiene que ver con la posibilidad de ser crítica *ad extra* y, al mismo tiempo, autocrítica. Esto supone la libertad, la toma de distancia que posibilita una postura más profética que se aparte de las tentaciones ideológicas. Como hemos visto, esta posibilidad de criticidad se ha buscado por diversos caminos. El primero es la insistencia en la **cientificidad**, marcado sobre todo por subrayar, al menos después de Rautenstrauch (que

[44] GRAF. Kritische Darstellung, *apud* RAHNER, K. „Pastoraltheologie –ein Überblick", in: SW 19, 3-29; 4. Texto alemán, arriba, nota 16.
[45] NOEMI. Rasgos, imperativos, desafios, 78.
[46] Cf. NOEMI. Rasgos, imperativos, desafios, 77.

insistió más en su carácter práctico), que la teología pastoral es **también** teoría. Este estatuto teórico es el que le da la posibilidad de una toma de distancia, de libertad frente a la praxis. De ahí surge la pregunta en relación al tipo de teoría que una tal teología necesita, que es donde se entronca la segunda insistencia en la **teologicidad**. Es lo que vemos en el planteamiento de Sailer, Graf y Arnold, que reaccionan frente a una teología pastoral que parece haberse mundanizado en exceso. Se torna así relevante el "desde dónde": la revelación contenida en la Sagrada Escritura (Sailer), Jesucristo (Graf) o, más específicamente el "principio divino-humano" (Arnold).

También la problemática del **sujeto** nos parece que, en cierta medida, tiene que ver con este carácter crítico. En primer lugar, por el peligro de atribuirse un determinado grupo el carácter de receptores únicos de una revelación que deben enseñar y que a los otros solos cabe escuchar y aprender, o de un llamado de Dios –privilegio solo de algunos- para una determinada acción en la Iglesia y el mundo. El proceso de salvación tiene unos contornos indelimitables a partir de la soberana libertad de Dios que "quiere que todos se salven". Si a esta delimitación del sujeto en determinado grupo se le suma el peligro de alianzas de poder (como en el caso del Josefinismo), entonces la posibilidad de posturas ideológicas se hace todavía mayor. En segundo lugar, porque este "todos" se transforma, de algún modo, en una meta asintótica que debe movilizar permanentemente y que nunca permite considerar que ya se está al final del camino.

Finalmente, nos parece que así como lo intuyó Graf y lo continúa desarrollando Rahner, el carácter escatológico es una cualidad fundamental de esa teologicidad buscada como estatuto de una teología práctica.

Nos adentramos a continuación en la concepción de teología práctica de Rahner, desmenuzando sus diversas dimensiones, subrayando sus aportes más sustantivos y conectándola con los problemas planteados.

CAPÍTULO II
LA CONCEPCIÓN DE TEOLOGÍA PRÁCTICA EN RAHNER

La problemática planteada en el capítulo primero es el telón de fondo en el cual se sitúa la teología práctica de Rahner, eje articulador del *Handbuch der Pastoraltheologie*. Esta obra nació por una serie de motivaciones convergentes:[1] en primer lugar, los significativos cambios socioculturales que adquieren un carácter mundial y que tienen un significado fundamental para la acción de la Iglesia. Se hace necesario un nuevo lenguaje que sea significativo para las personas en ese momento histórico concreto; en segundo lugar, la nueva autocomprensión de la Iglesia emanada del Concilio Vaticano II; y, en tercer lugar, la necesidad de una estrategia global de la Iglesia para responder a los nuevos desafíos, que supere la simple táctica pastoral del párroco considerado individualmente, y que supere también una pastoral caracterizada por la improvisación. Es un verdadero esfuerzo científico que no tiene que ver con una "popularización barata de la ciencia", sino con la introducción en un pensamiento críticamente científico.[2] Toda esta obra es un esfuerzo por responder a la pregunta "¿qué tiene que hacer la Iglesia hoy?".[3] El *Handbuch* no quiere ser solo un trabajo de reflexión, sino un servicio a la praxis concreta de la Iglesia.

Dividimos nuestra presentación en cinco momentos: el objeto de la teología práctica, el análisis teológico de la situación presente, la finalidad de la teología práctica, sus relaciones con otras ciencias y, finalmente, su cientificidad.

1 EL OBJETO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

La teología práctica es para Rahner

> aquella ciencia teológica (es decir, sacada de las fuentes de la revelación, magisterialmente normada, que procede según un método, construida sistemáticamente y que utiliza los conocimientos profanos como cualquier otra disciplina teológica) que *bajo el análisis científico y, precisamente, teológico de la situación concreta (y no contemplada aún adecuadamente en el aspecto jurídico) en-cada-momento de la Iglesia, desarrolla los principios (y en la medida de lo posible los concreta en imperativos), según los cuales la Iglesia en esta determinada situación (es decir, en-cada-momento actual) actualiza su propia esencia y así realiza su actividad de salvación*.[4]

---

[1] Cf. RAHNER, K. et al. „Vorwort zum der HPth I" [1964], in: SW 19, 535.

[2] Cf. NEUFELD, K. H. „Genese und geschichtliche Hintergründe des ‚Handbuchs für Pastoraltheologie'", in: *PthI* 24 (2/2004) 45-52; 50. [En adelante: Genese des Handbuchs]

[3] "Was muß die Kirche heute tun?". RAHNER et al. Vorwort zum der HPth I, in: SW 19, 535.

[4] "...diejenige theologische (d.h. aus den Quellen der Offenbarung schöpfende, lehramtlich normierte, methodisch vorangehende, systematisch aufbauende, die profanen Erkenntnisse wie jede andere theologische Disziplin verwendende) Wissenschaft, die *unter der wissenschaftlichen, und zwar theologischen Analyse der konkreten (und rechtlich noch nicht adäquat eingefangenen) jeweiligen Situation der Kirche die Prinzipien*

1.1 Objeto material

La teología práctica tiene como su objeto material la autorrealización de la Iglesia en su totalidad o, como está expresado arriba, "la actualización de su propia esencia". Esto incluye, por un lado, las distintas dimensiones en las cuales la Iglesia se autorrealiza (por ejemplo: el culto litúrgico, el anuncio de la Palabra, los sacramentos, la catequesis, la vida eclesial del individuo); y, por otro lado, los diferentes sujetos de esta autorrealización: ministros ordenados, laicos, comunidad local, grupos eclesiales, Iglesia en general, etc.[5] Dicho sintéticamente:

> El objeto de la teología práctica son todos y todo en la Iglesia, es decir, *todos* los que son sujetos de la autorrealización de la Iglesia. (…) Su objeto es *todo*; es decir, la autorrealización de la Iglesia en *todas* sus dimensiones.[6]

1.2 Objeto formal

Ahora bien, la teología práctica tiene como objeto material esta autorrealización de la Iglesia en todas sus dimensiones, pero en la medida en que es considerada en el encuentro con la situación presente. Los adjetivos utilizados por Rahner para esta situación presente: "concreta…en-cada-momento" [*konkrete…jeweilige*], "determinada (es decir, en-cada-momento actual)" [*bestimmte (d.h. je gegenwärtige)*], quieren advertir contra toda posibilidad de abstracción de esa situación presente, por cuanto es una situación siempre única e irrepetible o, mejor, en cada momento actual. La Iglesia, en cuanto que tiene que realizarse aquí y ahora, es el punto de vista formal de esta disciplina o, dicho de otro modo, la condicionalidad de la realización de la Iglesia a través de la situación presente. La teología práctica se preocupa de los principios de la autorrealización de la Iglesia, emanados de la dogmática, la teología moral y el derecho canónico, pero en cuanto los comprende en su actualización y concretización en la situación presente de la Iglesia.[7] Así ella no se desentiende de la dimensión esencial de la Iglesia, pues solo es posible saber lo que la Iglesia

---

entwickelt (und soweit möglich in Imperative hineinkonkretisiert), nach denen die Kirche in dieser bestimmten (d.h. je gegenwärtigen) Situation ihr eigenes Wesen aktualisiert und so ihre Heilstätigkeit vollzieht". RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 6-7. [Cursivas del autor]

[5] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick , 6.8.

[6] "Der Gegenstand der Praktischen Theologie sind alle und alles in der Kirche, d.h. *alle*, die den Selbstvollzug der Kirche tragen. (...) Ihr Gegenstand ist *alles*: d.h. der Selbstvollzug der Kirche in *allen* ihren Dimensionen". RAHNER, K. „Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen", in: SW 19, 503-515; 506. [En adelante: Praktische Theologie im Ganzen]

[7] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 8.

debe hacer en la medida que se sabe lo que ella es; no se trata de un saber genérico de lo que debe hacer siempre, sino lo que debe hacer aquí y ahora.[8]

La Iglesia es una institución histórica que no existe simplemente en una forma de concretización siempre igual. Ella debe acontecer en la historia de manera siempre nueva. Explicando la densidad teológica que tiene este acontecer histórico de la Iglesia, Rahner señala:

> Su evento no es simplemente la presencia duradera de su esencia en una temporalidad y espacialidad que permanece externa a ella, sino la forma histórica de su esencia, que se da solo una vez, y que está destinada para ella por el Espíritu de la Iglesia a través de su situación histórica que se da solo una vez.[9]

El hecho de ser la Iglesia de Cristo, sacramento de su victoria escatológica, no anula la tarea propia que ella tiene en la historia, la responsabilidad de su libertad, la capacidad de tomar decisiones y, por tanto, la posibilidad de cambio. La situación presente tiene para la Iglesia un significado teológico, como llamado inmediato de Dios, del cual ella no puede desentenderse; esta situación es el horizonte histórico fundamental donde Dios se autocomunica libremente a la persona humana; es un momento interno en la acción libre de la Iglesia, en su capacidad de decisión; es situación de la Iglesia misma, la cual es querida y dada a ella por Dios. Esta situación presente solo es comprendida y valorada correctamente en el trasfondo de la voluntad de Dios, y no como mero horizonte neutro.

Esta situación presente debe ser entendida en dos direcciones: por un lado la situación interna de la Iglesia y, por otro lado, la situación del mundo en torno suyo en el cual y para el cual la Iglesia vive.[10]

2 EL ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA SITUACIÓN PRESENTE

Para la tematización de su objeto específico, la teología práctica recurre al análisis teológico de la situación presente. Es interesante la insistencia que Rahner hace en la definición de más arriba en la teologicidad como cualidad del análisis científico: "…bajo el análisis científico, y precisamente teológico…" [*…unter der wissenschaftlichen, und zwar theologischen Analyse…*]. Tal análisis es necesario por varias razones: en primer lugar, porque la teología práctica no puede tomar un análisis de este tipo de alguna de las ciencias

---

[8] Cf. RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 505.

[9] "Ihr Ereignis ist aber nicht einfach die dauernde Präsenz ihres Wesens in einer ihr äußerlich bleibenden Zeitlichkeit und Räumlichkeit, sondern die je einmalige geschichtliche Gestalt dieses Wesens, die ihr vom Geist der Kirche durch ihre je einmalige geschichtliche Situation hindurch zugedacht ist". RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 505.

[10] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 8.

que versan sobre la esencia, pues ellas no tienen medios para llevarlo a cabo. En segundo lugar, para evitar que la teología práctica sea un mero recetario práctico para la praxis pastoral, sin capacidad de situarse críticamente frente a ésta; y, en tercer lugar, para evitar un análisis de la situación sin seriedad científica.[11]

El análisis de la situación presente debe ser teológico, pues solo un tal análisis atiende al ser complejo de la realidad presente como realidad teologal, como presente que es dato de la historia de la salvación de la Iglesia misma. El teólogo puede y debe ayudarse de las ciencias profanas para realizar este análisis, pero tiene que integrar estos conocimientos en una síntesis teológica.[12] Entonces, el análisis de la situación presente al que recurre la teología práctica, no debe entenderse como una ciencia auxiliar que prepara la reflexión propiamente teológica, sino como momento interno, pues tal reflexión debe clarificar teológicamente el presente.

Este análisis debe prestar atención a la situación interna de la Iglesia y, al mismo tiempo a la situación del mundo, clarificando de qué modo esta situación está ordenada a la realización del ser histórico de la Iglesia, sea como condición de posibilidad, sea como contradicción con esta realización.[13]

3 LA FINALIDAD DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

La teología práctica tiene como finalidad la planificación de la autorrealización de la Iglesia para el presente y el futuro. Esta planificación es distinta de la simple táctica pastoral que no se sitúa en un contexto global de la Iglesia, sino que está orientada a la praxis concreta y específica del clero solamente. No se trata de actualizar una determinada forma de vida eclesial que reemplace la actual, sino el posibilitar la reacción de la Iglesia de cara a las exigencias que la situación presente plantea. Una tal planificación que ayude a establecer prioridades en la acción de la Iglesia es necesaria, pues la estrategia salvífica de Dios, cuya gracia es infinita, no es igual a la de la Iglesia que cuenta con medios limitados y fuerzas finitas. Otra exigencia de esta planificación es que debe hacerse a tiempo, cuando se dan todavía las condiciones y posibilidades para llevar adelante un cambio.[14]

---

[11] Cf. RAHNER, K. *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*. Freiburg: Herder, [2]1972, 21-22. [En adelante: Strukturwandel der Kirche]
[12] Cf. RAHNER. Strukturwandel der Kirche, 21.
[13] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 8.
[14] Cf. RAHNER. Strukturwandel der Kirche, 55-56.

Ahora bien, en vistas a esta planificación, no es posible determinar el modo como la Iglesia debe actuar en la situación presente, a partir solo de los principios esenciales de la fe y mediante un proceso simplemente deductivo. Las normas concretas del actuar "no pueden ser, ni son, simplemente y siempre meras deducciones lógicas de estos principios de la fe, sino que siempre llevan en sí la irrepetibilidad de lo histórico concreto y del acto libre que las establece".[15] Por ello, a partir del análisis teológico de la situación presente, la teología práctica "desarrolla los principios (y en la medida de lo posible los concreta en imperativos)"[16] para la planificación de la estrategia global de la Iglesia, los cuales no tienen el carácter de normas y leyes absolutas, sino que son propiamente una "oferta" al Pueblo de Dios y, especialmente, a los sujetos de la misión.[17]

Por esta naturaleza particular de los imperativos, la estrategia global de la Iglesia debe tomar distancia, tanto de las utopías intramundanas, que llegan a conclusiones de modo totalmente lógico y racional, cuanto de aquella forma de ciencia de planificación eclesial que quiere planificar todo en un pastoralismo apriorístico que cree poder prescindir de la situación presente de la Iglesia.[18]

La teología práctica ofrece a la Iglesia estos imperativos como orientación de su estrategia global, pero no le corresponde a esta disciplina la actualización de tales imperativos. La toma de decisiones corresponde a las instancias que tienen en la Iglesia un rol de gobierno. Dicho de otro modo, a la teología práctica le toca la investigación que tiene como resultados los imperativos y al gobierno eclesial la implementación de la estrategia global inspirada en ellos.[19]

---

[15] „...nicht einfach und immer bloβ logische Deduktionen aus diesen Glaubensprinzipien sein können und sind, sondern immer auch die Einmaligkeit des konkret Geschichtlichen und der freien Tat, durch die sie gesetzt werden, an sich tragen". RAHNER. Strukturwandel der Kirche, 14.

[16] RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 6-7. Texto alemán arriba, nota 4. Es extraño ese "y en la medida de lo posible" de esta definición, pues tenemos la impresión que en el conjunto del planteamiento de la teología práctica en Rahner se expresa una necesidad de llegar a imperativos concretos. Esa concretud de los imperativos es colocada como distintivo de la teología práctica en relación a las ciencias teológicas que versan sobre la esencia. En todo caso es claro que los principios generales no quedan de ningún modo excluidos.

[17] Cf. RAHNER, K. "Stichworte aus dem Lexikon der Pastoraltheologie: Pastoraltheologie", in: SW 19, 489-493; 491. [En adelante: Pastoraltheologie. Lexikon]

[18] SCHUSTER, H. "Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie", in: HPth I, 93-120;105. Tomamos como referencia a Schuster porque su concepción de teología práctica expresada en este primer volumen del *Handbuch* está en sintonía con la de Rahner.

[19] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 15.

4 LA RELACIÓN CON LAS OTRAS CIENCIAS

En la definición que colocamos al inicio Rahner señala, antes de lo diferencial, aquello que asemeja a la teología práctica con las otras ciencias teológicas, por cuanto también es "sacada de las fuentes de la revelación, magisterialmente normada, que procede metódicamente, construida sistemáticamente y que utiliza los conocimientos profanos como cualquier otra disciplina teológica".[20] Por el lado de la teologicidad subraya la vinculación necesaria con la revelación y el magisterio y, por el lado de la cientificidad, su proceder metódico y sistematicidad.

Una vez establecida la semejanza es posible señalar aquello que las diferencia, pero a partir de la relación. Es importante señalar que en la clarificación de la relación de la teología práctica con las ciencias en general y con las otras ciencias teológicas en particular, está en juego su carácter de ciencia propiamente tal, en el sentido de que tiene un objeto material y formal propio, distinto de las otras ciencias. La relación puede darse de los siguientes modos:[21]

a. Como el todo se relaciona con sus partes: es la relación, por ejemplo, con la homilética, la catequética, la misionología.

b. Como una ciencia con la otra que, a pesar de examinar los mismos objetos materiales, lo hace en un nivel distinto de actualización y concretización: es la relación existente con las ciencias que versan sobre la esencia [*Wesenswissenschaften*] (la dogmática en general y la eclesiología dogmática en particular), que examinan la autorrealización de la Iglesia solo a partir de su ser abstracto. La teología práctica, en cambio, examina esta autorrealización en la situación presente. Estas disciplinas teológicas que versan sobre la esencia son fundamento, supuesto, horizonte y patrón de la teología práctica. Por su parte la teología práctica hace notar a ellas que la tarea que les corresponde no es a-histórica o historicista (en el sentido de que no se plantean la pregunta por el anuncio hoy) y, que sus conclusiones no son una sabiduría siempre válida en el tiempo, sino que deben realizarse en una situación concreta de mundo y de la Iglesia; deben ser actualizadas en su globalidad.[22]

---

[20] RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 6-7. Texto alemán arriba, nota 4.
[21] Cf. RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 18-20.
[22] Cf. RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 511.

c. Como una ciencia con otra que tiene objetos materiales y fuentes de conocimiento y normas diferentes: es la relación existente entre teología práctica y las ciencias profanas. Esta relación es solo negativa cuando los objetos materiales son totalmente diferentes, como acontece con las ciencias profanas no antropológicas; y puede ser positiva por la comunión de objetos materiales y, en este caso, la relación es la de una ciencia con sus ciencias auxiliares. En esta última situación están, por ejemplo, la psicología, la sociología, la ciencia histórica.

d. Como una ciencia con las otras que examinan los mismos objetos materiales, pero bajo un punto de vista totalmente distinto: es el caso de la relación de la teología práctica con la pedagogía cristiana por ejemplo, pues en ésta se trata directa y formalmente de la formación de los jóvenes; este proceso de formación forma parte de la realización de la esencia de la Iglesia y de sus miembros. Debe incluirse también aquí –aunque Rahner no lo hace de modo explícito- la relación con el derecho canónico, pues la teología práctica y el derecho canónico tienen dentro de su ámbito temático el derecho de la Iglesia, pero desde puntos de vista diferentes. El derecho canónico tiene como su objeto propio el derecho vigente de la Iglesia (*lex condita*) y la historia del mismo; la teología práctica, en cambio, se ocuparía del derecho que debe ser (*ius condendum*), es decir, el derecho en perspectiva de futuro; dado que este derecho del futuro no es solo el derecho que se desarrolla a partir de la dinámica inmanente del derecho vigente, la teología práctica debe descubrir las metas y el horizonte que servirán de marco de referencia para su determinación. Esto solo es posible a partir de un análisis científico-teológico de la situación presente.[23] Para la teología práctica el derecho canónico es una ciencia fundamental, pues ella tiene que presuponer en sus reflexiones la estructura jurídica de la Iglesia, y porque tiene que confrontar las normas que forman parte de la realización de la Iglesia con sus propios resultados. Por su parte, la teología práctica tiene un rol crítico frente al derecho vigente y debe suscitar el debate en torno al derecho que debe ser.

[23] Cf. RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 513.

e. Como una ciencia con las otras que examinan los mismos objetos (materiales y formales) en otra fase de tiempo, a saber, que examinan el pasado en lugar del presente y el futuro: es la relación existente entre teología práctica y la historia de la Iglesia, en la medida que esta última es la historia de la salvación pasada de la Iglesia. La teología práctica, en cambio, abarca el presente y el futuro; ella debe señalar a la historia de la Iglesia que no puede ser la mera curiosidad histórica, sino "el constituirse crítico de la memoria del pasado de la Iglesia".[24] La historia de la Iglesia podría reconocer este pasado como manifestación de posibilidades futuras y tareas de la Iglesia, en la medida que se interesa por preguntas teológicas auténticas y mira el pasado a partir de ellas; Rahner sintetiza: "lo que cargó la Iglesia tras de sí es *en definitiva* interesante solo a partir de aquello que la Iglesia tiene todavía por delante".[25]

Finalmente, la teología práctica debe hacer dos exigencias a las otras disciplinas teológicas:[26] en primer lugar, ella exige el reconocimiento de su originalidad y significado como una disciplina teológica propiamente tal; en segundo lugar, las otras disciplinas teológicas deben preservar y reconocer el momento de teología práctica que está y debe estar presente en ellas mismas, y esto porque todas las disciplinas teológicas deben estar al servicio de la autorrealización de la Iglesia. Rahner va todavía más lejos al plantear la teología práctica como principio organizativo de la teología en general:

> Cuando se reconoce a la razón práctica (…) una prioridad, porque y en la medida que ella es la presencia-a-sí reflexionada de la realización de aquella acción que significa salvación, (…) entonces se le puede conceder a la teología práctica, como a la representante de la autorreflexión de esta razón práctica en la Iglesia, una prioridad en la teología como totalidad.[27]

5 LA CIENTIFICIDAD DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

Pese a que varios de los elementos que analizaremos a continuación ya han sido tratados, nos parece importante dar especial atención a la cientificidad de la teología práctica en la concepción de Rahner.

---

[24] "...die kritische Konstitutionierung jener Anamnese der Vergangenheit der Kirche". RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 509.

[25] „Was die Kirche hinter sich gebracht hat, ist *letztlich* eben doch nur interessant von dem her, was sie noch vor sich hat". RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 513. [Cursivas del autor]

[26] Cf. RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 508.

[27] „Wenn man der praktischen Vernunft (...) eine Priorität zuerkennt, weil und insofern sie das reflektierte Beisichsein jenes Tatvollzugs ist, der Heil bedeutet (...), dann kann man der Pastoraltheologie als der Repräsentantin der Selbstreflexion dieser praktischen Vernunft in der Kirche eine Priorität in der Theologie als ganzer zubilligen". RAHNER. Pastoraltheologie. Lexikon, 492-493.

La teología práctica es ciencia propiamente dicha porque tiene un objeto material propio: la autorrealización de la Iglesia, y un objeto formal propio: la autorrealización de la Iglesia en el presente y el futuro. La reflexión que ella realiza de modo científico-sistemático es de naturaleza inderivable en cuanto es una reflexión para una decisión. Ninguna de las otras ciencias teológicas puede realizar esta tarea con los medios de que dispone.

Ella tiene un significado práctico porque, a partir del análisis de la praxis de autorrealización de la Iglesia, así como se da en el presente, elabora los imperativos para la estrategia global de la Iglesia que debe orientar la praxis de cada Iglesia particular. Dada esta cercanía con la praxis eclesial, Rahner afirma que no es la Universidad el único lugar donde puede hacerse teología práctica, pues ella debe estar presente en la trama viva de la vida eclesial.

> Porque la teología práctica tiene como objetivo la acción de la Iglesia y porque en definitiva solo en la acción misma se da la última autocerteza respecto a la verdad de la acción para ella misma, la teología práctica nunca puede ser realizada solo como 'universitaria'. Ella no solo tiene que estar referida a la Iglesia, a su ministerio, sino que también debe provenir de ahí.[28]

La teología práctica es teoría también cuando es un momento de la praxis de la Iglesia; pero no es teoría como lo son las ciencias que versan sobre la esencia, sino de un modo totalmente propio como "reflexión direccionada a [una] decisión".[29] Esto implica un elemento profético y uno político. Esta ciencia teológica es teoría en el sentido más auténtico "porque también la teoría realizada realmente es un momento interno de la praxis de la Iglesia y solo bajo este presupuesto, permanece auténtica teoría".[30]

La teología práctica tiene una función crítica en dos direcciones:[31] en relación a la praxis de la Iglesia, ayudándola a superar su autorrealización así como está dada y que es siempre deficiente; y en relación a las otras disciplinas teológicas, pues les pregunta si contribuyen suficientemente para una decisión real para la autorrealización de la Iglesia, desempeñando así la teología práctica un rol hermenéutico.[32]

Finalmente, ella es ciencia porque tiene un método propio, determinado por dos momentos: el primero momento lo constituye el análisis teológico de la situación presente y el

---

[28] „Weil die Praktische Theologie auf das Handeln der Kirche abzielt und weil letztlich nur im Handeln selbst die letzte Selbstgewißheit bezüglich der Wahrheit das Handeln für es selbst gegeben ist, kann die Praktische Theologie nie rein ‚universitär' betrieben werden, sie muß auf die Kirche, auf ihr Amt nicht nur bezogen sein, sondern auch davon herkommen". RAHNER. Pastoraltheologie. Lexikon, 491.

[29] „...reflexion auf Entscheidung hin". RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 505.

[30] "...weil auch die real vollzogene Theorie ein inneres Moment der Praxis der Kirche ist und nur unter dieser Voraussetzung echte Theorie bleibt". RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 506.

[31] Cf. RAHNER. Praktische Theologie im Ganzen, 506.

[32] Cf. MIDALI. Teologia pastorale o pratica, 166.

segundo, la definición de los imperativos concretos para la estrategia global de la autorrealización de la Iglesia en el presente y en el futuro.

***

Al final del primer capítulo colocábamos la afirmación de J. Noemi: “solo una teología práctica que es escatológica puede ser pastoral” (ver arriba pp. 33-34), pues esa escatologicidad que le permite ser una ciencia crítica es *conditio sine qua non*. Pero, en este caso, se trata de una criticidad que tiene como base su carácter de ciencia teológica. Nuestro parecer es que la teología práctica de Rahner es, en efecto, escatológica. Su modo de comprender la autorrealización de la Iglesia (comenzando por el propio concepto “autorrealización”), la relevancia que da a la situación presente, en vistas del futuro, la necesidad de pasar de los principios generales a los imperativos concretos, incluso el modo de entender el sujeto de la acción pastoral, tienen como trasfondo este carácter escatológico.

De ahí nuestra hipótesis: **la perspectiva escatológica es el horizonte de comprensión de la teología práctica en Rahner**.

Para verificar esta hipótesis es necesario, en un segundo paso, analizar esa perspectiva escatológica presente en la obra de Rahner. Optamos por una mirada diacrónica, a través de un análisis genético, pues creemos que ese tipo de aproximación nos permite entrar con mayor claridad en los dinamismos del pensamiento de Rahner y en los contextos que van planteando cada vez problemas nuevos o, a veces, los mismos problemas, pero de modos diversos. Al mismo tiempo, nos permite entrar en el tema que nos interesa desde una mirada más global de su obra.

Por momentos parecerá que en la segunda parte de nuestra investigación nos apartamos en exceso del tema central: la teología práctica en Rahner, sin embargo, creemos que este camino largo es necesario para, luego, en la tercera parte intentar conectar perspectiva escatológica presente y teología práctica.

SEGUNDA PARTE

LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA

“EN LA META HACIA LA META”

[*im Ziel auf das Ziel hin*]

ANÁLISIS GENÉTICO

Con la intención de verificar nuestra hipótesis y luego de haber presentado brevemente en la primera parte la teología práctica de Rahner, nos adentramos ahora en un análisis genético de la perspectiva escatológica. Análisis genético porque buscamos entender el origen de esa perspectiva que, según nuestro parecer, se expresa sintéticamente en la formulación "en la meta, hacia la meta".

Dividimos el análisis genético en cuatro etapas:

a. Los fundamentos (1939-1949)

b. Desarrollo y explicitación (1950-1960)

c. Profundización:

1) Enfoque I: en el diálogo con el mundo moderno (1961-1970)

2) Enfoque II: en la reflexión sobre Iglesia y la teología práctica (1962-1967)

d. Síntesis (1971-1984)

No pretendemos hacer esta subdivisión a partir de la obra completa de nuestro autor, sino solo a partir del abordaje del tema que aquí nos interesa. La primera etapa de **los fundamentos** va desde la publicación de *Geist in Welt* hasta 1949, cuando comienza la docencia como profesor ordinario en teología en la Universidad Leopold Franzen de Innsbruck. Es relevante en esta etapa la experiencia de la guerra y el inicio de la postguerra, como experiencia de realismo que lo exige a repensar las cosas desde sus fundamentos. El Instituto Pastoral de Viena, en el que Rahner participa de 1939 a 1944, se torna un espacio privilegiado para reflexionar estas inquietudes. Son los años del existencialismo, con figuras como Marcel, Jaspers, y Sartre que, a partir de una crisis de sentido de occidente, marcada por el sufrimiento acarreado por las dos guerras mundiales, la experiencia de soledad y abandono, buscan afirmar la prioridad de la existencia sobre la esencia del ser humano. La existencia recupera la prioridad metafísica que le había quitado el idealismo. Se defiende la singularidad irrepetible de lo existente, que escapa a la pretensión racionalista de reducir la existencia a la experiencia que puede ser conocida por las ciencias de verificación empírica.

La segunda etapa de **desarrollo y explicitación** está marcada por el intento de responder a algunas preguntas fundamentales surgidas durante el tiempo anterior en el Instituto de Pastoral de Viena, tiempo en el que comenzaba a esbozarse la renovación litúrgica

con Joseph Jungmann y la "teología del anuncio"[1] con Hugo Rahner. La situación dramática de la postguerra obligaba a ponerse delante de las provocaciones del presente, las necesidades inmediatas. La reflexión sobre la Iglesia está en el centro, pues algunos creen que ella debe transformarse profundamente y otros piensan que ella debe volver a consolidarse a partir de lo que le daba consistencia antes de la guerra. Según K.H. Neufeld,

> muchos no querían darse cuenta que, por la experiencia de aquellos años había cambiado algo muy fundamental en los seres humanos, que la situación había cambiado completamente y, por tanto, una tal alternativa de volver atrás tendría que ser ilusoria.[2]

Algunos proponían un camino de reconstrucción de la Iglesia en Austria y Alemania a partir de la idea central de una "Acción Católica", según el llamado "principio-parroquia" [*Pfarrprinzip*] buscando una centralización de las fuerzas como forma de remediar la dispersión a que había llevado la acción del régimen nazista.[3] Para Rahner había que pensar en una reconstrucción de la Iglesia a partir de la fuerza espiritual de ese nuevo tiempo, por ello adquiere importancia la dimensión dinámica de la Iglesia. También es relevante la reflexión sobre san Ignacio y la espiritualidad ignaciana en el contexto de la celebración del cuarto centenario de su muerte en 1956.

La década del sesenta contemplada en la etapa de **profundización** está marcada, por un lado (enfoque I), por su trabajo en la *Görres-Gesellschaft*, que busca un diálogo con las ciencias modernas y con el marxismo, y la *Paulus-Gesellschat*, que busca una renovación de la Iglesia a partir de los desafíos del mundo actual; por otro lado (enfoque II), es el tiempo del Concilio Vaticano II, marcado por un trabajo titánico de Rahner en el pre- y postconcilio. La reflexión sobre la Iglesia está nuevamente en el centro, particularmente, su acción pastoral en el mundo.

La última etapa, que hemos llamado **síntesis** tiene como referencia clave el año 1971, que marca el fin de la actividad docente de Rahner. Es importante en esta etapa la publicación de *Grundkurs des Glaubens* en 1976, así como el inicio de una experiencia más compleja a

---

[1] Con el nombre de "teología del anuncio" o "teología kerigmática" se conoce un intento de renovación de la teología en función de la predicación y como una reacción contra la teología neoescolástica que había llevado a la teología a un ejercicio especulativo desconectado del tiempo y del ejercicio pastoral concreto. Sus representantes más conocidos fueron J. Jungmann y H. Rahner. "Su intención era crear una teología de la predicación para el uso de los seminarios, paralela a la teología 'científica' de las facultades universitarias. (…) Se establecía así una separación radical entre dos tipos de teología. (…) Uno de los críticos más agudos contra ese 'dualismo' teológico fue M. Schmauss, quien apeló a la necesidad de una sola teología que tuviera en sí misma la capacidad kerigmática". BENTUÉ, A. "La pastoral como categoría teológica fundamental", in: *TV* 36 (1995) 9.

[2] „Daβ in den Menschen durch die Erfahrung dieser Jahre vieles grundlegend anders geworden sein könnte, daβ die Situation sich total gewandelt hatte und darum ein solcher Anknüpfungsversuch illusorisch sein muβte, das wollten viele nicht wahrhaben". NEUFELD. Die Brüder Rahner, 21-22.

[3] Cf. NEUFELD, K. H. Genese des Handbuchs, 47.

partir del sínodo de la Iglesia alemana de 1971: el optimismo conciliar y del inmediato postconcilio da paso a la sensación de estar viviendo un “invierno eclesial”. Adquieren relevancia el intento de respuesta a las críticas que ha recibido, la reflexión en torno a la espiritualidad ignaciana, la reflexión sobre su propia vida y la preocupación por la Iglesia del futuro.

CAPÍTULO III
LOS FUNDAMENTOS
(1939-1949)

1 ESPÍRITU EN EL MUNDO[4]

1.1 Los problemas frente a los que se sitúa

En esta obra Rahner intenta responder a las preguntas provenientes, sobre todo, desde dos frentes: por un lado, desde la **neoescolástica** con su afirmación de la metafísica y desconfianza de la física, que se siente amenazada por los planteamientos de la modernidad por cuanto tienen como horizonte la inmanencia del mundo, la física. Frente a esta postura Rahner sostiene que la afirmación del mundo no solo no anula la metafísica, sino que es su condición de posibilidad. Por otro, desde el **pensamiento moderno** se afirma la física y se desconfía de la metafísica, pues es considerada una etapa anterior de la evolución del pensamiento humano: en la adultez el ser humano ha devenido físico. Se cierra la posibilidad de fundamentar una metafísica y, por consiguiente, una teología. Rahner va a cuestionar, por un lado, la posibilidad de un conocimiento evidente de la metafísica, de Dios, del Ser y, por otro lado, la posibilidad de un conocimiento evidente de la cosa singular. Como plano de fondo está la insistencia en la unidad del conocimiento que hará posible la íntima interrelación entre física y metafísica.

El problema de fondo es fundamentar la posibilidad de una metafísica que descansa sobre una intuición que solo tiene lugar dentro del horizonte del mundo, es decir, en el espacio y el tiempo.[5] La naturaleza puede ser conocida solo en la cosa singular, en un conocimiento que se da siempre en el mundo y pegado a él [*in und an der Welt*], pero la posibilidad de juzgar aquello que se conoce se da porque el conocimiento es también más allá del mundo [*jenseits der Welt*]. La necesidad de conocer y preguntar por el Ser encuentra su fundamento en la apertura del Ser hacia el ser humano como cuestionabilidad [*Fragbarkeit*]. Es desde ese advenir del Ser que surge la necesidad del preguntar. Ahora bien, el espacio y el tiempo como apriori fundamental del mundo, los experimenta el ser humano como **aquí** y

[4] RAHNER, K. *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Tomas von Aquin [1939]*, in: SW 2, 3-300. *Dado que para un estudio genético es relevante la fecha de la primera publicación, colocamos siempre esa fecha entre corchetes.
[5] Cf. RAHNER . Geist in Welt, 57-59.

ahora, como el lugar mundano y la hora mundana; un aquí y un ahora no cerrados en sí mismos, sino que se dan siempre en el conocimiento en unidad con la apertura al Ser en general. El conocimiento es un estar situado en un determinado punto del mundo que es al mismo tiempo un advenir desde la amplitud del ser en conjunto.

1.2 Unidad del conocimiento en el ser humano como espíritu finito

El conocimiento está dado por la unidad de una doble dimensión: la *praesentia mundi* y la *oppositio mundi*.[6] La primera está dada por la sensibilidad [*Sinnlichkeit*]: el ser-presencia-a-sí[7] entendido como ser-presencia-a-un-otro [*das Beisichsein als Bei-einem-anderen-sein*]; el conocimiento debe penetrar siempre en la alteridad y, por tanto es siempre sensibilidad, es decir, el movimiento de alejarse-de-sí-en-un-ser-presencia-a-otro [*weg-von-sich-beim-anderen-sein*]. La segunda está dada por el pensamiento: el ser-presencia-a-sí entendido esta vez como el estar-puesto-en-oposición-a-otro [*das Beisichsein als Gegen-ein-anderes-Gestelltsein*]. El cognoscente no es por tanto solo presencia-a-sí, pues es al mismo tiempo presencia-a-otro y en oposición a lo otro.

Esto es así debido a las estructuras aprióricas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. No es un espacio cerrado en sí mismo, pues todo ente tiene una ordenación a un *dónde* [*Woran*] y un *hacia-dónde* [*Woraufhin*], pues la sensibilidad es siempre una posesión-del-mundo [*Welthabe*] y, en cuanto tal es ya previamente la intuición de la espacialidad simplemente [*Anschauung von Raum überhaupt*] (en el sentido de todo y cualquier espacio). Esta posesión apriórica del mundo simplemente [*Habe von Welt überhaupt*] es el objeto formal de la sensibilidad. Todo momento del *motus* contiene en sí todo el *motus*. El movimiento es, pues, la transformación por anticipación del fin. Pasado, presente y futuro están íntimamente unidos, pues

---

[6] El segundo capítulo de la segunda parte (cf. RAHNER . Geist in Welt, 69-97) está dedicado a la *praesentia mundi*, a través del tema de la sensibilidad, y en el capítulo tercero de la segunda parte (cf. RAHNER . Geist in Welt, 98-180) trabaja la *opositio mundi*, a través del tema del pensamiento.

[7] Hemos preferido la traducción *ser-presencia- a-sí* a *ser-cabe-si* utilizada por el traductor español de *Geist in Welt*, por ser esta última una expresión en desuso en el español moderno y por evocar una situación demasiado estática en el sentido de "al lado de", o "junto a". Si bien es cierto el traductor español propone como una alternativa *ser-presencia-a-sí-mismo*, finalmente opta por *ser-cabe-sí* [Cf. RAHNER. *Espíritu en el mundo*. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino (traducido por ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO s.j.). Barcelona: Herder, 1963, 60, nota del traductor 4]. *Ser-presencia-a-sí* lo tomamos de la traducción al francés de *Hörer des Wortes*, en la cual el traductor deja atrás *être-auprès-de-soi* (que había sido la opción del traductor al francés de *Geist in Welt*) y opta por *présence à* soi. [Cf. HOFBECK, J. "Avant-propos du traducteur", in: RAHNER, K.; METZ, J.B. *L'Homme a l'écoute du Verbe*. Fondements d'une philosophie de la religion. Tours: Maison Meme, 1968, 9]

> el presente del motus (el estado momentáneo del movimiento) es, así, un hacer válido su pasado en una pre-aprehensión del futuro, y el presente se afirma a sí mismo solo en este [acto] de asir[se]-desde-el-pasado-hacia-el-futuro. (...) El comienzo contiene en sí mismo el fin y en el fin se contiene a sí mismo.[8]

El conocimiento supone en un segundo momento la abstracción, el pensamiento, pues luego del perderse [*Verlorenheit*] en lo otro de la sensibilidad, el sujeto regresa, se separa y así, objetiva lo otro y lo juzga. Nunca se da un desprendimiento completo de la posesión sensible del mundo, dado que la *conversio ad phantasma* –que es característica intrínseca de la *abstractio*- es siempre un advenir desde el mundo [*ein Kommen von Welt her*]. El *intellectus agens* es el que realiza esta *reditio subiecti in seipsum* y es el que puede conocer al modo humano por la precaptación [*Vorgriff*], dado que previamente a la aprehensión de la forma singular debe abarcar el campo entero de esas posibilidades; este *intellectus agens* es la unidad originaria de los objetos posibles. De este modo todo conocimiento se encuentra radicado en una precaptación de la realidad [*Vorgriff auf die Wirklichkeit*], porque la posibilidad del conocimiento de la forma universal es la condición de posibilidad de la materia. De este modo, es esta precaptación lo que caracteriza el conocimiento humano: en cuanto precaptante está orientado a lo absolutamente infinito, y así, el ser humano es **espíritu**; y en cuanto posee esto en la precaptación solamente (no en la captación plena y total), es **espíritu finito**. El ser humano solo sabe de la infinitud en cuanto que, en la precaptación se experimenta superior a cada uno de sus conocimientos y se experimenta abierto al Ser. Así es *in excessus* (en cuanto ultrapasa siempre el objeto singular), en la precaptación, todo. En lo conocido intelectualmente es copercibido el elemento apriorístico que es condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Este elemento apriorístico solo llega a ser sabido como forma del *phantasma*, de modo que es aposteriorístico con respecto al conocimiento del *phantasma*. La *reditio* completa, el regreso sobre sí mismo es solo pensable en la toma de distancia de la materia, en un impulso que proviene de la sensibilidad, pero que luego la abandona, de modo que no es la sensibilidad la que sostiene la posibilidad del regreso.

La doble dimensión del ser humano en cuanto es al mismo tiempo *in se subsistens* y realidad de lo otro en la materia, encuentra su unidad en la *conversio ad phantasma*.[9] Es interesante la relación que se establece entre origen y fin en el análisis de la relación de origen

---

[8] „Die Gegenwart des motus (sein augenblicklicher Zustand) ist so ein Geltendmachen seiner Vergangenheit in einem Vorgreifen auf die Zukunft, und nur in diesem 'Aus-der-Vergangenheit-in-die-Zukunft-greifen' behauptet sich die Gegenwart (…) Der Anfang hält das Ende in sich und sich in ihm". RAHNER . Geist in Welt, 93. En general traducimos "Vorgreifen" como "[el] precaptar", pues en el contexto del conocimiento humano parece no tener la connotación temporal de "anticipar". No obstante lo anterior, en esta afirmación concreta nos parece que esa dimensión temporal de "anticipar" –en cuanto se trata del futuro- es pertinente.

[9] Cf. RAHNER . Geist in Welt, 181-283 (capítulo cuarto de la segunda parte).

de las potencias entre sí y con su fundamento substancial (*resultatio naturalis*). El centro substancial es origen originante [*entspringenlassender Ursprung*]: causa, fuente, raíz, que debe tener ya en sí mismo lo que brota; y, al mismo tiempo origen receptivo [*empfangender Ursprung*]. Lo originado tiene las características del origen. El origen es además el fin de lo originado [*der Ursprung ist weiterhin der finis des Entspringenden*]. En el movimiento del origen hacia el fin se trata, entonces, del realizarse del origen mismo, el desplegarse de su propio ser. Este movimiento se realiza según un ordo: desde el origen originante: va de lo más perfecto a lo más imperfecto; desde el origen receptivo va desde lo más imperfecto a lo más perfecto. Dicho lo anterior se puede establecer, por tanto, que el *intellectus* es el origen originante de la sensibilidad, y la sensibilidad el origen receptivo del *intellectus*. Por tanto, el brotar de las potencias son movimientos parciales del único movimiento de autorrealización [*Selbstverwirklichung*] metafísica del único y unitario espíritu humano.

1.3 La plenificación del espíritu humano

La plenificación [*Vollendung*] del espíritu humano solo es posible en la actualización de la sensibilidad. Esa plenificación es por tanto, esencialmente, la *conversio ad phantasma*. El espíritu humano es siempre apetito [*Begierde*], en cuanto apertura dinámica al Ser absoluto. En cuanto ente, así como todos los entes, tiene este apetito hacia su propia plenificación (*appetitus in Bonum*). Por tanto el intelecto tiene un apetito hacia su propio fin: lo *bonum* que es lo *verum*. Y dado que la naturaleza no tiende sino a lo uno (*natura non tendit nisi ad unum*), entonces existe una única meta y fin, a saber, el Ser absoluto. Por tanto el acto de la sensibilidad es un momento de la precaptación del ser, y por eso su objeto queda siempre abstraído, dado que el objeto singular está sometido a la ley del espíritu. El espíritu no se pierde en lo otro al hacer brotar la sensibilidad porque el fin hacia el que el espíritu se proyecta no es la materia ni la sensibilidad, sino la totalidad del Ser. Por tanto el espíritu permanece libre: una forma de materia que es subsistente en sí misma y cuya estructura apriórica es forma del *phantasma*. De este modo, lo otro puede ser conocido sin que el cognoscente devenga lo otro. Podemos decir que al mismo tiempo que es lo otro, y porque lo es, desborda lo otro en tensión hacia sí mismo. El espíritu aprehende siempre el objeto singular en cuanto precapta la totalidad del ser, y así se puede decir que es señor de la materia porque no se ata a ella.

Es interesante para nuestro tema la reflexión en torno al concepto de "forma" cuando se analiza la causalidad intramundana. La forma no es un influjo a la manera intramundana, sino que es esencial y exclusivamente el origen operativo de las determinaciones de un ente [*der erwirkende Ursprung der Bestimmungen eines Seienden*], la partición delimitante de la materia que fundamenta la unidad de lo delimitado. La culminación de la autorrealización de un ente se da en la expansión del propio ser en lo otro del otro [*im anderen des anderen*]. De este modo, la autorrealización del agente comportada por la materia de otro contiene ya de antemano, la posibilidad de esa autorrealización, a partir de su propio fundamento formal. Por tanto el paciente está orientado activamente hacia la realidad de la autorrealización del agente, puesto que le asegura previamente la posibilidad de tal autorrealización. Por tanto, existe una causalidad análoga en cuanto fundamento del ser y el devenir: es *causa universalis* y *essentialis*, es inmaterial, no es causalidad intramundana. Y una causalidad unívoca como fundamento del devenir (no del ser), de lo singular, que es esencialmente material. El fundamento formal, por tanto, no solo pone la determinación misma como realidad suya, sino que entra él mismo en la realidad y permanece siempre por encima de esta realización particular. Es libre e inmaterial.

1.4 Respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de una metafísica

A partir del análisis anterior se concluye que sí es posible la metafísica por el *excessus*, porque por el *lumen intellectus* se abre un ámbito metafísico. Este *lumen intellectus* es condición de posibilidad de la física, pues solo puede ser mostrado como apertura en el ámbito metafísico, si se muestra que únicamente como tal apertura puede ser condición de la física. La metafísica se abre solo para que el ser humano sea en el mundo. El *excessus*, que acontece en el juicio, es el acto radical del ser humano como apertura sobre el Ser simplemente. El acto radical de la metafísica no es, pues, una conclusión causal desde un ente hacia su fundamento (que sería otro ente), sino el abrirse del cognoscente sobre el Ser en absoluto como fundamento del ente y de su conocimiento. El principio formal debe tener dos condiciones: tiene que estar capacitado para abrir el ámbito del Ser en absoluto y tiene que ser principio formal referido a la intuición sensible. Entonces, si la apertura que precapta el Ser en absoluto solo se presenta en una aplicación a la objetividad en la intuición sensible, entonces, esta objetividad sensible solo puede ser poseída de manera humana, es decir, como universal y objetiva, por la apertura del Ser simplemente. Así la metafísica es la reflexión trascendental

sobre aquello que es coafirmado en el conocimiento del mundo, en la afirmación de la física. El límite de la metafísica está dado porque el *ens*, abierto por la precaptación, se nos da como vacío *ens commune* con sus intrínsecos modos trascendentales: *ens, verum, bonum*; por tanto la plenitud se nos da en la absoluta ilimitación vacía de nuestra precaptación. El más alto conocimiento de Dios es la *tenebra ignorantiae*. El concepto de ser, como forma de la precaptación, es análogo, y se hace unívoco como ser de lo material, en la *conversio ad phantasma*. Así lo análogo es fundamento de lo unívoco.

En síntesis,

> el espíritu en el deseo de sí mismo hace brotar de sí la sensibilidad al configurarse él mismo en la materia y, en cuanto él como origen permanentemente libre de la sensibilidad, mantiene a ésta en sí como su facultad y opera por ella el phantasma como determinación asumida de la sensibilidad misma, ha abstraído desde siempre, porque ha permanecido libre en esta configuración y, sin embargo, siempre se ha sometido él mismo a las condiciones de la materia, a las leyes del espacio y el tiempo, porque él solo llega al fin [en cuanto realización] de su libertad cuando se configura a sí mismo en lo otro de la materia en la conversio ad phantasma.[10]

El conocer humano solo sirve para "la vital autoafirmación del ser humano en la lucha, preocupación y gozo de este mundo".[11] Lo metafísico posibilita la intuición objetiva sensible; "parece que solo conocemos a Dios, el 'objeto' de la metafísica como el necesario horizonte de una experiencia del mundo que solo así es posible".[12] El ser humano es el lugar en el que Dios se muestra, dado que puede ser oído en su revelación. Para oír tenemos que saber que él es y, al mismo tiempo tiene que permanecernos oculto. Su Palabra tiene que encontrarnos en nuestro lugar terrestre, en la hora terrestre. La metafísica de Santo Tomás será cristiana si remite al ser humano hacia el aquí y ahora de su mundo finito, "pues también el Eterno penetró en él para que el ser humano lo encontrase [y en él se encontrase de nuevo a sí mismo]".[13]

---

[10] „Der Geist läßt in der Begierde zu sich selbst die Sinnlichkeit aus sich entspringen, indem er sich selbst in die materia einbildet, und indem er als freibleibender Ursprung der Sinnlichkeit diese in sich hält als sein Vermögen und durch sie das phantasma als übernommene Bestimmung der Sinnlichkeit selbst erwirkt, hat er immer schon abstrahiert, weil er in dieser Einbildung frei geblieben ist, und hat sich doch immer auch schon den Bedingungen der materia, den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen, weil er zum Ende seiner Freiheit nur kommt, wenn er sich in das andere der materia einbildet in der conversio ad phantasma". RAHNER . Geist in Welt, 283.

[11] „...der vitalen Selbstbehauptung des Menschen in Kampf, Sorge und Genuß dieser Welt". RAHNER. Geist in Welt, 299.

[12] „...wir scheinen Gott, den 'Gegenstand' der Metaphysik, nur zu erkennen als notwendigen Horizont nur so möglicher Welterfahrung". RAHNER . Geist in Welt, 299.

[13] „Da auch der Ewige in sie einging, damit der Mensch ihn und [in ihm noch einmal sich selber] finde". RAHNER . Geist in Welt, 300. Lo que está entre corchetes fue agregado por J.B. Metz en la segunda edición de 1957.

Excursus

Consideramos interesante señalar –como una manera de contextualizar el planteamiento de Rahner- dos temáticas en las que aparece la influencia de Pierre Rousselot (1878-1915) y Joseph Maréchal (1878-1944) que el propio Rahner reconoce en *Geist in Welt*. La primera tiene que ver con **la unidad del conocimiento humano**: La concepción más unitaria del conocimiento quiere colocarse contra la separación drástica entre sujeto y objeto planteada por Kant. **Rousselot** quiere volver al sujeto intentando superar la limitación formalística de Kant y tomando como referencia a santo Tomás de Aquino. En esta relectura de Tomás se establece como horizonte del conocimiento humano el conocimiento divino, más específicamente la coincidencia de ser y conocimiento en Dios, cuya naturaleza es autopresencia perfecta. La norma del conocimiento será, por tanto, la unidad con uno mismo. Por ello la intelección humana no es dispersión, sino interioridad y autopresencia. De este modo, la norma del conocimiento de lo otro no es la objetividad, como distancia de lo conocido, sino subjetividad, como determinación a priori de lo conocido. El intelecto humano es, sobre todo *reditio in seipsum* y, cuanto más el sujeto encuentra lo otro al interior de su propio ser, más conoce lo otro, pues es conocimiento *per connaturalitatem*, anticipación de la unidad.

En la misma línea, **Maréchal** critica la limitación en que cae Kant respecto a la consideración de las condiciones de posibilidad del ser humano que conoce, y que lo llevó a una concepción demasiado formal y estática del conocimiento. El concepto "presencia-a-sí" [*présense-à-soi*, en alemán *Beisichsein*], que –como veremos más adelante- es esencial en el planteamiento de *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes*, tiene como antecedente la reflexión de Maréchal que, interpretando a Tomás, coloca al conocimiento divino como paradigma de todo conocimiento. Por cuanto Dios se comprende a sí mismo a través de sí mismo, la identidad deviene la regla principal en el conocimiento. Ser perfecto es *subsistere in seipso* o *redire in seipsum*, y esto equivale al autoconocimiento perfecto. Por la identidad del acto de conocer, el cognoscente se une a lo conocido. De este modo, el acto de conocimiento es autoluminoso, porque no es separado de sí mismo. Es la aprioridad del ser humano –su habilidad para asumir el objeto en su propio acto de ser- lo que determina la objetividad del dato a ser conocido. Esto es posible porque el conocimiento humano participa de la norma de todo conocimiento: la aprioridad del conocimiento divino. Por esta aprioridad la afirmación de un grado limitado de la realidad, implica la co-afirmación de la realidad completa.

La segunda temática tiene que ver con **la concepción dinámica del ser humano**, como un "ser progresivo": **Rousselot** sostiene –contra Kant- que la metafísica es posible desde el punto interior de la infinitud de la potencialidad del ser humano, su ascenso a Dios en cada acto de conocimiento. La afirmación de Dios está implicada en cada uno de nuestros actos de inteligencia, incluso más íntimamente que la afirmación de nosotros mismos. El propio movimiento espontáneo del alma presupone esta afirmación de Dios. La evidencia de esto la sitúa en la experiencia de la oscuridad permanente del objeto que es conocido, pues nunca el ser humano puede conocer algo plenamente, sino que se mantiene siempre un grado de oscuridad. Esto tiene como correlato el no-ser intrínseco del sujeto que conoce, en cuanto es un ser progresivo, un espíritu incompleto y que tiende siempre a la verdad suprema. Por ello, la crítica del conocimiento deviene la ciencia progresiva de nuestro itinerario hacia el ser. La naturaleza kinética del ser humano como tal es un "ser apropiado" por el término de su movimiento. El estado perfecto de ser de Dios atrae al alma y, recíprocamente el alma, apropiada por el amor de Dios y la voz de su llamado, es decir, en su deseo de sí misma y de Dios, genera el conocimiento conceptual y la afirmación del ser. Por ello la verdad del concepto radica en su rol de indicador de un "más". De este modo, el ser humano, como imperfecto y kinético, nunca puede ser entendido en sí mismo, nunca puede ser cortado del *telos* hacia el cual es impelido.

Maréchal, por su parte, muestra en un análisis trascendental, la apertura apriórica del pensamiento al absoluto, la constitución del espíritu humano en su dinamismo hacia el ser, hacia la inmediatez de la visión de Dios. Este movimiento del sujeto cognoscente, más allá de toda forma conceptual, hacia la plenitud del acto puro, es condición de posibilidad del conocimiento y es, ontológicamente, potencial-para-ser (mucho más que cambio de lugar o de estado), condición básica de la contingencia. En ese sentido, el conocimiento está siempre en movimiento, pues en el acto de conocimiento el ser humano pasa siempre de potencia a acto. El movimiento tiene su medida de ser o realidad en la medida en que es apropiado por el *telos*, el fin plenificante. Acontece por el fin y desde el fin y, en cuanto está en camino hacia el fin, participa –aunque de un modo deficiente- en la perfección del fin. El ámbito de este dinamismo es potencialmente infinito, puede crecer siempre, y nunca se satisface con un objeto particular. De este modo, se puede decir que el fin objetivo de nuestro intelecto es el infinito, y el fin subjetivo adecuado de nuestro dinamismo intelectual es la felicidad perfecta, la posesión del bien perfecto.

Algunos autores creen que también **Maurice Blondel** (1861-1941) habría influenciado a Rahner en este modo dinámico de entender el espíritu humano, una "influencia subterránea"[14] a través de la *nouvelle théologie* y, sobre todo, a través de Rousselot y Maréchal. El punto de partida de la reflexión de Blondel es el conflicto que se da en la acción humana en el desequilibrio entre la "voluntad querida" [*volonté voulue*] (lo obrado concretamente) y la "voluntad que quiere" [*volonté voulante*] (el bien que quiero). Se trata de un desequilibrio entre las aspiraciones más profundas del ser humano, expresadas en la "voluntad que quiere", y los modos siempre parciales de realización de esas aspiraciones, expresados en la "voluntad querida". Parece que la acción siempre fracasa. Blondel postula que la "voluntad que quiere" es el movimiento originario que sostiene a la "voluntad querida" y que nunca encuentra su total satisfacción en lo finito. Por esta "voluntad que quiere" el ser humano quiere siempre más, es puro querer de todo lo posible, un impulso ilimitado en sus aspiraciones que no se aquieta con nada que no sea total, pleno, definitivo. Es un conflicto entre el aparente fracaso de la acción y, al mismo tiempo su necesaria reafirmación, pues este mismo fracaso implica la existencia de una voluntad que supera las contradicciones de la vida y los desmentidos de la experiencia. Así, la presencia en nosotros de aquello que no queríamos, pero que realizamos por la acción de la "voluntad querida", nos lleva a trascender el querer centrado en un objeto, hacia el querer el acto y el ser mismo de la voluntad, que procede incesantemente de este fraccionamiento interior, en una permanente dialéctica de determinismo y libertad; en una paradoja en la que, por un lado, es imposible detenerse, puesto que la voluntad quiere siempre más y, por otro lado, no puede seguir avanzando, puesto que no hay un objeto proporcionado a su impulso.[15]

---

[14] Cf. RAFFELT, A. "Rahner und Blondel", in: BATLOGG, A.; DELGADO, M.; SIEBENROCK, R. (Hg.) *Was den Glauben in Bewegung bringt*: Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Freiburg: Herder, 2004, 17-33;17. 30, y KNOEPFFLER, N. "Blondels Action von 1893", in: *ThPh* 72 (1997) 91-96.

[15] En relación a la influencia de Rousselot, Maréchal y Blondel cf. HENRICI, P. "Karl Rahners 'Hörer des Wortes' und Maurice Blondels 'L'Action'", in: SCHÖNDORF, H. (Hg.) *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder, 2005, 81- 99; KNOEPFFLER, N. "Blondels 'action' von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im ‚Grundkurs'. Eine unterirdische Wirkungsgeschichte", in: SIEBENROCK, R. (Hg.) *Karl Rahner in der Diskussion*. Innsbruck: Tyrolia, 2001, 139-148; LEHMANN, K. „Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners", in: RAFFELT, A. (Hg.) *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf: Patmos, 1994 [En adelante: Philosophisches Denken]; MUCK, O. "Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendentale Methode", in: SCHÖNDORF, H. (Hg.) *Die philosophischen Quellen*, 31-56; RAFFELT, A. "Geist in Welt: einige Anmerkungen zur Interpretation", in: SCHÖNDORF, H. (Hg.) *Die philosophischen Quellen*, 57-80; ____. "Rahner und Blondel", in: BATLOGG, A.; DELGADO, M.; SIEBENROCK, R. (Hg.) *Was den Glauben in Bewegung bringt*: Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Freiburg: Herder, 2004, 17-33; ____;VERWEYEN, H. *Leggere Karl Rahner*. Brescia: Queriniana, 2004, 18-22; SHEEHAN, T. *Karl Rahner*. The philosophical foundations. Athens (OH): Ohio University, 1987.

2 OYENTE DE LA PALABRA[16]

2.1 Los problemas frente a los que Rahner se sitúa

2.1.1 El extrinsecismo de la teología clásica

A partir del siglo XIX la teología fundamental clásica comienza admitiendo la existencia de un Dios personal, supramundano; luego se muestra la posibilidad de una revelación por parte de Dios de misterios de por sí inaccesibles al ser humano. Dios puede comunicar el conocimiento de estos misterios al sujeto portador de la revelación, y garantizar a través de los milagros la seguridad de que tal revelación se ha producido. Da la impresión que los misterios revelados se agregan simplemente al saber natural como un nuevo fragmento del saber. Se debilita, por un lado el vínculo más esencial que pueda tener esta revelación con lo que el ser humano es y, por otro lado, se debilita el hecho de que el ser humano está remitido, por su naturaleza, a la historia.[17] Rahner mostrará cómo existe en el ser humano una apertura radical – como *potentia oboedientialis*- a esa revelación y cómo esa apertura es posible solo desde su ser histórico.

2.1.2 La teología protestante de F. Schleiermacher

Para Schleiermacher el contenido de la religión (la experiencia religiosa, el culto, la doctrina) no es más que la objetivación de la subjetividad religiosa dada o posible del ser humano. La revelación es el correlato del ser mismo de la persona humana, aquí con signo positivo: Dios es el sentido y la posibilidad de la existencia histórica del ser humano. El peligro radica en limitar la trascendencia de Dios en un concepto demasiado a la medida del ser humano. Rahner va a demostrar que la revelación de Dios es más que la pura objetivación de los estados religiosos del ser humano, pues éste, en su "infinitud", no puede por sí mismo anticipar y alcanzar la totalidad absoluta de la verdad.[18]

---

[16] RAHNER, K. *Hörer des Wortes* [1941]. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, in: SW 4, 1-282. En este volumen las páginas pares corresponden a la primera edición de 1941 y las impares a la segunda edición de 1963 que tiene a J.B. Metz como coeditor. Tomamos como fuente la primera edición.
[17] Cf. RAHNER . Hörer des Wortes, 30-36.
[18] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 44-46.

2.1.3 La teología protestante de K. Barth

Para Barth el contenido de la religión es la Palabra del Dios vivo que representa la crisis, el juicio de todo lo finito y humano. Lo humano frente a Dios aparece como puro ocultamiento, como contradicción. La revelación es un correlato de signo negativo: nada puede ser revelado a no ser la crisis o el juicio de Dios sobre todo lo finito. Rahner intentará mostrar hasta qué punto el ser humano posee una apertura intrínseca para la recepción de una eventual revelación, sin anticipar su contenido ni positiva ni negativamente.[19]

2.1.4 El inmanentismo moderno

El autor quiere, por un lado, junto con el pensamiento moderno afirmar el mundo en su autonomía; pero, por otro lado, mostrará cómo el mundo vivido por el ser humano se abre siempre a la trascendencia, no quedando reducido a una dimensión meramente material cerrada en sí misma.

Para el tema que nos interesa abordaremos dos conceptos fundamentales en esta obra, a saber, **finitud** e **historicidad.**

2.2 La finitud como nota esencial del ser humano

El ser humano es finito, pero lo es de un modo particular, por cuanto es espíritu finito**.** Rahner intentará demostrar, por un lado, que esta finitud, en cuanto es una finitud humana, no es cerrada, limitada a una dimensión puramente inmanente; y por otro lado, mostrará que solo a partir de y en la experiencia de finitud se abre el ser humano a la dimensión trascendente. En su itinerario argumentativo toma como punto de partida el hecho de que el ser humano se pregunta por el ser. Para que esa pregunta tenga sentido se requiere la "cuestionabilidad" [*Fragbarkeit*] y la "problematicidad" [*Fraglichkeit*].

2.2.1 La cuestionabilidad

Es la capacidad que tiene el ser humano de preguntar, lo cual es posible porque, de algún modo se conoce aquello por lo que se pregunta.[20] Porque el ser humano es espíritu puede distanciarse de los entes por el conocimiento, a través de la objetivación del mundo, y

[19] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 44-46.
[20] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 72.

por la acción, a través de la libertad.[21] La condición trascendental apriórica de esta subjetividad, es decir, de un conocer que signifique juicio y libertad es la "precaptación" [*Vorgriff*]. Aprehender un "esto" [*Diesen*] particular como particular es posible cuando se capta bajo un concepto universal,[22] pues percibir la limitación de lo singular es posible porque ese acto de aprehensión se extiende a más de lo que es aquello singular. Este "más" solo puede ser aquel ser que es horizonte y fundamento último de los objetos posibles y de la posibilidad de conocerlos. Es horizonte porque nunca es un "objeto" al lado de otros. Por la precaptación la conciencia capta el objeto en su limitación y al mismo tiempo en su referencia a la totalidad de los objetos posibles. Este modo de conocer implica un movimiento, pues la precaptación

> es una "facultad" -dada a priori con la esencia humana- del movimiento dinámico del espíritu hacia la amplitud absoluta de todos los objetos posibles, un movimiento en el que los objetos particulares son en cierto modo aprehendidos como etapas particulares de ese movimiento hacia la meta.[23]

Este movimiento es provocado porque es el ser el que atrae hacia sí ese movimiento del espíritu. La precaptación es la condición de la experiencia de finitud, la cual solo se pone de manifiesto cuando se trasciende y supera lo finito. Es precaptación del ser en sí ilimitado,[24] pues en ella, como condición del conocimiento y del actuar humano, se afirma la existencia de un ser absoluto, es decir, Dios, incluso cuando esto no se explicita; así

> se puede y se tiene que decir: La precaptación tiende hacia Dios (…) en el sentido que el ser absoluto es coafirmado siempre y fundamentalmente a través de la amplitud por principio ilimitada de la precaptación.[25]

El ser humano vive en un continuo tender hacia lo absoluto en una continua apertura hacia Dios y por ello es espíritu. Esta apertura es condición de posibilidad de lo que él es y ha de ser.[26]

---

[21] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 84.
[22] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 88.
[23] „Er ist ein a priori mit dem menschlichen Wesen gegebenes Vermögen der dynamischen Hinbewegung des Geistes auf die absolute Weite aller möglichen Gegenstände, eine Hinbewegung, in der die Einzelgegenstände gleichsam als Einzeletappen dieser Zielbewegung ergriffen". RAHNER. Hörer des Wortes, 92.
[24] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 98.
[25] „Kann und muß man sagen: Der Vorgriff geht auf Gott (...) in dem Sinn, daß das esse absolutum durch die grundsäztlich unbegrenzte Weite des Vorgriffs immer und grundsätzlich mitbejaht ist". RAHNER. Hörer des Wortes, 100.
[26] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 102.

2.2.2 La problematicidad

El problema, la pregunta surge en el ser humano porque efectivamente no conoce aquello por lo cual pregunta, lo cual significa que existe una distancia entre el que pregunta y lo preguntado, dado que quien pregunta es ser pero no es el Ser. La problematicidad es constitutiva de la experiencia humana en cuanto ésta es contingencia, es decir, el hecho de estar arrojado en la existencia [*Geworfenheit*]. El ser humano debe asumir su contingencia para hacer una verdadera experiencia humana, a fin de hallarse en la luminosidad del ser que debe ser necesariamente afirmada, pues "la verdadera infinitud del ser se manifiesta solo para aquel que da un sí decidido a su propia finitud y contingencia".[27] Ahora bien, esta afirmación de la contingencia es al mismo tiempo –paradójicamente- la afirmación de su existencia como algo incondicional, pues en la contingencia se descubre algo absoluto: la ineludibilidad [*Unausweichlichkeit*] con que el hecho contingente exige ser afirmado, en otras palabras, su existencia descarta por sí misma la posibilidad de su negación. Solo en esta necesidad de una relación sabida para con lo necesario es el ser humano la trascendencia hacia el ser en general.[28]

Ahora bien, en el poner como absoluto algo contingente se experimenta **voluntad**, pues algo contingente no tiene en su esencia quidditativa ninguna razón de afirmarla absolutamente. Esto hace que lo así afirmado aparezca como puesto en su contingencia por una voluntad ajena.[29] Así es posible afirmar que es el Ser Absoluto, Dios, el que libremente pone al ser humano en su contingencia y él "es el hacia-dónde de la precaptación del espíritu humano, pero lo es precisamente por el hecho de aparecer como el poder libre frente a lo finito".[30] Desde aquí surge otra pregunta: ¿Cómo entender esta acción libre de Dios para comprenderla como luminosa en sí y no como puro vacío u oscuridad? Para encontrar la respuesta debemos colocar como base una comprensión del conocimiento como presencia-a-sí. Si esta presencia-a-sí es perfecta, entonces el conocimiento será pleno. De este modo, la acción libre no es la posesión de algo extraño, sino la realización [*Erfüllung*] de la propia esencia, toma de posesión de uno mismo, de la realidad de su propio poder creativo sobre sí

[27] "Der wahren Unendlichkeit des Seins wird nur inne, wer die Entschlossenheit zur eigenen Endlichkeit und Geworfenheit hat". RAHNER. Hörer des Wortes, 128.
[28] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 128-130.
[29] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 130.
[30] „...ist das Woraufhin des Vorgriffs des menschlichen Geistes, aber er ist es gerade dadurch, daß er als die freie Macht erscheint gegenüber dem Endlichen". RAHNER. Hörer des Wortes, 132.

mismo.[31] La acción libre es, por tanto, luminosa en sí misma. Si parece oscura lo es para un conocimiento que trate de comprenderla persistiendo en mantenerse fuera de ella, pues

> para comprender el acto libre es necesario participar [*mitvollziehen*] de la posición misma del acto, repetirlo asumiendo [*nachvollziehen*] y así producirlo a partir de sí. Solo así el ser libre puede ser presente-a-sí (es decir, comprender).[32]

La acción libre que es presencia-a-sí es **amor**, pues éste es la voluntad luminosa que quiere la persona en su singularidad irrepetible e indeducible. Lo contingente es sostenido en el libre amor de Dios para consigo mismo. El amor es la lámpara del conocimiento de lo finito y el conocimiento la claridad luminosa del amor. Dios ama lo finito y, en cuanto lo ama, tiene el ente finito participación en la luminosidad del ser. De este modo, solo en la lógica del amor llega la lógica a comprender la libertad del ser.[33]

Por tanto, este horizonte de la trascendencia no es neutro, pues en él se produce una actividad volitiva y, por tanto, se afirma necesariamente un bien, como condición de posibilidad de esta trascendencia. Con ello el propio ser humano aparece como dotado de valor. De este modo él es la trascendencia hacia el bien absoluto, hacia Dios.[34] La decisión libre es siempre una decisión que da forma a la persona misma, pues va formando en cada acción una ley de su obrar y vivir, haciéndose él mismo bueno o malo. Se forma así en cada ser humano un "orden de amor que le es propio" [*eigene Ordnung der Liebe*] , según el cual conoce y actúa.[35] Por consiguiente, la verdad del conocimiento de Dios no está de por sí asegurada, pues va a depender de este propio orden o desorden de amor.

De aquí resulta que

> [la] ascesis [entendida] en sentido de la disposición a una autocrítica de su propio orden de amor, y de la disposición para juzgarlo desde el necesario resto[36] del recto orden del amor y para ordenarlo siempre de nuevo y en forma más adecuada, según la luz creciente del entendimiento- es un momento interno de la filosofía concreta en el ser humano real.[37]

2.3 El ser humano es espíritu como ser histórico

Historia y libertad son dos conceptos íntimamente unidos,

---

[31] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 148.
[32] TABORDA, F. "Ouvinte da Palavra. Introdução a sua leitura", in:_____; OLIVEIRA, P.R. de. (orgs.) *Karl Rahner 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, 85-118;108.
[33] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 150.
[34] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes,154.
[35] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 158.
[36] *Restbestand*, es decir, desde lo que en el recto orden del amor necesariamente supera al propio orden del amor, que es siempre deficitario.
[37] „Daß Aszese im Sinn der Bereitschaft zu einer Selbstkritik seiner eigenen Liebesordnung und der Bereitschaft, diese vom notwendigen Restbestand richtiger Liebesordnung zu beurteilen und sie nach dem wachsenden Licht der Einsicht immer neu und richtiger zu ordnen, ein inneres Moment der konkreten Philosophie im wirklichen Menschen ist". RAHNER. Hörer des Wortes, 162.

> pues en un sentido primario, general y metafísico hay historia dondequiera que se pone algo libremente. Pues allí hay siempre un acontecer que partiendo de un fundamento general que le antecede, no puede ser deducido y calculado. Un tal acontecer libre, indeducible es por tanto siempre algo único e irrepetible, algo inteligible solo en sí mismo, algo no reducible a caso, algo que no es solo el caso de una ley general.[38]

Esta historicidad no es algo que se añada tácticamente al ser humano, sino algo que él mismo debe ser en su condición de espíritu, es decir, por hallarse, en cuanto espíritu, abierto a Dios. Esto es posible por la materialidad del sujeto y del objeto de conocimiento, lo cual es condición de posibilidad del conocimiento receptivo-sensible.

Para que no exista contradicción en el doble movimiento del conocimiento receptivo, a saber, el recogimiento en sí [*Einkehr in sich*] y la salida hacia el mundo [*Auskehr in Welt*] el ser del ente debe ser necesariamente ser de "otro", de modo que cuando el cognoscente está presente-a-sí por el conocimiento, estará presente-al-otro, cuyo es el ser que el cognoscente "tiene". Por tanto el otro no se acrecienta secundariamente [*nachträglich*] al ser que es presencia-a-sí, sino que originariamente [*ursprünglich*] está presente-a-sí, siendo presente-a-lo-otro. Esto "otro" es por tanto la posibilidad subjetiva de la "posesión de ser", que siendo real es distinta del ser y siendo mera potencia no es un ente. Esto es la materia en sentido tomista. Por ella el ser humano es al mismo tiempo subsistente en sí y subsistente en otro.[39] La materia es principio de individuación, por cuanto delimita la quiddidad [*Washeit*]; es principio de la múltiple singularización de lo mismo. Es por tanto el fundamento de la espacialidad y la temporalidad. De la espacialidad porque la materia es principio de repetición de lo mismo y, por tanto, fundamento del número. De la temporalidad , pues

> la quiddidad determinada que subsiste en la materia no colma su amplitud. Por eso un ente material, en virtud de la amplitud siempre mayor y la inacababilidad de su materia, está siempre pasible de nuevas determinaciones ónticas, está siempre "en movimiento" hacia nuevas realidades de ser.[40]

El ente material "tiene siempre delante de sí la totalidad de la realización de sus posibilidades siempre como futuro de su movilidad interna, y se mueve en esa dirección".[41] El

---

[38] „Denn in einem ersten, allgemeinen und metaphysischen Sinn ist Geschichte überall dort, wo freie Setzung ist. Denn dort ist immer ein Geschehen, das aus einem allgemeinen ihm vorausliegenden Grund nicht abgeleitet und errechnet werden kann. Ein solches freies, unableitbares Geschehen ist also immer ein Einmaliges, Unwiederholbares, ein nur in sich Verstehbares, ein nicht Fallmäßiges, etwas, das nicht nur der Fall eines allgemeinen Gesetzes ist". RAHNER. Hörer des Wortes, 174.

[39] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 184-186.

[40] „Die bestimmte Washeit, die in der materia ständig ist, erfüllt ihre Weite nicht. Damit ist ein materielles Seiendes kraft der immer größeren Weite und Unerfülltheit seiner materia immer hinfällig auf neue Seinsbestimmungen, ist immer 'in Bewegung' auf neue Seinswirklichkeiten hin". RAHNER. Hörer des Wortes, 196-198.

[41] „...die Ganzheit der Verwirklichung seiner Möglichkeiten immer als Zukunft seiner inneren Bewegtheit vor sich hat und sich darauf hinbewegt". RAHNER. Hörer des Wortes, 198.

concepto de ser no es estático, ni se refiere a una generalidad vacía, sino que tiene en sí una dinámica hacia la plenitud del ser [*auf die Fülle des Seins*].[42]

El ser humano individual, como ser histórico situado en el espacio y el tiempo, es uno entre muchos, pues existe siempre en referencia a una pluralidad de seres humanos, a una humanidad. Él solamente es real en una humanidad.[43]

Si, a partir del conocimiento humano receptivo-sensible sabemos que él no puede ser espíritu sin volverse hacia el fenómeno sensible, entonces no puede desinteresarse del fenómeno más grande y pleno posible: el ser humano mismo; en la medida en que él puede ser el fenómeno por sí mismo más apropiado [*angemessenste*] del ser en general. Ahora bien, lo que el ser humano es, solo se manifiesta en el desarrollo real y efectivo de la posibilidad de ser humano, o sea, en la historia de la humanidad.[44]

3 EL INDIVIDUO EN LA IGLESIA[45]

3.1 El problema frente al cual se sitúa

La dificultad aparece en el plano ético y moral, cuando se piensa que, para actuar, le basta al individuo aplicar las normas morales generales. Esto es así porque existe un ámbito de lo ético-individual, de la obligación y tarea ética y religiosa que no puede ser abarcado por normas formuladas de modo general. Rahner contesta el paradigma de la metafísica clásica antigua, para la cual solo es válido lo eterno, lo general, lo inmutable, y en el que todo individuo –humano o no- es considerado solo la limitación del ser general.[46]

3.2 La correlación de tres niveles en lo individual humano

La causa del problema presentado arriba la explica nuestro autor a partir de una confusión en los diferentes niveles en que se debe entender la individualidad humana, a saber,[47]

---

[42] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 230.
[43] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 198-200.
[44] Cf. RAHNER. Hörer des Wortes, 248.
[45] RAHNER, K. "Der Einzelne in der Kirche" [1946], in: SW 10, 100-117. [En adelante: Der Einzelne]
[46] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 106-107.
[47] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 103-106.

a. Sociedad: el individuo como número, como uno entre muchos iguales. Es el nivel de la materialidad del individuo, del ser humano separado de otros. En este sentido "individuo" significa limitación.
b. Comunidad: el individuo es más que un número, más que uno entre muchos. Es el nivel de la personalidad espiritual, lo cual es más que la mera separación de lo común o el caso de una ley general. El individuo espiritual es auténtico individuo, es decir, se da solo una vez [*einmalig*]. Por eso es insustituible [*unvertretbar*] y está abierto para la infinitud de la realidad en conocimiento y amor. Por esta apertura es el ser que, en su individualidad, puede devenir todo. La comunidad es una sociedad no de iguales, sino de diferentes, de individuos únicos.
c. Unidad en Cristo: el ser humano individual es hijo de Dios, que ha sido creado como lo más individual [*als Einzelnster*] y ha sido introducido en la comunidad de la más alta individualidad: la Trinidad. La individualidad del ser humano pertenece a aquel fundamento determinado interiormente: la individualidad trinitaria de las tres personas divinas. El Cristianismo conoce al individuo que, como tal

> tiene un destino único, válido eternamente, que en este tiempo irrepetible, limitado por un auténtico comienzo y por un auténtico fin interno, opera una-vez-por-todas su eterna definitividad. En el cristianismo cada uno puede llamar "su" Dios Infinito uno, que llama a cada uno por su nombre, que a pesar de su infinitud, es el que actúa libre, de-modo-único, imprevisiblemente, el que en lo último y decisivo no actúa según normas generales, sino que regala a cada una de sus creaturas, en el diálogo cada vez único, que nosotros llamamos elección gratuita, un amor totalmente único, válido solo para cada ser humano singular.[48]

Esto es posible porque Dios se ha comunicado a cada ser humano en absoluta inmediatez en la gracia a través del mediador, Cristo, y su Iglesia.[49]

No existe contradicción entre la individualidad y la pertenencia a muchos, al contrario, crecen y disminuyen en proporcionalidad directa, pues son conceptos complementarios a causa de estos tres niveles. Se oponen sólo cuando se sitúan en niveles distintos de ser. Lo importante es el correcto equilibrio y consideración recíproca entre la individualidad de un nivel y la pluralidad de otro nivel.[50]

---

[48] „...ein einmaliges, ewig gültiges Geschick hat, der einmal in dieser einmaligen, durch echten Anfang und echtes inneres Ende begrenzten Zeit seine ewige Endgültigkeit wirkt; im Christentum kann jeder den einen Unendlichen ‚seinen' Gott nennen, der jeden bei seinem Namen nennt, der trotz seiner Unendlichkeit der freie, einmalige, unberechenbar Handelnde ist, der im Letzten und Entscheidenden nicht nach allgemeinen Normen handelt, sondern jedem seiner Geschöpfe in dem je einmalig Dialog, den wir Gnadenwahl nennen, eine ganz einmalige, nur für jeden einzelnen Menschen gültige Liebe schenkt". RAHNER. Der Einzelne, 106.
[49] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 106.
[50] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 103.105.

3.3 La necesidad de una "ética individual" [*Individualethik*]

Dado que existe un ámbito de lo ético individual que no puede ser abarcado por normas, leyes y reglas generales, existe también una ética individual que ofrece al individuo lo que lo obliga como lo suyo que se da una sola vez [*als die einmalig seine*], bajo la voluntad de Dios que exige éticamente, que quiere la unicidad no intercambiable y única [*das unvertauschbare und einmalige Eine*] del ser humano individual; voluntad para aquello que el ser humano tiene que ser.[51]

El órgano que conoce esta moralidad individual es el arte [*Kunst*] carismático del "discernimiento de espíritus", por el cual el individuo escucha el llamado de Dios siempre único, sólo válido para él y nunca totalmente deducible desde las normas generales. Por él se escucha el llamado del Dios único al ser humano único.[52]

3.4 El individuo en la Iglesia

Es necesario distinguir dos dimensiones de la Iglesia que no deben ni separarse ni considerarse en igual nivel: la "comunidad de gracia" [*Gnadengemeinschaft*] y la "sociedad-de-derecho" [*Rechtsgesellschaft*];

> la Iglesia como *comunidad de la gracia* se sitúa en el ámbito de la individualidad espiritual-personal gratuitamente elevada como su concepto correlativo. La Iglesia como *sociedad* jurídicamente estructurada pertenece como correlato al individuo en la medida que él , en definitiva, a través de su estrato-de-ser biológico-material, es miembro unívoco de una pluralidad de iguales y, por eso, puede ser y tiene que ser, ontológica y moralmente, sujeto de leyes unívocas, de una autoridad que regula desde fuera, de influencia por coacción, etc.[53]

De este modo, tiene que ser admitida como espacio de la actualización del ser humano concreto una esfera de la unicidad personal, de lo privado, que no es tocada inmediatamente por la Iglesia como sociedad jurídicamente estructurada. La pretensión de la Iglesia de entrar en ese ámbito la llevaría al colectivismo, cuya forma más peligrosa hoy en día no es el colectivismo obligante desde fuera, sino aquel colectivismo del interior: el cansancio y cobardía del corazón que ha renunciado a la propia decisión; la docilidad que no es la fuerza

---

[51] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 107.
[52] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 107-108.
[53] „Die Kirche als *Gnadengemeinschaft* liegt im Bereich der geistig-personalen, gnadenhaft erhöhten Einzelheit als deren korrelater Begriff, die Kirche als rechtlich strukturierte *Gesellschaft* gehört als korrelat zum Einzelnen, insofern er letztlicht durch seine materiell-biologische Wesensschicht univokes Glied einer Vielzahl von Gleichen ist und darum ontologisch und sittlich Subjekt einsinniger Gesetze, einer von außen regelnden Autorität, zwanghafter Beeinflusung usw. sein kann und sein muß". RAHNER. Der Einzelne, 108-109. [Cursivas del autor]

creyente de una convicción personal viva, sino debilidad de los corazones que se dejan simplemente llevar por otros.[54] El cristiano en general y el laico en particular tienen el derecho y el deber de una decisión,[55] en un actuar que es siempre carismático y en el que la decisión misma es dada por Dios de modo gratuito en el trato inmediato con su creatura como acontecimiento completamente normal (no reservado a personas extraordinarias o a momentos extraordinarios). Lo carismático debe ser entendido como aquello que se da en la Iglesia una sola vez por la gracia, "lo individual en la Iglesia y para ella".[56] Esto porque la esfera privada no es un ámbito separado que no entre en contacto con lo social, pues lo privado del individuo puede y debe influir otros ámbitos. El amor cobra particular relevancia en esta interrelación, pues es al mismo tiempo lo más único y lo que abarca todo, pues el amor une en la medida que libera y diferencia.[57]

4 PERSPECTIVAS

a. Varias de las intuiciones de *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes* representan una especie de programa en la obra de Rahner. Subrayamos aquí una de especial relevancia y que se constituye como punto de partida: el ser en el mundo. Para ello, la *conversio ad phantasma* es un concepto clave, pues de ninguna manera el ser humano puede prescindir de esta relación con el mundo que aparece claramente en esa *conversio.* Podríamos decir que en *Hörer des Wortes* esa *conversio ad phantasma* adquiere la forma de una *conversio ad historiam*. En palabras de Siebenrock, comentando a Rahner: „...el ser humano, que está orientado hacia Dios en existencia extática, encuentra su consumación no en el abandono del mundo, sino solo en una 'conversio ad historiam', finalmente en el seguimiento de Cristo".[58] Entonces, toda la reflexión trascendental es para dar razón de esta existencia en el mundo, no como un ente más entre otros, sino como espíritu en el mundo. El ser en el mundo y la historia es el único punto de partida posible. Ahora bien, el modo de aproximarse a esta existencia humana en el mundo y en la

[54] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 109-113.
[55] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 112.
[56] „Das Individuelle in der Kirche und für sie". RAHNER. Der Einzelne, 115.
[57] Cf. RAHNER. Der Einzelne, 117-118.
[58] "…der Mensch, der in ekstatischer Existenz auf Gott ausgerichtet ist, findet zu seiner Vollendung nicht im Verlassen der Welt, sondern allein in einer ‚conversio ad historiam', letztlich in der Nachfolge Christi". SIEBENROCK, R. „‚Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott': Intuitionen, Themen, Dynamik und ‚Habitus' des Werkes P. Karl Rahners s.j.", in: *PthI* 24, 20-44; 34.

historia es a partir del reconocimiento de la prioridad del ser humano individual. La prioridad del individuo, lejos de disminuir la importancia de la dimensión social, la afirma en toda su radicalidad.

b. La afirmación de esta prioridad aparece en la vinculación entre eternidad e individuo. Cada existencia humana tiene un carácter inderivable, incondicional, impredecible, por cuanto la historia se funda en la libertad de Dios y la libertad asumida y vivida por el ser humano. En la "problematicidad" se nos revela la contingencia del ser humano, sin embargo ella se manifiesta de tal modo que su afirmación supone la afirmación de algo incondicional. Este carácter incondicional encuentra su fundamento en una voluntad ajena que ha puesto al ser humano y al mundo en la existencia.

c. Esta existencia del espíritu en el mundo es siempre una existencia dinámica. En la misma línea que Blondel, Rousselot y Maréchal, Rahner va a afirmar que el ser humano es un "ser progresivo", y esto por varios caminos:

   1) La existencia del ente nunca es estática, pues siempre existe en un dinamismo de autorrealización [*Selbstwirklichung*] que se mueve hacia la plenificación [*Vollendung*]. En el caso del ser humano este dinamismo tiene siempre dos aspectos inseparables: la sensibilidad, es decir, el movimiento de alejarse-de-sí-en-un-ser-presencia-a-otro [*weg-von-sich-beim-anderen-sein*], y el pensamiento, que acontece por la abstracción: el ser-presencia-a-sí entendido esta vez como el estar-puesto-en-oposición-a-otro [*das Beisichsein als Gegen-ein-anderes-Gesttelltsein*].

   2) La experiencia de ser-en-el-mundo supone las condiciones a priori del espacio y el tiempo, un espacio definido por el **aquí** y un tiempo definido por el **ahora**. Dada la precaptación [*Vorgriff*] –según nuestro parecer el concepto fundamental de *Geist in Welt*- del espíritu finito que conoce, el **aquí** tiene una estructura formal dada por la unidad del dónde [*woran*] y el hacia-dónde [*woraufhin*], y el **ahora** una estructura formal dada por la unidad de origen [*Ursprung*] y fin [*Ziel*]. De este modo el hacia-dónde y el fin, conceptos propiamente escatológicos, aparecen como horizonte de la situación del ser humano en el mundo, horizonte no solo futuro, sino condición de posibilidad de la experiencia humana en el aquí y ahora del mundo.

3) La finitud, en la “cuestionabilidad”, se manifiesta como un dinamismo hacia el futuro que es ontológico, pues la precaptación –condición de posibilidad de la cuestionabilidad- es un automovimiento del espíritu hacia el ámbito absoluto de todos los objetos posibles; siempre movimiento hacia el futuro. Sin embargo no es un automovimiento que se funda en el ente finito mismo, sino que es el Ser absoluto el que atrae hacia sí ese movimiento, en cuanto siempre se sustrae, permaneciendo como horizonte inobjetivable. Se trata, entonces, de un futuro que no está sólo allá adelante, sino que es actuante en el presente. En la “problematicidad” aparece el movimiento hacia el futuro con una cualidad: es movimiento hacia el sumo bien, movimiento sustentado por el amor de Dios.

4) En cuanto movimiento puesto allí y sustentado por la voluntad de otro, la existencia implica no solo un “estar ahí”, sino “estar ahí para aquello para lo cual se ha sido puesto allí”. Aparece entonces un referente, una plenitud de amor desde la cual el ser humano debe cuestionar su propio “orden de amor”, en vistas a un amor más pleno y auténtico en una dinámica permanente hacia el futuro.

d. La limitación como punto de apertura hacia el dinamismo humano. Es desde esa limitación de donde surgen las preguntas fundamentales (hay aquí un trasfondo común a las posturas filosóficas existencialistas). En Blondel es el fracaso de la acción. En Rousselot, Maréchal y también en Blondel, es la limitación del conocimiento que se da en la oscuridad en la que permanece el objeto que es conocido. Percibimos en Rahner tres caminos en este sentido: la limitación del conocimiento tal como es entendido por las ciencias modernas, la experiencia de la contingencia (podríamos decir, el límite de la pretensión del ser humano de situarse como absoluto) y la limitación de la relación individuo-Iglesia, más específicamente de la relación entre principios generales e individuo. Es interesante la relación limitación-dinamismo, limitación-apertura a la dimensión escatológica, por cuanto coloca siempre al ser humano delante de su condición de inacabado, pero llamado a la plenificación (no como pura limitación cerrada en sí misma). Un llamado inscrito ya en su ontología. Este dinamismo de la limitación hacia la plenitud lo revela –en palabras de Rousselot- como un “ser progresivo”.

CAPÍTULO IV
DESARROLLO Y EXPLICITACIÓN
(1949-1960)

El paso de la primera a la segunda etapa es interesante, pues pasamos del contexto del conocimiento humano y del ser humano en el mundo al contexto de la reflexión sobre la Iglesia. Si bien es cierto este tema se insinuaba al final del capítulo anterior, en este capítulo se aborda más explícitamente, buscando mostrar que existe en la Iglesia un dinamismo que le es esencial.

Analizaremos tres grupos de textos: el primero son dos artículos publicados bajo el título *Das Dynamische in der Kirche*[1], a saber, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* de 1956 y *Prinzipien und Imperative* de 1957; el segundo son siete artículos: dos que reflexionan directamente sobre la necesidad de una "ética existencial", a saber, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*[2] de 1955 y *Der Anspruch Gottes und der Einzelne*[3] de 1959 y otros cinco referidos a la libertad, la dignidad, el sentido de la individualidad humana y la muerte: *Würde und Freiheit des Menschen*[4] de 1952, *Die Freiheit in der Kirche*[5] de 1955, *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*[6], *Über das christliche Sterben*[7] y *Das Leben der Toten*[8], estos tres últimos de 1959; y, finalmente, el tercer grupo, que constituye para nosotros el momento de explicitación de la perspectiva escatológica: *Eschatologie, theol.- wissenschaftstheoretisch*[9] de 1959 y *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*[10] de 1960 y, como complemento, *Trost der Zeit*[11] de 1956.

---

[1] RAHNER, K. „Das Dynamische in der Kirche" [1958], in: SW 10, 326-343. 368-420. [En adelante: Das Dynamische]
[2] _____. „Über die Frage einer formalen Existentialethik" [1955], in: SW 10, 302-303. [En adelante: Formale Existentialethik]
[3] _____. „Der Anspruch Gottes und der Einzelne" [1960], in: SW 10, 469-480. [En adelante: Anspruch Gottes]
[4] _____. „Würde und Freiheit des Menschen" [1952], in: SW 10, 184-206. [En adelante: Würde und Freiheit]
[5] _____. „Die Freiheit in der Kirche" [1955], in: SW 10, 221-237. [En adelante: Freiheit in der Kirche]
[6] _____. „Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche" [1959], in: SW 10, 421-446. [En adelante: Bedeutung des einzelnen]
[7] _____. „Über das christliche Sterben" [1959], in: SW 12, 534-539. [En adelante: Christliches Sterben]
[8] _____. „Das Leben der Toten" [1959], in: SW 12, 540-546. [En adelante: Leben der Toten]
[9] _____. „Eschatologie, theol.- wissenschaftstheoretisch" [1959], in: SW 17/1, 220-225. [En adelante: Eschatologie]
[10] _____. „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen" [1960], in: SW 12, 489-510. [En adelante: Prinzipien der Hermeneutik]
[11] _____. „Trost der Zeit" [1956], in: SW 14, 176-178.

Nos parece que hay aquí un material importante como momento previo a la formulación de una teología práctica y en la que, a nuestro modo de ver, la perspectiva escatológica comienza a ser explicitada, sobre todo a partir de una comprensión teológica del individuo y su situación concreta.

1 LO DINÁMICO EN LA IGLESIA

El punto de partida para fundamentar lo dinámico en la Iglesia es un modo de comprender al ser humano singular. A partir de esta perspectiva de antropología teológica Rahner saca consecuencias eclesiológicas. En función del tema que nos interesa, analizaremos la concepción rahneriana del ser humano singular como aquel que crea "eternidad individual":

> por mucho que él [el ser humano singular] esté bajo la ley de la esencia general "ser humano", por mucho que exista una ética de la esencia general, una ética esencial, principios generales del deber ser, que son válidos siempre y en todas partes, el ser humano individual no es aquel que, en su vida individual como espíritu y libertad, es absorbido en la espacio-temporalidad de la materia; sino [aquel] que crea una eternidad individual, es decir, de-fini-tividad.[12]

A partir de este planteamiento, Rahner hace, por un lado, una fundamentación antropológico-teológica: el ser humano puede hacer una experiencia inmediata de Dios; y, por otro lado, saca una consecuencia metodológica: la necesidad de distinguir entre "principios" que formulan una esencia universal e "imperativos" que apuntan a lo concreto, precisamente en cuanto lo singular es más que un mero caso de lo universal.

1.1 La experiencia inmediata de Dios

1.1.1 El "segundo tiempo de elección" de los Ejercicios Espirituales

El marco de referencia de su reflexión son los Ejercicios Ignacianos. Rahner quiere mostrar que el segundo tiempo de elección –y no el tercero- es la experiencia normal que hace todo cristiano en el proceso de discernimiento de los Ejercicios.[13] La manifestación de la

[12] „Sosehr er unter dem Gesetz des allgemeinen Wesens ‚Mensch' steht, so sehr es also eine allgemeine Wesensethik, eine Essentialethik, allgemeine Sollensprinzipien gibt, die immer und überal gelten, so wenig ist der einzelne Mensch, der in seinem individuellen Leben als Geist und Freiheit, als Wesen, das nicht in der Raumzeitlichkeit der Materie aufgeht, sondern eine individuelle Ewigkeit, d.h. End-gültigkeit schafft". RAHNER. Das Dynamische, 329.

[13] "Tres tiempos para hacer sana y buena elección en cada uno de ellos: el primer tiempo es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es

voluntad de Dios para el individuo es el caso normal y no una excepción. San Ignacio supone que el ser humano debe contar con la posibilidad, experimentable prácticamente, de que Dios le comunique su voluntad.[14] Los Ejercicios espirituales son un método formal de un discernimiento para una **decisión para la vida**, "una orientación, un conjunto de reglas, una indicación de lo que se debe *hacer* en este caso concreto";[15] son para encontrar la voluntad de Dios, decidiéndose y tomando partido por esa voluntad. Todo esto tiene como supuesto el hecho de que el Creador obra inmediatamente con su creatura y la creatura con el Creador.[16] Si bien esta elección es personal tiene siempre como marco objetivo de referencia las enseñanzas y realizaciones de la Iglesia.[17]

Ese "obrar inmediato"[18] entre creatura y Creador es posible dado que el ser humano puede hacer una experiencia no-objetiva de Dios [*ungegenständliche Gotteserfahrung*] en lo que san Ignacio llama la "consolación sin causa precedente", es decir, "sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga la tal consolación, mediante sus actos de entendimiento y voluntad".[19] Consolación sin causa quiere decir consolación carente de objeto: el amor existencialmente radical de Dios.

Esto es posible dado que en todo acto del espíritu que se refiere a un objeto existe una conciencia objetal [*Gegenstandsbewußtsein*] y una autoconciencia concomitante [*begleitende Selbstbewußtheit*].[20] La carencia de objeto significa pura receptividad para con Dios, un sentirse toda la persona arrastrada a un amor que va derechamente a la infinitud de Dios en cuanto Dios (en cuanto "Divina Majestad"). Se trata de Dios en cuanto se distingue de todo objeto singular, trascendente absoluto.[21] No se trata de causas ultraconscientes o de la mera

---

mostrado; así como San Pablo y San Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor. El segundo: cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus. El tercer tiempo es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima, y esto deseando elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima (…) Si en el primero o segundo tiempo no se hace elección, síguese cerca este tercer tiempo de los modos para hacerla". EE.EE. 175-178. [Utilizamos la numeración por párrafos de la versión de 1969: SAN IGNACIO DE LOYOLA. *Exercitia Spiritualia.* Roma: Institutum Historicum Societas Iesu, 1969]

[14] Cf. RAHNER . Das Dynamische, 374-375.

[15] „...eine Anleitung, eine Reglement, eine Anweisung zu etwas, was hier *getan* werden soll". RAHNER. Das Dynamische, 372. [Cursivas son del autor]

[16] Cf. RAHNER . Das Dynamische, 375.

[17] Cf. RAHNER . Das Dynamische, 379.

[18] Cf. EE.EE., 15.

[19] EE.EE., 330.

[20] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 398.

[21] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 399.

repentinidad o inexplicabilidad, sino de la pura claridad inobjetal de todo el ser, consolado y absorbido –de una manera que trasciende todo lo que se puede indicar- en el amor de Dios.[22]

Esta experiencia se da de modo muy poco explícito como precaptación, como mera luz que ilumina un objeto sin ser ella misma objeto. No es una representación conceptual de Dios, sino una tematización de la trascendencia en cuanto tal, "y en ella de Dios (como el hacia-dónde de esta precaptación)".[23] Ahora bien, la conciencia de esta trascendencia sobrenatural que tiende a Dios como a su meta puede crecer, hacerse más pura, de modo que la objetualidad de esa experiencia puede hacerse más transparente hasta casi desaparecer. Así, la moción misma puede convertirse en lo esencial. Cuando toda la existencia se entrega a esta disponibilidad de la moción, entonces se da la consolación que no puede engañar porque tiene en sí misma su propia evidencia, dado que tiene que ver con Dios mismo, no con un concepto.[24] Esta experiencia de la trascendencia es la consolación, porque es la libertad misma, la toma de posesión –con un sí rotundo- del espíritu elevado sobrenaturalmente.[25] Esta experiencia existencial se identifica con una "percepción" [*Wahrnehmung*] que, claro, no es la *visio beatifica*, pero tiene en sí una inmediatez que se puede y debe caracterizar como percepción en contraste con cualquier otra conexión piadosa de índole conceptual o afectiva.[26]

1.1.2 La experiencia gratuita de la trascendencia como criterio para el conocimiento de la voluntad individual de Dios

Las consolaciones y desolaciones, interpretadas según su origen mediante las reglas de discreción de espíritus, nos permiten conocer la voluntad de Dios, dado que esas consolaciones que vienen de Dios nos impulsan también a elegir y realizar lo que Dios quiere de nosotros, mientras que las otras consolaciones o desolaciones nos impelen a aquello que contradice esta voluntad o nos retraen de ello. El objeto de la elección es siempre un medio para llegar a Dios, no Dios mismo; es, pues, un objeto finito, distinto a la experiencia originaria de consolación de origen puramente divino, experiencia que constituye el principio último de toda elección.[27] En el segundo tiempo de elección se trata de experimentar mediante confrontación, si el objeto de la elección y la experiencia de consolación primigenia

[22] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 400.
[23] „...und darin Gottes (als des Woraufhin dieses Vorgriffes)". RAHNER. Das Dynamische, 407. [Subrayado del autor]
[24] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 405. 407.
[25] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 408.
[26] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 410.
[27] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 412.

están al unísono, si hay reciprocidad entre ellos, si la adhesión al objeto de elección deja intacta la pura disponibilidad para con Dios en la experiencia sobrenatural de la trascendencia e incluso la apoya, la acrecienta. Solo aquí se da una verdadera situación de elección, pues se da a un tiempo un objeto finito, único que puede ser objeto de elección y actúa el principio electivo, a saber, esa orientación concreta y única hacia Dios, que constituye la esencia más íntima del ser humano, que aquí se hace actualmente presente en su propia realización, no ya en conceptos de una reflexión objetal. Este segundo tiempo es el de la experiencia en sentido propio.[28] El tercer tiempo de elección es necesario solo cuando no se dispone del segundo, pues es una elección puramente racional.[29]

1.2 La distinción entre principios e imperativos

El punto de partida que fundamenta la distinción entre principios e imperativos es la toma de conciencia de que el ser humano no es sólo el caso restringido de lo universal, la limitación de lo universal a un punto del espacio y del tiempo, una mera aplicación de lo universal, o mera negatividad frente a una quiddidad universal, que sería por tanto, multiplicable.[30] En el ser humano singular, como espíritu y libertad se da una relación particular con lo definitivo y eterno, pues lo individual, en cuanto decisión personal y espiritual de un sujeto espiritual, posee una irrepetible originalidad [*Einmaligkeit*]. Lo singular, al menos en la esfera de lo humano y de la decisión moral personal, dice algo más que lo universal, tiene una peculiaridad positiva única e irrepetible; se sitúa en el plano de lo histórico que es siempre indeducible, misteriosamente concreto. El ser humano singular es portador de definitividad y en el ejercicio de su libertad crea él mismo definitividad, en el sentido de algo que es válido hasta el fin [*End-gültigkeit*].[31]

Ahora bien, "individualidad" no se refiere sólo a un ser humano singular, sino que puede referirse también a magnitudes históricas: Estado, grupos étnicos y otras individualidades históricas de índole colectiva, pues también tienen una individualidad histórica indeducible [*unableitbare, geschichtliche Individualität*], su determinada hora histórica, su *kairós* que se da solo una vez.[32] De este modo es posible afirmar que en la Iglesia, por cuanto es histórica, se da siempre lo original indeducible [*das unableitbar*

[28] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 413- 415.
[29] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 419.
[30] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 325. 328. 329.
[31] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 324. 325. 329. 385.
[32] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 331.

Einmalige], que no surge por casualidad, sino por intervención de Dios. Por ello existe lo carismático, en cuanto presente hecho por Dios en su indeducible irrepetibilidad.[33]

A partir de lo anterior surge una consecuencia: lo singular debe conocerse de un modo distinto que lo universal. Por ello, Rahner plantea que es necesario distinguir entre **principios** que formulan una esencia universal, e **imperativos** que apuntan a lo concreto.[34] Para conocer lo universal se procede por abstracción hacia lo esencial. Lo concreto se deduciría de los principios universales, como si un deber ser que se refiera a lo individual se pudiera basar únicamente en la entidad universal. Bastaría la aplicación de un principio universal del deber ser o la combinación de principios de este género a un "caso" de lo universal. Sin embargo, la decisión moral, que tiene que ver con una respuesta en un caso concreto, único –y que es lo que se busca alcanzar en los Ejercicios Espirituales- no es una simple deducción silogística.[35]

Los imperativos son proposiciones de trascendencia moral que se dirigen a la conciencia y al poder histórico, creador del individuo o de una magnitud histórica. Expresan un deber ser existencial e individual. La decisión moral es necesaria, pues hay un llamado existencial moralmente obligatorio. Este carácter de imperativo pertenece también originalmente a los principios generales, pues "cada principio es siempre una ley del ser y (aunque en diverso grado) del deber ser, por tanto, también un imperativo".[36] Ahora bien, es necesario tomar conciencia que el imperativo no puede enfocar y formular lo singular en su originalidad e irrepetibilidad tan directamente como los conceptos pueden enunciar lo universal. El imperativo tiene una relación característica con lo singular: "es como un gesto, como una indicación hacia 'esto aquí'".[37] Esta diferencia se da porque

> lo existencialmente singular no se puede captar en proposiciones objetivas; conocimiento y amor (ver y decidir) están, en su aprehensión, entrelazados de manera más indisoluble que en el conocimiento de lo general.[38]

Aparece así un problema de los imperativos: su cuestionabilidad, pues de ellos se puede dudar más fácilmente que de los principios universales. Se prestan a discusión y son más difíciles, por tanto, de ser aceptados por una colectividad.[39]

---

[33] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 324.
[34] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 323.
[35] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 323-325. 328. 384.
[36] „...jedes Prinzip ist immer ein Seins- *und* (wenn auch in verschiedenem Grad) ein Sollensgesetz, also auch ein Imperativ". RAHNER. Das Dynamische, 327. [Subrayado del autor]
[37] „...änlich wie ein Geste, ein Hinweis auf ein 'Dies da'". RAHNER. Das Dynamische, 331.
[38] „Das existentiell Einzelne ist so satzhaft gegenständlich nicht faßbar; Erkenntnis und Liebe (Sehen und Entscheiden) sind bei seiner Erfassung unlösbarer verflochten als bei der Allgemeinerkenntnis". RAHNER. Das Dynamische, 330.
[39] Cf. RAHNER. Das Dynamische, 340.

A partir de esta diferenciación entre principios e imperativos se toma conciencia de que en la vida de las personas singulares y de los pueblos, la Iglesia debe dejar un campo libre de decisiones, o sea de realizaciones individuales concretas y, por consiguiente, de imperativos. Éste es un campo en el que ella se reconoce incompetente, pues en el ámbito de las decisiones morales queda un residuo inaccesible por una incapacidad radical de la razón de lo universal. Para Rahner existe en la Iglesia una abundancia de principios y falta de imperativos. Correspondería a la autoridad jerárquica abrir un mayor espacio para que surjan estos imperativos en cada realidad particular. Contesta la postura de que la herencia del pasado se resguarda en el cuidado de los principios universales; al contrario, sostiene que "la herencia del pasado solo se defiende con la conquista de un nuevo futuro".[40]

Excursus

Nos parece importante subrayar aquí la influencia que Erik Przywara s.j. (1889-1972) ejerció sobre Rahner, sobre todo en el modo de entender los Ejercicios Ignacianos: En el contexto de la teología de los Ejercicios, Przywara se posiciona contra una tradición jesuítica de la escolástica del barroco que había negado la existencia de una experiencia de la gracia. Se comprendía la "gracia santificante" casi como un ente y se la situaba más allá de la conciencia. Przywara cuestionó una interpretación de Ignacio que había llevado a comprender los Ejercicios bajo el punto de vista de la mortificación ascética y la perfección moral. Para él la lógica interna de los Ejercicios es una "teo-lógica": el *Deus semper maior* es su logos propio. Es el *Deus incomprehensibilis* **en** nosotros como cercanía viva, personal que todo obra y, al mismo tiempo, el *Deus incomprehensibilis* **por sobre** nosotros como insistencia en la diversidad y separación entre la majestad sublime que corresponde a Dios y la posición que corresponde al ser humano en el mundo. Percibimos una analogía entre este **en - por sobre** con el *im Ziel auf das Ziel hin* de Rahner.

Para Przywara la creaturalidad se caracteriza por un llamado personal de Dios. A partir de aquí se entiende la perfección del alma como el ser totalmente libre, pero con una libertad por la cual el alma se torna propiedad de Dios por completo. Se trata de una voluntad de Dios que no es un decreto abstracto, sino "soplo y fuego" [*Wehen und Feuer*] y se exige al ser humano la plena libertad para entrar totalmente en esa contradicción, para quemarse completamente en ese fuego. Por ello la experiencia de la fe es siempre amor y noche. Przywara comprende lo propio de la creaturalidad como un movimiento por el cual el ser

[40] „Das Erbe der Vergangenheit wird nur verteidigt in der Eroberung einer neuen Zukunft". RAHNER. Das Dynamische, 343.

humano sale de sí, autotrascendiéndose, y se entrega completamente a Dios. De este modo, el sumergirse siempre más en Dios es el sentido más íntimo de la vida humana, y, porque Dios es y permanece siempre misterio, es el Dios que sorprende al ser humano. A partir de aquí se comprende que la actitud adecuada del ser humano sea la apertura permanente y el abandono en Dios, abandono en el misterio del cada-vez-más [*Jeweils-Mehr*] de la Majestad Divina que llama y dispone.

El propio Rahner, en su *Laudatio auf Erik Przywara*, dice que es preciso poner junto al optimismo de Teilhard de Chardin, la teología de Przywara que está siempre en referencia a la cruz y al fracaso. El comprender a Dios como el misterio incomprensible que nunca es la fórmula aclaratoria suprema del mundo, pasa necesariamente por la cruz de Cristo.[41]

2 LA NECESIDAD DE UNA "ÉTICA EXISTENCIAL"

Un modo de concretar el desafío de pasar de los principios generales a los imperativos concretos, es explicitado por Rahner en la propuesta de una "ética existencial".

2.1 Una percepción y una explicación

El punto de partida es la percepción de que la vivencia cristiana ha perdido pasión e irradiación, tornándose poco convincente para el mundo. Se ha perdido la vivencia de la fe más interior, entendida como entrega fundada en un amor "con todo el corazón" (Dt 6,5) a Dios. Se ha perdido la disposición a la entrega total que tiene incluso al martirio en su horizonte. Se ha reducido la vivencia del Cristianismo a un mero cumplimiento de preceptos y observancia de mandamientos, debilitándose la conciencia de que el Cristianismo puede y debe ser experimentado como la realidad viva más íntima que brota del interior.[42]

Intentando una explicación, Rahner sostiene que lo que ha llevado a los cristianos a esta parálisis es la búsqueda de un equilibrio racional de la vivencia de los principios

---

[41] Sobre la influencia de Przywara en Rahner, cf. FISCHER, K. *Der Mensch als Geheimnis*: Die Antropologie Karl Rahners. Freiburg: Herder, 1974, 32-38. 55-61; _____. "Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen". *ZKTh* 113 (1991) 1-23; RAHNER, K. "Laudatio auf Erik Przywara", in: SW 22, 667-673; TERÁN-DUTARI, J. "Zur philosophisch-theologischen Auffassung der Freiheit bei K. Rahner und E. Przywara", in: VORGRIMLER , H. (Hg.) *Wagnis Theologie*: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (zum 75. Geburtstag). Freiburg: Herder, 1979, 284-298; _____. *Karl Rahner*. Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 172. [En adelante: Leben und Denken]

[42] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 439.

generales, los eternos "por un lado…, pero por otro lado…". De este modo no se llega a decisiones claras, comprensibles y penetrantes que orienten el actuar. Existen en la Iglesia numerosos principios generales y muy pocos imperativos concretos y por ello se tiene la impresión de que se puede hacer lo que se quiera o se justifica el no hacer nada. Se le exige a cada imperativo, para que sea vinculante, que entre en la lógica de los principios generales y, si esto no se da, parece que no obliga. Así es apagado el impulso carismático en la Iglesia y no pasa nada, porque ya no es posible formar una voluntad entendida como decisión y no como mero proceso de deducción racional.[43] Se produce en la Iglesia una oscilación entre una ética esencial sobrecargada de exigencias y un absoluto dejar hacer, estableciéndose un corte, pues las decisiones concretas, referidas a la vida cotidiana no están en conflicto con los principios generales, ni siquiera se tocan.[44] Desde estos principios se refuerza una posición conservadora que defiende cómodamente lo existente.[45]

2.2 Una propuesta: La necesidad de una "ética existencial"[46]

Una de las preocupaciones de nuestro autor al presentar esta necesidad, es tomar distancia con la así llamada "ética de la situación" (condenada por el papa Pío XII), pues, si bien ésta afirma –como la ética existencial- la unicidad e irrepetibilidad de cada ser humano y de su obrar, sin embargo niega la existencia de enunciados generales que conciernan a lo particular. Se cae en un nominalismo que niega la posibilidad de un conocimiento universal con importancia objetiva y que afecte a la realidad concreta. El ser humano es visto como individuo singular, absolutamente único bajo todos los aspectos perdiéndose de vista su carácter de creatura y su materialidad. La ética de la situación tomada al pie de la letra negaría el Cristianismo eclesial, pues no habría proposiciones de contenido material proclamables a todos.[47] Sin embargo, para nuestro autor, la ética existencial es el núcleo de verdad que late en la falsa ética de la situación.

La ética existencial busca abrir un camino alternativo al camino errado de la moral de deducción silogística que tiene la siguiente estructura:

---

[43] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 478.
[44] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 480.
[45] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 479.
[46] Hay un cambio de nomenclatura de "Individualethik" (ver arriba, cap. III, 3.3), para "Existentialethik" con la cual Rahner quiere evitar el malentendido de pensar que se utiliza el concepto "individual" en contraposición a "social". Cf. RAHNER. Formale Existentialethik, 311, nota 3.
[47] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 469; tb. RAHNER. Formale Existentialethik, 303-304.

a. Premisa mayor. Es el principio general: “en esta situación hay que hacer tal y tal cosa”,
b. premisa menor: “esa situación se da aquí y ahora”,
c. conclusión: transforma el principio general en un imperativo concreto y claro.

En este modo de proceder existen varios problemas: la situación presente es rebajada en su importancia por cuanto es solo un dato precedente al hallazgo del imperativo; del mismo modo es rebajada cuando se piensa que esa situación se puede formular adecuadamente en un concepto y una proposición general. En esta moral de deducción silogística la conciencia es simplemente la función moral espiritual de la persona que aplica la norma general al caso concreto.[48]

Lo que fundamenta ese tipo de moral es la concepción errada de la individualidad como peculiaridad ontológica que se encuentra del mismo modo en cada grado de ser, olvidando la analogía del ser, de modo que el individuo es un “caso” de una esencialidad general. Lo específico del individuo es relativamente indiferente, poco importante y, en una metafísica escolástica, incluso algo meramente limitativo, restrictivo: el individuo es el caso particular que limita lo general. Cada uno de estos individuos es igual al otro, teniendo solo un valor de posición [*Stellenwert*]. Son por ello permutables, equivalentes e indiferentes [*vertauschbar, gleichwertig und gleichgültig*]. Por tanto lo que hay que decir positivamente de él puede ser dicho en conceptos generales. Los juicios sobre lo particular no son más que enunciados generales a los que se les une un gesto indicativo: “lo general ocurre aquí”.[49]

Por otro lado, lo que la Iglesia católica ha proclamado -contra los que desprecian la “ley natural” (por ej., el nominalismo)-, a saber, que hay una naturaleza humana general, inalterable, igual a sí misma, inalienable, de la cual surgen las leyes morales que la Iglesia proclama como “ley natural”, es un modo de hablar de la naturaleza humana

> como un padrón general, según el cual Dios estampa a los seres humanos en innumerables ejemplares, de modo que, si éstos deben corresponder de veras a la idea que Dios tiene de ellos, han de realizar en lo posible limpia y puramente ese modelo originario que es para todos igual.[50]

Las diferencias son vistas como simples variaciones de esa idea general, meros casos de aplicación, meros puntos de intersección de principios generales.[51]

---

[48] Cf. RAHNER. Formale Existentialethik, 305-306; tb. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 421.
[49] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 470-471.
[50] „...wie eine allgemeine Schablone, aus der Gott in unzähligen Exemplaren die Menschen als einzelne ausstanzt, so daß sie dann, wenn sie wirklich die Idee Gotes, die Er von ihnen hat, treffen sollen, möglichst sauber und rein dieses Urmodell, das für alle gleich ist, realisieren müssen“. RAHNER. Anspruch Gottes, 473.
[51] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 473.

2.3 La existencia espiritualmente personal como "individuum ineffabile"

Para contestar ese modo errado de entender la individualidad humana y a partir de ella, la forma errada de entender la situación presente, Rahner recurre al concepto de "individuum ineffabile" tomado de santo Tomás y de la gran metafísica escolástica, aunque ahí no es aplicado a los seres humanos, sino a los ángeles. La tesis de Rahner es que "hay en el ser humano, igual que en el ángel, conciencia personal, libertad, historia irrepetible, responsabilidad absoluta y validez eterna de cada individuo".[52] Refiriéndose a la doctrina de santo Tomás sobre los ángeles señala que

> cuando y en la medida que el ser humano como persona espiritual participa en sus actos de la subsistencia-en-sí-misma de la forma pura, que no desaparece en su ordenación a la materia como el principio de la repetibilidad, tiene él que participar de aquella individualidad espiritual de lo espiritual, que tiene una individualidad positiva.[53]

El ser humano en cuanto individuo no es un mero caso de lo universal, pues "él es cada vez un [ser]-que-se-da-solo-una-vez y, en definitiva, nunca totalmente deducible".[54] Rahner va más lejos al afirmar que "él es 'inmortal' y sujeto de una determinación eterna y un destino eterno".[55]

Este concepto de *individuum ineffabile* se puede aplicar también a figuras individuales de orden superior (ver arriba 1.2): una comunidad determinada, un determinado tiempo de la Iglesia, un país determinado.[56] Esto no significa negar que exista una idea general del ser humano, una naturaleza general que le es propia, pues eso también es el ser humano. Por tanto hay también una ética y moral esenciales.[57]

Ahora bien, en cuanto existe el individuum ineffabile

> hay una llamada irreductible, individual de Dios a cada ser humano como individuo, que no puede ser considerada como la mera suma o el mero punto de cruce de los principios generales. Y esta llamada individual de Dios, no reducida a normas generales, no es meramente el llamado a lo posible y a lo permitido al ser humano, por lo demás indiferente, sino al menos bajo condiciones,

---

[52] „...es nämlich beim Menschen genauso wie beim Engel personales Bewußtsein, Freiheit, einmalige Geschichte, absolute Verantwortung und ewige Gültigkeit des eizelnen Individuums gibt". RAHNER. Anspruch Gottes, 471.

[53] „Wenn und insofern der Mensch als geistige Person in seinen Akten partizipiert an der Insichselberständigkeit der reinen Form, die nicht aufgeht in ihrer Hinordnung auf die Materie als das Prinzip der Wiederholbarkeit, muß er auch an jener geistigen Individualität des Geistigen partizipieren, das eine positive Individualität hat". RAHNER. Formale Existentialethik, 309.

[54] „Er ist je ein Einmaliger und letzlich nie total Ableitbarer". RAHNER. Würde und Freiheit, 187.

[55] „Er ist ‚unsterblich' und Subjekt einer ewigen Bestimmung und eines ewigen Geschicks". RAHNER. Würde und Freiheit, 187; cf. tb. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 426.

[56] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 478.

[57] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 472.

también absolutamente, llamada de Dios a lo que es significativo para la salvación y [a lo] imperativo.[58]

En otro lugar lo llama "[lo] imperativo, que obliga rigurosamente" *[(das) streng verflichtend Gesollten*].[59] La llamada de Dios se dirige al individuo concreto en una situación concreta, en su irrepetibilidad positiva, objetiva y material. A Dios le interesa la historia "en la medida que ella es una-única, y que, justamente por eso tiene un significado de eternidad".[60]

El ser humano es individuo de este modo, porque es amado con un amor personalísimo de Dios que se le autocomunica. Por este amor, el más personal de todos [*allerpersönlichste Liebe*], el que es amado deviene un absolutamente único [*eine absolute Einmaligkeit*].[61] Pero esta individuación no lo separa de la realidad, pues cuanto mayor es la individualidad real y la plenitud del ser, tanto mayor será la proximidad y la vinculación con los demás seres. Esto se verifica en la experiencia humana del conocimiento y el amor, pues acontecen en el ser humano en una apertura a la realidad una que todo lo abraza. El sujeto espiritual, conociendo y amando, se abre a la realidad ilimitada y universal que llamamos Dios.[62]

Afirmar que el ser humano, en cuanto individuo concreto, está destinado a la vida eterna, no tiene que ver solo con una condición que experimentará después de la muerte, sino con una cualidad del acto moral, pues los actos de un individuo no son mera modalidad espacio-temporal como lo material, sino que "tienen un significado de eternidad, no solo moralmente, sino también *ontológicamente*".[63] El acto libre es un acto irreductible que configura para la eternidad; un acto que hace que cada uno sea lo que quiere ser definitivamente;[64] son "realizaciones de una individualidad personal-espiritual y sobrenatural-por-gracia en obediencia delante de un llamado totalmente personal y de una vocación

---

[58] „Es gibt den irreduktiblen, individuellen Anruf Gottes an den Menschen als Einzelnen, der nicht als die bloße Summe und als der bloße Schnittpunkt der allgemeinen Prinzipien angesehen werden kann. Und dieser individuelle und auf allgemeine Normen nicht reduzierte Anruf Gottes ist nicht bloß der Zuruf des Möglichen und des für den Menschen Erlaubten, im Übrigen aber Gleichgültigen, sondern mindestens unter Umständen absolut auch der Anruf Gottes zum Heilsbedeutsamen und Gesollten". RAHNER. Anspruch Gottes, 472.
[59] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 480.
[60] „...insofern sie die einmalig-einige und gerade so Ewigkeitsbedeutung habende Geschichte ist". RAHNER. Formale Existentialethik, 311.
[61] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 427-428.
[62] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 423-424.
[63] „...sie haben eine Ewigkeitsbedeutung, nicht nur moralisch, sondern *ontologisch*". RAHNER. Formale Existentialethik, 309. [Cursivas del autor]
[64] Cf. RAHNER. Freiheit in der Kirche, 223.

realmente individual por parte de Dios".[65] La realización de cada vocación individual tendrá una influencia decisiva en la salvación de los demás.[66]

Es interesante la comprensión que adquiere **la muerte**[67] a partir de esta concepción del ser humano concreto: no es el paso a una nueva forma de experimentar el tiempo que se despliega ahora *in infinitum* en una apertura que debe ser determinada siempre de nuevo. La muerte es el fin para el ser humano entero (también para el alma)[68]. Porque él es persona espiritual, responsable y eternamente válido, la muerte es el acontecimiento decisivo de su historia. Al ser humano la muerte no solo le "acontece", pues él se mueve hacia ella por un impulso interno más profundo que el puramente biológico. La libertad espiritual es la razón de ese impulso, pues la libertad no es solo la posibilidad de hacer esto o aquello, sino la posibilidad de la irrupción de lo definitivo, lo no sobrepasable [*das Unüberholbare*], de la historia que deviene y que no puede quedar simplemente atrás como pasado que se diluye y que hay que olvidar. Esta libertad, en su dinámica de realización alcanza la corporeidad para sobrepasarla hacia la inmortalidad: no es el acontecer siempre de nuevo y sin fin en el tiempo, sino el valor de lo hecho-una-vez-por-todas [*das Ein-für-alle-mal-getan*] y así eterno[69]: "por la muerte (no: después de ella) es (no: comienza a acontecer) la definitividad ya hecha de la libre existencia temporal del ser humano".[70]

El morir lleva en sí una paradoja, pues, por un lado es el comienzo de la definitividad, de aquella definitividad que es fruto maduro de la libertad pero, por otro lado, es la máxima y absoluta manifestación de la pérdida de poder [*Entmächtigung*] del ser humano. De este modo la libertad que se perfecciona en la corporeidad es, al mismo tiempo, la libertad expuesta a que otros dispongan de ella. Porque la corporeidad es el lugar del encuentro de la acción interna y el padecimiento de lo externo, la libertad tiene que entregarse siempre, aun en medio de su autodisposición [*Selbstverfügung*] a la disposición por otro [*Fremdverfügung*]. En la muerte ese entrecruzamiento llega a su cumbre: el ser humano al perfeccionarse en la libertad, es al mismo tiempo "el que padece la total disposición sobre sí mismo".[71] La última acción de su libertad, en la que dispone total e irrevocablemente de sí mismo es la acción de la

---

[65] „Realisierungen einer wirklich geistig-personalen und gnadenhaft-übernatürlichen Individualität im Gehorsam gegenüber einem ganz persönlichen Ruf und einer wirklich individuellen Berufung von seiten Gottes". RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 428.
[66] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 430.
[67] Cf. RAHNER. Christliches Sterben, 534-538.
[68] Cf. RAHNER. Leben der Toten, 540.
[69] Cf. RAHNER. Christliches Sterben, 537.
[70] „Durch den Tod (nicht: nach ihm) ist (nicht: fängt an zu passieren) die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen". RAHNER. Leben der Toten, 541. [Subrayado del autor]
[71] RAHNER. Christiliches Sterben, 537.

aceptación voluntaria o de la protesta última de o contra su absoluta impotencia, en la que el misterio indecible dispone del ser humano de manera absoluta. La muerte, entonces, es el fin del morir que se extiende a lo largo de toda la vida, dicho de otro modo, la vida lleva ese término en sí como momento esencial. La muerte mantiene siempre un sentido oculto; por ello es la situación de la fe redentora o de la desesperación final.

2.4 La necesidad de una "ética formal existencial"

A partir del modo de entender al individuo señalado más arriba surge también una dificultad, pues una ética existencial no puede ser expuesta en su contenido material en principios claros y objetivos, puesto que cada ser humano en su individualidad concreta, en cuanto *ineffabile*, no es susceptible de ser traducido al contenido de proposiciones generales. Lo mismo debemos afirmar de la situación concreta, porque lo irrepetible no nos es accesible a través de un conocimiento objetivo, reflejo.[72]

Por esa razón "tiene que existir una ética existencial de tipo formal, es decir, una ética tal que trate del modo fundamental de conocer una tal ética existencial (…), una doctrina formal de la concreción existencial",[73] un modo propio del conocimiento del imperativo existencial, con su propia teoría gnoseológica, que permita su elaboración refleja y fundamental.[74]

En una ética formal existencial de cuño cristiano tendrá especial relevancia la revelación contenida en la Palabra. Por ella se le ofrece al ser humano un horizonte de plenitud, de eternidad, en el sentido de aquello que es válido para siempre. Lo definitivo no es algo meramente formal cuyo contenido cada ser humano define. Por la revelación contenida en la Palabra se nos invita a ir en una dirección (sin mermar la libertad y originalidad de cada respuesta), se nos ofrece un sentido. Este mensaje de la Palabra implica que la eternidad, en cuanto fruto del tiempo es un llegar a Dios (sea en la máxima cercanía cara a cara, sea en la cerrazón definitiva de sí); una posibilidad ofrecida a todos, sin excepción, pues la Escritura no conoce ninguna vida que no pueda ser definitiva. Por eso "cada uno es un ser humano de eternidad"[75] y no solo las grandes figuras de la historia.

---

[72] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 475; tb. RAHNER. Formale Existentialethik, 310.
[73] „...muß es eine Existentialethik formaler Art geben, d.h. eine solche Ethik, die das grundsätzliche Weise des Erkennens einer solchen Existentialethik behandelt (...), eine formale Lehre der existentialen Konkretion". RAHNER. Formale Existentialethik, 311-312.
[74] Cf. RAHNER. Anspruch Gottes, 472.
[75] „...ist jeder ein Mensch der Ewigkeit". RAHNER. Leben der Toten, 544.

Finalmente nuestro autor señala algunas consecuencias para el modo de entender la Iglesia y para su acción pastoral:

a. La necesidad de que en la Iglesia exista una opinión pública. Rahner hace referencia a una declaración del papa Pío XII, quien, luego de señalar que la ausencia de una opinión pública en cualquier sociedad debe ser considerada una deficiencia, una debilidad, una enfermedad de la vida social, se refiere directamente a la situación de la Iglesia: "La Iglesia es también una corporación viva, a cuya vida faltaría algo si le faltara opinión pública, falta cuya culpa recaería tanto sobre los pastores como sobre los fieles".[76]
b. Pluralismo teológico y pastoral: la posibilidad de investigación de escuelas y tendencias distintas, incluso dentro del dogma propiamente dicho.[77] La conciencia de que la Iglesia no tiene las recetas ya prontas para su actuar pastoral.[78]
c. Una distinción más clara entre el oficio del magisterio y el oficio pastoral: se trata de dos magnitudes que no se pueden reducir adecuadamente la una a la otra. Esto tiene que ver también con la relación entre el elemento jerárquico y el carismático-profético en la Iglesia. Es necesario que exista en la Iglesia una función "que recoja justamente este impulso individual inspirado por Dios para la acción de la Iglesia y lo haga valer en la Iglesia".[79] Ésta debe tener el coraje de, a partir de la conciencia de que ella es fundamentalmente la comunidad de los individuos que viven según el Espíritu, emprender una pastoral para el individuo, pues donde el individuo es alcanzado realmente, en su singularidad única, es donde la acción pastoral registra un éxito decisivo.[80]
d. Vivir la vida cristiana como verdadera vida y no como simple cumplimiento de preceptos y observancia de mandamientos. El Cristianismo del individuo puede y debe ser experimentado como la realidad viva más íntima, que brota del interior, y que al irrumpir para el exterior tiende a dar a la vida su marca propia. La predicación no consiste en transmitir conocimientos desde fuera a un extraño, sino despertar una realidad ignorada, pero realmente presente de antemano en el ser humano. El

[76] „...ist auch sie [die Kirche] eine lebendige Körperschaft, und es würde etwas in ihrem Leben fehlen, wenn in ihr die öffentliche Meinung fehlte –ein Fehlen, für das die Schuld auf die Hirten sowohl wie auf die Gläubigen zurückfiele". Pío XII, Osservatore Romano 18/2/1950, *apud* RAHNER. Freiheit in der Kirche, 235; cf. tb. RAHNER. Formale Existentialethik, 315 y RAHNER. KlKK, 24.
[77] Cf. RAHNER. Freiheit in der Kirche, 235.
[78] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 433.
[79] „...die gerade diesen von Gott inspirierten Individualimpuls für das Handeln der Kirche aufnimmt und in der Kirche zur Geltung bringt". RAHNER. Formale Existentialethik, 315.
[80] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 434-435.

Cristianismo no tiene que ver solo con esta gracia interior abstractamente considerada, sino con toda la vida, pues la vida cotidiana tiene siempre una abertura interna para Dios, una profundidad que proviene de la gracia y conduce a ella.[81] En este sentido, una dimensión del apostolado del laico será tornar explícito el Cristianismo que se oculta en los acontecimientos de la vida del individuo, en la medida que esa tarea debe hacerse de persona a persona. Es una especie de "mayéutica de un cristianismo individual nacida del interior".[82]

e. Promover la "célula" [*Zelle*], la pequeña comunidad, como punto de encuentro entre individualidad y sociedad.[83]

3 LA PROPUESTA DE UNA NUEVA HERMENÉUTICA DE LAS AFIRMACIONES ESCATOLÓGICAS

Llegamos a un momento clave de nuestro análisis, pues aquí es presentada de modo más explícito la perspectiva escatológica, que hasta ahora aparecía insinuada.

3.1 Los problemas frente a los que Rahner se sitúa

En primer lugar, cuestiona el planteamiento de una **falsa apocalíptica** en la que las afirmaciones escatológicas son presentadas como un reportaje anticipado de los eventos que sucederán más tarde, en un futuro remoto.[84] Rahner cuestiona el planteamiento metafísico de una teoría del ser y saber de Dios, según la cual Él, ya ahora, es simultáneo con esos eventos futuros y puede, por tanto, darlos a conocer en el presente.[85] Este modo de entender la escatología conlleva dos peligros: por un lado el futuro aparece tan remoto que no afecta al ser humano en su existencia concreta;[86] y, por otro lado, si el futuro ha sido visto tal como es en sí mismo, entonces pierde el carácter de oculto.[87]

Cuestiona, en segundo lugar, una aproximación al dato revelado desde las **ciencias modernas** que lleva a la existencialización absoluta, desmitificante de la escatología, que olvida que el ser humano en su experiencia de temporalidad vive de cara a un futuro real, pero

[81] Cf. RAHNER. Bedeutung des eizelnen, 439-440.
[82] „...Maieutik eines individuellen Christentum von innen her". RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 442.
[83] Cf. RAHNER. Bedeutung des einzelnen, 445- 446.
[84] Cf. RAHNER. Eschatologie, 222.
[85] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 499.
[86] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 494.
[87] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 496. 497.

que todavía no ha llegado totalmente.[88] El peligro es que la desmitologización de las afirmaciones escatológicas las des-escatologice.[89]

Y, finalmente, critica aquellas aproximaciones a la escatología que **no integran adecuadamente lo individual y lo general**, dado que la consumación no tiene que ver solo con el ser humano singular, sino también con el mundo como un todo; son criticadas también aquellas aproximaciones que no toman suficientemente en cuenta todas las dimensiones del ser humano, particularmente la corporeidad.[90]

3.2 Una nueva hermenéutica de las afirmaciones escatológicas

Para nuestro autor hay dos enunciados fundamentales cuando se trata de lo escatológico. El primero es que lo escatológico nunca puede perder su carácter de misterio. El carácter oculto de lo escatológico en su haber-sido-revelado [*Geoffenbartheit*] es absolutamente esencial. El segundo enunciado tiene que ver con el modo de comprender la historicidad del ser humano: el modo como se autocomprende en el presente supone la **mirada-hacia-atrás** [*Rückblik*] y la **mirada-hacia-adelante** [*Vorblick*]. La primera es la mirada a un pasado auténticamente temporal, un estar referido al inicio [*Anfang*]. La segunda, por su parte, es la mirada anticipadora a un futuro auténticamente temporal; un estar referido al fin de su historicidad temporal [*Ende*]. Se trata de un futuro que se hace presente en la memoria escatológica de la salvación. Mirada-hacia-atrás y mirada-hacia-adelante son dos existenciales ineludibles del ser humano.[91]

Llegamos así a la afirmación central de la nueva hermenéutica propuesta por Rahner: "El saber sobre lo futuro será el saber sobre la futuridad del presente, el saber escatológico es el saber sobre el presente escatológico".[92] El ser humano tiene que saber acerca del futuro porque él existe en un movimiento hacia el futuro, pero de forma que ese saber sobre el futuro sea un elemento del saber sobre su presente, y solo así. Nuestro autor subraya dos cualidades de ese futuro: por un lado, debe existir el futuro como no penetrado totalmente [*undurchschaut*] e indisponible [*unverfügbar*], pues solo así queda abierto el ámbito de la auténtica libertad creada, es decir, de la libertad que crece (por cuanto siempre está

---

[88] Cf. RAHNER. Eschatologie, 223.
[89] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 491.
[90] Cf. RAHNER. Eschatologie, 224.
[91] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 495-497.
[92] „Das Wissen um das Zukünftige wird das Wissen um die Zukünftigkeit der Gegenwart sein, das eschatologische Wissen ist das Wissen um die eschatologische Gegenwart". RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 497.

inacabada), espera, se arriesga; la libertad que sale de sí misma y se entrega confiadamente a lo indisponible. Por otro lado ese futuro tiene que estar ahí verdaderamente, de modo que la eternidad no es la continuación ilimitada del tiempo, sino "la definitividad de lo que ha llegado a ser en libertad en el tiempo".[93] El *Dasein* tiene que ser existente verdaderamente hacia ese futuro en su ocultamiento y futuridad auténtica. De ese futuro, por tanto, solo puede decirse, que puede y debe ser la consumación del ser humano entero por el Dios incomprensible en la salvación que, oculta en Cristo, ya nos está dada.[94]

De lo anterior se derivan dos consecuencias: la primera es que el ser humano solo sabe de ese futuro lo que de él puede experimentar prospectivamente en su presente, desde y en su experiencia histórico-salvífica. La segunda tiene que ver con el lugar central de Cristo, pues la revelación escatológica alcanza necesariamente su cumbre en el hecho de que Dios ha revelado al ser humano su autoapertura y autocomunicación trinitaria en Cristo. El fin ya ha acontecido en la encarnación, muerte y resurrección del Logos hecho carne. De este modo, la escatología es la mirada-hacia-adelante desde dentro de la situación histórico-salvífica del ser humano, determinada por el evento Cristo (por tanto, una situación existencial que ya es escatológica), en movimiento hacia la consumación definitiva.

El ser humano, en cuanto cristiano, sabe de su futuro porque sabe de sí mismo y de su redención en Cristo por la revelación de Dios. Su saber acerca de los *éschata* no es una comunicación adicional a la antropología dogmática y a la cristología, sino, exactamente, su transposición al modo de la plenificación [*in den Modus der Vollendung*].[95] Así es posible afirmar que Cristo mismo es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas.[96] El obrar salvífico de Dios en nosotros es el *Sitz im Leben* del saber escatológico. Dios ha obrado ya su comienzo con nosotros, de modo que solo podemos hablar de tal comienzo refiriéndonos a él como principio que quiere realizarse plenamente y lleva consigo, por lo mismo, el conocimiento de dicha plenitud, aunque como oculta.[97]

El tiempo es finito, moldeable históricamente a partir de un origen auténtico y hacia un fin auténtico, que ya no es revisable, pues está dado de modo definitivo. Es, por tanto, un

[93] „...die Endgültigkeit des in der Zeit in Freiheit Gewordenen ist". RAHNER. Trost der Zeit, 181.
[94] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 497- 498.
[95] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 499-500.
[96] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 507.
[97] Cf. RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 501.

tiempo que transcurre ahora "después" de Cristo y, por ello, "según" Cristo ["*nach*"[98] *Christus ablaufenden Zeit*]; que no pierde por ello su carácter conflictivo, de contradicción.[99]

A modo de síntesis:

> [La escatología es] la mirada-hacia-adelante necesaria para el ser humano en su espiritual decisión de la libertad, a partir de su situación histórico-salvífica, determinada por el evento Cristo (en cuanto fundamento etiológico del conocimiento), hacia la consumación definitiva de esta su situación existencial propia, ya escatológica; [mirada-hacia-adelante] que hace posible su lúcida decisión por lo oscuramente abierto, a fin de que el cristiano en ella acepte su presente como momento en la realización de la posibilidad, establecida por Dios en el origen (…) y como futuro ya ahora ocultamente presente y definitivo, que justamente se da ahora como salvación cuando es aceptado como la acción de Dios -el único que dispone- no previsible en lo relativo al tiempo y al modo [de la salvación]; y así, el escándalo de la contradicción que todavía permanece de cara a la salvación ya dada en Cristo (mundo en pecado, división de los pueblos, discrepancia entre naturaleza y ser humano, concupiscencia, muerte) es soportado –en una paciencia esperanzada- como participación en la cruz de Cristo.[100]

Debe prestarse especial atención a la dialéctica entre los principios de escatología individual y general; a la consumación que abarca todas las dimensiones del ser humano, alma y cuerpo en una "unidad dual irreducible" [*unreduzierbar dualen Einheit*].[101]

Una tal escatología debe ser tratada en estrecha relación a los otros tratados teológicos, especialmente la cristología, la soteriología, la eclesiología, la doctrina de los sacramentos.[102] Debe incluirse también el estudio de la "actitud escatológica" [*eschatologische Haltung*] de la Iglesia y del cristiano individual dentro de la cual se comprende la crítica cristiana a las utopías intramundanas y a las escatologías de otras religiones.[103]

4 PERSPECTIVAS

a. Nos parece que es posible establecer un itinerario argumentativo: autocomunicación de Dios → experiencia inmediata de Dios → ser humano individual como *individuum*

---

[98] Al colocar esta palabra entre comillas nos parece que Rahner está haciendo referencia al doble significado que ella tiene en alemán, a saber, "después" y "según", "conforme a".
[99] Cf. RAHNER. Eschatologie, 223- 224.
[100] „Der für den Menschen in seiner geistigen Freiheitsentscheidung notwendige Vorblick aus seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation heraus (als ëtiologischen Erkenntnisgrund) auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, schon eschatologischen Daseinssituation zur Ermöglichung seiner eigenen erhellten Entscheidung ins dunkel Offene hinein, damit der Christ darin Seine Gegenwart annehme als Moment an der Verwirklichung der im Anfang von Gott gestifteten Möglichkeit (...) und als schon jetzt verborgen gegenwärtige und endgültige Zukunft, die dann gerade als Heil sich jetzt gibt, wenn sie angenommen wird als die auf Zeitpunkt und Weise nicht berechenbare Tat Gottes, der allein verfügt und so der Skandal des noch gegebenen Widerspruchs zum schon gegebenen Heil in Christus (Welt in Sünde, Geteiltheit der Völker, Diskrepanz zwischen Natur und Mensch, Begierde, Tod) in hoffender Geduld ausgehalten wird als Teilnahme am Kreuz Christi". RAHNER. Eschatologie, 222-223. [Subrayado es del autor]
[101] Cf. RAHNER. Eschatologie, 224.
[102] Cf. RAHNER. Eschatologie, 224.
[103] Cf. RAHNER. Eschatologie, 225.

ineffabile → relevancia de la situación presente como *kairós* → insuficiencia de los principios generales → necesidad de imperativos concretos → necesidad de un instrumento formal para el discernimiento de tales imperativos.

b. La afirmación de la posibilidad de la experiencia inmediata de Dios no es un punto que ha sido alcanzado, en primer lugar, por la reflexión trascendental, sino que tiene como base la propia experiencia espiritual de Ignacio y su tematización contenida en los Ejercicios. El referente de los Ejercicios Ignacianos es esencial en esta comprensión antropológico-teológica del individuo y en el planteamiento de una estructura formal para la decisión, a partir de una lógica de conocimiento de lo existencial.

c. Tenemos la impresión que la comprensión del ser humano como *individuum ineffabile* está en la base del planteamiento de una perspectiva escatológica. Ella aparece cuando se analiza el mundo como mundo humanamente vivido, como espacio y tiempo humanos; cuando la historia es historia de la libertad. Porque esta dimensión individual es tan importante, se torna relevante también la dimensión colectiva, el horizonte de una humanidad, de una Iglesia. Esa relevancia del individuo está en la base de esta apertura a una escatología que considere a toda la humanidad y el cosmos. De este modo, lo individual y lo colectivo crecen en la misma medida, es decir, la mayor individualización es lo que asegura una mayor socialización.

d. El movimiento del ser humano hacia la plenificación en el futuro –lo que podríamos llamar perspectiva escatológica "ontológica" (presente sobre todo en *Geist in Welt*)- recibe ahora más claramente un contenido, adquiriendo la forma de lo que podríamos llamar perspectiva escatológica "histórico-salvífica": se trata de un ser humano al que Dios le revela personalmente su voluntad y que debe, por tanto, ponerse en movimiento de búsqueda de esa voluntad de Dios para él, la cual tiene que ver siempre con un quehacer concreto en una situación presente concreta, y que tiene como horizonte la plenitud de cada ser humano singular, de la Iglesia y del mundo. De aquí se deriva una consecuencia formal: la necesidad de concretar la respuesta a ese llamado de Dios, manifestado en su voluntad, en imperativos concretos, lo cual supone una atención particular a la situación presente.

e. "En el modo de la plenificación": la escatología supone un punto de vista formal: la aproximación desde el referente de la plenificación, buscando comprender mejor ese referente (aunque su comprensión completa es siempre una meta asintótica),

colocándolo como horizonte que no se debe olvidar y denunciando aquello que obstaculiza esa dinámica que lleva a la plenitud (la teología práctica sería la aproximación desde ese punto de vista formal a la acción pastoral de la Iglesia).

f. La historia como un tiempo "después/según Cristo": por cuanto el fin ya se ha realizado en su vida, muerte y resurrección y en cuanto Cristo se establece como garantía y criterio del presente histórico-salvífico en camino a la consumación. Es un referente de plenitud ya manifestado, pero que siempre mantiene una dimensión de misterio, un "más" inabarcable. Solo así puede ser referente escatológico.

g. A partir de lo visto hasta aquí intentamos una síntesis. Decíamos que la *conversio ad phantasma* de *Geist in Welt* podría ser leída como *conversio ad historiam* en *Hörer des Wortes*. Aquí, a partir de la lógica del conocimiento existencial de los Ejercicios podríamos decir que esa *conversio ad historiam* debe ser vivida como conversión al presente salvífico o, en otras palabras, conversión al *kairós*. Decíamos al final del capítulo anterior (ver cap. III, Perspectivas, c.4) que la existencia, en cuanto movimiento puesto allí y sustentado por la voluntad de otro, implica no solo un "estar ahí", sino "estar ahí para aquello para lo cual se ha sido puesto allí". De este modo la existencia se abre hacia el futuro que ya no es solo "fin" [*Ende*], sino "meta" [*Ziel*]. En otras palabras, el *Ende* se transfigura por pura gracia en *Ziel*. Esta meta no se caracteriza solo por su inalcanzabilidad, por cuanto, en Cristo ya se ha hecho parte del presente. Entonces, un acontecimiento del **pasado** (la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo), en cuanto acontecimiento que contiene ya en sí el **futuro** consumado (aunque todavía oculto para nosotros en la plenitud de esa consumación), se torna **presente** y actuante en la historia. Por ello mirada-hacia-atrás y mirada-hacia-adelante son dos momentos del modo de estar el ser humano en el mundo, dos existenciales de la vida humana. Suponen una íntima vinculación entre pasado, presente y futuro.

h. La "actitud escatológica" de la Iglesia y del cristiano: la escatología no tiene que ver solo con saber qué sucederá al final de los tiempos, sino que debe marcar un modo como la Iglesia conoce y actúa en su presente histórico-salvífico. Un desde-dónde que posibilita una mirada crítica, que no la deja quedarse parada y acomodarse.

i. Al enunciar el vínculo íntimo entre conocimiento y amor nuestro autor quiere subrayar el modo de conocer del amor, que puede aproximarse mejor a lo único, lo indisponible, lo singular y, al mismo tiempo, implica siempre un modo de

aproximación a la realidad que urge a una respuesta práctica, una decisión para la vida. Nos parece que aquí se abre una veta interesante: el amor es lo que mejor logra conocer el presente entendido como *kairós*.

j. Es interesante notar que el "discernimiento de espíritus" de los ejercicios ignacianos adquiere, en el contexto de la decisión moral, la forma de la "ética existencial formal".

k. La dinámica del morir como realización de sí en un movimiento de permanente disposición sobre sí se torna un elemento relevante como contenido de la antropología del individuo.

CAPÍTULO V
PROFUNDIZACIÓN I
EN EL DIÁLOGO CON EL MUNDO MODERNO (MARXISMO, EVOLUCIONISMO Y FUTURO TECNOLÓGICO)
(1961-1970)

1 INTRODUCCIÓN

1.1 El contexto

A partir de los cuestionamientos provenientes del mundo moderno, expresados sobre todo en el evolucionismo, el marxismo y el futuro tecnológico, Rahner hace un esfuerzo de profundización a nivel teológico intentando responder a los problemas por ellos planteados. Es interesante la postura de acogida de estos planteamientos de la modernidad, pues solo después de esta acogida y de buscar los términos de una relación positiva con el Cristianismo, Rahner planteará sus puntos de vista críticos. Es un esfuerzo hermenéutico en la línea de hacer comprensible la modernidad al Cristianismo y el Cristianismo a la modernidad.

Es interesante cómo nuestro autor es exigido a profundizar, pues la modernidad entiende el mundo y la existencia humana como dinámica, a partir del paradigma histórico y más específicamente, un dinamismo en busca de futuro (dinamismo que está menos claro, si no ausente, en la Iglesia con la cual nuestro autor dialoga). En el contexto de ese diálogo se pregunta: ¿Qué es lo específico del futuro entendido cristianamente? ¿Qué aporta le aporta al Cristianismo y qué riesgos tiene la comprensión de historia y de futuro tal como la plantea la modernidad? En la búsqueda de las respuestas es exigido a profundizar también en la comprensión de la materia y su relación con el espíritu.

Este diálogo tuvo lugar, de modo particular, en el contexto de las actividades de la *Görres-Gesellschaft* y la *Paulus-Gesellschaft*. La primera fue fundada en 1876 y tiene como objetivo fundamental el diálogo interdisciplinar en torno al modo como se sitúa el Catolicismo en el mundo presente. Es en este contexto que se da el diálogo con el evolucionismo y los planteamientos de Teilhard de Chardin.[1] La segunda fue fundada en 1955 y tiene como objetivo la renovación de la Iglesia atendiendo a las realidades del Tercer Mundo y a las exigencias de diálogo con grupos con otras cosmovisiones, principalmente los

[1] Cf. VORGRIMLER. Leben und Denken, 101-104; cf. tb. SW 15, XII-XIII.

ateos del ámbito marxista y de las ciencias positivistas. El diálogo con los marxistas tuvo lugar, sobre todo, en los encuentros de 1964 en Salzburg, 1966 en la Herreninsel en Herrenchiemsee y en 1967 en Marienbad, ex-Checoslovaquia.[2]

El material estudiado son artículos escritos de 1961 a 1970.[3] Dejamos fuera por ahora aquellos artículos referidos más directamente a la relación entre perspectiva escatológica e Iglesia, pues será el tema que abordaremos en el capítulo siguiente.

1.2 Los problemas frente a los que Rahner se sitúa[4]

1.2.1 Frente al Evolucionismo

Para una mayor claridad dividimos en dos niveles: nivel físico-biológico y teológico.

---

[2] Los aportes de Rahner en el contexto de las actividades de la Görres- y Paulus-Gesellschaft han sido reunidos por H.-D. Mutschler en SW 15. Cf. VORGRIMLER. Leben und Denken, 104-105; cf. tb. SW 15, XIV-XV.

[3] Los artículos son, en orden cronológico:
- RAHNER, K. „Das Christentum und der neue Mensch“ [1961], in: SW 15, 138-153. [En adelante: Der neue Mensch]
- _____. „Fest der Zukunft der Welt“ [1961], in: SW 14, 179-182.
- _____. „Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubenverstädnis“ [1963], in: SW 15, 309-330. [En adelante: Einheit Geist-Materie]
- _____. „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ [1964], in: SW 15, 219-247. [En adelante: Christologie evolutive Weltanschauung]
- _____. „Ideologie und Christentum“ [1964], in: SW 15, 395-408.
- _____. „Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen“ [1965], in: SW 15, 410-418. [En adelante: Marxistische Utopie]
- _____. „Experiment Mensch. Theologisches zur Selbstmanipulation des Menschen“ [1965], in: SW 15, 437-455.
- _____. „Theologie der Freiheit“ [1965], in: SW 22/2, 91-112.
- _____. „Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft“ [1966], in: SW 15, 424-428. [En adelante: Begriff der Zukunft]
- _____, „Inmanente und transzendente Vollendung der Welt“ [1966], in: SW 15, 545-556. [En adelante: Vollendung der Welt]
- _____. „Christlicher Humanismus“ [1966], in: SW 15, 525-540. [En adelante: Humanismus]
- _____. „Evolution, Evolutionismus“ [1967], in: SW 17, 1030-1037. [En adelante: Evolution]
- _____. „Hominisation“ [1968], in: SW 17, 1091-1096.
- _____. „Ziel des Menschen“ [1969], in: SW 17, 1381-1389. [En adelante: Ziel]
- _____. „Parusie“ [1969], in: SW 17, 1227-1230.
- _____. „Lezte Dinge“ [1969], in: SW 17,1181-1184.
- _____. „Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff“ [1970], in: SW 15, 622-637. [En adelante: Zeitbegriff]
- _____. „Christologie im Rahmen des modernen Selbst –und Weltverständnisses“ [1970], in: SW 15, 601-611. [En adelante: Christologie Selbst –und Weltverständnis]

[4] Designamos los problemas con una secuencia continua de letras en los diversos ámbitos. Eso nos facilitará volver a ellos más adelante.

1.2.1.1 Nivel físico-biológico

a. Un devenir entendido como el desarrollo de las posibilidades que la materia tiene en sí misma.[5] Para el evolucionismo no existe una causa externa a la naturaleza. El que este desarrollo aparezca en plenitud es solo cuestión de tiempo. Lo "nuevo" es resultado de una combinación distinta espacio-temporal, físicamente producible de lo ya existente, por eso no es pensable lo nuevo esencialmente, como aquello que posee un estado superior ontológicamente irreducible. Es un devenir que supone una serie de etapas, a saber, surgimiento de la vida, cerebrización, hominización y socialización.[6]

b. El ser humano es uno más entre los otros seres vivos. El evolucionismo piensa al ser humano desde la biología, considerándolo un producto de los seres prehumanos y no de una acción creadora de Dios. Junto a estos predecesores inmediatos de los seres humanos que evolucionan existen otros que se mantienen en los estados inferiores (no todos dan el paso a la "noósfera"). No existen diferencias esenciales en el mundo de la experiencia. La entidad y sentido del ser humano se agotan con ser un momento de la esfera física y biológica; él es por tanto un ser casual, efímero. El mundo material es entendido como escenario neutral que permanece intocado por el acontecer de lo espiritual, es, por casualidad, "teatro" de la historia del espíritu.[7]

c. La evolución no ha alcanzado su plenitud. Ella camina hacia un nuevo salto, el de la "socialización",[8] un momento de cada vez mayor complejidad centrada que desembocará en la "co-reflexión".[9]

d. Un Evolucionismo que explica el todo de la realidad sin permanecer en los límites metodológicos de las ciencias naturales.[10]

---

[5] Cf. RAHNER. Begriff der Zukunft, 424; tb. RAHNER. Evolution, 1034 y RAHNER. Einheit Geist-Materie, 329.
[6] Cf. CHARDIN, P. T. de. "La formation de la 'Noosphère'", in: _____. *L'Avenir de l'homme.* Paris: Seuil, 1959, 199-231.
[7] Cf. RAHNER. Evolution, 1030; tb.RAHNER. Cristologie evolutive Weltanschauung, 229. 237 y RAHNER. Einheit Geist-Materie, 314.
[8] Cf. RAHNER. Cristologie evolutive Weltanschauung, 237.
[9] Cf. CHARDIN. La formation de la Noosphère, 220-221.
[10] Cf. RAHNER. Evolution, 1030.

1.2.1.2 Nivel teológico

Rahner se sitúa delante de dos estrechamientos de la Escolástica que tienen como horizonte una concepción pre-histórico-evolucionista del mundo, y que plantean el problema de cómo entender la relación entre Dios y el mundo, a saber,

e. Comprensión del carácter estático del mundo como inmanencia del mantenimiento conservador de los órdenes esenciales permanentes. El mundo, creado por Dios, no pierde nunca la relación con su origen y fundamento. La relación fundamental de Dios con el mundo es la de crear y conservar. El devenir es, entonces, la permanente reproducción de lo anterior que sucede en el escenario puesto allí de una vez por todas, sin que este devenir cambie el escenario del mundo. La acción de Dios es entendida como conservación de un mundo estático, entendido como círculo cíclico sobre sí mismo. Dios es el que está más allá del mundo, el que mueve la historia sin moverse, el motor inmóvil. Además de esta *conservatio* de parte de Dios, se plantea el "concurso" divino, es decir, la acción divina con la acción de las creaturas. Es una ayuda para la realización del *actus secundus*. Se concibe el espacio como una magnitud estática y el tiempo no es un elemento fundamental de la realidad así concebida.[11]

f. El acto creador establece la diferencia radical entre Creador y creatura. Dios, por su propio ser es esta diferencia.[12]

1.2.2 Frente al Marxismo

g. Una planificación categorial del futuro. Esta construcción racional, que planifica activamente un futuro intramundano, busca la máxima liberación del ser humano del señorío de la naturaleza y de todo otro tipo de dominios. El futuro es lo previsto concretamente y que mañana se hará realidad, pues se cuenta con los planes y los medios para construirlo y solo se necesita tiempo.[13]

[11] Cf. RAHNER. Cristologie Selbst –und Weltverständnis, 605-607.
[12] Cf. RAHNER. Cristologie Selbst –und Weltverständnis, 608.
[13] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 83; tb. RAHNER. Begriff der Zukunft, 424.

h. Futuro siempre abierto. El marxismo propone un futuro que está siempre abarcado por la posibilidad de otro mayor, diferente, a partir de las nuevas búsquedas del ser humano. Un futuro que ofrece la plenitud a cada nueva generación.[14]

i. Ideología utópica. No obstante lo dicho en el párrafo anterior, la ideología utópica se da cuando la esperanza en este futuro intramundano, producido y planeado con los medios del mundo, más en concreto, la sociedad sin clases, se establece como futuro absoluto, como fin de la historia más allá del cual no hay que esperar nada radicalmente nuevo.[15] Si bien es cierto esta ideología utópica es lo que le da apertura a cada futuro histórico, sin embargo no es una apertura eterna, sino que culmina con la realización de la utopía en la historia.

j. Dimensión colectiva. Es una búsqueda de una liberación colectiva, una progresiva socialización en vistas de alcanzar mayor libertad para cada uno. La prioridad es del pueblo, la colectividad, el Estado, pues priorizando esa dimensión colectiva es que se asegura un futuro para todos los individuos.[16]

k. Prioridad para las generaciones futuras. Una búsqueda tal del futuro, dado lo grandioso de lo que se busca, justifica la inmolación de la generación presente, la entrega total, incluso de la vida, por una vida más plena para los que vendrán.[17]

l. Futuro entendido como dinámica de la dialéctica de la materia. La liberación del ser humano de su alienación es vista como el fin real que ya está diseñado previamente en la "sabiduría" dialéctica de la materia. Por tanto sus fines son una necesidad que se impondrá con toda certeza. Es interesante como Rahner reconoce un paradigma que es común al evolucionismo y al marxismo. En el fondo, es el mismo dinamismo por el que la "evolución pasiva biológica" (evolucionismo), se continúa en una "evolución cultural activa" (marxismo): planificada reflexivamente, sistemática, dirigida. La consumación es vista como una última etapa de una "evolución", de una realidad instaurada dentro del

[14] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 79; tb. RAHNER. Begriff der Zukunft, 424 y RAHNER. Der neue Mensch, 147.
[15] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 82.
[16] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 83; tb. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[17] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 84; tb. RAHNER. Begriff der Zukunft, 425.

mundo y, por eso, planificable mediante la conjugación de múltiples causas intramundanas.[18]

1.2.3 Frente al futuro tecnológico

m. El ser humano se crea a sí mismo, es el fabricante de sí mismo (*faber sui ipsius*) y del mundo mediante el uso de la técnica, en función de metas elegidas libremente. Es un proceso de automanipulación en vistas de una autotransformación. Así, el ser humano se torna objeto de su propia acción, tanto a nivel individual como de la humanidad. Se crea a sí mismo ya no solo como esencia moral y teórica delante de Dios, sino como ser terrenalmente corpóreo, histórico.[19] Es una automanipulación pensada a partir del modelo del laboratorio según el cual es posible avanzar y volver atrás en los procesos que pueden ser aislados.[20]

1.2.4 Frente a actitudes erradas al interior del Cristianismo

n. Crítica defensiva a la planificación del futuro intramundano. Es la actitud de una Iglesia que se defiende a sí misma, entendiendo estas búsquedas de futuro intramundano como una amenaza al espíritu del Evangelio. Se considera el presente como lo definitivo, buscando aferrarse a él de cualquier modo.[21]

ñ. Indiferencia frente a la planificación del futuro intramundano. Esta indiferencia se da, sea porque se piensa que el futuro intramundano no está encomendado a los cristianos, sea porque el futuro no ofrece problema para el cristiano que confía en que la historia es conducida victoriosamente por Dios.[22]

2 EL HORIZONTE DE LA RESPUESTA DE RAHNER

Analizaremos, en primer lugar, el horizonte de respuesta que tiene como trasfondo los problemas planteados por el evolucionismo, pues, como vimos más arriba existiría un

[18] Cf. RAHNER. Ziel, 1386; tb. RAHNER. Experiment Mensch, 445.
[19] Cf. RAHNER. Experiment Mensch, 438. 444-445; tb. RAHNER. Der neue Mensch, 139-140.
[20] Cf. RAHNER. Experiment Mensch, 450.
[21] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 142.151; tb. RAHNER. Ziel, 1387.
[22] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 142; tb. RAHNER. Ziel, 1387.

paradigma evolucionista que es común con el marxismo y el futuro tecnológico. Nos detendremos en cinco temas que nos parecen más relevantes: 1) la definición de "materia" y "espíritu", 2) la unidad de materia-espíritu, 3) la encarnación como comienzo del futuro definitivo, 4) el futuro absoluto y, finalmente, 5) el concepto individual y existencial del tiempo.

2.1 Definición de espíritu y materia

Nuestro autor advierte que solo nos es posible saber lo que son el espíritu y la materia a partir del ser humano mismo. Hay que descartar la posibilidad de un punto de arranque diferente como cree, por ejemplo, el espiritualismo platónico.[23]

Materia es el fundamento de la alteridad, del hecho previo del otro y de lo otro como material de la libertad. En ese sentido es condición de posibilidad de la intercomunicación. Pero no solo es fundamento de la alteridad que se da con el otro que está delante de mí, sino también de la alteridad que está en el propio sujeto, pues materia es lo extraño a sí mismo, lo "otro" que es el ser humano incluso para sí mismo;[24] es "condición de aquella alteridad que enajena al ser humano de sí mismo y, justamente así, le trae a sí mismo".[25] Materia es lo singular que, aunque finito, es siempre indisponible e indeducible. El ser humano se experimenta como materia en cuanto que es fáctico, dado a sí mismo de antemano.[26] En términos metafísicos "materia prima" es el principio universal en el que se fundamenta la biósfera; principio ontológico de lo que en parte es observado y en parte presupuesto como único "campo" sustentador de todos los fenómenos físicos y de la física misma. La materia prima actualiza sus posibilidades espacial y temporalmente en función de las condiciones que la materia física le ofrece a posteriori.[27]

Espíritu es el ser humano

> en cuanto llega a sí mismo en un absoluto estar-dado-a-sí-mismo, y esto, a través del hecho de estar siempre referido a lo absoluto de la realidad en general, y a su fundamento uno llamado Dios; y a través del condicionamiento mutuo del regreso a sí mismo y del estar-referido a la totalidad absoluta de la realidad posible y a su fundamento.[28]

---

[23] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 224.
[24] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 224.
[25] „Die Bedingung jener Andersheit, die den Menschen sich selbst entfremdet und dadurch gerade zu sich bringt". RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 224.
[26] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 224.
[27] Cf. RAHNER. Evolution, 1032-1033.
[28] „Insofern er zu sich selbst in einem absoluten Sichselbstgegebensein kommt, und zwar dadurch, daß er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einen Grund, Gott genannt, immer schon verwiesen ist und

Diferencia materia – espíritu: desde la materia no puede surgir el espíritu como su fruto originalmente propio, como piensa el materialismo dialéctico. Debe existir diferencia, pues si todo fuese materia, las ciencias naturales no podrían determinar lo que es ese "todo", pues no habría nada distinto desde lo cual ese "todo" pudiera ser determinado (ver arriba problema d). Al contrario del espíritu, lo material es lo que está cerrado en su particularidad a la experiencia de la trascendencia respecto del ser. Así es posible afirmar que el espíritu no se deriva de una combinación de lo material y, por ello, desde lo material no es posible un salto de la biósfera a la noósfera que sea autónomo e inmanente.[29]

2.2 Unidad espíritu-materia

2.2.1 En el origen

Espíritu y materia tienen el mismo origen en Dios creador, por lo cual la materia está también en una relación de inmediatez con Dios. Al contrario de los dualismos y gnosticismos que consideran la materia como anti- o a-divina, a partir de este origen común afirmamos que la materia es buena y no es antagonista del espíritu. Esta unidad se puede captar en la unidad del acto del conocer humano:[30] existe en el conocer humano un vínculo interno, un parentesco entre sujeto y objeto en y a pesar de su diversidad. La posibilidad de conocer se funda en la comunicación real entre la realidad y la capacidad cognoscitiva. Lo material no se conoce en una objetividad ajena al espíritu, pues la sensibilidad es a la vez realidad material y consciente, de modo que el conocimiento sensible es la condición de posibilidad del conocimiento espiritual. Lo peculiar de la experiencia del conocer humano es el estar-dado-a-sí-mismo [*Selbstgegebenheit*], junto al estar referido a la totalidad absoluta de la realidad y a su primer fundamento en cuanto tal.[31]

---

daß diese Rückkehr zu sich selbst und die Verwiesenheit auf die absolute Ganzheit möglicher Wirklichkeit und deren Grund sich gegenseitig bedingen". RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 224.

[29] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 317-318. 320. 322; tb. RAHNER. Der neue Mensch, 148.

[30] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 310-312; tb. RAHNER. Evolution, 1030. Este tema, como vimos, fue tratado en *Geist in Welt*.

[31] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 319. 321. 323; tb. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 229.

2.2.2 En su historia

Espíritu y materia no son dos magnitudes estáticas, sino en devenir; poseen una historia, se desarrollan. Desde la perspectiva creyente del libro del Génesis, el mundo fue creado para la existencia histórica del ser humano, de modo que el devenir de la naturaleza no es un escenario neutral, sino entorno de lo humano (ver arriba problema b). La actividad del ser humano modifica el mundo y es así como el mundo llega a participar de la plenificación de la historia. Pero, a partir de esto surge un problema: la aparición posterior del espíritu.[32]

Llegamos aquí a un concepto clave en la fundamentación de Rahner: la "autotrascendencia activa".[33] El devenir es siempre, y desde su propia esencia, no simple réplica de lo mismo, sino autotrascendencia. Decir que el desarrollo "inmanente" debe ser pensado como autotrascendencia, es afirmar que el devenir no es un mero tornarse-*diferente* [*Anders*werden], sino un tornarse-*más* [*Mehr*werden], es decir, incremento óntico. Esto implica una autotrascendencia esencial, por la que lo anterior se supera a sí mismo para suprimirse, pero conservándose en toda su verdad en lo nuevo que ha producido. El devenir así entendido incluye la seriación en etapas (ver problema a), pues, por un lado es esencial la discontinuidad en cuanto es devenir esencial, auténtico, cualitativamente nuevo; pero, por otro lado, la frontera de la capacidad de devenir, que se da con la esencia finita de aquello que deviene autotrascendiéndose, exige que la discontinuidad no se piense como demasiado grande.[34]

La autotrascendencia activa es posible porque el ser absoluto es causa originaria y fundamento originario de este automovimiento, porque ocurre en la fuerza del ser absoluto que es interior al devenir, aunque no sea constitutivo de su esencia. No se trata de una mera cooperación y conservación de Dios desde fuera, ocasional,[35] pues Dios es *causa quasiformalis* de la creatura, su elemento más interno, su desde-dónde, hacia-dónde y a-través-del-cual [*woher, woraufhin, wodurch*], que le da sostén, sentido, futuro.[36] Y esto, porque Dios se ha autocomunicado a la creatura espiritual y al mundo, pues él, al crear, no

---

[32] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 314.324-326.

[33] Rahner utiliza diferentes conceptos como sinónimos: *Selbstüberbietung* (autosuperación), *Selbstüberschreitung* (autosobrepasarse), *Selbsttranszendenz* (autotrascendencia). Notamos que a partir de 1964 se va imponiendo el concepto *Selbsttranszendenz*.

[34] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 327-329; tb. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 225-226; RAHNER. Evolution, 1031; RAHNER. Christologie Selbst –und Weltverständnis, 607 y RAHNER. Vollendung der Welt, 554.

[35] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 328; tb. RAHNER. Evolution, 1031.1035 y RAHNER. Vollendung der Welt, 549-550.

[36] Cf. RAHNER. Vollendung der Welt, 550.

solo crea lo que es diverso de él, sino que al mismo tiempo se da a eso diverso, llegando a ser él mismo la vida más interior del mundo (versus problema f).[37] Por ello la autotrascendencia no deja de ser automovimiento

> porque toda causalidad finita es tal en virtud del ser absoluto que actúa interiormente en lo finito, y eso siempre y esencialmente, de modo que justamente a través del ser-interior del ser absoluto en el ente finito, éste tiene su propio ser y su propia actividad. Por eso puede y tiene que adjudicársele al ente finito la causalidad, también para aquello que es más que él mismo, para aquello hacia lo que él mismo se sobrepasa.[38]

Dios es el principio más interno de este automovimiento:

> él es la plenificación "trascendente" y puede y quiere así como Dios mismo ser la plenificación "inmanente" y el principio "inmanente" del movimiento hacia esta *Voll*-endung[39] real y la única realizante: Dios todo en todo.[40]

Pero, al mismo tiempo es una fuerza tan distinta del ente finito que no puede ser considerada constitutivo-*de-su-esencia* [*Wesens*konstitutiv] pues, si así fuera, el ente finito sería ya poseedor de la plenitud del ser absoluto.[41]

El grado sumo del devenir generativo es la espiritualidad humana y hacia ella tiende la materia como hacia su principio último. La autotrascendencia que acontece por la fuerza del ser absoluto, solo puede ocurrir en dirección al espíritu, dado que el ser absoluto es espíritu, autoposesión y libertad. Este movimiento implica también la modificación operativa del mundo, en el cual el ser humano ya no es mero objeto, sino que ha pasado a ser sujeto en la historia real de la naturaleza (versus lo señalado más arriba en el problema b). La historia natural se desarrolla hacia el ser humano, y prosigue en él como su propia historia. Queda en él guardada y superada.[42]

A partir de lo señalado se debe comprender la materia como "la patencia, el tornarse-manifiesto del espíritu personal en la finitud".[43] De este modo la *inmediata creatio* es la

---

[37] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 231; tb. RAHNER. Christologie Selbst –und Weltverständnis, 607-608 y RAHNER. Fest der Zukunft, 180-181.

[38] „Weil jede endliche Ursächlichkeit kraft des innerlich im Endlichen waltenden absoluten Seins ist, und zwar immer und wesentlich, so daß gerade durch das Innesein des absoluten Seins im endlichen Seienden dieses sein eigenes Sein und seine eigene Tätigkeit hat kann und muß dem endlichen Seienden die Ursächlichkeit zugesprochen werden auch für dasjenige, was mehr ist als es selbst, für das, woraufhin es sich selbst übersteigt". RAHNER. Einheit Geist-Materie, 328. Cf. tb. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 225; RAHNER. Evolution, 1031 y RAHNER. Hominisation, 1094.

[39] Utilizamos el término en alemán para subrayar la idea de una realización [Voll-] del fin [-endung].

[40] „Er ist die ‚transzendente' Vollendung und kann und will so als Gott selbst die ‚inmanente' Vollendung und das ‚inmanente' Prinzip der Bewegung auf diese eine wirkliche und einzig erfüllende *Voll*-endung sein: Gott alles in allem". RAHNER. Vollendung der Welt, 556. [Subrayado del autor]

[41] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 225.

[42] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 323. 330; tb. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 228 y RAHNER. Der neue Mensch, 148.

[43] „...die Erhöffnetheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit". RAHNER. Einheit Geist-Materie, 324.

posibilidad dada por Dios a la causa intramundana de autotrascenderse hacia el ser humano, pues esta posibilidad de autosuperación debe caracterizarse en función de su término.[44] La autotrascendencia de la esencia acontece en todos los sujetos espirituales y no solo en algunos "ejemplos" (versus problema b).[45]

2.2.3 En su meta

La plenificación del mundo no es, pues, el punto final que el ser humano planea y establece, como si fuera un momento de su propia historia. Ella es supra-asunción [*Aufhebung*] de dicha historia por medio de la acción divina, por cuya fuerza se entrega el mundo a su propia meta. Es plenificación del mundo en su unidad de espíritu y materia.[46] El mundo material debe ser entendido como la corporeidad del espíritu, el cuerpo prolongado del ser humano [*das erweiterte Leib des Menschen*] y, por ello, tiene con él una meta y un destino.[47] De este modo la plenificación inmanente de una historia de la libertad

> es su plenificación trascendente, porque la inmanencia es la trascendentalidad; o: un ente espiritualmente trascendente, en conocimiento y libertad, a partir de su esencia, no tiene una plenificación inmanente. (…) La plenificación trascendente de una libertad personal es la única verdadera plenificación inmanente.[48]

Anticipación de la meta. La meta no es algo que esté solo adelante en el futuro, pues

> la autoposesión concentrada, única para cada uno, del cosmos en la persona espiritual individual, en su trascendencia hacia el fundamento absoluto de su realidad, sucede en el inmediato hacerse-interior del fundamento absoluto mismo, en lo fundado. El fin es el comienzo absoluto. Este comienzo no es el vacío infinito, la nada, sino la plenitud que sola aclara lo dividido, lo incipiente, que puede sustentar un devenir, que puede realmente darle [a ese devenir] la fuerza de un movimiento hacia lo más desarrollado y al mismo tiempo lo más interior.[49]

Lo que se autotrasciende permanece siempre en la meta de su autotrascendencia y, por ello lo inferior preludia siempre esta meta.[50] El ser humano es tal que, a diferencia del animal,

---

[44] Cf. RAHNER. Hominisation, 1095.
[45] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 237.
[46] Cf. RAHNER. Einheit Geist-Materie, 316-317; tb. RAHNER. Evolution, 1031.
[47] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 148.
[48] „...ist ihre transzendente Vollendung, weil die Immanenz die Transzendentalität ist; oder: Ein geistig in Erkenntnis und Freiheit transzendentes Seiendes hat von seinem Wesen her keine immanente Vollendung (...) Die transzendente Vollendung einer personalen Freiheit ist die einzig wahre inmanente Vollendung". RAHNER. Vollendung der Welt, 548; cf. tb. RAHNER. Parusie, 1228.
[49] „Der konzentrierte, je einmalige Selbstbesitz des Kosmos in den einzelnen geistigen Personen, in ihrer Transzendenz auf den absoluten Grund ihrer Wirklichkeit, geschieht in der unmittelbaren Innewerdung des absoluten Grundes selbst im Begründeten. Das Ende ist der absolute Anfang. Dieser Anfang ist nicht die undenliche Leere, das Nichts, sondern die Fülle, die allein das Geteilte, Anfangende erklärt, ein Werden tragen kann, ihm wirklich die Kraft einer Bewegung auf das Entfaltetere und gleichzeitig Innigere geben kann". RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 231.
[50] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 227.

vive y actúa "a partir de una anticipación formal de la totalidad"[51], experimentada como cercanía absoluta del misterio que todo lo fundamenta, como experiencia inmediata de Dios.[52] Por ello el Cristianismo es la proclamación de un devenir absoluto, que no corre simplemente hacia el vacío, sino que encuentra el futuro absoluto, se mueve incluso en él, pues la realidad infinita de su futuro actúa en él y lo sustenta como constitutivo interno (contra el deísmo), si bien este sea independiente (contra el panteísmo).[53] La tendencia al futuro por venir tiene una razón, una medida, una esencia tras de sí que proyecta por delante un horizonte de lo posible, una ley conforme a la cual procede. Esta razón absoluta es la plenitud absoluta de la realidad de Dios, y la meta última es ese mismo Dios que establece el comienzo en cuanto que se propone como fin. Así, la comprensión del ser humano y del mundo es solo conforme a la realidad cuando es entendida desde el futuro que desvela el comienzo.[54]

2.3 La encarnación del Logos divino: comienzo del futuro definitivo

El cristiano afirma que con la encarnación del Logos divino ha comenzado el futuro definitivo, lo cual significa que el futuro ya está decidido en su sentido y contenido últimos (no existe historia abierta en su sentido último). Desde Jesucristo ya está aquí el "fin de los tiempos" y nosotros, por tanto, vivimos en los tiempos últimos, en la plenitud del tiempo. La Revelación, lo es, por tanto, de aquello que ya es y permanece (no solo de aquello que fue o será).[55] En Jesucristo, en cuanto mediación-por-medio-de-inmediatez de Dios [*Vermittlung-durch-Unmittelbarkeit Gottes*], la historicidad del ser humano alcanza su punto culminante, insuperable, su centro y su medida histórica. En la encarnación, tanto la autocomunicación de Dios cuanto la aceptación de ésta por parte del ser humano, alcanzan en la historia una irreversibilidad irrevocable [*unwiderrufliche Irreversibilität*].[56] En Jesucristo la autocomunicación de Dios "está ahí irrevocablemente, y en ella [la subjetividad histórica del

---

[51] „...aus einer formalen Antizipation des Ganzen heraus". RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 232.
[52] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 232.
[53] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 78.
[54] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 78-79. En relación a la recepción crítica del concepto "autotrascendencia activa" en Rahner cf. LUYTEN, N. „Die Materie, Quelle des Geistes? Das Entstehen des Geistes in der Evolution", in: *NTh* 10 (Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens), Freiburg, 1968; PÖLTNER, G. „Werden als aktive Selbsttranszendenz. Überlegungen zu einem Schlüsselbegriff". *PhJ* 97 (1990) 297-321; SCHULTE, R. „Gottes Wirken in Welt und Geschichte. Offene Frage –Erwartungen an ihre Lösung, in: DOLCH, H. (Hg.) *Theologie –Grund und Grenzen*. Padeborn, 1982, 161-176; _____. „Über Gottes Wirken in Welt und Geschichte", in: RATZINGER, J. (Hg.) *Weisheit Gottes –Weisheit der Welt I*. St. Ottilien, 1987, 137-156.
[55] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 138; tb. RAHNER. Evolution, 1031.
[56] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 233-234.236; tb. RAHNER. Ideologie und Christentum, 403-404.

Salvador] puede ser reconocida inequívocamente como irrevocable”[57] y puede ser captada y creída en la experiencia categorial de la humanidad.[58]

Entonces la unión hipostática es también un momento interior de la totalidad de la concesión de la gracia a la creatura espiritual en general. En ella Dios efectúa la autotrascendencia del ser humano hacia él por medio de una autocomunicación absoluta. La unión hipostática no es un grado más elevado de la autotrascendencia del mundo hacia Dios, sino más bien la manera en la que se lleva y tiene que llevarse a cabo la deificación de la creatura espiritual; un momento peculiar de esta concesión y no un grado más elevado de la misma. La unión hipostática es distinta de nuestra gracia no por lo afirmado en ella, que en ambos casos es gracia, sino porque Jesús es para nosotros la afirmación de Dios y nosotros los receptores de tal afirmación. Si en Jesús “está ahí” la autocomunicación absoluta de Dios a la humanidad entera, definitiva e insuperable, podemos decir que no solo está puesta por Dios, sino que es Dios mismo; es la pertenencia absoluta de una realidad humana a Dios, por tanto, unión hipostática. De este modo, creación y encarnación no son dos hechos de Dios hacia el exterior, sino dos fases, dos momentos del mundo real, de un proceso que es uno, si bien diferenciado interiormente.[59] Rahner acoge el pensamiento de Teilhard de Chardin que coloca a Cristo como punto Omega hacia el cual converge la historia del mundo, sin embargo insiste –dado que no estaría tan claro en el pensamiento de Teilhard- que la encarnación debe ser pensada no solo como meta de la historia, sino también y al mismo tiempo, como momento interior y condición de la misma.[60]

En la encarnación Dios asume la corporeidad, como un fragmento del mundo, como su propia realidad. De este modo la materialidad expresa al Logos mismo y le permite estar presente en el mundo. Si el espíritu no es lo extraño a la realidad material, sino el llegar-a-sí-misma [*Zusichselbstkommen*] de esa realidad corpórea, se comprende que solo una realidad concretamente corpórea pueda ser lo realmente salvador y eternamente válido.[61] En Jesucristo Dios ha acogido la finitud del mundo, adoptando la humanidad como suya, plenificando la finitud con su infinitud.[62] Así podemos decir que la encarnación es la cúspide y la cima del plan divino de creación, no mero acto restaurador de un mundo en pecado.[63] Contra Teilhard

---

[57] „...unwiderrruflich da ist, an der diese eindeutig als unwiderrruflich erkannt werden kann“. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 234.
[58] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 82.
[59] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 236-241.
[60] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 238.
[61] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 234-236.244.
[62] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 147-148.
[63] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 241.

debe afirmarse –según nuestro autor- que la auténtica esencia del ser humano como espíritu personal abierto a la infinitud *per definitionem* ya no puede superarse, pues en la gracia y la encarnación ha alcanzado ya esta esencia una cumbre absoluta (ver arriba problema **c**).[64]

2.4 El futuro absoluto

Rahner contrasta este futuro absoluto [*absolute Zukunft*] con el futuro producible [*machtbare Zukunft*] (ver arriba problemas a, g, i, m) constitutivo de las utopías intramundanas en general y del marxismo y el futuro tecnológico en particular, señalando que el futuro absoluto es el verdadero y propio futuro del ser humano. Este futuro no es solo condición siempre pendiente de la posibilidad de una planificación y logro de un futuro categorial, intramundano, sino que "se hace él mismo futuro del ser humano, [futuro] comunicado y alcanzado";[65] no es aquello hacia lo que vamos, sino lo que adviene a nosotros desde él mismo, cuando quiere y, por ello, es inmanipulable. Futuro absoluto es aquel que en su incomprensible infinitud no evoluciona, no se planifica, sobre el cual no se dispone y no se interviene. Pero es al mismo tiempo lo que actúa y permanece actuante en la medida en que lo experimentamos a partir de aquello que queremos ser, que tenemos que ser, colocándonos a través de esa necesidad, siempre en los límites. Tenemos que vérnoslas con ese futuro, justamente porque no nos está sometido.[66] El cristiano vive de la confianza en

> que este futuro sobre el cual no se interviene, que es indecible, no sería ni permanecería lo que está eternamente adelante de nosotros, lo que nos remite a los límites, sino que quiso tornarse y ser para nosotros el futuro que <u>adviene</u>, sin dejar de ser él mismo el misterio sin nombre.[67]

Este futuro absoluto no puede ser objeto propio de encuentro categorial, pues permanece siempre como misterio inefable que precede y supera todo conocimiento particular en el mundo.[68] A partir de lo anterior es posible comprender la confianza como el futuro que adviene, pues ella debe entenderse "como el evento que todavía acontece del advenimiento de ese futuro y, en ese sentido, como esperanza del futuro".[69] Allí donde esta confianza se hace presente y donde, para sí y para otros, así se espera, se alcanza lo esperado, también en el caso

---

[64] Cf. RAHNER. Evolution, 1037.
[65] „...zur mitgeteilten, erreichten Zukunft des Menschen wird". RAHNER. Marxistische Utopie, 80.
[66] Cf. RAHNER. Begriff der Zukunft, 425.
[67] „...daß diese uneingreifliche, unsagbare Zukunft nicht bloß das ewig uns Vorausseiende, uns in die Schranken Weisende wäre und bliebe, sondern für uns <u>ankünftige</u> Zukunft sein und werden wollte, ohne aufzuhören, sie selbst, das namenlose Geheimnis, zu sein". RAHNER. Begriff der Zukunft, 426. [Subrayado del autor]
[68] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 80.
[69] „...als das noch geschehende Ereignis der Anküftigkeit dieser Zukunft und in diesem Sinn als Hoffnung der Zukunft". RAHNER. Begriff der Zukunft, 426.

que esta confianza nunca reflexione y sea reconocida como tal.[70] De este modo, como ya adelantábamos más arriba al tratar de la anticipación de la meta,

> el verdadero y último movimiento hacia la plenificación, hacia la meta acontece "en la meta". El presente es, pues, en lo más profundo sostenido por el futuro mismo, nuestra plenificación (como proceso) es la "plenificación de la plenificación", que ya existe y sin embargo ("quoad nos") acontece.[71]

El acontecimiento de la llegada del futuro absoluto se llama "eterna inmediatez del mundo para con el Dios que se comunica a sí mismo".[72] Así es posible afirmar que la determinación del fin es fruto de una historia personal y libre por parte de Dios y del ser humano,[73] dado que solo la gratuidad del amor puede plenificar realmente a la creatura, pues su esencia es la esencia de la apertura al amor libre de Dios, sin cuya libertad y gratuidad no es posible la bienaventuranza; entonces, no es preciso construir una plenificación que fuese debida.[74]

En este contexto cobra especial relevancia el modo de entender la muerte, por cuanto ella es un acontecimiento que cuestiona la concepción moderna del ser humano como señor de sí, de la historia y del mundo. El ser humano de la modernidad es autónomo y busca siempre la máxima autonomía. En contraposición, en la muerte se da una paradoja pues, por un lado, –en sintonía con la concepción moderna- es autoplenificación [*Selbstvollendung*], movimiento activo de plenificarse a sí mismo [*actives Sich-zur-Vollendung-Bringen*], un haberse producido a sí mismo, [*Sichselbst-gewirkt-Haben*], un tomar totalmente posesión de sí [*totales Sich-in-Besitz-Nehmen*] y, por otro lado, –criticando la visión moderna- es una ruptura desde fuera, un acontecimiento que se recibe pasivamente y en el que se experimenta la impotencia y extrañeza más radical. De este modo la muerte del ser humano es la más alta acción y el más alto padecimiento en un solo acto; la simultaneidad de la máxima voluntad y de la impotencia extrema, del destino realizado y del impuesto, de plenitud y vacío.[75] La muerte no es solo un acontecimiento al "final" de la vida, sino que determina toda la vida anticipándose de modo explícito y consciente, en la angustia natural frente a ella, poniendo de manifiesto que la vida misma apunta infinitamente por encima de la muerte. En esta anticipación el ser humano es desatado de su adhesión a todo lo particular y es confrontado

---

[70] Cf. RAHNER. Begriff der Zukunft, 426.

[71] „Die wahre letzte Bewegung auf die Vollendung, auf das Ziel hin geschieht ‚im Ziel'; die Gegenwart ist also im tiefsten getragen durch die Zukunft selbst, unsere Vollendung (als Vorgang) ist die ‚Vollendung der Vollendung', die schon existiert und sich dennoch (‚quoad nos') ereignet". RAHNER. Vollendung der Welt, 551.

[72] „...endgültige Unmittelbarkeit der Welt zu den sich selbst mitteilenden Gott". RAHNER. Marxistische Utopie, 81.

[73] Cf. RAHNER. Ziel, 1387.

[74] Cf. RAHNER. Vollendung der Welt, 551-552.

[75] Cf. RAHNER.Tod, 1327.1329.1331.

con la verdad: en la muerte la decisión fundamental del ser humano ante Dios, frente al mundo y frente a sí mismo (decisión que ha sido tomada durante toda la vida) se hace definitiva.[76]

La muerte no es un evento final, sino el suceso de la vida misma, en la medida que es la autorrealización-en-acto [*Tat-selbstvollzug*] de la persona en radical pasión. La consumación surge radicalmente en la muerte, en la que irrumpe el silencio y la verdad comienza a hablar; es en ella donde el ser humano percibe radicalmente su límite, pues

> lo no-manipulable y la muerte, su muerte, emergen en medio de lo manipulable. Y él preguntará siempre si esto insondable que lo rodea es el vacío del absurdo absoluto o la infinitud del misterio del amor, el futuro absoluto que se levanta a través de la muerte.[77]

Si bien es cierto que el ser humano hace historia, y, por tanto, se hace a sí mismo, queda claro sin embargo que en la muerte no se pertenece a sí mismo, sino al misterio del amor.[78]

La venida del futuro absoluto acontece sobre todo en la muerte de Cristo, "porque, de modo indeducible, le ha complacido al amor absoluto triunfar en su más grande derrota".[79] Esto se manifiesta en su muerte voluntaria, pues

> quien muere voluntariamente, es decir, deja perecer lo propio que posee empíricamente, (...) sin protesta última y sin negación de su validez absoluta más interior y sin querer disponer sobre la compatibilidad de la muerte y la significatividad absoluta de la persona; ése afirma a Dios como futuro absoluto indisponible, que él mismo no crea, y el derecho de los otros a su propio futuro; ése ama por tanto a Dios y a los seres humanos en un acto radical de aceptación de la muerte.[80]

2.5 Concepto individual y existencial del tiempo

Lo que el futuro absoluto y la eternidad son y significan para el cristiano puede ser comprendido a partir de un análisis fenomenológico del tiempo en cuanto tiempo humanamente vivido. En esta reflexión sobre un concepto individual y existencial del tiempo Rahner toma como punto de partida la dignidad del ser humano, no abstractamente

---

[76] Cf. RAHNER. Tod, 1330-1331.

[77] „das Unmanipulierbare und den Tod, seinen Tod, mitten aus dem Manipulierbaren aufstehen. Und er wird immer fragen, ob dieses Unergründliche, das ihn umgibt, die Leere der absoluten Absurdität ist oder die Unendlichkeit des Geheimnisses der Liebe, die absolute Zukunft die durch den Tod aufgeht". RAHNER. Experiment Mensch, 453.

[78] Cf. RAHNER. Experiment Mensch, 455.

[79] „...weil es unableitbar der absoluten Liebe gefallen hat, in ihrer größten Niederlage zu siegen". RAHNER. Experiment Mensch, 451.

[80] „Wer willig stirbt, d.h. das erfahrungsmäßig besessene Eigene (...) untergehen läßt ohne letzten Protest und ohne Leugnung seiner innersten absoluten Gültigkeit und ohne über die Vereinbarkeit des Todes und der absoluten Bedeutsamkeit der Person verfügen zu wollen, der bejaht in einem Gott als unverfügbare absolute Zukunft, die er selbst nicht schafft, und das Recht der anderen auf ihre eigene Zukunft, der liebt also Gott und die Menschen in einem radikalen Akt der Annahme des Todes". RAHNER. Humanismus, 536.

considerado, sino cada ser humano concreto en cuanto ser libre. A partir de aquí va a criticar el futuro tal como lo entiende el marxismo, sobre todo en su dimensión colectivista y postergadora de las generaciones del presente en función de las generaciones del futuro, pues para el cristiano no queda resuelto el problema de su existencia porque se resuelva más tarde para otros (ver arriba problemas j y k).[81]

Nuestro autor señala que existe un tiempo personal existencial[82] entendido "como devenir de la definitividad incondicionada de la decisión libre";[83] una definitividad que acontece en el tiempo, pero que lo supera. El futuro de la persona no está solo en el futuro, pues la eternidad es engendrada como fruto de la acción espiritual del ser humano,

> este resultado madurado es aquello que lo-que-fue-acontececiendo perseguía en su ejercicio de acontecer, lo que él "pretendía", y donde el acontecer mismo encuentra su sentido y su justificación.[84]

El ser humano se experimenta existiendo en un tiempo que tiene un "sentido-de-dirección" [*Richtungssinn*], inequívoco, irreversible, que no debe ser pensado como solo posible o cambiable sin suprimir la esencia del ser humano como decisión para lo definitivo.[85]

Para Rahner, esta intuición está de algún modo presente también en la forma como un comunista comprende el futuro intramundano, pues al sacrificarse el ser humano del presente por los seres humanos del futuro se afirma que su persona y la de los demás tiene un valor absoluto que justifica ese sacrificio; futuro es aquí lo que se debe hacer absolutamente. Es un carácter absoluto del futuro intramundano que se toma prestado de ese otro futuro que es realmente absoluto y que es ya presente. Si cada momento de tiempo tuviese igual valor, no habría razón para preferir al presente un futuro (que es ya futuro de otro). Para el ser humano que sin más desaparece "lo actual es necesariamente lo único verdadero y válido".[86] A partir de la inextirpable dignidad eterna del espíritu individual podemos decir: solo si hay un futuro de la persona concreta (concreción dada por su situación en este espacio y tiempo: aquí y ahora), del individuo, de éste y ésta, tiene sentido luchar por un futuro mejor intramundano de más tarde.[87] En el Cristianismo cada uno "ha devenido un sujeto absoluto de valor infinito

---

[81] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 145.
[82] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 145-146.
[83] „...als das Werden der unbedingten Endgültigkeit der freien Entscheidung". RAHNER. Der neue Mensch, 146.
[84] „....dieses gezeitigte Ergebnis das ist, worauf das Geschehende in seinem Geschehensvollzug aus war, was es ‚wollte' und worin das Geschehen selbst seinen Sinn und seine Rechtfertigung findet". RAHNER. Vollendung der Welt, 545; cf. tb. RAHNER. Zeitbegriff, 623.
[85] Cf. RAHNER. Zeitbegriff, 630-631.
[86] „...notwendig das Gegenwärtige das einzig Wahre und Gültige [ist]". RAHNER. Der neue Mensch, 146.
[87] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 146.

y vigencia permanente",[88] pues sobrepasa estas concepciones intramundanas de futuro al inaugurar un futuro "supramundano" y suprahistórico: "la vida eterna que madura y se engendra en el tiempo, el único futuro que ha comenzado ya ahora, en cada ahora, en la decisión libre del amor que cree".[89]

El ser humano es el que dispone de sí mismo, el que en libertad se coloca él mismo en su definitividad (de salvación o condenación absolutas).[90] Por tanto, para el cristiano

> libertad es la facultad del disponer-de-sí adentrándose hacia una definitividad absolutamente irreversible; lo que el ser humano será eternamente, es aquello que él mismo se ha hecho. El ser humano es el sobrecargado y encargado de su libertad. Esta libertad es creadora y su creatura es el ser humano mismo en definitividad, de modo que el inicio de esta historia de la libertad establecido por Dios es su esencia, (…) no lo ya-fijado y permanentemente intangible en su esencialidad, sino la habilitación hacia la libertad, en la cual el [ser humano] libre se coloca a sí mismo, de modo indeducible rumbo a la definitividad.[91]

Entonces, dado que el ser humano dispone de sí mismo confiriéndole así a su esencia su carácter definitivo, podemos decir que la esencia no solo le ha sido dada previamente [*vorgegeben*], sino también entregada-como-tarea [*aufgegeben*]. Y junto con la esencia se le ha encomendado el fin, que él no solo realiza, sino que también elige libremente como meta concreta.[92] El resultado de la libertad, como capacidad de lo definitivo, es la verdadera necesidad que permanece.[93] Libertad es subjetividad en sí y en su ser-presencia-a-sí [*Beisichsein*] y, por ello es una realidad más originaria que lo cósico, lo que está a la mano, lo objetual [*das Sachhafte, Vorhandene, das Gegenständliche*].[94] Más que simple elección entre objetos particulares ella es autorrealización del ser humano y debe ser pensada ante todo como "libertad del ser" [*Seinsfreiheit*], distinción trascendental del ser humano. Porque él puede disponer de sí real y definitivamente, esa eternidad debe ser el acto de su libertad misma.[95]

---

[88] „...ist ein absolutes Subjekt von unendlichen Wert und bleibender Gültigkeit geworden". RAHNER. Der neue Mensch, 152.

[89] „Das ewige Leben, das in der Zeit sich auszeitigt und auszeugt, die einzige Zukunft, die wirklich schon jetzt, je jetzt, in der freien Entscheidung der glaubenden Liebe begonnen hat". RAHNER. Der neue Mensch, 146-147.

[90] Cf. RAHNER. Experiment Mensch, 444.

[91] „Freiheit das Vermögen der Selbstverfügung in absolut irreversible Endgültigkeit hinein ist, daß das, was der Mensch ewig sein wird, das ist, wozu er sich selbst gemacht hat. Der Mensch ist der seiner Freiheit Überbürdete und Aufgegebene. Diese Freiheit ist schöpferisch und ihr Geschöpf ist der Mensch in Endgültigkeit selbst, so daß der gottgesetzte Anfang dieser Freiheitsgeschichte sein Wesen (...) nicht das Fixfertige und dauernd in seiner Wesenheit Intangible ist, sondern die Ermächtigung zur Freiheit, in der der Freie sich selbst in Endgültigkeit hinein unableitbar setzt". RAHNER. Experiment Mensch, 444. En otro lugar define la libertad más concisamente "como autodisposición concreta, total del sujeto libre sobre sí mismo hacia [su] definitividad" [„…als konkrete, totale Selbstverfügung des freien Subjektes über sich selbst in Endgültigkeit hinein"]. RAHNER. Theologie der Freiheit, 106.

[92] Cf. RAHNER. Ziel, 1382.

[93] Cf. RAHNER. Theologie der Freiheit, 100.

[94] Cf. RAHNER. Theologie der Freiheit, 105.

[95] Cf. RAHNER. Theologie der Freiheit, 98-99.

> Su "yo" es lisa y llanamente lo que no se puede pasar por encima, no-objetivable; nunca puede ser substituido o explicado por otro, tampoco por la propia representación refleja de sí mismo; es auténtico origen, (…) es siempre, por su libertad-del-ser, el sin comparación, el que no puede ser ordenado adecuadamente en un sistema, el que no puede ser subsumido adecuadamente en una idea. Él es, en un sentido originario, el intocable y, por lo mismo, el solitario y desprotegido.[96]

La libertad del ser humano, en esta dinámica de autorrealización, es liberada hacia la inmediatez para con la libertad del ser de Dios mismo. La libertad hacia Dios y desde Él como origen y futuro de la libertad, se realiza en la modalidad más alta que puede ser pensada: como libertad sustentada por la autocomunicación de Dios en amor personal, de modo que "se tornan idénticos el horizonte y el objeto del amor liberado para consigo mismo".[97]

La doctrina de la fe tiene dos conceptos que expresan la definitividad del tiempo presente, a saber, *kairós*, como plenitud del tiempo [*Fülle der Zeit*], como la posibilidad de la libertad que nos ha sido dada una vez, para realizar la salvación definitiva; el hecho que exista tiempo como *kairós* quiere decir que es un tiempo entendido como modalidad de la libertad amante de la autocomunicación de Dios, como "ahora" que se da solo una vez y "solo-ahora-de-lo-contrario-no" [*Nur-jetzt-und-sonst-nicht*]; y *eph'hapax*, el acontecimiento que ocurriendo en un momento determinado del tiempo permanece como existencial insuperable para todo tiempo. La neutralidad homogénea del tiempo físico es solo la condición de posibilidad para esto.[98]

Una consecuencia de esto es que la automanipulación del ser humano que señalábamos más arriba, no debe ser pensada como la experimentación en laboratorio en que los procesos pueden ser aislados y los errores siempre corregidos, pues tiene consecuencias irreversibles (ver problema m), [99] en cuanto en ellas acontece algo que es definitivo.

3 ACOGIDA Y ACTITUD CRÍTICA FRENTE AL EVOLUCIONISMO Y LAS UTOPÍAS INTRAMUNDANAS

3.1 Frente al evolucionismo

---

[96] „Sein ‚ich' ist schlechthin unüberspringbar, unobjetivierbar, es kann nie durch ein anderes ersetzt oder erklärt werden, auch nicht durch die eigene reflexe Vorstellung von sich selbst; es ist echter Ursprung, (...) ist durch seine Seinsfreiheit immer der Unvergleichliche, der in kein System adäquat eingeordnet, keiner Idee adäquat subsumiert werden kann. Er ist in einem ursprünglichen Sinn der Unantastbare, so aber auch der Einsame und Ungeborgene". RAHNER. Theologie der Freiheit, 99.

[97] „Horizont und Gegenstand der zu sich selbst befreiten Liebe identisch werden". RAHNER. Theologie der Freiheit, 110.

[98] Cf. RAHNER. Zeitbegriff, 623. 637.

[99] Cf. RAHNER. Experiment Mensch, 450.

Acogida: el Cristianismo debe integrar esta nueva concepción de mundo, ya no estático, sino en devenir evolutivo e histórico y en la que adquiere mayor relevancia el tiempo (el espacio es comprendido en función del tiempo). La historia es comprendida como un desarrollo lineal (ya no circular-cíclico).[100] Lo anterior supone un modo distinto de entender también al ser humano, a Dios, particularmente en su relación con el mundo (ver arriba problemas e y ñ).

Crítica: los puntos de la crítica de Rahner al evolucionismo los hemos ido delineando en el transcurso de la fundamentación. Dicho en pocas palabras: el mundo físico como tal es "no-plenificable" [*unvollendbar*], pues no tiene una voluntad que lo plenifique.[101] El futuro verdadero llega a sí mismo donde la vida se acaba biológicamente en su temporalidad lineal siempre abierta.[102] Tal plenificación solo es pensable desde la unidad espíritu materia y desde la autotrascendencia activa de la materia hacia el espíritu, autotrascendencia que ya ha alcanzado su plenitud en la muerte y resurrección de Jesucristo (ver arriba problemas a y c).

3.2 Frente a las utopías intramundanas

Acogida: la búsqueda del futuro intramundano tiene que ver con una visión de persona humana que es cristiana: el ser humano es el que dispone de sí mismo, el que determina su propio destino. Asimismo es cristiana la "profanidad" del mundo entendido como material del obrar humano, mundo vivido que se plenifica en la historia del espíritu. El todo de la realidad mundana creada por Dios es la materia de la autorrealización; allí y solo allí deben realizarse la fe y la moral cristianas,[103] pues la trascendentalidad auténtica y la auténtica libertad están referidas a una historia real que no puede ser suprimida. Por ello el cristiano debe tomar en serio la historia "profana", en la medida que la experimenta como voluntad concreta de Dios que lo establece en libertad. Reconoce esta historia, al mismo tiempo, en su vulnerabilidad y seriedad, es decir, como condicionada e históricamente contingente y como situación en la que ante Dios se decide una suerte eterna.[104]

La Iglesia, por tanto, no podrá realizarse sino con, en y por medio de [*in, mit und durch*] la historia planetariamente unificada, que es lo que está en el horizonte de la utopía intramundana (ver problemas n y ñ). La tarea intramundana recibe así su más alta dignidad,

---

[100] Cf. RAHNER. Christologie Selbst –und Weltverständnis, 605.
[101] Cf. RAHNER. Vollendung der Welt, 545; tb. RAHNER. Parusie, 1228.
[102] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 146.
[103] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 152-153.
[104] Cf. RAHNER. Ideologie und Christentum, 405.

honor, y significado último, pues "tiempo y espacio son el lapso en el cual madura la verdadera eternidad como su fruto y permanencia".[105] En la planificación categorial del futuro se da una tarea esencial del ser humano querida por Dios y a la cual estamos obligados, en una permanente paradoja entre futuro absoluto y futuro intramundano: dado que solo por medio del futuro absoluto de cada uno está dada la fundamentación del valor absoluto del individuo, se establece en él una convicción que le otorga al cuidado por el futuro intramundano su fundamentación más firme y honda, en la propuesta y logro de un orden social lo más perfecto posible.[106] Se le ofrece al ser humano un punto firme para la crítica creadora y la transformación.[107]

El cristiano tiene como tarea no la búsqueda de criterios genéricos para su acción en la historia, sino la búsqueda de la voluntad de Dios como única para cada uno y para su tiempo.[108] Esta búsqueda es necesaria dado que el Cristianismo no tiene una receta inequívoca para el futuro intramundano. El futuro absoluto que es Dios mismo abarca todos los futuros intramundanos, no los excluye ni los hace ilegítimos.[109]

Este interés del cristiano por el futuro intramundano se fundamenta también en la unidad última y originaria del amor a Dios y el amor al prójimo, pues el amor al prójimo solo es suficientemente radical cuando se realiza como amor a Dios y, a su vez, el amor a Dios solo acontece en el amor al prójimo y solo así el ser humano sabe quién es Dios. Desde esta perspectiva se entiende la salvación del individuo como la definitividad del amor al otro en el absoluto de Dios. En Jesucristo esta unidad se ha consolidado eternamente.[110] El mandamiento del amor al prójimo no puede quedarse en un ámbito individualista, sino que tiene que ver con la dinámica más interna de la transformación intramundana del ser humano y de su situación social; por ello debe tornarse servicio de un amor político. El amor al prójimo tiene que querer y participar en estas realizaciones de la humanidad tal como ellas son y tienen que ser hoy epocalmente: como las que se construyen en la automanipulación de sí mismo hacia el futuro.[111]

El modo de la preocupación por el futuro intramundano: los principios generales no bastan para la acción de la Iglesia al interior de esta tarea intramundana. Son necesarios

---

[105] „Zeit und Raum sind der Zeitraum, in dem die wahre Ewigkeit als deren Frucht und Bleibendheit heranreift". RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[106] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 83; tb. RAHNER. Begriff der Zukunft, 427 y RAHNER. Ziel, 1387-1388.
[107] Cf. RAHNER. Letzte Dinge, 1183.
[108] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 151-152.
[109] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 141.149.
[110] Cf. RAHNER. Humanismus, 526-527.
[111] Cf. RAHNER. Experiment Mensch, 452; tb. RAHNER. Marxistische Utopie, 83 y RAHNER. Humanismus, 526.

imperativos concretos, frutos de la síntesis del Evangelio y la situación concreta siempre nueva. Son decisiones para un obrar determinado, para la elección entre diversas posibilidades. Estos imperativos tienen el carácter de lo imprevisible, del ensayo, de la peregrinación hacia lo incierto.[112] Si la Iglesia no quiere ser ideológica no puede dispensar al cristiano del peso de su decisión, diciéndole lo que debe hacer aquí y ahora; pues cada decisión para una acción añade a la intuición esencial a priori un momento irreversible.[113] Por otro lado, los otros que no son Iglesia, adquieren una importancia fundamental en esta tarea intramundana, pues "el Cristianismo está llamado, en virtud de su esencia, a buscarse a sí mismo en el otro y a confiar en que en el otro se encuentra de nuevo a sí mismo y su mayor plenitud".[114]

Crítica: el Cristianismo desabsolutiza todas las utopías e ideologías intramundanas del futuro, pues

a. Ellas nunca son la salvación misma, sino el material en el que realiza el ser humano su apertura para acoger la salvación de Dios, puesto que esta salvación es Dios mismo; no una salvación que el ser humano construye, sino que la encuentra siempre previamente en su fundamento.[115]
b. Reconoce las ideologías como contingentes, es decir, suprimibles de cara al futuro de Dios, dado que es el futuro absoluto el que coloca al futuro producible en la real apertura de la verdadera historia: apertura hacia adelante, hacia lo imprevisible.[116]
c. El ser humano está siempre justificado ya desde Dios, por tanto la última obra que le corresponde es la aceptación de la obra de Dios en él y no su autojustificación tal y como es.[117]

El Cristianismo también les exige a las utopías intramundanas sobriedad, pues

a. Invita a aceptar la dimensión de misterio del ser humano, del mundo y de Dios, futuro absoluto; dado que quien se expone al misterio del futuro absoluto es el que sabe de sí,

[112] Cf. RAHNER. Der neue Mensch, 141.
[113] Cf. RAHNER. Ideologie und Christentum, 406-407.
[114] „Das Christentum von seinem Wesen her geheißen ist, sich selbst im andren zu suchen und darauf zu vertrauen, daß es im andern noch einmal sich selbst und seiner größeren Fülle begegnet". RAHNER. Ideologie und Christentum, 407.
[115] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[116] Cf. RAHNER. Humanismus, 533; tb. RAHNER. Begriff der Zukunft, 427.
[117] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.

en un saber que sostiene su no-saber como la última realización de su existencia y como su verdad más propia y última.[118]

b. No cae en la tentación de sacrificar al futuro a los seres humanos del presente.[119]
c. No necesita forzar la paz con violencia, pues si Cristo es el existencial decisivo de la historia, entonces la paz ya está presente, ya que la salvación se acepta y es sabida como dada, sin tener que ser forzada.[120]
d. No necesita dejar hundirse a todos en una igualdad solitaria, para que ninguno se sienta perjudicado.[121]

Así queda salvaguardada la dignidad de cada uno, pues el individuo no se justifica en función de conquistar un futuro para las nuevas generaciones, ya que cada individuo "permanece albergado en Dios y en su amor de modo eternamente válido",[122] aumentando así la dignidad y seriedad radical que cada uno se debe a sí mismo y al otro. Por eso el futuro experimentará más, y no menos, su singularidad respectiva.[123] Queda salvaguardada también la comunidad, pues no se puede encontrar la salvación de Cristo si no se ama a los de Cristo.[124] La desesperación última no nos es ahorrada, pero queda redimida, cuando creemos que todo fracaso y toda caída, es caer en manos de aquél a quien el Hijo llamaba *Abbá*, cuando en la cruz se entregaba en sus manos.[125] Delante del éxito o del fracaso del futuro producible es posible una confianza serena, en una libertad última, sin caer en la apatía estoica.[126]

4 PERSPECTIVAS

a. En las perspectivas que enunciamos al final del capítulo IV, detectamos la siguiente progresión: *conversio ad phantasma* → *conversio ad historiam*→ conversión al *kairós*. En este capítulo se nos presenta lo que podríamos llamar "el modo" de esta última: en la responsabilidad por la tarea intramundana. Desde la

[118] Cf. RAHNER. Begriff der Zukunft, 427.
[119] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247; tb. RAHNER. Marxistische Utopie, 84.
[120] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247; tb. RAHNER. Marxistische Utopie, 84.
[121] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[122] „...in Gott und seiner Liebe ewig gültig geborgen bleibt". RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[123] Cf. RAHNER. Marxistische Utopie, 85.
[124] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[125] Cf. RAHNER. Christologie evolutive Weltanschauung, 247.
[126] Cf. RAHNER. Begriff der Zukunft, 427.

noción de futuro absoluto esa tarea intramundana recibe su más alto honor y se torna, por ello, una tarea esencial a la cual estamos obligados. La realización de la Iglesia acontece siempre con, en y a través de la historia. Allí y solo allí. En esto Rahner es enfático.

b. Teniendo claro lo anterior, es relevante la pregunta por el **cómo** de la responsabilidad por la tarea intramundana. La modalidad de esta responsabilidad la ilumina la perspectiva escatológica. En el capítulo anterior (ver cap. IV, Perspectivas, d) decíamos que percibíamos la progresión siguiente: perspectiva escatológica "**ontológica**" → perspectiva escatológica "**histórico-salvífica**". Ahora creemos que hay otro paso a una perspectiva escatológica "**política**". La tarea intramundana, mediada por la tarea del futuro intramundano, producible, debe estar siempre abierta al futuro absoluto, pues solo desde él la historia se torna verdaderamente historia humana y esa responsabilidad por el futuro intramundano es, al mismo tiempo, radicalizada y desabsolutizada. Por tanto, se trata de una inserción política radicalizada y desabsolutizada; de una asunción de la responsabilidad del futuro intramundano que es hecha siempre "en el modo de la plenificación" [*in den Modus der Vollendung*] y, como criterio de esa modalidad, llevada a cabo "según Cristo" [*nach Christus*]. Esa perspectiva de plenificación no es una meta vaga y abstracta, sino que tiene que ver con la búsqueda concreta de las formas de sociedad más perfectas, pero siempre, "según Cristo". De este modo la gran meta, el futuro absoluto, está mediada por las metas (las grandes y las de todos los días) categoriales del futuro producible.

c. La eternidad engendrada en el tiempo y que trasciende el tiempo es un referente de plenitud, un hacia dónde del ser humano en cuanto individuo y en cuanto humanidad. Por ello, además de establecer que la historia es "según Cristo", como horizonte de plenitud revelado explícitamente, existiría también un "según la definitividad engendrada en la historia presente" (que es también revelación). Sería algo así como un referente de plenitud "profano". ¿Cómo se vinculan ambas? Es una pregunta que queda pendiente.

d. El concepto "autotrascendencia activa" nos da un nuevo enfoque del carácter presente del fin. Es el fin ya actuante en el presente que encamina toda la creación hacia su consumación. Y eso, porque el fin se ha autocomunicado ya a toda la creación. En el contexto del diálogo con el evolucionismo se subraya el presente y

el futuro, pero tal vez –en nuestra opinión- en desmedro del pasado: Rahner insiste en que el punto Omega, Cristo, no solo es futuro, sino también actuante en el presente, pero no queda tan claro cómo eso se articula con el evento de Jesús de Nazaret, el Crucificado Resucitado.

e. El diálogo con el evolucionismo es también una oportunidad para que Rahner presente con mayor claridad la dimensión colectiva y cósmica de la plenificación. Sin embargo, la dimensión individual –nos parece- mantiene su prioridad. En la conciencia del valor absoluto del individuo es donde se sustenta la convicción que le otorga el cristiano al cuidado por el futuro intramundano. Porque cada uno es *individuum ineffabile*, es importante el futuro para todos. A partir de aquí se comprende el amor, no solo como algo íntimo o abstracto, sino como un servicio de amor político. Adquiere así relevancia el concepto de "futuro respectivo" (futuro para cada uno, pues el futuro es siempre más y no menos singularidad respectiva), pero que solo se comprende en toda su radicalidad desde la apertura al futuro absoluto.

f. Es interesante la relevancia que adquieren los otros en esta tarea intramundana del Cristianismo, que está llamado a buscarse a sí mismo en el otro. Esto se vincula con el dinamismo del sujeto –que vimos en *Geist in Welt*- que es sensibilidad (movimiento de alejarse-de-sí-en-un-ser-presencia-a-otro) y pensamiento, que acontece por la abstracción (estar-puesto-en-oposición-a-otro). El plano del conocimiento humano se ha abierto al de la acción de la libertad interhumana. Del otro que parecía ser objeto de un *Umwelt*, se pasa al otro humano de un *Mitwelt*.

g. Es interesante el vínculo entre comienzo y fin: el fin es el comienzo absoluto. Dios establece el comienzo en cuanto se propone como fin. La comprensión del ser humano y del mundo es conforme a la realidad cuando es entendida desde el futuro que desvela el comienzo. Parece haber aquí un matiz distinto al presentado en el capítulo IV, en que se plantea que una consecuencia de la nueva hermenéutica de las afirmaciones escatológicas es que el ser humano solo sabe de ese futuro lo que de él puede experimentar prospectivamente en su presente, desde y en su experiencia histórico-salvífica (ver arriba cap. IV, 3.2). ¿Conocer el futuro desde el presente? ¿Conocer el presente desde el futuro? La articulación de estas dos perspectivas la dejamos todavía pendiente.

h. Al final del capítulo III (Perspectivas, d) afirmábamos que así como en Blondel, Rousselot y Maréchal, también en Rahner la experiencia de limitación está en el trasfondo de su reflexión. Ahora aparece en la forma del fracaso de las utopías intramundanas en su pretensión de construir desde sí mismas la plenitud anhelada. Fracaso manifestado, en primer lugar, en sus víctimas.

El tema del capítulo siguiente: la profundización de la perspectiva escatológica en el contexto de la reflexión sobre la Iglesia, es un contrapunto interesante, pues, en cuanto el mundo moderno tiene clara conciencia de la existencia en el mundo como historia, la Iglesia está expuesta a la tentación de creer que puede abstraerse de la historia o de que ella es la presencia transparente del "ya" del Reino escatológico. Creemos que esta diversidad de enfoque significará una importante contribución a nuestra investigación.

CAPÍTULO VI
PROFUNDIZACIÓN II
EN LA REFLEXIÓN SOBRE LA IGLESIA Y LA TEOLOGÍA PRÁCTICA
(1962-1967)

Analizamos a continuación cómo aparece el tema de nuestro estudio en la reflexión sobre la Iglesia. Dividimos nuestro análisis en dos partes: en la primera analizamos la contribución de nuestro autor al *Handbuch der Pastoraltheologie*, en un período que va desde 1964 a 1966; integramos aquí, además, los artículos *Kirche und Parusie Christi*[1] de 1963 y *Vom Offensein für den je größeren Gott*[2] de 1966. Este material es de gran importancia para nuestro estudio, pues tiene como objetivo explícito la fundamentación eclesiológica de su concepción de teología práctica. Toda la argumentación eclesiológica que presentaremos busca rebatir una visión de la Iglesia como "torre inamovible en el oleaje del tiempo",[3] para lo cual se demuestra por qué ella es y debe ser siempre una magnitud dinámica. El enfoque de esta fundamentación de este dinamismo es escatológico y, por lo mismo, de enorme importancia para la verificación de nuestra hipótesis. Es el propio Rahner el que coloca la fundamentación escatológica del ser y misión de la Iglesia como fundamento de su concepción de teología práctica.

En la segunda parte analizamos un conjunto de artículos relacionados al Concilio Vaticano II.[4] Algunos temas parecerán repetidos, sin embargo nos parece interesante ver una aplicación de lo planteado por Rahner en torno a la teología práctica en la reflexión sobre el Concilio.

---

[1] RAHNER, K. „Kirche und Parusie Christi" [1963], in: SW 10, 626-640. [En adelante: Kirche und Parusie]

[2] _____. „Vom Offensein für den je größeren Gott" [1966], in: SW 13, 471-487. [En adelante: Vom Offensein]

[3] „Unerschütterliches Turm in der Brandung der Zeit". RAHNER. Kirche im Wandel, 455.

[4] Los artículos son, en orden cronológica:
- _____. „Zur Theologie des Konzils" [1962], in: STh V, 278-302. [En adelante: Theologie des Konzils]
- _____. „Grenzen der Amtskirche" [1964], in: STh VI, 499-520.
- _____. „ Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens" [1965], in: STh VI, 479-498. [En adelante: Künftige Wirklichkeit]
- _____. „Kirche im Wandel" [1965], in: STh VI, 455-478.
- _____; VORGRIMLER, H. „Das zweite Vatikanische Konzil. Allgemeine Einleitung" [1966], in: KlKK, 13-33.
- _____. „Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil" [1967], in: STh VIII, 13-42. [En adelante: Herausforderung der Theologie]
- _____. „Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution'" [1967], in: STh VIII, 615-656. [En adelante: Pastoralkonstitution]
- _____. „Über die theologische Problematik der ‚neuen Erde'" [1967], in: SW 15, 557-566. [En adelante: Neue Erde]

1 LA MEDIACIÓN SALVÍFICA DE LA IGLESIA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA

Analizamos en primer lugar qué es lo esencial de la mediación salvífica de la Iglesia, para detenernos luego en el modo como se lleva a cabo esta mediación; finalmente, se presentan algunas exigencias a esta mediación salvífica a partir de lo que es el ser humano.

1.1 El *qué* de la mediación salvífica: presencia permanente de la revelación escatológica en la historia

Para Rahner

> la Iglesia es la comunidad, societaria y legítimamente constituida, en la cual la revelación escatológicamente consumada de Dios en Cristo (como autocomunicación de Dios), a través de la fe, esperanza y amor, permanece presente para el mundo como realidad y verdad.[5]

En la medida que la humanidad acepta realmente esta autocomunicación de Dios como gracia dada por él mismo, y hace presente esta autocomunicación en la palabra de la proclamación confesada, en la celebración cultual y en la unidad societaria, entonces, esa humanidad es Iglesia.[6]

La Iglesia es, al mismo tiempo, fruto y medio de salvación. Fruto en cuanto comunidad constituida por aquellos que aceptan la autocomunicación de Dios en Cristo y su Espíritu; y por esto ella es el haber-llegado-a-término [*Angekommenheit*] de esta autocomunicación, en la medida que realiza esta aceptación como victoriosa, como gracia eficaz, y en la medida en que la torna histórica y la hace constatable socialmente.[7] Medio, porque en la confesión de fe de esta comunidad, Dios continúa pronunciando aquella palabra eficaz "en la cual quiere entregarse y confiarse eficazmente al mundo y a cada individuo".[8] Es medio salvífico en cuanto es comunidad de fe.

La Iglesia existe por un vínculo íntimo con el Dios trinitario, pues

> Dios, como el Dios inabarcable en la presencia (por tanto, "Padre"), se da en PALABRA como la verdad pronunciada absolutamente (en el Hijo) y como AMOR que se dona para fuera de sí

---

[5] „Die Kirche ist die gesellschaftlich legitim verfaßte Gemeinschaft, in der durch Glaube und Hoffnung und Liebe die eschatologisch vollendete Offenbarung Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt präsent bleibt". RAHNER, K. „Ekklesiologische Grundlegung", in: SW 19, 47-79; 49.

[6] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 49.

[7] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 49; tb. RAHNER. Kirche und Parusie, 627.

[8] „...in dem er sich der Welt und jedem einzelnen zusagen will und wirksam zusagt". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 49.

absolutamente (en el Espíritu), y este doble modo de proceder para con nosotros es la manera de su ser en sí mismo.[9]

No debemos entender "verdad" como una serie de proposiciones humanas divinamente autorizadas, sino como la autocomunicación de Dios por gracia en su palabra propia y real. Es la verdad realizada que devela la esencia del ser humano, del mundo y de la historia, de modo que esa esencia aparece ante los otros como verdadera. Esta presencia como verdad se da cuando en la Iglesia la persona acepta en la fe la palabra de Dios y, al mismo tiempo, confiesa y testimonia la verdad de Dios.[10] La característica fundamental de la Iglesia es el hecho que ella "es la Iglesia de la verdad creída por el oído y proclamada".[11] La autorrealización de la Iglesia en cuanto presencia de Dios como verdad no debe identificarse solo con el acto del magisterio eclesiástico, sino que debe ser entendida como una dimensión que tiene que ver con todos los fieles en su conjunto.[12]

El hecho de que la Iglesia sea presencia del amor de Dios significa que ella es la permanencia escatológica del amor realizado, del amor que ha llegado a su plenitud. En cuanto ella es fruto y medio escatológico de salvación, por un lado, acepta con amor el amor de Dios y, por otro, comunica este amor tanto sacramental como extrasacramentalmente. Estas dos dimensiones están incluidas en su naturaleza y autorrealización y la constituyen como santa, no solo objetivamente (en la eficacia de sus medios de santificación), sino también subjetivamente, pues ya no puede apartarse más de la gracia de Dios, y así es presencia del amor escatológicamente victorioso de Dios. Esta dimensión de la Iglesia abarca no solo la presencia del amor de Dios, que se realiza por parte del ministerio eclesial a través del acto sacramental, sino también el acto de amor a Dios y al prójimo de todos los cristianos. Así, el amor de Dios se hace presente y creíble en el mundo.[13]

Existe una interrelación entre los actos de la presencia de la verdad y los de la presencia del amor (que no son idénticos), pues, por una parte, la autorrealización de la Iglesia en cuanto presencia de la verdad divina tiende a la presencia del amor; y, por otra parte, cuando el amor es verdaderamente realizado se hace presente también la verdad como tal. De aquí se sigue que la Iglesia debe superar siempre toda contradicción posible entre estos dos

---

[9] „Gott als der in der Präsenz der unumgreifbare Gott bleibend (also ‚Vater') gibt sich als die absolut ausgesagte Wahrheit im WORT (im Sohn) und als die absolut weggeschenkte LIEBE (im Geist), und diese doppelte Weise des sich Verhaltens zu uns ist die Weise seines Seins an sich". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 53. [Mayúsculas del autor]

[10] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 54.

[11] „...die Kirche der gehört geglaubten und verkündigten Wahrheit ist". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 54.

[12] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 55.

[13] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 59.

tipos de actos, pues no puede atestiguar la verdad de Dios de forma que al hacerlo lo haga en contraste absoluto con el amor. Ella debe trabajar para que la verdad aparezca como la luz más íntima del amor.[14]

La esperanza tiene un rol de mediación entre la fe y el amor, en cuanto los pone en comunicación con su futuro y, de este modo, los unifica. La fe, en la esperanza tiene su mediación en relación al propio futuro, y así "por medio suyo, la 'fides quae' es la garantía del futuro esperado, prometido de la fe misma (…) y la 'fides qua' captura el futuro prometido como la *propia* salvación".[15] Del mismo modo, la esperanza es intermediaria entre el amor y el futuro del amor

> porque nosotros amamos también orientados a un amor que todavía no poseemos ("con todas las fuerzas"), puesto que debemos amar, saliendo de nosotros y a partir de la absoluta imposibilidad de disponer sobre el amor de Dios por nosotros y sumergiéndonos en él, y podemos hacerlo nuestro, como un amor asegurado a cada ser humano, pero solo en la esperanza.[16]

Así la Iglesia es la presencia de la esperanza absoluta, pues la autocomunicación de Dios es dada por Dios como futuro absoluto de la fe y del amor. Ello impide que la Iglesia pervierta su propia naturaleza "en la medida que entiende esta presencia como presencia de lo que ya se posee en lugar de presencia de lo esperado".[17] De este modo la esperanza es la forma concreta de la autocrítica de la Iglesia, que forma parte de su propia naturaleza.[18] La gracia escondida de la vida eterna, dada ya ahora y la posesión de esa vida en la fe y esperanza se condicionan mutuamente y forman en su unidad la peculiaridad de la situación escatológica de la Iglesia.[19]

La Iglesia es la comunidad de los peregrinos que buscan la patria verdadera, de aquellos que "entienden y dominan su presente desde su futuro".[20] La Iglesia es una realidad escatológica, es decir que en ella el futuro consumado, a pesar de estar pendiente, posee ya un presente real. En cierto modo "peregrina en la meta hacia la meta".[21] Pero ella no solo es la realidad que se mueve en la meta hacia la meta, sino que al mismo tiempo es aquella cuyo movimiento significa y proclama la permanencia de ese movimiento en la meta, y que por

---

[14] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 60.

[15] „...durch sie die ‚fides quae' das Festmachen der erhofften, verheißenen Zukunft des Glaubens selbst ist (...) und die ‚fides qua' die verheißene Zukunft als das *eigene* Heil ergreift". Ekklesiologische Grundlegung, 61.

[16] „...weil wir auch auf eine Liebe hin lieben, die wir noch nicht haben (‚aus allen Kraften'), weil von uns weg aus der absoluten Unverfügbarkeit der Liebe Gottes zu uns und in diese hinein lieben müssen, diese als je dem einzelnen zugesagte aber nur in Hoffnung ergreifen können". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 61.

[17] „...indem sie diese Präsenz als Gegenwart des Gehabten anstatt als die des –Gehofften versteht". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 61.

[18] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 61.

[19] Cf. RAHNER. Kirche und Parusie, 632.

[20] „...ihre Gegenwart von ihrer Zukunft her verstehen und bewältigen". Kirche und Parusie, 627.

[21] „im Ziel auf das Ziel hin pilgert". RAHNER. Kirche und Parusie, 629. [De aquí tomamos el título de nuestra tesis]

medio de ambos rasgos expone una magnitud escatológica que aguarda como futura la parusía del Señor en cuanto que la porta ya en sí como presente. Presente y futuro están sustentados recíprocamente por el acontecimiento sucedido de una vez para siempre en el "pasado" y eternamente permanente y válido: la encarnación del Logos divino, la muerte y resurrección de Cristo. El hombre de la gracia se mueve en la meta precisamente y solo en cuanto que dicha meta es el principio del movimiento hacia ella misma.[22]

1.2 El *cómo* de la mediación salvífica

Dios está presente en la Iglesia a modo de **misterio**, pues, por un lado, la presencia de Dios en ella no significa un disolverse del misterio que es Dios, sino, muy por el contrario, su surgimiento en una profundidad siempre mayor. En la mediación salvífica la Iglesia no substituye a Dios. Por otro lado, no se trata de una representación en la cual Dios mismo no está presente, sino de una presencia real, pero como el Dios que es siempre más. Por tanto, solo puede existir una autorrealización creciente de la Iglesia en la claridad siempre mayor de Dios como misterio.[23]

La Iglesia hace presente a Dios a modo de **sacramento fundamental**[24], pues ella es el signo exhibitivo eficaz de la presencia de Dios, pues ella contiene aquello que representa. Ella es signo del hecho que Dios no solo quiere comunicarse al mundo, sino que se comunica efectivamente a él, es decir, produce de modo escatológicamente victorioso la aceptación de este don de sí; es por tanto *opus operatum*. Es a través del signo que la persona entra en contacto con la cosa significada. En cuanto signo la Iglesia nunca es idéntica con la realidad significada, no pudiendo afirmar así que esta realidad significada esté presente solo allí donde aparece el signo. La Iglesia es ontológicamente anterior a los sacramentos particulares; ella no solo administra los sacramentos, sino que en ella actualiza su propia realidad, se autorrealiza. La presencia de la autocomunicación de Dios en la Iglesia es en la fe y la esperanza, es, por tanto, un movimiento de los creyentes y de la Iglesia de cara al fin. Pero es, al mismo tiempo, un movimiento que se realiza en el fin mismo, y este estar ya en el fin constituye el dinamismo subjetivo del movimiento "porque Dios mismo (no solo una cosa creada por él) es

[22] Cf. RAHNER. Kirche und Parusie, 632.
[23] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 62-63.
[24] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 63-66. En la segunda edición del volumen I del HPth Rahner cambia el concepto para referirse a la Iglesia de *Ursakrament* para *Grundsakrament*, y así distinguirlo del *Ursakrament*, que queda reservado para referirse a Jesucristo.

fin y principio (llamado gracia) del movimiento hacia él".[25] Podemos decir entonces que la Iglesia ejerce una función sacramental de base que es absolutamente necesaria para la salvación, también para aquél que no forma parte de ella de modo visible. En la misión la Iglesia se busca a sí misma,

> pues recién cuando los elementos del signo salvífico, que existen en toda la humanidad, existan completos en su forma históricamente perceptible (una meta que al interior del mundo es alcanzable solo de modo asintótico), ella sería totalmente aquello que es: el sacramento fundamental, que indica la salvación de modo tal, que no se remitiría más a un momento de él [el sacramento] que estuviera todavía "fuera" de él.[26]

La Iglesia hace presente la autocomunicación de Dios a modo de **ley nueva del Evangelio**,[27] en la medida en que ella es una invitación al individuo para vivir una existencia en lucha continua, como proclamación de la victoria de Dios que ya ahora se verifica en el mundo. Es la invitación a vivir el radical optimismo de la esperanza. La autodonación de Dios al ser humano significa para éste la exigencia más radical, pero no existe como una exigencia dada solo desde fuera, sino que es siempre la exigencia del amor de Dios, que surge en el centro más íntimo de la existencia. El amor de Dios

> da a partir de sí aquello que exige (el amor del ser humano por Dios, cuyo principio más íntimo y real es el amor de Dios por el ser humano), y exige solo aquello que dona y, en la exigencia radical, no hace más que manifestar la gloria más íntima del don (lo absoluto del amor de Dios).[28]

Esta experiencia de la exigencia radical opera la salvación solo cuando estimula a la persona a moverse hacia aquel amor en el cual toda ley queda superada. Ahora la ley es al mismo tiempo amor a Dios y amor en el centro de la propia existencia. Por tanto, la exigencia y el cumplimiento de la exigencia no son realidades separadas. La Iglesia debe realizarse como evangelio, pues solo así se transforma en aquella ley de la libertad y la vida.

La Iglesia hace presente a Dios a modo de **presencia escatológica**,[29] pues ella es el dato de la confesión de fe, categorial de una historia de la salvación que ha alcanzado un estado, en el que la historia está orientada de modo irreversible a la realización del mundo en Dios. Por tanto, la Iglesia no nace siempre de nuevo creando nuevos signos de sí misma y

---

[25] „...weil Gott selbst (nicht nur ein von ihm Geschaffenes) Ziel und Prinzip (Gnade gennant) der Bewegung auf ihn zu ist". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 65.

[26] „Denn erst dann, wenn die Elemente des Heilszeichens, die in der ganzen Menschheit gegeben sind, in ihrer historisch greifbaren Gestalt vollständig wären (ein innerweltlich nur asymtotisch erreichbares Ziel), wäre sie ganz, was sie ist, das Grundsakrament, welches das Heil so anzeigt, daß nicht mehr auf ein solches Moment an ihm verwiesen wäre, das noch ‚außerhalb' seiner ist". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 66.

[27] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 67-68.

[28] „...von sich her schenkt, was sie fordert (die Liebe des Menschen zu Gott, deren innerstes realstes Prinzip die Liebe Gottes zum Menschen ist), und nur fordert, was sie schenkt, und in der radikalen Forderung nur die innerste Herrlichkeit der Gabe (die Absolutheit der Liebe Gottes) zur Erscheinung bringt". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 67.

[29] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 69-70.

aboliendo todos los signos antiguos, pues ella es el signo y sacramento fundamental existente una vez para siempre. Esto significa que en todo cambio, por más profundo y radical que sea, perdura una identidad histórica. Aquello que ha sido heredado puede mudar solo en base a su propia ley intrínseca.

La Iglesia hace presente la autocomunicación de Dios a modo de **presencia actual siempre nueva,**[30] pues está en la historia y es ella misma historia. Por ello la estructura permanente que le es dada desde el inicio, como ley de su historia y como su dinámica propia, como su esencia, se realiza poco a poco en su historia. Así, esta esencia no es solo presupuesto de esta historia, sino también tema de la misma. La esencia de la Iglesia tiene una historia, la cual no es solo una transfiguración de tal esencia, sino un transformarse hacia aquello que ella es realmente, hacia la realización de esta esencia misma. La Iglesia está en devenir,

> deviene porque es, y es solo en cuanto deviene. Tiene su devenir en base a un determinado inicio esencial pero, justamente, éste llega a sí mismo solo en su devenir. Y esto, sobre todo, también porque este inicio, en cuanto inicio del movimiento hacia el Dios infinito como tal, tiene una potencialidad infinita, y la ley según la cual se comienza ese camino, es justamente la ilimitación de Dios.[31]

En una reflexión sobre la esencia de la Iglesia que quiere ser normativa, no se tiene acceso a una esencia pura y abstracta, sino solo en cuanto ella es reconocible en su "conversión" a una forma históricamente condicionada. La esencia pura en sí y la forma concreta de la esencia no pueden ser separadas en la reflexión. Así, la decisión concreta que toma la Iglesia para una determinada realización de la esencia, no puede deducirse simplemente del solo conocimiento de esa esencia, pues tal conocimiento no puede huir de su condicionamiento histórico y porque la forma histórica de la esencia, siendo libre e históricamente individual, es siempre única e indeducible.[32]

La Iglesia debe comprenderse a sí misma como siempre provisional, como la que busca la consumación, como la que ha de autosuperarse, puesto que la consumación que se busca no la llamamos "Iglesia", sino "Reino de Dios". Si ella tiene una historia hacia la Parusía, puede ser también vista y vivida como la Iglesia que envejece, pues cada evolución

---

[30] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 70-75.

[31] „Sie wird, weil sie ist, und sie ist nur, indem sie wird. Sie hat ihr Werden von einem bestimmten Wesensanfang her; aber eben dieser holt sich in ihrem Werden erst selbst ein: Dies zumal auch darum, weil dieser Anfang als Anfang der Bewegung auf den unendlichen Gott als solchen selbst hin eine unendliche Potentialität hat und das Gesetz, nach dem hier angetreten wird, eben die Unbegrenztheit Gottes ist". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 72.

[32] Cf. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 74.

es al mismo tiempo una manifestación de vejez, es el peligro de perderse en particularidades y en cosas marginales o el peligro de un arraigo demasiado seguro de sí en este eón.[33]

1.3 Exigencias a la mediación salvífica de la Iglesia a partir de lo que es el ser humano

1.3.1 El ser humano es aquel que "en una verdadera multiplicidad tiene que ser genuina y originariamente 'uno' "[34]

La unidad originaria es el fundamento de todo lo que el ser humano es y hace, pero ella se le presenta solo como una precaptación formal de su futuro absoluto, pues el ser humano se encuentra en el mundo como sujeto situado en una pluralidad de ámbitos de existencia. Él debe soportar y aceptar esta multiplicidad y, al mismo tiempo, debe soportar y aceptar el carácter inasible de su unidad originaria. Por ello la mediación salvífica debe llamar a la persona una y entera, pues la salvación que la Iglesia proclama tiene que ver con esa unidad originaria que la persona es. Pero, al mismo tiempo, debe ser consciente que esa oferta de salvación llega al ser humano en su ser expuesto a la multiplicidad. La mediación salvífica debe tomar en serio, por tanto, la dialéctica de un doble imperativo: por un lado, tiene que mostrar a la persona que no debe perder de vista la unidad de su origen, de su ser y de su futuro y, por otro lado, debe tener presente y respetar la dimensión categorial (regional y plural) de la experiencia religiosa. La Iglesia debe evitar la desvalorización de la multiplicidad, queriendo realizar ya ahora en el mundo la unidad escatológica de la salvación. Es la tentación de no vivir en la esperanza, de construir el futuro en el presente, es querer edificar a partir de la Iglesia la "ciudad de Dios" dominando, disponiendo e integrando todo en esta unidad.

1.3.2 El ser humano es "el interlocutor mundano-corpóreo que Dios ha llamado"[35]

Por la autocomunicación de Dios al ser humano, éste tiene una familiaridad con Dios, una capacidad de ser interlocutor, de oír su palabra. La mediación salvífica de la Iglesia debe

---

[33] Cf. RAHNER. Kirche und Parusie, 627-628.

[34] „...in wahrer Vielfalt echt und ursprünglich ‚einer' zu sein hat". RAHNER, K. „Antropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche", in: SW 19, 181-196; 181. Sobre este tema cf. 181-183. [En adelante: Antropologische Voraussetzungen]

[35] „...der von Gott angerufene weltlich-leibhaftige Partner Gottes". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 185. Sobre este tema cf. 185-187.

explicitar esta experiencia atemática y silenciosa en la que Dios se promete y se da a la persona humana. Un elemento importante para ello sería una fórmula antropológica de base que evoque esta experiencia atemática al ser humano de cada época, y que sea fácilmente comprensible. En una fórmula tal se debe hablar de Dios de modo que se evoque y se haga presente el punto de partida existencial, para poder comprender realmente lo que se entiende por "Dios".

1.3.3 El ser humano es "el ser de libertad mundano-corpóreo-histórico"[36]

Es, antes que todo, una libertad trascendental que lo constituye como sujeto y persona. Pero esta libertad también en su temática religiosa, se realiza siempre en una situación finita, en la cual deviene categorial alienándose en múltiples objetivaciones, las cuales son siempre ambiguas, pues no remiten con total transparencia al sentido originario de la libertad subjetiva. Dado que la historia de la revelación y la salvación es coextensiva con la historia de la libertad humana, y dado que la mediación salvífica quiere servir a la acción de esta libertad, a su maduración, la mediación de salvación de la Iglesia debe interesarse por todo el ser humano y su historia y, al mismo tiempo, la mediación eclesial debe respetar su propia "regionalidad" dejando que el mundo sea mundano. Por otro lado, y en vista que la mediación salvífica tiene que ver con las objetivaciones socio-históricas de la libertad, debe guiar a la persona hacia una primera comprensión de la creaturalidad de su libertad, haciéndole ver que no toda objetivación histórica de la libertad es contradictoria con la libertad religiosa. Debe también estar atenta, con rigurosa autocrítica, a las objetivaciones históricas, institucionales y sociales de la mediación salvífica, a fin de que ellas dejen transparecer aquella auténtica libertad originaria.

1.3.4 El ser humano es "el ser de la intercomunicación"[37]

Esta intercomunicación es un constitutivo intrínseco del ser humano, pues sin ella la subjetividad no sería realizable. De este modo, "la historia de la libertad, [historia] significativa para la salvación, es originariamente y por entero la historia colectiva e

---

[36] „...das weltlich-leibhaftig-geschichtliche Freiheitswesen". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 187. Sobre este tema cf. 187-189.

[37] „...das Wesen der Interkommunikation". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 189. Sobre este tema cf. 189-191.

individual de esta intercomunicación trascendente".[38] Esta co-humanidad [*Mitmenschlichkeit*] es entendida como la realización de la persona en la apertura a la unidad inderivable de otro determinado, lo cual le da un contenido auténticamente político. La co-humanidad en sentido trascendental fundamenta el hecho de que "toda relación con Dios tiene en sí, como momento interno, la relación del ser humano con el prójimo y viceversa".[39] Por ello la mediación salvífica de la Iglesia nunca debe perder de vista su universalidad. Esta mediación tiene como horizonte el Reino de Dios, la comunidad escatológica, y no solo la suma de las múltiples iniciativas salvíficas individuales. Por consiguiente, la Iglesia está llamada siempre a la misión, a llevar el Evangelio a aquellos que todavía no lo conocen. La mediación salvífica también debe estar atenta a los diferentes grupos sociales formales e informales, pues son objetivaciones mundanas de aquella interhumanidad trascendental. De aquí se sigue que "'praxis' del amor no es simplemente una tarea del Cristianismo, sino el todo, en el cual recién la 'verdad' (y así también la 'contemplación') alcanza la más auténtica y propia plenitud de su esencia".[40]

1.3.5 El ser humano es "el ser de la futuridad"[41]

Lo es a tal punto que "él se posee a sí mismo *en la medida* en que él se diseña hacia su futuro".[42] Esta futuridad no es algo que esté solo adelante, sino que es ya presente, pues la fe en el suceso irreversible de la salvación acaecido en la muerte y resurrección de Jesucristo, porta en sí un presente escatológico de la salvación. El futuro absoluto está siempre mediado categorialmente y, por ello, la esperanza religiosa del futuro se constituye a través de la esperanza del futuro intramundano, el cual tiene siempre, por tanto, una relevancia religiosa. En ese sentido Rahner afirma que

> la relación escatológica *actual* entre *planificación* utópica del futuro y *espera* escatológica del futuro en su unidad y distanciamiento está constituida, por un lado, por la acción salvífica irreversible de Dios en la resurrección de Cristo, a través de la cual él mismo, de modo definitivo y en aprehensibilidad histórica, se ha entregado al mundo, y, por otro lado, a través del

---

[38] „...ist heilsbedeutsame Geschichte der Freiheit ursprünglich und ganz die kollektive und individuelle Geschichte dieser transzendenten Interkommunikation". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 190.

[39] „...alle Beziehung zu Gott das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen als inneres Moment in sich hat und umgekehrt". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 190.

[40] „ ‚Praxis' der Liebe ist somit nicht bloß eine Aufgabe des Christentums, sondern das Ganze, in dem erst die ‚Wahrheit' (und so auch die ‚Kontemplation') zu ihrer eigentlichsten und eigenen Wesensfülle gelangt". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 191.

[41] „...das Wesen der Zukünftigkeit". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 191. Sobre este tema cf. 191-192.

[42] „Er hat sich, *indem* er sich auf seine Zukunft hin entwirft". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 191.

> acontecimiento del presente (…) en el cual el ser humano mismo crea esbozando su mundo, aunque siempre solo en una aproximación permanentemente asintótica.[43]

Este "ser de la futuridad" se manifiesta, por ejemplo, en el ideal ignaciano de la búsqueda de la mayor gloria de Dios (*ad maiorem Dei gloriam*) que expresa, según nuestro autor cuatro elementos fundamentales: 1) la obediencia frente a Dios y la "indiferencia" necesaria para ello, pues quien quiera vivir para la mayor gloria de Dios desea tener y cree tener la absoluta disposición de entrega a la voluntad de Dios, espera un mandato de Dios y se pregunta en qué consiste ese mandato;[44] 2) sabe que no es él quien puede disponer simplemente la mayor gloria de Dios, sino que Dios mismo ha dispuesto y quiere disponer de él; por eso el ser humano se pregunta por la mayor gloria de Dios como si fuese él (el ser humano) quien dispone mientras, al mismo tiempo, es ya objeto de disposición;[45] 3) el ser objeto de disposición por parte de Dios tiene en el ser humano una inestabilidad, el llamado cambia, exigiendo una obediencia vivida en la historicidad de la existencia humana que es siempre nueva, imprevisible, incontrolable. La vida verdaderamente cristiana es aquella que se deja trazar paso a paso de forma imprevisible y, por tanto, supone humildad de criatura y confianza en Dios; en otras palabras, es aceptar la imprevisible historicidad de la vida;[46] 4) *ad maiorem Dei gloriam* implica "la subsecuente apertura de la posibilidad-de-disposición por parte de Dios".[47] Es una actitud ético-existencial que implica apertura para lo que no puede ser calculado ni deducido de modo racional y abstracto. Más que un contenido de lo que debe ser realizado, se trata de un modo de hacer lo que hacemos: realizar nuestras acciones para superarlas inmediatamente; por ello es una acción siempre abierta al futuro. Este cuarto elemento tiene una función crítica respecto a la facticidad de la decisión, pues el sujeto se distancia de todas las cosas de modo realmente inaudito, se retira de esa concreción de la realización de su propia existencia, se enfrenta consigo mismo y se pregunta: ¿es esto realmente lo más acertado? Es evidente que es bueno pero, ¿es para la mayor gloria de Dios? Así la realización concreta de la existencia queda confrontada expresamente a una norma superior, algo así como un retirarse a un punto absoluto para sopesar desde él, reflejamente, lo

---

[43] „Das *heutige* eschatologische Verhältnis zwischen utopischer Zukunfts*plannung* und eschatologischer Zukunfts*erwartung* in seiner Einheit und Diastatik ist konstituiert einerseits durch die irreversible Heilstat Gottes in der Auferstehung Christi, durch die er endgültig und in geschichtlicher Greifbarkeit sich selbst der Welt zugesagt hat, und anderseits durch das Ereignis der Gegenwart (...), in der der Mensch seine Welt selber – wenn auch immer nur in bleibend asymtotischer Annäherung- entwerfend schafft". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 192.

[44] Cf. RAHNER. Vom Offensein, 478. 480.

[45] Cf. RAHNER. Vom Offensein, 479.

[46] Cf. RAHNER. Vom Offensein, 480.

[47] „Die weiteren Offenheit der Verfügunsmöglichkeit von seiten Gottes". RAHNER. Vom Offensein, 480.

que se debe hacer. Es el intento de criticar continuamente la gloria de Dios que estamos haciendo con el criterio de la mayor gloria de Dios que podría ser realizada.[48] El lema de Ignacio expresa algo nuevo desde el punto de vista de la historia del pensamiento:

> que un ser humano osa medir de nuevo también lo santo que hace y quiere hacer con su Dios inconmensurable, misterioso, cada vez más grande y así no se limita a dejarse dar en cada caso lo que Dios justamente ahora dispone, en modestia creada, histórica; sino que con-realiza también esta función del Dios siempre mayor, naturalmente en subordinación a Dios y a través de él y para Él. Así mide el ser humano lo santo que él hace, de nuevo con lo santo cada vez mayor que, en última instancia, es Dios mismo solo y lo que Dios solo obra inmediatamente.[49]

1.3.6 El ser humano es "el ser que fracasa"[50]

Este fracaso dice relación con la persona en su totalidad, tanto a nivel trascendental como categorial, y es experimentado de múltiples formas: en la inevitable diferencia entre deseo y cumplimiento, entre autoprotección y realización, en la condición de autoalienación del ser humano que no es superable históricamente, en la imposibilidad de suprimir su propia condición de pecador, en la diferencia entre la verdad (buscada) y las verdades (encontradas), en la imposibilidad de disponer de su propio origen, en la experiencia de "ser para la muerte". El Cristianismo toma en serio el fracaso y, asumiéndolo, lo redime, pues la fe cristiana es la fe en el Crucificado-Resucitado. De este modo

> toda proclamación del "sentido", de la "victoria", de la esperanza absoluta solo es hecha cristianamente cuando es, al mismo tiempo, la exhortación a la indefensa aceptación del fracaso, en la cual acontece una superación de la desesperación, que me es regalada por Dios, obrada por él para mí, pero no más saboreada ("Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado; en tus manos encomiendo mi espíritu").[51]

La mediación salvífica de la Iglesia no es, pues, un analgésico, un "opio del pueblo", que llevaría a la *fuga mundi* o a endulzar la realidad del fracaso, sino que es mantener una herida mortal abierta. Solo hay mediación auténtica desde una experiencia de fe que es siempre mediada a través del actuar mundano, pero desde una actitud crítica frente al mundo. La Iglesia va al encuentro del fracaso del mundo con la esperanza de la fe y, desde ese sobrio

---

[48] Cf. RAHNER. Vom Offensein, 480. 482-484.

[49] „...daβ ein Mensch es wagt, auch das Heilige, das er tut und tun will, noch einmal an dem ins Unermeβliche geheimnisvollen, gröβerer Gott zu messen und sich so nicht nur in kreatürlicher, geschichtlicher Bescheidenheit jeweils von Fall zu Fall geben zu lassen, was Gott gerade jetzt verfügt, sondern auch diese Funktion des je gröβeren Gottes, natürlich in Unterordnung unter Gott und durch ihn und für ihn, mitzuvollziehen. So miβt der Mensch das Heilige, das er tut, noch einmal am gröβeren Heiligen, das letztlich allein Gott selbst ist und das Gott allein unmittelbar wirkt". RAHNER. Vom Offensein, 486-487.

[50] „...das scheiternde Wesen". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 193. Sobre este tema cf. 193-196.

[51] „Alle Verkündigung des ‚Sinnes', des ‚Sieges', der absoluten Hoffnung ist nur christlich, wenn sie gleichzeitig die Aufforderung der wehrlosen Annahme des Scheiterns ist, in der eine mir von Gott geschenkte, getane, aber nicht mehr genossene Überwindung der Verzweiflung geschieht (‚Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen; in deine Hände empfehle ich meinen Geist')". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 194.

realismo, fundamenta una relación positiva con él. A partir de lo anterior es posible afirmar que "ella tiene que ser y querer ser la Iglesia de los pobres: la comunidad que, en la fe y la confesión, capta aquella inutilidad que cada autorrealización del ser humano incluye permanentemente".[52]

Debe ser la Iglesia que acoge a los pobres, no solo en virtud de una dignidad humana abstracta, sino para dar testimonio de que el fracaso es redimido y así se torna redentor.

2 EXPECTATIVAS, LOGROS Y TAREAS DEL CONCILIO VATICANO II

Karl Rahner fue un testigo privilegiado de este acontecimiento de la Iglesia, pues participó activamente durante todo el Concilio como teólogo-perito del cardenal Franz König de Viena. Su actitud frente al Concilio aparece cambiante: sobriedad y hasta pesimismo en el tiempo previo, entusiasmo durante el Concilio y en el primer tiempo de difusión (aunque siempre consciente de los límites del mismo); en el tiempo posterior aparece preocupado en seguir trabajando las intuiciones principales del Concilio, como temiendo que ellas no fuesen comprendidas en profundidad y, finalmente, no fuesen acogidas. Dividimos esta presentación en tres momentos: lo que se puede esperar, los logros y, finalmente, las tareas que deja el Concilio. Nos detendremos solo en aquellos temas que tienen relevancia para el tema de nuestro estudio.

2.1 Lo que se puede esperar

Es necesario que la Iglesia se autocomprenda como una magnitud histórica que debe transformarse. Ella ya no puede ser la "torre inamovible en el oleaje del tiempo".[53] En una Iglesia así comprendida las transformaciones eran muy lentas y no producían demasiado conflicto. Pero, en una situación en que la historia "profana" se acelera y experimenta muchísimos cambios en un corto lapso de tiempo, la Iglesia debe acelerar el ritmo de sus transformaciones si quiere ser fiel a cada tiempo.[54] Esto tiene que ver también con un esfuerzo de la Iglesia para comprender mejor un mundo que ha crecido en el espacio de la profanidad, que se ha hecho autónomo y que no puede ya ser comprendido por una sistema de

[52] „Muß sie die Kirche der Armen sein und sein wollen: die Gemeinde, die im Glauben und Bekenntnis jene Vergeblichkeit ergreift, die jede Selbstverwirklichung des Menschen bleibend einschließt". RAHNER. Antropologische Voraussetzungen, 195.
[53] „Unerschütterliches Turm in der Brandung der Zeit". RAHNER. Kirche im Wandel, 455.
[54] Cf. RAHNER. Kirche im Wandel, 462.473.

coordenadas cristianas; un mundo en que las experiencias humanas se han complejizado, haciéndose inabarcables, lo cual imposibilita una normativización unitaria del magisterio. La Iglesia ya no puede conformarse en creer que ella tiene razones y fundamentos claros, conocidos desde siempre, y que basta solo aplicarlos en cada situación.[55]

En ese marco, es importante que la Iglesia tome conciencia que debe anunciar el Evangelio de un modo nuevo, repensar y reformular la verdad eternamente vigente a partir de la mentalidad del ser humano de hoy.[56] Un auténtico progreso histórico-dogmático tiene que ver con el desafío de una aprehensión más viva del dogma, a partir de formas de enunciarlo más vivas y originales. Lo permanente puede ser entendido como aquello que tiene fuerza para transformarse.[57]

Una de las insistencias de Rahner es que el Concilio debe tomar en cuenta lo carismático en la Iglesia: reconocerlo, garantizarlo y favorecerlo. Lo carismático no es una dimensión de la Iglesia restringida a la vida privada de los cristianos como mera historia individual de la salvación, sino que tiene que ver con la Iglesia como un todo, pues

> existe en la Iglesia lo no-planificable, lo no-institucional, lo que sorprende, y por eso [existe] auténtica historia en la Iglesia, que no es solo la ejecución de un plan de construcción siempre ya sabido, de la casa de Dios. Existe lo carismático en la Iglesia como un momento de la Iglesia, y solo con él ella es aquello que ella debe ser -según la voluntad de Cristo- y siempre también será por su Espíritu.[58]

El portador del ministerio también puede ser portador del carisma, pero esta unión no puede forzarse ni establecerse por decreto. Así también no puede pensarse que todo impulso de Dios está mediado por el ministerio jerárquico y que solo el influjo de Dios sobre esa jerarquía es inmediato, siempre y esencialmente.[59] En ese sentido, no se puede exigir al Concilio que sea el sujeto operativo y la representación de todo lo carismático en la Iglesia.[60]

En el plano del actuar moral del cristiano la situación en el mundo moderno es muy diferente. Antes el objeto y la situación estaban dados de antemano en una fijación y repetición casi estáticas de lo mismo y, cuando había alguna modificación, eran "micromutaciones" que se llevaban a cabo de modo irreflexivo, sin que llegase a ser objeto propio de la decisión moral. Por ello se sabía qué hacer moralmente. Cuando se cumplían las

---

[55] Cf. RAHNER. Kirche im Wandel, 455.473.475; tb. RAHNER. Grenzen der Amtskirche, 500.
[56] Cf. RAHNER. Theologie des Konzils, 296.
[57] Cf. RAHNER. Kirche im Wandel, 475. 478.
[58] „Es gibt in der Kirche das Nichtplanbare, das Nichtinstitutionelle, das Überraschende, und darum echte Geschichte in der Kirche, die nicht nur die Ausführung eines immer schon gewutßen Bauplanes des Hauses Gottes ist. Es gibt das Charismatische in der Kirche als Moment an der Kirche, und nur mit ihm ist sie das, was sie nach dem Willen Christi sein soll und immer auch durch seinen Geist sein wird". RAHNER. Theologie des Konzils, 288.
[59] Cf. RAHNER. Theologie des Konzils, 286. 288.
[60] Cf. RAHNER. Theologie des Konzils, 293.

normas morales ya se había dominado la parte más grande de la acción de una vida y lo que no era cubierto por las normas era mínimo, no llegando a significar un problema real. En este contexto la tarea de la Iglesia era simple: la proclamación de principios que cada individuo aplicaba a la realidad concreta. Sin embargo la situación actual es inmensamente más compleja: el mundo es un mundo hominizado [*hominisierte Welt*], fruto de la planificación humana, pero, paradójicamente, no se ha tornado un mundo más transparente y calculable, sino al contrario: a mayor libertad, mayor problematicidad del mundo, pues lo irracional aumenta en la racionalización de la existencia. Es un mundo en el que el ser humano tiene que vérselas inmediatamente y de modo permanente consigo mismo y con las obras de su propia libertad y en el que lo explícitamente cristiano y eclesial ocupa un espacio cuantitativo modesto.[61]

A partir de una experiencia humana que se diversifica y complejiza en extremo, es posible pensar una transformación de la doctrina de la Iglesia en el dogma y la moral hacia un "dar libertad" [*Freigabe*], un "dejar abierto" [*Offenlassen*], es decir dar mayor peso a la responsabilidad del individuo y su conciencia. La Iglesia ministerial deberá dejar al cristiano más a solas con su conciencia, entregándole la responsabilidad de la regulación más inmediata en cada situación concreta.[62] Esto es necesario porque se ha hecho más perceptible la diferencia entre los principios morales que la Iglesia proclama y los imperativos concretos con los que cada individuo configura su existencia, de modo que la reflexión sobre principios generales no puede alcanzar el crecimiento de la complejidad de los objetos y decisiones individuales. Así, no puede deducirse de los principios generales el conocimiento de un parámetro claro [*deutliches Leitbildes*] de la acción concreta.[63] En la situación actual el cristiano –respetando los principios generales de la Iglesia- debe buscar, por medio de su propia conciencia, imperativos concretos con los cuales configurar su vida y con los que intentará influir en la vida pública. Lo que guía a la Iglesia es, por un lado, la conducción por parte del ministerio eclesiástico, pero también la conciencia de los individuos. De este modo, cuando los cristianos actúan en cuanto tales, la Iglesia actúa en ellos autorrealizándose, en una dinámica no manejada adecuadamente por el ministerio eclesiástico, pero sí guiada por el Espíritu. Esta autorrealización, en cierto modo no ministerial, es una revelación histórica de la

[61] Cf. RAHNER. Grenzen der Amtskirche, 506-509.
[62] Cf. RAHNER. Kirche im Wandel, 473-476.
[63] Cf. RAHNER. Grenzen der Amtskirche, 509-512. 514.

gracia escatológicamente invencible que Dios ha unido indisolublemente con la forma de manifestación histórica de la Iglesia como sacramento fundamental de la gracia.[64]

2.2 Los logros

Rahner reconoce en el trasfondo del Concilio una comprensión del ser de la Iglesia como sacramento fundamental, que la vincula íntimamente al Dios trinitario y al mundo:

> Esta permanencia de Cristo en la historia como signo-originario (el sacramento-originario) de la autocomunicación de Dios al mundo, está dado justamente en la fe, esperanza y amor de su comunidad que lo confiesa, que, por eso es el signo-fundamental (el sacramento-fundamental) de su permanencia en la historia para su salvación. Por tanto, porque Cristo es el Señor de la historia, está prometida en la fuerza de su Espíritu una indestructibilidad, a ésta su comunidad y a su fe, esperanza y amor. [65]

En este sentido la Iglesia es una magnitud escatológica, signo histórico de que la historia del mundo, desde Jesucristo, no puede quedar ya fuera del ámbito de la gracia de Dios que le ha sido dada, haciéndose él mismo el principio más íntimo de la historia.[66] En el Concilio la Iglesia se ha comprendido como *sacramentum salutis totius mundi*, inaugurando un diálogo con el mundo; ha comenzado a ver el mundo pluralista, marcado por las ciencias de la naturaleza y la técnica; un mundo de una anchura inabarcable, con múltiples tendencias; el mundo de una cristiandad diferenciada, el mundo de un futuro gigantesco, planificable. Es un encuentro en un diálogo abierto cuyos resultados no están definidos de antemano. Es un mundo aceptado, valorizado, no ya solo sufrido por la Iglesia.[67] No solo es el mundo dado por Dios de antemano, sino el mundo que el ser humano construye y transforma con sus decisiones, sueños y utopías, y con su reflexión científica. Así, el Concilio quiso confrontar la Iglesia valerosamente y sin desesperación con su tiempo presente, clarificándose la relación de solidaridad entre Iglesia y humanidad.[68]

Rahner valoriza el hecho de que el Concilio fue un concilio pastoral, porque no se quedó solo en formulaciones doctrinales ni en meras normas de derecho, sino que ofreció orientaciones e impulsos [*Weisungen und Impulse*] para la vida de la Iglesia y sus miembros en una situación histórica concreta, y para el mundo; ellas son un llamado a la libertad

---

[64] Cf. RAHNER. Grenzen der Amtskirche, 520.

[65] „Dieses Bleiben Christi in der Geschichte als das Urzeichen (das Ursakrament) der Selbstmitteilung Gottes an die Welt ist gerade gegeben in dem Glauben, Hoffen und Lieben seiner zu ihm bekennenden Gemeinde, die darum das Grundzeichen (das Grundsakrament) seines Bleibens in der Geschichte zu deren Heil ist. Weil also Christus der Herr der Geschichte ist, ist in der Kraft seines Geistes dieser seiner Gemeinde und deren Glaube, Hoffnung und Liebe eine Unzerstörbarkeit verheißen“. RAHNER. KlKK, 14.

[66] Cf. RAHNER. KlKK, 14.

[67] Cf. RAHNER. Herausforderung der Theologie, 17.

[68] Cf. RAHNER. Herausforderung der Theologie, 18; tb. RAHNER. KlKK, 447

responsable del ser humano en la Iglesia. Son orientaciones e impulsos que no pueden ser simplemente derivados de principios y normas generales. La Iglesia se autocomprendió así no solo como comunidad doctrinal teórica, sino como una comunidad de acción en esperanza y amor.[69]

De este modo la situación presente se torna relevante. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et Spes*

> describe incluso esta situación, en la que quiere situarse, y la tarea que cabe a ella a partir de esta situación. Ella muestra así que tiene que tener y adquirir un saber que es esencial para su acción, y que no proviene de la revelación divina misma, sino que surge de la experiencia humana.[70]

Sin embargo, Rahner piensa que el Concilio no reflexionó más profundamente su carácter pastoral. No reflexionó, por ejemplo, en torno a la diferencia entre las orientaciones concretas de inspiración carismática y los principios generales.[71] Para Rahner falta una reflexión fundamental sobre la esencia de una "constitución pastoral", una reflexión sobre la esencia del ministerio pastoral, sus posibilidades, modos y límites de su realización; y sobre aquello específico que lo diferencia del ministerio magisterial.[72]

2.3 La tarea que deja el Concilio

Nos detendremos en dos exigencias que el Concilio plantea a la teología.

2.3.1 Exigencias a la teología histórica[73] [*historische Theologie*]

La teología histórica no puede perder de vista que ella no tiene que ver solo con el pasado, sino que su aporte tiene que servir al anuncio más vivo del Evangelio y a la existencia cristiana, tal como se da en el presente.[74] Ella no puede ser solo retrospectiva, sino que debe tornarse prospectiva, es decir, debe indagar en el pasado, pero en vistas de un nuevo futuro de la teología y del anuncio del mensaje cristiano. "La teología histórica no puede preguntar

---

[69] Cf. RAHNER. KlKK,17. 27

[70] „....beschreibt darin sogar diese Situation, der sie sich stellen will, und die Aufgabe, die ihr von dieser Situation her zukommt. Sie zeigt aber so, daß sie ein Wissen haben und erwerben muß, das für ihr Handeln wesentlich ist, und doch gar nicht aus der göttlichen Offenbarung selbst stammt, sondern menschlicher Erfahrung entspringt". RAHNER. Herausforderung der Theologie, 18.

[71] Cf. RAHNER. KlKK, 27.

[72] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 633.

[73] Rahner se refiere al abordaje histórico que es habitual en varios ámbitos de la teología, p. ej., la historia del dogma, la historia de la Iglesia.

[74] Cf. RAHNER. Herausforderung der Theologie, 18.

simplemente ‘qué era’, ella tiene que interrogar el pasado para encontrar la respuesta a la pregunta ‘qué será’, qué se debe anunciar mañana”.[75]

El teólogo histórico debe interesarse no solo por la comprensión de la fe *devenida* [*das* gewordene *Glaubensverständnis*], sino que debe interesarse también por la que está *en devenir* [*das werdende Glaubensverständnis*].[76]

2.3.2 Exigencias a la teología práctica

Surge del Concilio la necesidad de una teología pastoral que, con la ayuda de una reflexión teológica de la situación presente de la Iglesia, busque encontrar los imperativos que tienen que determinar el actuar concreto de la Iglesia como un todo (no solo del clero). Se trata de una ciencia con objeto formal y método propio, una reflexión y estudio que precede a la decisión en todas las cuestiones que tienen que ver con la autorrealización de la Iglesia; una reflexión que requiere hoy un método científico y un tratamiento sistemático. Más que una reflexión en torno a lo que la Iglesia es, se trata de una reflexión en torno a lo que ella debería ser en todos los ámbitos de su autorrealización.[77] Esta cientificidad es exigida por la enorme complejidad que ha adquirido hoy el mundo, complejidad imposible de ser abarcada desde la experiencia individual.[78]

Rahner profundiza en el sentido teológico-fundamental que tiene la directriz concreta. Intentamos aquí una presentación esquemática:

a. Lo individual concreto, sobre todo la decisión libre, espiritual-personal, no es el mero caso de la esencialidad general y no puede derivarse adecuadamente de los principios generales.[79]
b. La orientación [*Weisung*] es la sugerencia para una acción que busca realizar un principio general en una situación concreta, pero que no puede derivarse simplemente de estos principios generales, pues lo histórico conserva siempre su unicidad (como algo dado solo una vez) [*Einmaligkeit*] y facticidad que, en definitiva, solo puede ser

[75] „Die historische Theologie darf nicht bloß fragen , was war, sie muß die Vergangenheit befragen, um die Antwort zu finden auf die Frage, was sein wird, was morgen verkündigt werden soll“. RAHNER. Herausforderung der Theologie, 20.
[76] Cf. RAHNER. Herausforderung der Theologie, 21. Rahner señala como referencia la autoctrítica hermenéutica de la concepción de historia desarrollada por H.G. Gadamer en “Verdad y Método”.
[77] Cf. RAHNER. Herausforderung der Theologie, 38-40.
[78] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 629.
[79] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 617.

entendido completamente en su misma realización.[80] Estas orientaciones están destinadas en principio para los miembros de la Iglesia y en cierto modo a partir de ellos, a todos los seres humanos.[81]

c. La acción de los cristianos individuales es fundamental dado que,

> la realización de sí misma, necesaria y obligante, para la Iglesia [realización] que siempre tiene también una contingencia histórica concreta, es de hecho solo posible a través de la libre decisión y la libre acción de cristianos individuales, sin que la Iglesia, a partir de sí misma, pueda obligar en sentido estricto a individuos determinados a esto, en el modo de una ley o de una orden concreta, a cuya observancia podría forzar.[82]

d. El carácter de obligación [*Sollens-Charakter*] de estas orientaciones proviene del hecho que ellas son directrices carismáticas bajo el auxilio del Espíritu. Tiene que ver con una cualidad de la decisión como llamado concreto de Dios.[83]

e. Puesto que la Iglesia tiene que actuar históricamente, la necesidad y posibilidad de un conocimiento de la situación presente, en la cual ella tiene que realizarse, pertenece también a su propia esencia.[84] A partir de esta situación la Iglesia tiene que aprender siempre de nuevo cómo debe tender a aquel Reino de Dios que es la salvación escatológica de la humanidad.[85]

f. Por tanto, la Iglesia no puede vivir solo de la revelación (explícita) de Dios, pues necesita un conocimiento de la situación en la cual vive. Conocimiento necesario para un actuar sin el cual ella no podría ser lo que tiene que ser [*was sie sein muß*]; [86] y esto porque la historia concreta es el lugar en el cual la definitividad y el futuro absoluto se tornan verdaderos;[87] la historia misma construye su propia definitividad que permanece como la obra del amor concreto en la historia, como historia hecha por el ser humano.[88]

---

[80] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 618.
[81] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 631.
[82] „Der für die Kirche notwendige und sie verpflichtende Vollzug ihrer selbst, der immer auch eine geschichtliche, konkrete Kontingenz hat, ist faktisch nur möglich durch den freien Entschluß und die freie Tat einzelner Christen, ohne daß die Kirche bestimmte Einzelne im strengen Sinn von ihr selbst aus in der Weise eines Gesetzes oder konkreten Befehls, deren Befolgung sie erzwingen könnte, dazu verpflichten kann“. RAHNER. Pastoralkonstitution, 622.
[83] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 626-627. 619-620.
[84] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 627.
[85] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 738.
[86] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 628.
[87] Cf. RAHNER. Neue Erde, 536.
[88] Cf. RAHNER. Neue Erde, 564.

g. La orientación busca proponer aquello que parece ser lo "mejor" [*das Bessere*] a partir de la situación concreta; aquello que de mejor modo sirve al sentido y finalidad de la Iglesia y de la obligatoriedad de la vida cristiana en esa situación.[89]

3 PERSPECTIVAS

a. Todos los modos de la mediación salvífica presentados quieren subrayar el necesario dinamismo de la Iglesia, siempre en dirección al futuro (por eso peregrina hacia la meta). Esta apertura permanente al futuro es porque el inicio de la Iglesia ha sido un inicio de potencialidad infinita (por eso peregrina en la meta). Pero, este llegar a sí de su esencia se da solo en la "conversión" a una forma histórica condicionada. Vemos aquí nuevamente articulados pasado, presente y futuro.
b. Si la revelación sobrepasa los límites de la revelación explícita (Antiguo y Nuevo Testamento), en cuanto que ella es co-extensiva con la historia de la humanidad, entonces sí es posible afirmar que hay revelación de Dios en la situación presente. La Iglesia debe prestar atención también a esta revelación si quiere ser fiel a su esencia, pues es una revelación que está llamada a ser también fuente de su vida. Surge la pregunta sobre la tematización de esta revelación "profana" y su vínculo con la revelación explícita.
c. Ha ido apareciendo de modos diversos el horizonte de plenitud que está presente en el trasfondo del planteamiento de una teología práctica: "en el modo de la plenitud", "lo mejor", la preocupación no solo por lo que la Iglesia es, sino por aquello que tiene que ser, el horizonte del Reino de Dios como meta, etc. Cuando presentamos el objeto formal de la teología práctica dijimos que está dado por la condicionalidad de la autorrealización de la Iglesia, a través de la situación presente de la Iglesia y del mundo (ver arriba cap. II, 1.2), sin embargo, nos parece que existe otra dimensión de esa perspectiva formal dada por el concepto "autorrealización": el horizonte de la plenitud. Debe interesarnos todo lo que la Iglesia es y hace para descubrir los imperativos concretos –que reconocemos como llamado de Dios- para que ella sea cada vez más lo que debe ser, para que su mediación salvífica sea más plena en este presente concreto. Eso tiene como supuesto que la Iglesia es la comunidad escatológica que peregrina "en la meta hacia la meta". Esa sed de plenitud, la intuición

[89] Cf. RAHNER. Pastoralkonstitution, 624.

de que es posible más, en la línea de amar a Dios “con todas las fuerzas”, está fundada en que esa plenitud ya le ha sido dada en la autocomunicación de Dios y, por tanto, la posee ya ahora como amor y verdad, pero siempre en esperanza. Esta condición de comunidad escatológica es lo que fundamenta la crítica y la autocrítica en la Iglesia. En virtud de ese horizonte de plenitud ella no puede quedarse nunca tranquila, pues debe denunciar todo aquello que la distancia de ese camino de plenitud, todo aquello que la frena; sobre todo debe renunciar a la tentación de identificar Iglesia y Reino de Dios, el signo con la realidad significada.

d. El horizonte de universalidad no tiene que ver solo con un aggiornamiento de la Iglesia en un mundo que se comprende cada vez más como una aldea global. Él se funda en la autocomunicación de Dios que ha acontecido para el mundo como totalidad. Se funda también en este carácter del ser humano como ser de la intercomunicación. Nada ni nadie se queda fuera de este don de sí mismo que Dios hace gratuitamente. Por ello el horizonte es el Reino de Dios, la comunidad escatológica (que no tiene que ver con pretender que todos sean Iglesia).

e. No obstante lo anterior, aparece aquí nuevamente –y con más radicalidad- la centralidad del individuo, cuando se afirma que la autorrealización de la Iglesia, en la medida que acontece siempre en la contingencia de una situación concreta, es, de hecho, **solo posible** a través de la libre acción del cristiano individual (ver arriba cap. VI, 2.3.2.c). De ahí surge el desafío de dar más peso a la decisión del individuo y su conciencia. El individuo es mediación necesaria para la Iglesia en el discernimiento del imperativo concreto y en la puesta en práctica de aquello a lo que ese imperativo obliga. Recordemos que Rahner comprende como “individuos” también a “magnitudes individuales”, como lo son una Iglesia local, un movimiento eclesial determinado, una comunidad de base, etc. Podríamos decir que para Rahner la prioridad del individuo es *conditio sine qua non* de la socialización.

f. Los cristianos “entienden y dominan su presente desde su futuro” (ver arriba, nota 20). El futuro aparece como el desde-dónde hermenéutico que posibilita entender el presente. ¿Cómo es posible situarse en el futuro? Una primera tentativa de respuesta sería: interpretando el presente desde el horizonte de la revelación –en cuanto horizonte de plenitud- contenido en la Sagrada Escritura, sobre todo desde el momento culminante de esa revelación: la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

g. En los capítulos anteriores (ver cap. V, Perspectivas, h) hemos dicho que uno de los puntos de partida de la perspectiva escatológica presente es la experiencia de fracaso. Ahora lo vemos formulado explícitamente por Rahner. El ser humano como ser que fracasa es un elemento fundamental para entender el *qué* y el *cómo* de la mediación. Pero no en la línea de que ella le da a ese fracaso una salida definitiva, un sentido transparente que lo integre armoniosamente en su comprensión del ser humano, del mundo y de Dios, sino que lo carga como "herida mortal abierta". Y por ello surge desde él un dinamismo de futuro inagotable, en la proclamación del sentido de la victoria sobre ese fracaso que ha acontecido ya en el Crucificado-Resucitado, pero una proclamación que solo es posible en la esperanza absoluta.

CAPÍTULO VII
SÍNTESIS
(1970-1984)

Llegamos así a la última etapa de nuestro análisis genético. El material que analizamos es principalmente *Grundkurs des Glaubens*[1] de 1976. Analizamos también tres textos directamente vinculados con la perspectiva escatológica, a saber, *Ewigkeit aus Zeit*[2] de 1980, *Utopie und Realität*[3] de 1983 y *Erfahrungen eines katholischen Theologen*[4], escrito en 1984, el año de su muerte (es el discurso que pronunció en el congreso realizado en Freiburg para homenajearlo en su octogésimo aniversario). Finalmente analizamos un conjunto de textos que tratan de la teología de los Ejercicios Ignacianos.[5]

A partir del *Grundkurs* nos detendremos en tres temas que nos parecen más relevantes: la salvación como autorrealización de la persona humana, Jesucristo como plenitud escatológica de la autocomunicación de Dios, y la mediación eclesial. Luego, profundizaremos en la perspectiva escatológica, a partir del concepto de eternidad para, finalmente, detenernos en la experiencia inmediata de Dios tal como es tematizada en los Ejercicios.

Una riqueza particular de esta etapa es que en la presentación de algunos temas Rahner está dialogando con sus críticos, lo cual le da una nueva profundidad a sus planteamientos.

---

[1] RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens.* Einführung in den Begriff des Christentums [1976], in: SW 26. Freiburg: Herder, 1999, 1- 446. [En adelante: Grundkurs]
[2] RAHNER, K. „Ewigkeit aus Zeit“ [1980], in: SW 30, 648-656.
[3] RAHNER, K. „Utopie und Realität“ [1983], in: STh XVI, 42-56.
[4] RAHNER, K. „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ [1984], in: SW 25, 47-57.
[5] En orden cronológica:
- RAHNER, K. „Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung“ [1974], in: SW 25, 213-231. [En adelante: Moderne Frömmigkeit]
-_____. „Vorwort“, in: Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Übetragung und Erklärung von Adolf Haas [1975], in: SW 25, 232-233. [En adelante: Vorwort Hass]
-_____. „Vorwort”, in: Harvey D. Egan: The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon [1976], in: SW 25, 236-242. [En adelante: Vorwort Egan]
-_____. „Comments by Karl Rahner on Questions raised by Avery Dulles” [1977], in: SW 25, 244-247. [En adelante: Rahner to Dulles]
-_____. „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ [1978], in: SW 25, 299-329. [En adelante: Rede des Ignatius]
-_____. „Mystik – Weg des Glaubens zu Gott“ [1978], in: SW 29, 58-66. [En adelante: Mystik Weg zu Gott]
-_____, „Erfahrung des Heiligen Geistes“ [1978], in: SW 29, 38-57. [En adelante: Erfahrung des Geistes]
-_____. „Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien“. Ein Gespräch [1978], in: SW 25, 254-260. [En adelante: Gotteserfahrung in den Exerzitien]
-_____. „Geleitwort“, in: Peter Köster, Ich gebe euch ein Herz. Einführung und Hilfen zu den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola [1978], in: SW 25, 261-262. [En adelante: Geleitwort Köster]
-_____. „Ignatius von Loyola und seine Spiritualität heute“ [1983], in: SW 25, 673-675.

1 LA SALVACIÓN COMO AUTORREALIZACIÓN DE LA PERSONA HUMANA

Como vimos en el segundo capítulo, la autorrealización de la Iglesia es un concepto central de la teología práctica en Rahner. Nos parece que para no tergiversarlo (en el sentido de un dinamismo autocentrado) es importante entenderlo a partir del concepto de salvación, teniendo como trasfondo la gracia en cuanto autocomunicación de Dios mismo al ser humano y al mundo.

1.1 La autocomunicación de Dios

Dios se ha autocomunicado a la persona humana. No es que él haya dado algo de sí, sino que se ha dado él mismo al ser humano en una autocomunicación libre, gratuita e indulgente.[6] Lo comunicado es realmente Dios en su propio ser y así, es una autocomunicación para aprehender y tener a Dios en una relación de inmediatez.[7] De este modo Dios ya no es extraño al ser humano ni permanece distante de él, sino que se hace su constitutivo más íntimo. Esta autocomunicación de Dios tiene una doble modalidad,[8] en que puede estar dada o ser pensada, a saber, la oferta y la toma de posición frente a ella. Esto significa que también la aceptación de la gracia es un acto de la gracia misma, es decir, un acto sustentado por Dios, pues solo de este modo lo aceptado no se desvirtúa a la condición de algo creado. Solo así el don es realmente Dios mismo. Esto es posible porque Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el ser humano deje de ser el ente finito, distinto de Dios.[9]

Ahora bien, esta autocomunicación de Dios no es algo que llegue al ser humano desde fuera, como algo totalmente extraño, sino que existen en él condiciones de posibilidad que lo constituyen como receptor. Es una estructura apriorística, trascendental, que hace posible que sea interlocutor de Dios y pueda oír la palabra que éste le dirige.

Dios se autocomunica no solo al ser humano, sino al mundo en su totalidad, constituyéndolo como tal, situándose ante él como causa trascendental. Dios es bajo todo punto de vista distinto del mundo, pero en una diferencia que afirma una unidad última, unidad en la que se hace comprensible la diferencia.[10] El mundo depende de Dios, pero Dios

[6] Cf. RAHNER. Grundkurs, 116.
[7] Cf. RAHNER. Grundkurs, 117.
[8] Cf. RAHNER. Grundkurs, 118.
[9] Cf. RAHNER. Grundkurs, 119.
[10] Cf. RAHNER. Grundkurs, 65.

no depende del mundo. Es una dependencia radical que no tiene que ver solo con el origen, sino que debe prolongarse en el tiempo, pues lo finito remite siempre a lo absoluto como su fundamento. Por tanto, "realidad auténtica y dependencia radical decididamente, son solo dos lados de la una y misma realidad, y por eso justamente, crecen en igual medida y no en proporción inversa".[11]

La subsistencia propia crece en la misma medida en que procede de Dios. En el mundo Dios está en todas partes en tanto que lo fundamenta todo como causa trascendental, y no está en ninguna parte por cuanto todo lo fundamentado es creado.[12] En la experiencia trascendental de Dios, el misterio sagrado se hace presente como cercanía absoluta y misericordiosa de una oferta absoluta de sí mismo, y no solo como lejanía que rechaza. Esta radical inmediatez está mediada todavía por el sujeto finito que la experimenta. El ente particular como tal, en su singularidad y limitación categorial, puede mediar a Dios por cuanto en su experiencia acontece la experiencia trascendental de Dios.[13] Por tanto, esta inmediatez de Dios respecto de nosotros, en sí y en su objetivación histórico-categorial, ha de estar implantada de antemano en el mundo. Una intervención "especial" de Dios (en la revelación categorial del Antiguo y Nuevo Testamento) solo puede entenderse como concreción histórica de la autocomunicación trascendental de Dios, la cual es ya siempre interior al mundo.[14]

1.2 El ser humano como sujeto y persona

Decimos que el ser humano es sujeto y persona en cuanto se sitúa a sí mismo como producto de lo radicalmente extraño para él. Experimentándose como dependiente, dispuesto de una forma que él no puede disponer. Es una referencia que se experimenta como puesta y dispuesta por otro.[15] Es sujeto y persona, por el hecho de estar encomendado a sí mismo y, en este estar en sus propias manos, se experimenta como responsable y libre; no se trata de una libertad para poder hacer o no hacer algo, sino la facultad de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo, una libertad que tiene como objeto al sujeto mismo.[16] Es sujeto y persona, sobre

---

[11] „...echte Wirklichkeit und radikale Abhängigkeit schlechterdings nur zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit sind und darum eben im selben und nicht im umgekehrten Maße wachsen". RAHNER. Grundkurs, 80.
[12] Cf. RAHNER. Grundkurs, 83.
[13] Cf. RAHNER. Grundkurs, 84-86.
[14] Cf. RAHNER. Grundkurs, 87-88.
[15] Cf. RAHNER. Grundkurs, 46.
[16] Cf. RAHNER. Grundkurs, 40-43.

todo, en cuanto se sitúa a sí mismo en una pregunta que ha sobrepasado ya todas las posibles respuestas empíricas parciales. Él es el indeducible, el que no puede producirse adecuadamente desde otros elementos disponibles. Es el ser de un horizonte infinito, el ser que trasciende; es la pregunta que él nunca puede responder adecuadamente. Todo su conocimiento y acción cognoscitiva están fundados en la precaptación, como presencia de aquello a lo que la persona está abierta: el ser simplemente. Este movimiento de la trascendencia es la irradiación del horizonte infinito del ser a partir de él mismo. Así, la persona humana es y permanece como el ser que trasciende, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad, convirtiéndose en pura apertura para este misterio.[17] Esta trascendentalidad y libertad humanas se realizan indefectiblemente a través del mundo, del tiempo y de la historia, y es en esa alienación mundana donde el sujeto se halla a sí mismo.[18]

Por lo dicho anteriormente se puede afirmar entonces que existe un conocimiento de Dios que es trascendental, "pues el estar-referido originario del ser humano al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del ser humano como sujeto espiritual".[19]

Esta experiencia, como atemática y siempre presente, es el fundamento del conocimiento temático de Dios que acontece en la acción religiosa explícita y en la reflexión filosófica.[20] Por tanto, el conocimiento natural de Dios por la luz de la razón, el conocimiento por la palabra revelada (revelación cristiana) y el conocimiento que se produce por una acción salvífica que se revela en la historia de la humanidad y del individuo, tienen una unidad originaria en esta experiencia trascendental de Dios, pues

> en el orden concreto de la salvación (…) no hay absolutamente ninguna actualización de la esencia del ser humano que no se halle en la dimensión de aquella finalización de la autorrealización humana hacia la inmediatez de Dios, la que llamamos gracia y en la cual viene dado a su vez un momento de la revelación propiamente dicha, si bien trascendental.[21]

---

[17] Cf. RAHNER. Grundkurs, 36-38.
[18] Cf. RAHNER. Grundkurs, 45.
[19] „...weil die ursprünliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis, die die Grunderfahrung Gottes ausmacht, ein dauerndes Existential des Menschen als ein geistigen Subjektes ist". RAHNER. Grundkurs, 55.
[20] Cf. RAHNER. Grundkurs, 56.
[21] „Es gibt in der konkreten Heilsordnung (...) gar keinen Wesensvollzug des Menschen, der nicht in der Dimension jener Finalisierung des menschlichen Selbstvollzugs auf die Unmittelbarkeit Gottes hin stünde, die wir Gnade nennen, in der wiederum ein Moment eigentlicher –wenn auch transzendentaler- Offenbarung mitgegeben ist". RAHNER. Grundkurs, 60.

El hacia-dónde de nuestra experiencia[22] de la trascendencia está siempre presente como lo indenominado, indelimitable e indisponible. Está ahí solo en cuanto dispone, es decir, se sustrae no solo física, sino también lógicamente a toda disposición por parte del sujeto finito; es la disposición infinita, silenciosa sobre nosotros; por tanto "todo hablar de él –para que sea perceptible- necesita siempre que se escuche su silencio".[23] El hacia-dónde de la trascendencia es siempre originariamente un desde-dónde del misterio que se da a sí mismo a nosotros. De este modo, si la libre trascendencia amante se dirige a un hacia dónde que es quien abre esta trascendencia, entonces "lo que dispone absolutamente y es indisponible e innominado, actúa él mismo en libertad amorosa".[24]

La importancia del análisis trascendental de Rahner, que lo lleva a profundizar en el sentido de la condición de sujeto y persona de todo ser humano, coloca el tema de la autorrealización en un contexto universal. De lo que se trata es que todo ser humano reconozca su propia condición de sujeto y persona y la del otro. Pero, al mismo tiempo quiebra una manera de concebir la realización humana que es autorreferente, situada solo en el nivel de la inmanencia, que coloca al propio ser humano como último señor de sí mismo. Realizarse como sujeto y persona tiene que ver con reconocerse dispuesto por otro, abierto siempre a la trascendencia, reconocerse a sí mismo como misterio y pregunta. Por tanto, una autorrealización siempre en referencia a Dios y a los otros. Podríamos decir, una autorrealización esencialmente descentrada, que saca permanentemente al propio sujeto del centro. A partir de este modo de comprender la autorrealización humana va a ser particularmente relevante la mediación de la Iglesia, cuya autorrealización tendrá siempre que ver con ponerse al servicio de la realización de todos los seres humanos, a partir del evento culmen en que la autocomunicación de Dios se ha realizado y manifestado irreversiblemente: Jesucristo.

---

[22] Cf. RAHNER. Grundkurs, 64-66.

[23] „...alles Reden von ihm immer –damit es vernehmlich sei- des Hörens auf sein Schweigen bedarf". RAHNER. Grundkurs, 66.

[24] „...das unverfügbare, namenlose, absolut Verfügende selber in liebender Freiheit waltet". RAHNER. Grundkurs, 68.

2 JESUCRISTO: PLENITUD ESCATOLÓGICA DE LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS

2.1 Jesucristo: salvador absoluto

En Jesucristo la autocomunicación de Dios al ser humano y al mundo alcanza su punto culminante. Toda la historia del mundo llega a su plenitud en él.[25] La historia de la naturaleza, por tanto, no queda fuera del ámbito de la salvación, pues junto con la historia del espíritu constituyen una unidad interna. Rahner afirma que en el ser humano la naturaleza llega a sí misma y, por tanto, la naturaleza está dispuesta hacia él. Esta autotrascendencia del cosmos en el ser humano llega a su consumación última cuando el cosmos en la creatura espiritual no solo es lo puesto fuera de su fundamento, sino que recibe la autocomunicación inmediata de su propio fundamento. La inmediatez con Dios en su comunicación a la persona humana, y en ella al cosmos, es la meta de la evolución, y "la meta no es solo aquello que como no existente es producido, hecho y alcanzado en la historia, sino también ya 'causa' finalis, principio y fuerza motriz del movimiento hacia la meta".[26]

Jesucristo es el salvador absoluto en cuanto es aquella subjetividad histórica en la que

> a) este evento de la autocomunicación absoluta de Dios al mundo espiritual como totalidad está ahí *irrevocablemente*; b) aquel evento en el que esta autocomunicación divina puede ser conocida inequívocamente como irrevocable; y c) aquel evento en el que la autocomunicación de Dios llega a su punto cimero, en tanto éste debe ser pensado como momento en la historia entera de la humanidad y, como tal, no tiene que ser identificado simplemente con la totalidad del mundo espiritual bajo la autocomunicación de Dios.[27]

La unión hipostática es un momento interno de la totalidad del agraciamiento de la creatura espiritual en general, que acontece cuando Dios quiere comunicarse a todo ser humano en gracia y gloria. De este modo existe una unidad fundamental entre la gracia en nosotros y la unión hipostática, pues "significan como una unidad la una y libre decisión de Dios de instaurar el orden sobrenatural de la salvación, de comunicarse a sí mismo".[28] Por

---

[25] Cf. RAHNER. Grundkurs, 172-186.

[26] „Das Ziel ist nicht nur das, was als nicht Vorhandenes in der Geschichte hergestellt, gemacht, erreicht wird, sondern auch schon ‚causa' finalis, Ursache, bewegende Kraft der Bewegung auf das Ziel". RAHNER. Grundkurs, 189.

[27] „a) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze *unwiderruflich* da ist, b) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann, und c) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt, insoweit dieser als Moment an der Gesamtgeschichte der Menschheit gedacht werden muß und als ein solcher nicht einfach mit der Gesamtheit der geistigen Welt unter der Selbstmitteilung Gottes identifiziert werden muß". RAHNER. Grundkurs, 188. [Cursivas del autor]

[28] „...bedeuten als eine Einheit den einen freien Entschluß Gottes zur übernatürlichen Heilsordnung, zu seiner Selbstmitteilung". RAHNER. Grundkurs, 195.

tanto la unidad entre lo que debe comunicarse y la consumación debe ser pensada como unidad irrevocable entre la realidad humana y Dios. En la encarnación Dios asume como suya una naturaleza humana que se define por su referencia ilimitada al misterio infinito de la plenitud; por tanto, cuando es asumida por Dios como su propia realidad, la naturaleza humana llega al lugar al que está siempre en camino en virtud de su esencia.

Si Dios mismo ha asumido la naturaleza humana en Jesucristo de modo irrevocable, entonces la persona humana es por siempre el misterio expresado de Dios, que participa por toda la eternidad del misterio de su fundamento.[29] El ser humano, que es misterio, participa del misterio infinito de Dios, así como la pregunta participa de la respuesta y, de este modo, podemos decir: "aquí [en el Logos encarnado] la pregunta que somos nosotros tiene por respuesta, en forma históricamente aprehensible, al propio Dios".[30] En la encarnación Dios, que es inmutable en sí mismo, puede a su vez ser mutable en el otro y así la historia se convierte en el evento, la historia de Dios mismo. Él, como creador, tiene la posibilidad de darse hacia lo no divino y tener realmente una historia propia en lo otro, pero como su propia historia.[31] Por la encarnación "lo finito ha recibido una profundidad infinita. Lo finito ya no constituye ninguna oposición respecto de lo infinito, sino que es aquello que el infinito mismo ha llegado a ser (…) para abrir a todo lo finito –de lo cual él ha llegado a ser una parte- una salida hacia lo infinito".[32]

De este modo, Cristo es el ser humano más radical, más libre y dotado de poder propio, no a pesar de ser la humanidad asumida por Dios, sino precisamente porque es la humanidad asumida.

Todo esto llega a su punto culminante en la resurrección de Jesús, la cual no debemos entender como el comienzo de un nuevo período de vida, "sino justamente la definitividad permanente y salvada de la vida una e irrepetible de Jesús".[33] La eternidad inaugurada en la resurrección no es un mero perdurar en la dispersión y apertura indeterminada. Ella es una forma de la espiritualidad y la libertad realizadas en el tiempo, su fruto maduro. La resurrección es la salvación definitiva de la existencia humana concreta por parte de Dios y ante Dios, que determina la validez real permanente de la historia humana. En ella Jesús, con

---

[29] Cf. RAHNER. Grundkurs, 216.

[30] „Hier ist die Frage, die wir sind, auch in geschichtlicher Greifbarkeit beanwortet mit Gott selber". RAHNER. Grundkurs, 216.

[31] Cf. RAHNER. Grundkurs, 212-214.

[32] „...das Endliche selbst eine unendliche Tiefe erhalten hat. Es ist kein Gegensatz mehr zum Unendlichen, sondern das, wozu der Unendliche selber geworden ist (...), um allem Endlichen, innerhalb dessen er selbst ein Teil geworden ist, einen Ausgang ins Unendliche zu eröffnen". RAHNER. Grundkurs, 217.

[33] „...sondern gerade die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, eimaligen Lebens Jesu". RAHNER. Grundkurs, 254-255.

su pretensión concreta y su historia, es experimentado como permanentemente válido y aceptado por Dios, quedando confirmado como salvador absoluto.

2.2 Historia trascendental y categorial

En el planteamiento de Rahner historia categorial e historia trascendental no pueden separarse, pues la historia categorial es, en última instancia, la historia de la trascendentalidad misma.[34] Por ello la historia de la revelación y la historia de la libertad del mundo son coextensivas, pues el horizonte apriorístico es ya un modo particular de revelación, en cuanto es condición de posibilidad que sustenta toda otra revelación.[35] La historia general categorial de la revelación (la historia de la humanidad) y la historia especial categorial de la revelación (la historia contenida en la Sagrada Escritura) son dos realidades íntimamente unidas, pero no son lo mismo.[36] La historia general categorial de la revelación, a través de todo lo que acontece en la historia humana, puede ser la mediación histórica de la experiencia trascendental de Dios (atemática); pero ella es siempre una historia no lograda plenamente, una historia oscurecida y ambigua de la revelación por cuanto está atravesada por el pecado humano. La historia especial de la revelación en cambio,

> se da allí donde esta autointerpretación de la autocomunicación trascendental de Dios en la historia, de tal manera se logra y llega con seguridad a sí misma y a una tal pureza, que se sabe con razón como orientada y dirigida por Dios y se encuentra a sí misma.[37]

En Jesucristo tenemos un acontecimiento que, porque es escatológico, no puede ser en principio y absolutamente depravado históricamente en la historia ulterior de la revelación categorial. Él se convierte en el criterio fundamental que nos permite distinguir dónde hay una interpretación legítima de la experiencia trascendental de Dios, y dónde una tergiversación humana.[38] De este modo la historia general de la revelación, tanto trascendental como categorial, encuentra su esencia plena y su objetivación histórica completa en la historia especial de la revelación. Por tanto, toda autointerpretación histórica recta de la relación sobrenatural del ser humano con Dios lleva en sí una dinámica interna hacia el universalismo.[39]

---

[34] Cf. RAHNER. Grundkurs, 139.
[35] Cf. RAHNER. Grundkurs, 143-144.147-148.
[36] Cf. RAHNER. Grundkurs, 152-153.
[37] „...ist also dort gegeben, wo diese Selbstauslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu einer Reinheit kommt, daß sie sich mit Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich (...) selbst findet“. RAHNER. Grundkurs, 153.
[38] Cf. RAHNER. Grundkurs, 155.
[39] Cf. RAHNER. Grundkurs, 159.

2.3 Salvación como autorrealización

De este modo, la salvación que Dios nos ofrece es la autorrealización de la persona humana, como individuo y como humanidad; la realización de su existencia sobrenatural como evento de la autocomunicación absoluta de Dios.[40] La salvación no es, pues, solo una realidad futura, que el ser humano todavía no posee, sino que es ya una realidad presente porque "él ya ahora es hijo de Dios y solo resta que se manifieste lo que él es ya ahora".[41] Por la autocomunicación de Dios "el espíritu agraciado se mueve en la meta (por la autocomunicación de Dios) hacia la meta (la visión beatífica)".[42]

Dado que en Jesucristo ha sido revelada la verdad del ser humano, del mundo y la historia, y en él esta historia encuentra su plenitud, su objetivación histórica completa, entonces

> esta historia de la humanidad se adentra también categorialmente hacia su meta misma y en esa meta se dirige en forma activa hacia la meta definitiva, pues, en dicha historia (…) está dado ya aquello hacia lo que se mueve la humanidad: la cualidad de hombre-Dios de la humanidad en el hombre-Dios singular Jesucristo.[43]

Para que esta autorrealización sea posible, el ser humano es convidado a aceptar con serenidad su propia verdad como aquel ser que no puede disponer de sí mismo en lo referente al origen y al fin; aquel que no dispone de una libertad inmediata como ausencia de todo poder que codetermine su existencia; aquel que acepta la diferencia entre la manera como es y la manera como debe ser, y por ello sabe que es el deficiente, el pecador. Es convidado a aceptar la realidad de la existencia como oscura, amarga, dura, amenazada radicalmente. Es solo a través de esa aceptación, de ese "pesimismo histórico"[44] [*geschichtliches Pessimismus*], que el ser humano tiene la posibilidad de que Dios le dé aquella esperanza que libera realmente. Solo allí donde el ser humano confiesa el futuro absoluto como suyo, es libre de tal realismo pesimista, es liberado para una visión positiva de sí mismo y del mundo, dejándose

---

[40] Cf. RAHNER. Grundkurs, 126-127.

[41] „...er sei jetzt schon Sohn Gottes, und es müsse nur offenbar werden, was er jetzt schon ist". RAHNER. Grundkurs, 120.

[42] „Der begnadete Geist bewegt sich im Ziel (durch die Selbstmitteilung Gottes) auf das Ziel hin (die visio beatifica)". RAHNER. Grundkurs, 130.

[43] „...diese Menschheitsgeschichte kommt auch kategorial in ihr Ziel selber hinein und steuert sich in diesem Ziel auf das endgültige Ziel aktiv hin, weil in dieser Geschichte (...) schon gegeben ist, worauf die Menschheit sich bewegt: das Gottmenschentum der Menschheit in dem einen Gottmenschen Jesus Christus". RAHNER. Grundkurs, 166.

[44] RAHNER. Grundkurs, 110.

envolver por el amor de Dios y reconociéndose como el conducido a través de la historia de su existencia.[45]

3 LA MEDIACIÓN ECLESIAL

En el curso del análisis genético ha ido apareciendo lo que hemos llamado "prioridad del individuo" en el planteamiento de Rahner, pero es importante señalar que tal prioridad no le resta importancia a la eclesialidad de la fe. Así él plantea que "Cristianismo absolutamente individual de la experiencia más personal de la gracia y cristianismo eclesial son tan poco oposiciones radicales como cuerpo y espíritu (…). Ambos se condicionan mutuamente".[46] En la insistencia a la dimensión personal Rahner está queriendo tomar distancia de una eclesialidad militante [*militante Kirchlichkeit*] que pretendía convertir la dimensión eclesiástica en lo más auténtico del Cristianismo, y esto en reacción al acentuado individualismo del S. XIX.[47] Pero, al mismo tiempo, Rahner es enfático en señalar la necesidad de la Iglesia para el cristiano (si bien no constituye lo más auténtico del Cristianismo), pues es esa eclesialidad la que va a posibilitar la realización plena de la fe, y esto por tres motivos:

a. El hecho de que la religión en sentido cristiano tenga que ser necesariamente eclesial, se funda en que la autocomunicación de Dios acontece en la historia, y es la persona humana en su totalidad –también en su ser social y comunitario- la que es evento de esta autocomunicación. De este modo, si lo social no puede separarse de la esencia de lo religioso, entonces, la Iglesia tiene que ver con la esencia del Cristianismo. No se trata solo de una interhumanidad abstracta o sentimental, sino una interhumanidad concretada socialmente.[48]

b. Para que Jesús sea el Salvador Absoluto, la autocomunicación de Dios a la persona humana dada en él debe permanecer constante en el mundo a través de una fe en Jesús que sea históricamente aprehensible; esto es lo que se da propiamente en la Iglesia,[49]

[45] Cf. RAHNER. Grundkurs, 381-388.
[46] „Absolut individuelles Christentum persönlichster Gnadenerfahrung und kirchliches Christentum sind so wenig radikale Gegensätze wie Leib und Geist (...). Beides bedingt gegenseitig". RAHNER. Grundkurs, 368.
[47] Cf. RAHNER. Grundkurs, 307-308.
[48] Cf. RAHNER. Grundkurs, 306-307.
[49] Cf. RAHNER. Grundkurs, 314-315.

pues ella es la permanencia histórica de Cristo a través de la comunidad de los que creen en él.[50] Así es posible afirmar que Jesús ha resucitado necesariamente para todos los tiempos en la fe de sus discípulos, pues la fe en la resurrección de los cristianos es y permanece dependiente del testimonio apostólico y es posible sólo a través de este testimonio.[51] Esta dimensión de un testimonio de Cristo al mundo hace que la fe no sea solo un acto privado, sino que la torna confesión pública y, así, fe de una comunidad.[52]

c. Por otro lado, si se entiende la religión como una llamada de Dios que acontece en la historia, como una experiencia que procede de él como otro distinto a nosotros, y se orienta hacia él como fin último, entonces debe pertenecer a la esencia de la religión lo autoritativo, pues "la insustituible e indeclinable subjetividad del ser humano exige por su propia esencia que le salga al encuentro una objetividad normativa de esta subjetividad".[53] La religión no puede comenzar a ser real por primera vez solo a partir de la configuración que le da cada persona desde su subjetividad, sino que debe haber un ámbito de experiencia que sea independiente, que manifiesta esa dimensión fundamental de la experiencia de fe como experiencia de entregarse a la disposición de otro.[54] Por cierto esta dimensión objetiva no puede llegar a suplantar la dimensión personal, pero el cristiano entiende lo que es la Iglesia cuando comprende que ella es una magnitud que lo obliga, que se constituye como punto de referencia que ya está dado de antemano. Si la salvación se funda en Cristo, en su evento histórico, entonces no puede estar sustentada solo por una experiencia subjetiva. Por eso la concreción de Jesucristo como el que exige debe salir al encuentro del cristiano en la Iglesia.[55]

4 LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA

4.1 Relevancia del futuro y relación con el presente

---

[50] Cf. RAHNER. Grundkurs, 306.
[51] Cf. RAHNER, K. „Grundlinien einer systematischen Christologie", in: _____; THÜSING, W. *Christologie-systematisch und exegetisch*: Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung [QD 55]. Freiburg: Herder, 1972, 17-78; 40-42.
[52] Cf. RAHNER. Grundkurs, 313.
[53] „...die unvertretbare, unabwälzbare Subjetivität des Menschen verlangt aus ihrem eigenen Wesen heraus, daß ihr eine diese Subjetivität normierende Objetivität entgegenkommt". RAHNER. Grundkurs, 326.
[54] Cf. RAHNER. Grundkurs, 325-326.
[55] Cf. RAHNER. Grundkurs, 326.

El ser humano solo puede llegar a saber qué es él en la medida que se dice lo que él quiere y puede llegar a ser. En virtud de su esencia, podemos afirmar que la antropología cristiana es siempre futurología cristiana, escatología cristiana. No es posible comprender el presente, sino "como el originarse, el llegar-a-ser, como la dinámica hacia un futuro".[56] La eternidad lleva la temporalidad de la persona humana a su condición definitiva y, así, el presente es el llegar-a-ser de lo eterno.[57] Solo desde esa perspectiva formal el presente se torna comprensible.[58]

Dos formas erradas de comprender la eternidad son: pensarla como un tiempo que termina en la nada o como un tiempo que no termina y continúa fluyendo hacia el infinito.[59] Según nuestro autor, al contrario,

> en realidad, eternidad llega a ser en el tiempo como su propio fruto maduro, [eternidad] que propiamente no continúa después del tiempo vivido, sino que suprasume precisamente el tiempo, desligándose ella misma del tiempo, que fue durante un tiempo para que pudiera ser realizada libertad, definitividad.[60]

Eternidad es lo que ha llegado a ser, lo definitivo liberado de lo que una vez fue temporal, lo que se hizo con espíritu y libertad. No es algo que esté simplemente en el ahora, en el mero instante de tiempo y que luego desaparece para dar lugar a otro instante. Es más bien una paradoja del tiempo mismo que vive de una eternidad.[61] Allí donde la acción libre de la decisión moral se hace con obediencia absoluta a la ley superior en un sí radical del amor a otra persona, acontece algo eterno y el ser humano es experimentado como sustraído al tiempo y a su mero seguir fluyendo. En la decisión moral se afirma que no existe la arbitrariedad radical y nula entre el bien y el mal. Es en las decisiones libres donde se hace más claramente la experiencia de eternidad en el tiempo, cuando el sujeto espiritual toma una decisión que considera e incorpora lo singular y la totalidad del ser humano. En ellas el ser humano dispone de sí mismo como un todo asumiendo una responsabilidad última, inderivable. La libertad (y solo ella) quiere e instaura definitividad e imposibilidad de revisión [*Unrevidierbarkeit*].[62] Por otro lado, la muerte no es una mera transformación en otro modo de existencia, en el sentido de una continuidad lineal de la temporalidad empírica, sino el fin del ser humano entero, la supresión del tiempo. Porque el ser humano en su vida se ha hecho

---

[56] „...als das Entstehen, das Werden, als die Dynamik auf eine Zukunft". RAHNER. Grundkurs, 407.
[57] Cf. RAHNER. Grundkurs, 415.
[58] Cf. RAHNER. Grundkurs, 406-408.
[59] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 649. 654.
[60] „In Wirklichkeit wird in der Zeit als deren eigene, gereifte Frucht Ewigkeit, die sich nicht eigentlich hinter der erlebten Zeit fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus der Zeit, die zeitweilig wurde, damit Freiheit, Endgültigkeit getan werden könne". RAHNER. Grundkurs, 412.
[61] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 651.
[62] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 653.

inmortal, es tan mortal para nosotros el morir.[63] La eternidad así pensada no es solo un tiempo reflexionado, en definitiva irreal, sino que, cuando y en la medida que el tiempo es reflexionado, acontece algo que tiene una superioridad particular sobre el tiempo.[64]

Una vida eterna verdadera es aquella definitividad que no es solo futura, sino presente como dinamismo de plenificación de la libertad hacia lo definitivo. Es entonces que se muestra el valor y la profundidad insondables de nuestra existencia, pues

> allí donde se asume una responsabilidad última en obediencia ante la propia conciencia, donde se regalan amor y fidelidad últimos desprendidos de sí, donde se vive una obediencia a la verdad [que sea la obediencia] última y desprendida de sí, sin una consideración respecto de sí mismo, y así sucesivamente, allí se da realmente algo en nuestra vida que es infinitamente valioso. […] Con tal dignidad y posibilidad estamos dotados nosotros, los seres humanos, todos nosotros, no solo este o aquel genio de la humanidad.[65]

4.2 Eternidad, revelación e historia

La Palabra revelada lleva al ser humano por primera vez a una experiencia objetivada, refleja y valerosa de su posible eternidad. En ella se revela la eternidad plena y real. Por ejemplo, la teología de Juan nos presenta una inmanencia de la eternidad, pues ella deviene en el tiempo, llevando la temporalidad del ser humano entero a su condición definitiva.[66]

La secuencia de fenómenos cambiantes es la manifestación de algo que permanece en su identidad que porta estos fenómenos y los reúne en una globalidad, en una historia que es una y que no queda pulverizada en los momentos particulares. En lo temporal se esconde algo que permanece y que unifica el tiempo como formas de tiempo históricas. Lo supratemporal en el tiempo [*Überzeitliche in Zeit*] se da cuando en el acontecimiento espiritual de la experiencia, el tiempo llega a unificarse y toma forma [*gestaltet*].[67] Desde lo definitivo de la historia personal, siempre colectiva y mundana, la escatología cristiana afirma que la historia del mundo es rectilínea y llega a una situación definitiva. En los individuos se realiza la consumación de la historia de la humanidad. Por ello existe entre la utopía mundana y la escatología cristiana la misma relación de unidad y diferencia que existe entre el amor a Dios y al prójimo, pues en toda acción intramundana es el amor al prójimo que se hace concreto.

---

[63] Cf. RAHNER. Grundkurs, 411-415.
[64] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 652.
[65] „Dort, wo eine letzte Verantwortung übernommen wird im Gehorsam gegen das eigene Gewissen, wo letzte selbstlose Liebe und Treue geschenkt wird, wo ein letzter selbstloser Gehorsam gegen die Wahrheit ohne Rücksicht auf sich selbst gelebt wird und so fort, da ist wirklich etwas in unseren Leben, was unendlich kostbar ist (...) Mit solcher Würde und Möglichkeit sind wir Menschen begabt, wir alle, nicht bloß dieses oder jenes Genie des Menschheit“. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 655.
[66] Cf. RAHNER. Grudkurs, 415.
[67] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 651-652.

En la íntima unión con el amor a Dios, el amor al prójimo recibe su peso absoluto, una responsabilidad y significación de validez eterna. El amor al prójimo es el modo concreto bajo el cual se realiza el amor teologal, pues en cuanto el ser humano en el amor al prójimo realiza su tarea intramundana, acaece para él el milagro del amor: la propia comunicación en la que Dios se hace donación de sí.[68]

Pero, al mismo tiempo el cristiano vive en

> la convicción que lo que se percibe como utópico es la verdadera realidad y que por eso la llamada realidad tiene que ser descubierta como lo condicionado en sumo grado, como lo provisional, como lo que tiene el menor grado de realidad (…) ¿Pues, no somos los cristianos aquellos que a la utopía la llamamos Dios, [utopía] sobre la que no podemos disponer de modo alguno, ni en pensamiento ni en acción, y [sin embargo] la consideramos la realidad propia y verdadera?[69]

4.3 Eternidad e incomprensibilidad

Es necesario aceptar la incomprensibilidad de una eternidad así entendida, pues es imposible imaginar positivamente la concreción de nuestra vida eterna. Solo sabemos que es una existencia que tiene como contenido a Dios mismo. Es adentrarse en lo desconocido e inimaginable y aceptar que sabemos únicamente que eso incomprensible es inundado de la incomprensibilidad de Dios y su amor y por ello es definitivo. Nuestra experiencia del tiempo, en la que experimentamos un más como tiempo pleno de misterio no nos permite un "no" al tiempo, una desvalorización o desprecio del tiempo en la afirmación de la eternidad, y así, nuestra vida se torna una vida de fe y esperanza, arraigada en la historia concreta, pero siempre en camino hacia lo definitivo.[70] Rahner critica los esquemas de supervivencia con los que se intenta interpretar lo que es la vida eterna (sobre todo después de la muerte) y que no consideran más seriamente el corte radical que la muerte significa,[71] por ejemplo: el encuentro con los seres que amamos, situación de gozo y paz, banquete festivo y júbilo; pues minimizan la radical incomprensibilidad de la vida eterna, en las cuales "no se percibe auténticamente la

[68] Cf. RAHNER. Grundkurs, 418-421.
[69] „...die Überzeugung, daß das utopisch Anmutende die wahre Wirklichkeit sei und daß deshalb die sogenannte Realität durchschaut werden müsse als das höchst Bedingte, als das Vorläufige, als das, was den minderen Wirklichkeitsgrad hat (...) Sind wir Christen also nicht diejenigen, welche die Utopie, über die wir gar nicht verfügen können –weder im Denken noch in der Tat-, Gott nennen und sie für die eigentliche und wahre Wirklichkeit halten?". RAHNER. Utopie und Realität, 46-47.
[70] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 654.
[71] Cf. RAHNER. Erfahrungen eines katholischen Theologen, 56.

indecible inmensidad [del hecho] que la Divinidad absoluta misma irrumpa pura y simplemente en nuestra estrecha creaturalidad".[72]

Entonces, más que tratar de describir lo que viene, se trata de "dar a entender balbuceando cómo uno puede esperar provisionalmente lo que viene, experimentando el ocaso de la muerte misma como el amanecer de aquello que viene".[73] Esta imposibilidad de describir la vida eterna tiene que ver con el tomar conciencia de que todos los enunciados teológicos son siempre análogos, en otras palabras, "la retractación de la afirmación de un contenido conceptual al afirmarlo".[74] La analogía es una estructura básica y fundamental del conocimiento humano, necesaria no solo para hablar de la realidad divina, sino también para aproximarse a la realidad creada. A través del lenguaje analógico

> tendría que quedar claro para el oyente de esos enunciados teológicos qué enormes son las dimensiones de la realidad divina y de la realidad creada [que] en lo que dice relación al contenido no son llenadas por tales enunciados, sino que permanecen calladamente vacías.[75]

Por ello el cristiano peregrina siempre en la perplejidad [*Ratlosigkeit*], dado que la realidad asumida desde el misterio insondable de Dios es impenetrable, lo cual hace que las síntesis y armonías se quiebren una y otra vez. Nos vemos obligados a tomar decisiones, pero siempre permanecerá en ellas cierto grado de opacidad. Pero lo importante es que esa perplejidad –para los cristianos- no es señal de que la vida es un absurdo, sino que esa perplejidad tiene que ver con la irrupción concreta del misterio que nosotros acogemos como nuestro futuro salvífico, que se da como nuestra plenitud absoluta.[76] Recién cuando nos rendimos delante de la incomprensibilidad de Dios y asumimos esa rendición como el evento de la libertad última y de la salvación eterna, recién comenzamos a ser cristianos.[77] La tensión entre utopía y realidad no se resuelve en una afirmación teórica y, por eso, en cuanto peregrinos, los cristianos somos heridos por esa tensión.[78] Con esa perplejidad debemos continuar haciendo sobriamente lo que el tiempo nos exige, sin fundar nuestras opciones en los éxitos o fracasos intramundanos;

---

[72] „...die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daβ die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen". RAHNER. Erfahrungen eines katholischen Theologen, 56.

[73] „...stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt". RAHNER. Erfahrungen eines katholischen Theologen, 57.

[74] „[Die] Zurücknahme der Zusage eines begrifflichen Inhaltes bei seiner Zusage". RAHNER. Erfahrungen eines katholischen Theologen, 48.

[75] „Müsste dem Hörer dieser theologischen Aussagen deutlich werden, welche ungeheuren Dimensionen der göttlichen und kreatürlichen Wirklichkeit von solchen Aussagen inhaltlich nicht erfüllt, sondern stumm leer bleiben". RAHNER. Erfahrungen eines katholischen Theologen, 49.

[76] Cf. RAHNER. Utopie und Realität, 53-54.

[77] Cf. RAHNER. Utopie und Realität, 48.

[78] Cf. RAHNER. Utopie und Realität, 49-50.

> nosotros cristianos sabemos que finalmente no debemos ni podemos elegir arbitrariamente el tiempo de nuestra historia de salvación. Y por eso no tenemos ninguna razón para actuar como si hoy día para nosotros como seres humanos y como cristianos fuera para sentirnos particularmente felices. Vivimos a fin de cuentas -así opino- si somos honestos, en un tiempo invernal –invernal en la sociedad y en la Iglesia.[79]

Por eso el cristiano tiene que hacer de Dios mismo su esperanza. El movimiento esperanzado hacia Dios tiene necesariamente el carácter de una extrema sobreexigencia [*eine maßlose Überforderung*], que solo puede ser soportada porque Dios mismo se hace cargo de ella. Por eso se puede decir: "la esperanza cristiana es una utopía, porque ella solo se legitima como posible y con sentido a través *del* Dios mismo, al que nosotros no podemos comprender ni manipular".[80]

El Cristianismo anuncia que en el devenir, donde se viven la fe, la esperanza y el amor, acontece y permanece la eternidad, de modo que su permanecer significa bienaventuranza y no infierno. No se predica la posibilidad equivalente de un doble desenlace del tiempo en la eternidad, sino la victoria del amor de Dios que se da a sí mismo en y a través de nuestra libertad. La cruz y resurrección de Jesús es el acontecimiento de esa victoria que ya ha sucedido y se ha revelado, es la causa originaria y el fundamento de que nuestro tiempo breve, que pasa, testimonia una eternidad.[81]

5 LA EXPERIENCIA INMEDIATA DE DIOS EN LOS EJERCICIOS IGNACIANOS

Es interesante la abundante reflexión en torno a los Ejercicios Ignacianos en esta etapa, así como lo fue al inicio. Esta insistencia temática puede ser relevante para destacar la centralidad de la experiencia espiritual y la reflexión de esa experiencia en la obra de Rahner.

Nuestro autor sostiene que los Ejercicios son uno de los fundamentos más importantes del cristianismo occidental moderno, sin embargo la praxis de la piedad y la teología escolástica no han percibido claramente esta relevancia.[82] Una auténtica valoración pasa por clarificar ciertas confusiones que se han ido creando a partir de formas actuales de vivir los

---

[79] „Wir Christen wissen, daß wir im letzten die Zeit unserer Heilsgeschichte nicht selber beliebig aussuchen dürfen und können. Und darum haben wir keinen Grund, so zu tun, als ob es uns heute als Menschen und als Christen besonders fröhlich zumute wäre. Wir leben nun einmal, so meine ich, wenn wir ehrlich sind, in einer winterlichen Zeit – winterlich in Gesellschaft und Kirche". RAHNER. Utopie und Realität, 55.

[80] „...die christliche Hoffnung sei eine Utopie, weil sie ja sich nur als möglich und sinvoll ausweisen läßt durch *den* Gott selbst, den wir nicht begreifen und manipulieren können". RAHNER. Utopie und Realität, 52. [Cursivas del autor]

[81] Cf. RAHNER. Ewigkeit aus Zeit, 655.

[82] Cf. RAHNER. Vorwort Hass, 232; tb. RAHNER. Vorwort Egan, 237-239 y RAHNER. Moderne Frömmigkeit, 215-216.

Ejercicios: ellos no son ni un curso de instrucción teológica, ni una experiencia puramente meditativa que consiste en dejarse-estar-delante-de-sí-mismo [*Sich-vor-sich-selbst-kommen-lassen*], buscando la armonía y serenidad interior, semejante a las prácticas de espiritualidades orientales.[83]

Para Rahner es fundamental entender los Ejercicios como una mayéutica espiritual para guiar al ser humano "a un encuentro con Dios totalmente inmediato", [84] dejar obrar al Creador con su creatura y a la creatura con su Creador; hacer una auténtica experiencia de Dios, encontrarse con Dios y no solo hablar de él.[85] Podemos decir que son una mistagogía para reconocer, experimentar y asumir esta inmediatez de Dios, en la que se revela que el misterio incomprensible al que llamamos Dios es algo cercano y nos salva, no cuando tratamos de someterlo, sino cuando nos entregamos a él incondicionalmente.[86] Los Ejercicios no son solo experiencia contemplativa, sino discernimiento para una decisión, acontecimiento de una vida no solo dada, sino elegida y en constante elección de lo querido por Dios, pues esa voluntad de Dios se expresa en el trato inmediato del Creador con su creatura y no está mediada solamente por las estructuras objetivas del mundo y la Iglesia. El ejercitante busca para sí la verdad propia y única en cada situación concreta.[87]

5.1 Experiencia de inmediatez con Dios

Es importante profundizar en qué consiste esta experiencia inmediata de Dios, pues la espiritualidad ignaciana contenida en los Ejercicios no siempre ha sido rectamente comprendida, llegando a ser acusada de misticismo subjetivista y a-eclesial, excesivamente "contaminada" por el individualismo moderno.[88]

En los Ejercicios es posible hacer una experiencia de Dios libre de toda representación [*bildlos*], del Dios que no puede ser confundido con ninguna otra cosa, el Dios vivo y verdadero. La experiencia de la inmediatez con Dios es constitutiva del ser humano, ineludible, aunque no sea explícitamente reflexionada.[89] Es una experiencia trascendental que se da, sobre todo, en el conocimiento y la libertad. Lo singular conocido objetivamente es aprehendido siempre en un horizonte innombrable, silenciosamente presente, que llamamos

---

[83] Cf. RAHNER. Gotteserfahrung in den Exerzitien, 254-255; tb. RAHNER. Spiritualität heute, 673.
[84] „...zu einer ganz unmittelbaren Begegnung mit Gott anzuleiten". RAHNER. Geleitwort Köster 261; cf. tb. RAHNER. Rede des Ignatius, 301.
[85] Cf. RAHNER. Gotteserfahrung in den Exerzitien, 255-257; tb. RAHNER. Vorwort Hass, 232.
[86] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 305.
[87] Cf. RAHNER. Moderne Frömmigkeit, 218-219.
[88] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 300.
[89] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 303.

Dios. Este horizonte es condición de posibilidad del conocimiento y del querer cotidiano del ser humano.[90] Dios, por tanto, nunca es parte de la realidad, sino su fundamento y la condición previa de nuestra existencia humana,[91] pues,

> la amplitud ilimitada de nuestro espíritu en conocimiento y libertad, que se da atemáticamente de modo inevitable en cada conocimiento cotidiano, nos hace experimentar lo que es significado con Dios como el fundamento que abre y plenifica aquella amplitud del espíritu y su movimiento ilimitado. Experiencia trascendental es siempre también experiencia de Dios en la vida cotidiana, también cuando y donde ella es mediada por un objeto categorial concreto.[92]

Esta trascendentalidad del ser humano no es simplemente un dinamismo que podríamos llamar natural, autónomo, sino que es gracia. Por ello no es solo condición de posibilidad de la relación categorial con el mundo, ni mero punto asintótico que permanece siempre en una lejanía infinita y, por ello, nunca alcanzable, sino meta ya realizada, por eso alcanzable, porque Dios se ha autocomunicado al ser humano porque así lo ha querido libremente.[93] Y porque es gracia es siempre no planificable, no manipulable, no calculable. Cuando decimos que los Ejercicios buscan ayudar al ejercitante a hacer esta experiencia, no se trata de ofrecer desde afuera algo previamente inexistente, sino ayudarle a tomar conciencia más explícita de esta trascendentalidad, manifestada como inmediatez con Dios, que es constitutiva del ser humano.[94] Naturalmente esta experiencia de Dios no es todavía la *visio beatifica*, la cual es cualitativamente otra inmediatez de este encuentro con Dios.[95]

Entonces, junto a las realidades particulares, el ser humano hace una experiencia diferente: la experiencia del sujeto como tal, podríamos decir, la experiencia originaria [*Urerfahrung*] como sujeto, el hecho de estar dado a sí mismo [*Selbstgegebenheit*] del sujeto para sí mismo en todas las experiencias particulares.[96] En esa experiencia el ser humano dispone de sí mismo introduciéndose así en lo definitivo, de un modo que no puede ser calculado ni pensado objetivamente como una exigencia de la racionalidad humana.[97] Se trata de una subjetividad trascendental, la más radical, en la cual la gracia debe ser entendida como

---

[90] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 44.
[91] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 45-46.
[92] ...die unbegrenzte Weite unseres Geistes in Erkenntnis und Freiheit, die unausweichlich immer in jeder Alltagserkenntnis unthematisch gegeben ist, läβt uns erfahren, was mit Gott als dem eröffenden und erfüllenden Grund jener Weite des Geistes und seiner unbegrenzten Bewegung gemeint ist. Transzendentale Erfahrung ist, auch wenn und wo sie vermittelt ist durch einen konkreten, kategorialen Gegenstand, immer auch Gotteserfahrung mitten im Alltag. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 46.
[93] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 46; tb. RAHNER. Mystik Weg zu Gott, 64-65 y RAHNER. Rede des Ignatius, 303.
[94] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 303.
[95] Cf. RAHNER. Mystik Weg zu Gott, 65.
[96] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 39-40.
[97] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 302; tb. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 47.

la inmediatez con Dios del sujeto siempre único.[98] Así, la experiencia de Dios no acontece en sus intervenciones espaciotemporales puntuales, sino en

> el siempre más radical advenir-a-sí-misma de la trascendentalidad del ser humano como la apertura absoluta al ser pura y simplemente, al Dios personal, al misterio absoluto, naturalmente bajo la providencia de Dios.[99]

En esta autocomunicación y autorrevelación de Dios al ser humano –que Rahner llega a llamar "encarnación" de Dios en su creatura [*Fleischwerdung*]-, la cual adviene realmente a su existencia, es amada y se torna válida eternamente; la creatura insignificante llega a ser infinitamente importante, no pierde consistencia ante Dios, sino que recién se torna válida.[100]

5.2 Dimensión trinitaria de la experiencia inmediata de Dios

Es interesante constatar esta mayor explicitación de la dimensión trinitaria, tal vez a partir de la crítica a la teología de Rahner en la que, sobre todo, el Espíritu Santo no estaría tan claramente presente. Por momentos nuestro autor utiliza Espíritu Santo y Dios como sinónimos, por ejemplo, cuando dice que los Ejercicios son "una mistagogía para entrar en la propia experiencia inmediata del Espíritu mismo",[101] o que la experiencia trascendental de Dios es siempre experiencia de la inmediatez del Espíritu Santo.[102] En otras ocasiones señala que el trato inmediato Creador-creatura se da **en** el Espíritu Santo de Jesús,[103] o que la experiencia trascendental de Dios acontece en el Espíritu.[104] Cuando se perfila mejor qué es el Espíritu Santo -según nuestra opinión- es cuando lo vincula a la experiencia de la gracia, entendida como la verdadera radicalidad dada del movimiento trascendental hacia la inmediatez de Dios mismo, la autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo [*Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist*], cuya consumación es la visión amante, inmediata de Dios. Es decir, se refiere al Espíriu Santo "como al don en el cual Dios se comunica a sí mismo al ser humano".[105] El Espíritu Santo es "Dios experimentado 'desde dentro'".[106] No solo hacemos una experiencia del Espíritu que habita en nosotros, sino también la del Espíritu

---

[98] Cf. RAHNER. Moderne Frömmigkeit, 219.
[99] „…das –natürlich unter der Providenz Gottes stehende- immer radikalere Zu-sich-selbst-Kommen der Transzendentalität des Menschen als der Absoluten Offenheit auf das Sein überhaupt, auf den personalen Gott, auf das absolute Geheimnis". RAHNER. Mystik Wege zu Gott, 64.
[100] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 305-306.
[101] „…eine Mystagogie in diese unmittelbare Geisterfahrung selber hinein". RAHNER. Spiritualität heute, 673.
[102] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 47.
[103] Cf. RAHNER. Spiritualität heute, 673.
[104] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 47.
[105] „…als der Gabe, in der Gott sich selbst dem Menschen mitteilt". RAHNER. Erfahrung des Geistes, 38.
[106] „...,von innen' Gott erfahren wird". RAHNER. Mystik Weg zu Gott, 65.

que trabaja en nosotros.[107] En pocas palabras, el Espíritu Santo es Dios, en cuanto habitante en el ser humano y actuante en él desde dentro.

La presencia de Jesucristo en los Ejercicios es evidente, por ejemplo, en la contemplación de la vida de Jesús, la meditación sobre las dos banderas, si bien es cierto que Rahner reconoce que tal vez no haya explicitado suficientemente esta dimensión cristológica.[108] Los Ejercicios apelan a lo que se podría llamar "cristicidad interior" [*innere Christlichkeit*] del ser humano llevándola al encuentro con el acontecimiento de Cristo que viene históricamente desde fuera. Esta cristicidad interior capacita al ser humano para el encuentro con Jesucristo, al mismo tiempo histórico y cósmico.[109]

Los Ejercicios, en la medida que son un discernimiento para una decisión, tienen como propósito ayudar al ejercitante a situarse ante la elección desde la mayor libertad posible; esta recuperación de su libertad más radical es posible si la integra en la libertad de Dios.[110] Aquí adquiere particular relevancia la "indiferencia" ignaciana, pues, para que el ejercitante pueda elegir o rechazar un objeto particular, con auténtica libertad, necesita distanciarse [*Fernerücken*] del apego inmediato a ese objeto para experimentar la inmediatez de Dios como el único foco de su existencia.[111] Este desapego, no sólo teórico, sino existencial, consiste –consciente o no- en la participación-actuante [*Mitvollzug*] en la muerte de Cristo. La persona libre es aquella que, por gracia (la de Cristo crucificado), ha sido liberada de la esclavitud de los "principados y potestades de este mundo".[112] No solo es participación en la muerte en la cruz de Jesús, sino en su completa vida, pues en ella Jesús va muriendo poco a poco al entregarse radicalmente a la voluntad de Dios; nuestro autor la llama "vida muriente de Jesús" [*sterbendes Leben Jesu*]. Es una dinámica que "tiene un carácter 'cristoconformante'".[113]

Allí donde el ser humano ha tomado distancia radical de la realidad particular de su propia existencia y ya no se pertenece más a sí mismo, ni dispone más de sí, allí donde se desmorona la autocomprensión de sí y del mundo en una "noche del sentido y del espíritu" (particularmente en los terribles callejones sin salida [*Ausweglosigkeiten*] de la vida en los que tomamos conciencia de nuestra radical vulnerabilidad e impotencia), se comienza a

---

[107] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 52.
[108] Cf. RAHNER. Rahner to Dulles, 245.
[109] Cf. RAHNER. Vorwort Egan, 241.
[110] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 299.
[111] Cf. RAHNER. Mystik Wege zu Gott, 64; tb. Moderne Frömigkeit, 218-219.
[112] Cf. RAHNER. Rahner to Dulles, 246; tb. RAHNER. Vorwort Hass, 232 y RAHNER. Rede des Ignatius, 310.
[113] „...einen christusförmigen Charakter hat". RAHNER. Vorwort Egan, 241.

experimentar la propia trascendentalidad del ser humano hacia Dios;[114] entonces se comienza a vivir en el mundo de Dios, a vivir del Dios de la gracia y de la vida eterna.[115]

5.3 Nueva relación con el mundo

La experiencia de la inmediatez con Dios de la cual hemos hablado nunca es solipsista, autorreferente, cerrada, sino que a partir de ella se establece una nueva relación con el mundo. Lejos de un misticismo puramente subjetivista, en los Ejercicios el ser humano, a partir de una libertad liberada en Dios, hace un discernimiento en vista de decisiones concretas para tareas concretas en este mundo, las cuales expresan un querer de Dios para él en ese momento concreto. Acontece así un envío al mundo entendido como "participación amante del descenso al mundo del amor del Dios incomprensible",[116] seguimiento de Jesús, servicio a la Iglesia y con la Iglesia; envío al servicio de los seres humanos.[117] De este modo encuentra a Dios, ya no solo en su incomprensibilidad, sino en todas las cosas, pues todas las cosas, sin necesidad de desvirtuarse, le transparentan.[118]

El amor a Dios que parecía haber abandonado el mundo, es ahora amor al mundo, el más radical y libre posible, porque ama al mundo con Dios. En la participación de la inclinación de Dios [*Mitvollzug der Neigung Gottes*] que le hace descender a lo finito, sin que por ello Dios se empequeñezca ni la realidad finita sea aniquilada, el ser humano se libera del tormento del carácter relativo e insignificante de todas las cosas, pues ellas aparecen ahora amables, hermosas, de validez eterna; se libera al mismo tiempo de la tentación de ser aquel que, o bien idolatra una determinada realidad, o bien acaba por aniquilarla.[119]

La experiencia de Ignacio es la del tiempo moderno, del sujeto-de-libertad [*Freiheitssubjekt*] moderno, que encuentra su más alta realización en la entrega [*Übergabe*] de sí mismo ante la incomprensibilidad de Dios, y ahí reconoce su servicio al ser humano y al mundo.[120] Se da así una unidad entre "ascenso místico-radical hacia Dios y co-descenso del ser humano al mundo con el amor de Dios".[121] Y, puesto que el objeto de la inclinación de

---

[114] Cf. RAHNER. Mystik Wege zu Gott, 64; tb. RAHNER. Rede des Ignatius, 304.
[115] Cf. RAHNER. Erfahrung des Geistes, 52.
[116] „…wird liebende Mitvollzug des Abstieges der Liebe des unbegreiflichen Gottes in die Welt". RAHNER. Spiritualität heute, 674; tb. RAHNER. Rede des Ignatius, 307.
[117] Cf. RAHNER. Spiritualität heute, 674.
[118] Cf. RAHNER. Vorwort Hass, 233; tb. RAHNER. Rede des Ignatius, 303.
[119] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 307.
[120] Cf. RAHNER. Spiritualität heute, 674.
[121] „…radikal-mystischer Aufstieg zu Gott und Mitabsteigens des Menschen mit der Liebe Gottes in die Welt". RAHNER. Spiritualität heute, 674.

Dios es concretamente el prójimo, esta participación consistirá en el auténtico amor al prójimo.[122] Por eso el amor a Dios y el amor al prójimo han de ofrecerse cada vez más diáfanamente a la libertad del ser humano en su indisoluble unidad y en su relación de condicionamiento mutuo, pues el amor a Dios constituye el fundamento último de un amor al prójimo capaz de ser incondicional y de mantenerse realmente libre.[123]

5.4 Eclesialidad de los Ejercicios

La eclesialidad aparece, en primer lugar, en los Ejercicios como norma negativa, es decir aquella norma que pone los límites al interior de los cuales se hace la experiencia de discernimiento de los Ejercicios, pues la elección ocurre siempre en el contexto de la Iglesia institucional, lo cual puede suponer dolor y conflicto. San Ignacio asumió la experiencia de marginación eclesial que le tocó vivir como experiencia de morir con Cristo. Nuestro autor, a partir de la crítica de que esta consideración de la Iglesia solo como norma negativa sería un estrechamiento, se ve exigido a explicitar más su concepción de eclesialidad en los Ejercicios, pues ¿no es la Iglesia también aquella que impulsa y da fuerza de vida?[124]

Para Rahner es claro que la eclesialidad no puede ser concebida como un adiestramiento de las personas, en un clericalismo que los convierte en súbditos incondicionales del *establishment* eclesial, tampoco una reducción al papel de súbditos obedientes de un Dios lejano representado por la autoridad eclesiástica; la eclesialidad nunca puede ser construida sobre la base de personas que, a fin de cuentas, utilizan la Iglesia, para evitar tener que vérselas con Dios y su libre incomprensibilidad.[125] La colectividad eclesial debe ser construida sobre la base de personas autónomas y libres, y que lo son porque han tenido un encuentro inmediato con Dios.[126]

El amor de Ignacio por la Iglesia, por incondicional que pudiera ser, no fue lo primero y definitivo de su existencia, sino una dimensión derivada de la experiencia de inmediatez con Dios; de ella recibió tanto su peso como sus límites. A partir del interés de Dios por el Cuerpo concreto de su Hijo en la historia, Ignacio amaba a la Iglesia y, en esta unidad mística de Dios

[122] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 307.
[123] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 308.
[124] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 312; tb. RAHNER. Rahner to Dulles, 246.
[125] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 302-302; tb. RAHNER. Geleitwort Köster, 261.
[126] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 302.

con la Iglesia (y a pesar de su mutua y radical diferencia), ésta siguió transparentándole a Dios y siguió siendo el lugar del encuentro con él.[127]

Pero también le está permitida al cristiano una relación crítica con la Iglesia oficial concreta, porque su punto de vista no se identifica sin más con ella, pues el cristiano se halla siempre en la inmediatez de Dios y su inspiración, operada por la gracia, la cual no tiene por qué estar mediada por el aparato eclesiástico.[128] Se da cierta distancia, además, por el hecho de que lo individual, los imperativos carismáticos para la acción concreta, no pueden ser simplemente deducidos de la doctrina e institución de la Iglesia. Pero no por ello el imperativo carismático es antieclesial, pues lo carismático, que no puede ser controlado por la Iglesia institucional, pertenece también a la esencia de la Iglesia, la cual no puede ser pensada, sino como siempre sometida a la soberana disponibilidad del Señor.[129] Entonces, esta relación crítica es a su vez eclesial, porque también la Iglesia como institución, en razón del interés de Dios por ella, está siempre abierta y sometida a su Espíritu, que es siempre más que institución, ley, tradición escrita, etc. En último término el cristiano solo por la fe puede abrigar la convicción de que no tiene por qué darse un conflicto absoluto entre espíritu e institución dentro de la Iglesia. Así, la eclesialidad supone la unidad del servicio obediente y distancia crítica, pues ambos aspectos tienen su justificación real en la esencia misma de la Iglesia.[130]

5.5 Relevancia y posibilidades de futuro

Rahner se pregunta si, así como los Ejercicios Espirituales de San Ignacio fueron tan relevantes para la modernidad, no podrían serlo también para la postmodernidad. Él está convencido que sí, incluso cree que el dar Ejercicios se constituye hoy en la tarea fundamental de los Jesuitas. En una sociedad secularizada y pluralista, donde existen cada vez menos estabilizadores externos, donde ya no basta una experiencia religiosa que se sostiene desde fuera, la experiencia personal de un encuentro inmediato con Dios se torna fundamental.[131] Si estamos convencidos de que "el piadoso de mañana será un 'místico', que ha experimentado

[127] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 316.
[128] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 316.
[129] Cf. RAHNER. Rahner to Dulles, 246-247.
[130] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 317-318.
[131] Cf. RAHNER. Gotteserfahrung in den Exerzitien, 256; tb. RAHNER. Geleitwort Köster, 261.

algo, o no será más nada",[132] entonces, la experiencia de Dios personal e inmediata que se hace en los Ejercicios es clave para este tiempo. Una tal experiencia torna al cristiano libre y autónomo de su medio social y eclesial, en vistas a una búsqueda creativa de nuevas formas de eclesialidad.[133] La centralidad del sujeto, que está en el centro de la espiritualidad ignaciana, puede ser muy relevante en un tiempo postmoderno en que el individuo amenaza con ser absorbido y desaparecer dentro de una masa ultraorganizada.[134]

Puesto que en la época postmoderna [*nachneuzeitliche Epoche*] uno de los elementos marcantes es la búsqueda de nuevas formas de socialización (lo cual se ha dado también en la Iglesia del postconcilio), entonces se podría pensar en una nueva forma de vivir los Ejercicios, en la que "el ejercitante" sea una pequeña comunidad (no una suma de ejercitantes individuales). En la forma normal de hacer los Ejercicios el ejercitante y la Iglesia permanecen como sujetos actuantes diferentes,[135] pero ya Ignacio practicó la *deliberatio comunitaria*, una deliberación **del** grupo, no solo **en** grupo, en la cual éste debía realizar la lógica de la decisión existencial como tal, según las reglas de san Ignacio.[136] Sería una nueva forma de autorrealización activa de la comunidad y también de la Iglesia. La lógica de tal decisión es específicamente cristiana y religiosa, en su centro mística, de modo que conduce a una autorrealización de la comunidad como tal y con eso a una autorrealización de la Iglesia. Nuestro autor piensa en pequeños grupos, no necesariamente estructurados de modo estable: el presbiterio de una diócesis, un capítulo, un consejo parroquial, una comunidad de vida, etc.[137] De este modo "en los Ejercicios puede 'la Iglesia misma como tal' llegar a ser sujeto que en comunidades y grupos, actúa, decide y elige con la lógica de la elección ignaciana, por tanto: llegar a ser Iglesia en realización".[138] El método para tal decisión concretamente colectiva [*konkret kollective Entscheidung*] no puede ser el mismo método clásico, sino que tiene que ser pensado específicamente para esta modalidad comunitaria.[139]

---

[132] „...der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein". RAHNER, K. „Frömmigkeit früher und heute", in: SW 23, 31-46; 39.
[133] Cf. RAHNER. Gotteserfahrung in den Exerzitien, 256.
[134] Cf. RAHNER. Rede des Ignatius, 327.
[135] Cf. RAHNER. Moderne Frömmigkeit, 220-221. 225.
[136] Cf. RAHNER. Moderne Frömmigkeit, 222.
[137] Cf. RAHNER. Moderne Frömmigkeit, 227-228.
[138] „In den Exerzitien kann 'die Kirche als solche selbst' in Gemeinden und Gruppen handelndes, sich entscheidendes und mit der Logik der ignatianischen Wahl wählendes Subjekt, also Kirche im Vollzug werden". Moderne Frömmigkeit, 229.
[139] Cf. Moderne Frömmigkeit, 229.

6 PERSPECTIVAS

a. Al decir que ya ahora se hace una experiencia inmediata de Dios, Rahner quiere subrayar que la plenitud final ya está verdaderamente presente (no solo como casi-plenitud), aunque nunca deja de estar mediada por el sujeto que la experimenta, y aunque lo experimentado nunca deje de ser Dios como misterio insondable. Es interesante el vínculo que se establece entre experiencia de inmediatez con Dios y actitud crítica.

b. Si la experiencia de la inmediatez de Dios es posible para todo ser humano, y no solo para algunos genios de la humanidad, entonces se hace evidente la perspectiva universal. En la Iglesia todos son "fruto de la salvación" y, por eso ella debe colocar los medios para que cada uno de sus miembros haga una experiencia profunda de conversión y aceptación de este don de Dios que se les ofrece y, al mismo tiempo, todos deben tomar parte –como auténticos sujetos- en esta mediación de una salvación que tiene como horizonte la humanidad entera.

c. Es interesante la insistencia de que las dos modalidades de la autocomunicación, a saber, la oferta y la aceptación, son sustentadas por Dios, así como el hecho de que la perplejidad solo puede ser asumida como esperanza radical en Dios. Esa perspectiva es la que libera a la experiencia cristiana de desvirtuarse moldeándose a la medida humana y no abriéndose a la "medida" de Dios. Lo mismo ocurre en la comprensión del ser humano como sujeto y persona, en el sentido que esa condición tiene como fundamento la libertad amante de un otro sobre el cual el ser humano no puede disponer. En ese sentido es un fundamento indeducible y, por tanto, gratuito. Es notable cómo teniendo como punto de partida el ser humano, colocando en el centro la antropología, intentando hacerse cargo de la perspectiva de la modernidad, Rahner logra una perspectiva profundamente teologal, en la que se deja a Dios ser Dios reconociéndolo como el misterio absoluto. Asumiendo así la perspectiva moderna, la sobrepasa. Nos parece percibir en los escritos de los últimos años una mayor insistencia en la necesidad de reconocer y aceptar a Dios como misterio absoluto, como el incomprensible, el indecible, acerca del cual solo podemos hablar análogamente. Incluso subraya en estos escritos el carácter mistérico de la realidad creada. Tal vez lo hace intentando responder a quienes lo

acusaron de que su teología era reduccionista al poner como punto de partida la antropología (p. ej. H.U. v. Balthasar[140]).

d. Nos parece interesante el tema de la perplejidad, por su conexión estrecha con la perspectiva escatológica. La perplejidad tiene como base la constatación de que en la experiencia humana histórica es imposible la transparencia de un sentido último, pues, una y otra vez las síntesis y armonías se quiebran, las decisiones mantienen siempre una cierta opacidad. La imposibilidad de la resolución teórica de la tensión utopía-realidad, nos mantiene siempre abiertos al futuro. La única forma de llevar la herida de esta tensión sin caer en la oscuridad del absurdo es la esperanza, es decir, colocar a Dios mismo como la esperanza de nuestra existencia. Este tema de la perplejidad se conecta con la experiencia de fracaso. Otro tema que aparece aquí y que tiene que ver con el fracaso y la perplejidad es el "pesimismo histórico". Solo desde él es posible hacer una experiencia de la gracia como gracia, es decir, indebida, gratuita.

e. Decíamos más arriba que solo una teología práctica que es escatológica puede ser pastoral (ver arriba pp. 33-34), y que esta "pastoralidad" tenía que ver con la posibilidad de ser crítica, lo cual supone la libertad. Vinculamos ahora esta temática con la exigencia de la "indiferencia" de los Ejercicios, como el "desde-dónde", desde el cual se alcanza la mayor libertad posible para una decisión. Y, luego, nos parece relevante la vinculación de la indiferencia con la muerte de Cristo. No una indiferencia que aparta del mundo, sino al contrario, que permite una nueva relación con el mundo, entendida como servicio al mundo, pero siempre en una relación crítica. Lo mismo con la Iglesia: un servicio a la iglesia en una permanente relación crítica.

f. Vinculado al punto anterior se hace evidente la analogía de los Ejercicios con la teología práctica. Podríamos decir que los Ejercicios son a la autorrealización del cristiano individual, lo que la teología práctica es a la Iglesia: discernimiento de espíritus para una decisión en una situación presente concreta. Esta analogía es más fuerte a partir de la intuición de Rahner de que habría que caminar hacia una nueva práctica de los Ejercicios en la que el sujeto de discernimiento sea la Iglesia.

[140] Cf. BALTHASAR, H. U. v. *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln: Johannes, 1966, 102-109. [En adelante: Cordula]

g. Rahner propone una mediación en la relación entre prioridad del individuo y dimensión eclesial: la pequeña comunidad (ver arriba p. 85, e), una comunidad que da espacio a la experiencia personal, de ella se alimenta y a ella favorece.
h. La eternidad que es fruto maduro de la libertad la ejemplifica Rahner en algunos actos extraordinarios de la libertad, tales como amor y fidelidad últimos desprendidos de sí, obediencia y responsabilidad radical. Pero ¿cómo se conjuga esta eternidad en el tiempo con la cotidianeidad, con la oscuridad y opacidad de la vida, con las pequeñas decisiones de todos los días? Es una pregunta que dejamos todavía abierta.

i. En relación al tema de la revelación que ya hemos comentado (ver arriba cap. VI, Perspectivas, b), aquí aparece una perspectiva más clara. Al decir que la historia de la revelación y de la humanidad son coextensivas se afirma que la historia humana como un todo es también revelación, incluso en el nivel de la historia individual de salvación. La historia general categorial es revelación en cuanto mediación de la experiencia trascendental de Dios, sin embargo es una historia "no lograda plenamente", ambigua. Pero nos surge la siguiente pregunta: si en la historia humana llega a ser la eternidad, lo definitivo como su fruto maduro, ¿en qué sentido esa historia general categorial de la revelación no es lograda plenamente? Nos parece que solo en el hecho de que no puede ser leída con seguridad (a partir de un referente objetivo como lo es la historia especial de la revelación) como suscitada y dirigida por Dios, pero no por su contenido. Creemos que es una consecuencia necesaria si se toma en serio lo que la autocomunicación de Dios significa. Otro elemento a considerar es que, si bien la Iglesia hunde sus raíces en esa historia "especial" de la revelación, la cual se torna para ella referente fundamental, sin embargo, la historia de la Iglesia se sitúa en el plano de la historia general categorial de la revelación y, por tanto, una historia también no lograda plenamente, siempre en camino hacia una mayor autorrealización. Hay ambigüedad, por tanto, también dentro de la Iglesia.

Hasta aquí el análisis genético. Tenemos la impresión que este recorrido ha sido valioso para ir detectando los temas fundamentales que están detrás de la perspectiva escatológica y las dinámicas que fueron experimentando tales temas en las diversas etapas.

Volveremos a las preguntas que hemos dejado abiertas en la tercera parte. Solo nos queda un paso en esta segunda parte: la recepción crítica de la perspectiva escatológica de Rahner. Es el tema del próximo capítulo.

CAPÍTULO VIII
RECEPCIÓN CRÍTICA
DE LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA DE RAHNER

Dedicamos este capítulo a la presentación de aquellos temas que han suscitado mayores dificultades en la recepción del pensamiento de Rahner. Este paso es necesario para clarificar el contenido de los temas fundamentales presentados en el análisis genético y para detectar, al mismo tiempo, cuáles son las preguntas que permanecen abiertas. Nos detenemos en cinco puntos: 1) el paso de una perspectiva escatológica individual a una social; 2) defensa de la apocalíptica; 3) ambigüedades en el concepto de "futuro absoluto"; 4) pérdida de relevancia de la historia, y 5) la *theologia crucis*. Después de presentar la discusión en cada uno de estos puntos, planteamos nuestro parecer ante la problemática presentada.

1 PASO DE UNA PERSPECTIVA INDIVIDUAL A UNA SOCIAL

Uno de los aspectos que más se destaca en el desarrollo de la escatología en Rahner es el paso de un tratamiento excesivamente centrado en lo individual a una escatología de cuño histórico-social. Tomamos como ejemplo la tesis sostenida por P. Phan en su libro *Eternity in Time*:[1]

> Rahner (…) realiza un decisivo avance más allá de la escatología tradicional la cual estaba focalizada primariamente en el destino del individuo, y por otro lado es también aquí que el cambio desde un punto de vista personal, existencial a una perspectiva más sociopolítica se hace más manifiesto.[2]

Y más adelante –continúa Phan-: "Él amplió gradualmente su escatología existencialista e interpersonal para incluir dimensiones sociopolíticas y económicas de la existencia humana e intentó vincular la plenitud trascendente cristiana con las utopías intramundanas".[3] En la misma línea se colocan W. Thompson[4] y H. Vorgrimler, quien hace

---

[1] PHAN, P. *Eternity in Time*. A Study of Karl Rahner's Eschatology. Selingsgrove: Susquehanna University Press. Londres: Associated University Presses, 1988.

[2] "Rahner (…) makes a decisive advance beyond traditional eschatology which focused primarily on the destiny of the individual, and on the other hand it is also here that shift from a personal, existential outlook to a more sociopolitical perspective is made most manifest". PHAN. Eternity in Time, 197.

[3] "…he gradually expanded his existentialist and interpersonal eschatology to include sociopolitical and economic dimensions of human existence and attemped to relate Christian transcendent fulfillment to inner-wordly utopias". PHAN. Eternity in Time, 201.

[4] Cf. "Rahner is aware of this, and some of his finest work has been concerned precisely to show how a properly understood eschatology should rather foster a healthy but critical worldly secularity and social involvement". THOMPSON, W. "The Hope for Humanity: Rahner's Eschatology", in: O'DONOVAN, L. (ed.) *A World of Grace*.

notar que este cambio se produce a partir de sus reflexiones sobre la teología del futuro en diálogo con el marxismo y también por la influencia de los cuestionamientos de la teología política.[5]

Por otro lado, G. Vass, afirma que la escatología colectiva parece tener un lugar marginal, no solo en el *Grundkurs*, sino en toda la obra de Rahner.[6] Así también C. Schickendantz, al hacer una evaluación del tema de la muerte, cree que Rahner no aborda suficientemente el tema de la muerte colectiva, pues en general trata de la muerte en su significado individual. Para Schickendantz esta es una limitación radicada en el núcleo mismo de su sistematización, al articular la tanatología desde un concepto trascendental de muerte. Por ello solo más tarde presta mayor atención a una perspectiva más histórico-salvífica, aunque no la habría llevado a cabo sistemáticamente.[7] Del mismo modo -opina Schickendantz- en el tema de la autorrealización, a pesar que Rahner corrigió la insuficiencia original de la dimensión intersubjetiva, "permanece la tendencia a subrayar el aspecto individual, la propia autorrealización en desmedro de otros aspectos o perspectivas sociohistóricas".[8]

Para comprender mejor esta problemática es necesario diferenciar entre escatología colectiva y escatología con dimensiones socio-políticas. A la "escatología colectiva" pertenecen temas clásicos como, por ejemplo, el juicio final, que podrían no estar referidos a la historia concreta. En este sentido Vass tiene razón, pues esa escatología colectiva tiene un lugar marginal en la obra de Rahner, dado que su atención está puesta más en lo escatológico que en los *novissimos*.

Coincidimos, entonces, con la postura de Phan, Thompson y Vorgrimler, pues –como hemos visto en nuestra investigación- esta dimensión sociohistórica de la escatología aparece claramente cuando se trata del "futuro absoluto" en el diálogo con el marxismo y las utopías

---

An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995, 153-168; 154.

[5] „Diesen Mängeln [de la dimensión político-social] suchte Rahner in seinen Beiträgen zur Theologie der Zukunft zu begegnen. Die politische Theologie intensiviert diese hermeneutische Absicht, indem sie den öffentlich-kritischen Charakter der eschatologischen Aussagen verbunden mit gesellschaftsverändernder Praxis als Kriterium für die Wahrheit des Glaubens hervorhebt". VORGRIMLER, H. *Hoffnung auf Vollendung*: Aufriβ der Eschatologie [QD 90]. Freiburg: Herder, 1980, 86.

[6] "Collective eschatology seems to have but marginal importance not only in *Foundation*, but also in the whole of Rahner's work". VASS, G. *The Sacrament of the Future*. An Evaluation of Karl Rahner's Concept of the Sacraments and the End of Time. Herefordshire: Gracewing. 2005, 216.

[7] Cf. SCHICKENDANTZ, C. *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia.* La comprensión de la muerte en Karl Rahner. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999, 426. [En adelante: Autotrascendencia]

[8] SCHICKENDANTZ. Autotrascendencia, 427. En esta misma línea, cf. WINTERHOLLER, H. *Schöpferische Freiheit in christlicher Anthropozentrik.* Zur Freiheitslehre Karl Rahners. Roma, 1973, 97, y SCHWERDTFEGER, N. *Gnade und Welt*. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen", Freiburg, 1982, 357, *apud* SCHICKENDANTZ. Autotrascendencia, 115 .

intramundanas, así como en el tratamiento de la perspectiva escatológica en el contexto de la fundamentación eclesiológica de la teología práctica.

Ahora bien, nos parece que la insistencia en la dimensión individual –presente en Rahner- no se contrapone necesariamente con una perspectiva sociohistórica, pues en la prioridad dada al individuo, Rahner busca radicalizar la dimensión sociohistórica de su planteamiento escatológico y teológico. Prioridad del individuo y dimensión social crecen en la misma medida. En esa línea es interesante la apreciación de J. C. Scanonne, al referirse a la lógica del conocimiento existencial de san Ignacio, tal como es abordada por Rahner:

> La profundización de esta temática de la mediación simbólica y de su estructura fundamental comunitaria en relación a la inmediatez del misterio, que se comunica a sí mismo a cada individuo y a la comunidad como tal, es una de las tareas que surge a partir de la interpretación rahneriana de la lógica de san Ignacio en sintonía con el nuevo espíritu de la época, que se caracteriza por una socialización que, sin embargo, no debe renunciar a ser al mismo tiempo, siempre también personalización.[9]

2 DEFENSA DE LA APOCALÍPTICA

Son varios los autores que no concuerdan con la delimitación que hace Rahner entre escatología y apocalíptica en su artículo sobre la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas. J. Moltmann opina que esa contraposición es errónea, desde el punto de vista de la teología de las religiones y desde la perspectiva teológica. Más en concreto, lo que contesta Moltmann es esa delimitación de que una afirmación [*Aus-sage*] desde el presente al interior del futuro es escatología, y una afirmación [*Ein-sage*] desde el futuro al interior del presente es apocalíptica.[10] Para él no hay escatología sin apocalíptica ni apocalíptica sin escatología. Para fundamentar su postura se pregunta por el fundamento real de la experiencia presente en cuanto experiencia salvífica.

> Solo si este presente es el presente del futuro escatológico, se pueden hacer a partir de él afirmaciones prospectivas. Así pues, el presente de salvación sólo tiene futuro si en él este futuro

[9] „Die Vertiefung dieser Thematik der symbolischen Vermittlung und ihrer gemeinschaftlichen Grundstruktur in Relation zur Unmittelbarkeit des Geheimnisses, das sich jedem einzelnen und der Gemeinschaft als solcher selbst mitteilt, ist eine der Aufgaben, welche aus der Rahnerschen Interpretation der Logik des hl. Ignatius im Zusammenhang mit dem neuen Geist der Epoche, die durch eine Sozialisation gekennzeichnet ist, die trotzdem nicht aufhören darf, zugleich immer auch Personalisation zu sei, entsteht“. SCANNONE, J. C. „Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner“, in: WTh, 82-98; 98. [En adelante: Die Logik des Existentiellen]

[10] “Aussage” es un término normal del alemán, compuesto de “sage” que proviene de “decir” y del prefijo “aus” que significa, “hacia afuera”. Es una afirmación que viene desde dentro de la realidad, que correspondería a “ex-presión”. Rahner crea, a partir de ahí el término “Ein-sage” para decir que es una afirmación que viene desde fuera de la realidad (“ein” indica el movimiento de entrar en algo). La afirmación escatológica proviene –para Rahner- desde la realidad que ya es escatológica, la afirmación apocalíptica, cuando es comprendida como un “reportaje” del futuro, es extraña a la realidad porque se introduce en ella desde el futuro.

> es prometido, iniciado y anticipado. Si este presente no es la inauguración real de este futuro, no puede afirmarse a partir de él un futuro que aún no ha llegado. Así pues, en la medida en que el futuro escatológico ha penetrado en nuestro presente histórico, el presente llega a ser fundamento gnoseológico de este futuro. Sobre el fundamento de la afirmación divina [*Ein-sage*], desde su futuro en nuestro presente, son posibles nuestras afirmaciones [*Aus-sagen*] desde el presente al interior de su futuro. Rahner ha confundido aquí fundamento gnoseológico y fundamento real, por haberse ocupado excesivamente en la defensa de lo que él denomina "apocalíptica".[11]

En una línea semejante P. Phan cree que el concepto de "apocalíptica" en Rahner es confuso, pues si para él la escatología cristiana es antropología conjugada en tiempo futuro, entonces "esta reducción antropológica lleva inevitablemente en su estela un empobrecimiento de la escatología cristiana, especialmente si la antropología es, en su base, predominantemente, si no exclusivamente, trascendental".[12] Desde esta perspectiva –opina Phan- le será muy difícil a Rahner preservar la futuridad del futuro y el carácter escondido y novedoso de las realidades escatológicas.[13] En su opinión

> la *theologia gloriae* de Rahner en escatología tiene que ser temperada por la *theologia crucis*, que enfatiza distancia y diferencia. Si en la *theologia gloriae* el principio operativo es "lo semejante es conocido por lo semejante" (*par a pari cognoscitur*), esto es, la plenificación futura es conocida sobre la base de su semejante, a saber, la situación presente; en la *theologia crucis* funciona otro principio, no el principio de analogía, sino el principio de dialéctica: *contraria a contrariis cognoscuntur*. El futuro es conocido por aquello que no está en el presente: es genuinamente novedoso e inesperado. Los dos principios son complementarios; ellos iluminan la naturaleza y alcance de escatología y apocalíptica.[14]

H. Springhorn agrega (además de la dificultad de salvaguardar la novedad del futuro) otra dificultad a esta delimitación entre escatología y apocalíptica pues, desde el planteamiento de Rahner, se le quitaría a la apocalíptica una característica esencial: la de concretizar la esperanza escatológica.

---

[11] „Nur wenn diese Gegenwart Gegenwart eschatologischer Zukunft ist, sind aus ihr heraus prospektive Aussagen zu machen. Heilsgegenwart hat also nur Zukunft, wenn in ihr diese Zukunft verheiβen, angefangen und vorweggenommen ist. Wenn diese Gegenwart nicht der reale Einstand dieser Zukunft ist, kann aus ihr auch keine ausstehende Zukunft behauptet werden. Sofern also die eschatologische Zukunft in unsere geschichtliche Gegenwart hereingekommen ist wird die Gegenwart zum Erkenntnisgrund dieser Zukunft. Auf Grund der göttlichen Ein-sage aus seiner Zukunft in unsere Gegenwart sind unsere Aus-sagen von der Gegenwart in seine Zukunft hinein möglich. Rahner hat hier Erkenntnisgrund und Realgrund verwechselt, weil er zu sehr mit der Abwehr dessen beschäftigt war, was er ‚Apokalyptik' nennt". MOLTMANN, J. *Zukunft der Schöpfung*. Gesammelte Aufsätze. München: Kaiser, 1977, 54.

[12] "This anthropological reduction inevitably brings in its wake an impoverishment of Christian eschatology, especially if the anthropology at its base is predominantly, if not exclusively, transcendental". PHAN. Eternity in Time, 206.

[13] Cf. PHAN. Eternity in Time, 207.

[14] "Rahner's *theologia gloriae* in eschatology must be tempered by the *theologia crucis*, which emphasizes distance and difference. If in the *theologia gloriae* the operative principle is 'like is known through like' (*par a pari cognoscitur*), that is, the future fulfillment is known on the basis of its like, namely the present situation; in the *theologia crucis* another principle is at work, not the principle of analogy but the principle of dialectics: *contraria a contrariis cognoscuntur*. The future is known by what is not in the present: it is genuinely novel and unexpected. The two principles are complementary; they illuminate the nature and scope of eschatology and apocalyptic". PHAN. Eternity in Time, 207. [Cursivas del autor]

> La apocalíptica concretiza la esperanza escatológica en potenciales de experiencia "narrables" y contiene visiones de una vida lograda, que no se puede simplemente racionalizar ni reducirse a lo abstracto. (…) La escatología es retroproyectada hacia el presente como la plenitud de eternidad del tiempo y pierde así la posibilidad de experiencia plasmable y narrable históricamente.[15]

Nos parece que la crítica de Moltmann se da en un nivel que no es exactamente el de Rahner al establecer una relación entre la *Ein-sage* divina y la *Aus-sage* humana, lo cual Rahner no hace, pues para él ambas son humanas. Ahora bien, el contenido de lo que Moltmann llama *Ein-sage* divina sí está presente en Rahner, pues es lo que le da al presente su cualidad de presente escatológico. Por ejemplo, cuando se trata de la autocomunicación de Dios que ha alcanzado su plenitud en Jesucristo, salvador absoluto. También cuando Rahner desarrolla el concepto de "autotrascendencia activa", pues ella es posible porque Dios mismo se ha hecho el principio más íntimo de todo lo creado, o cuando se trata de la mediación salvífica de la Iglesia como el hacer presente en la historia la victoria escatológica de Dios en Cristo. En síntesis, esto se verifica cada vez que Rahner se refiere al concepto "en la meta". En la misma línea opina H. Fritsch:

> Hay, por tanto, en Rahner, la constelación de hechos caracterizada con el concepto de promesa [*Verheißung*], una afirmación [*Einsage*] divina desde el futuro de Dios hacia nuestro presente. (…) Esta afirmación, respectivamente promesa [*Zusage*], acontece en la autocomunicación de Dios. Con eso, no se puede hablar en Rahner de una confusión del fundamento real con el fundamento gnoseológico de las afirmaciones escatológicas, que está radicado en nuestra situación histórico-salvífica marcada por el acontecimiento de Cristo.[16]

Nos parece interesante la crítica de H. Springhorn en relación a la posibilidad de articular la escatología y lo escatológico con experiencias narradas y plasmadas en imagen. Creemos que esta articulación es irrenunciable, a condición que no se pierda nunca de vista que estas narrativas e imágenes son siempre analogía y que nunca se pueden identificar completamente con la realidad que quieren representar; son apenas balbuceo y no geografía ni física ni fenomenología de los *éschata*. En ese sentido coincidimos con W. Thompson que cree que es necesario considerar "que formas de imaginación utópica son consistentes con la

---

[15] „Überdies konkretisiere die Apokaliptik die eschatologische Hoffnung in „erzählbaren" Erfahrungspotentialen und enthalte Visionen eines gelungenen Lebens...das man nicht einfach retionalisieren und in abstracta verwandeln kann. In der Tat ist die Rahnersche Eschatologie gegen anfanghafte Erfahrungen von Erfüllungen eschatologischer Hoffnungen ausgesprochen spröde. Die Eschatologie wird als Ewigkeitsfülle der Zeit in die Gegenwart zurückgezogen und verliert so die Mögligkeit geschichtlich gestalt-und erzählbarer Erfahrung". SPRINGHORN. *Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt*: eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. Hamburg : Kovac, 2001, 163, nota 194.

[16] „Es gibt also auch bei Rahner den mit dem Verheiβungsbegriff bezeichneten Sachverhalt, eine göttliche Einsage aus der Zukunft Gottes in unsere Gegenwart (...) Diese Einsage bzw. Zusage geschieht in der Selbstmitteilung Gottes. Bei Rahner kann damit von einer Verwechslung dieses Realgrundes mit dem Erkenntnisgrund eschatologischer Aussagen, der in unserer durch das Christusereignis geprägten heilsgeschichtlichen Situation liegt, nicht die Rede sein". FRITSCH, H. *Vollende Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung*. Die Eschatologie Karl Rahners. Würzburg: Echter, 2006, 131. [En adelante: Vollende Selbsmitteilung Gottes]

fe escatológica".[17] Si nos fijamos en el planteamiento de un místico como san Juan de la Cruz, que tiene como trasfondo la exigencia de desapegarse una y otra vez de las representaciones de Dios (tema central en la *Subida del Monte Carmelo*), veremos, sin embargo, que no es la "noche oscura" la única representación de tal experiencia. Aparecen en su poesía múltiples imágenes representativas de la plenitud de la relación del ser humano con Dios (p. ej. en la decimocuarta estrofa del Cántico espiritual: "Mi Amado, las montañas/ los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires amorosos"). Son imágenes que seducen, fascinan, aunque siempre están llamadas a una purificación y profundización en el horizonte de la noche. Si la única forma en que podemos nombrar a Dios es "futuro absoluto", la escatología corre el riesgo de vaciarse de contenido perdiendo su fuerza fascinante y movilizadora. En esta misma dirección nos parece interesante la observación de P. Hünermann que cree que el principio hermenéutico de las afirmaciones escatológicas de Rahner puede y debe darse vuelta (no oponiéndose a Rahner, sino, como un complemento a su planteamiento) pues cree que una afirmación escatológica puede

> provenir también desde afuera, también desde las así llamadas "representaciones del más allá" y desde ahí preguntar-de-vuelta por el ser humano como "sujeto escatológico". Hay que preguntarse cómo el ser humano se encuentra a sí mismo en y a partir de representaciones-de-plenificación religiosas.[18]

Nos parece que la apreciación de Phan, en relación a que el futuro es conocido por aquello que no está en el presente, pues es siempre genuinamente novedoso e inesperado, no es aceptable desde la perspectiva rahneriana. Más que ligar lo novedoso e inesperado a la ausencia del futuro absoluto en el presente, habría que vincularlo más bien –desde la perspectiva rahneriana- a una presencia de tal futuro en el presente; presencia que posibilita la novedad, porque es siempre presencia al modo de misterio.

3 AMBIGÜEDADES DEL CONCEPTO "FUTURO ABSOLUTO"

Para Phan la interpretación escatológica de Dios como "futuro absoluto" no está libre de dificultades, pues

---

[17] "…forms of utopian imagination are consistent with eschatological faith". THOMPSON, W. The Hope for Humanity, 167.

[18] „...auch von auβen, auch von den sogenannten ‚Jenseits-Vorstellungen' ausgehen und von dort aus zurückfragen nach dem Menschen als 'eschatologischen Subjekt'. Es läβt sich fragen, wie der Mensch sich in und aus religiösen Vollendungsvorstellungen selbst begegnet". HÜNERMANN, P. *Eschatologie. Gottes Ankunft – Zukunft des Menschen.* Tübingen WS 1993/1994 (Nachschrift der Vorlesung), 8. 9-12; cf. tb. 14-65, *apud* SCHICKENDANTZ. Autotrascendencia, 209.

a. Puede privar a la experiencia presente de su relación con lo divino.[19]

b. Puede anularse el valor del presente y, si éste se transforma solo desde el futuro, se torna imposible unir acciones políticas e interpretación teológica de un modo inteligible.[20]

c. Rahner no logra la completa integración de las polaridades (Dios inmutable – Dios que cambia en la historia), y ellas permanecen en una ambigüedad no resuelta entre la comprensión trascendental y procesual de Dios.[21]

Para Vass, Rahner restringiría el concepto de consumación a eventos que radican en la libertad personal acontecidos en el tiempo. "Futuro absoluto, por tanto, no es identificado solo con el Dios de la gracia, sino también con la consumación de la existencia temporal sobre la tierra".[22] No se trataría solo de la "apoteosis" de la plenificación definitiva de la vida humana.[23]

> Si Rahner identifica realmente futuro absoluto con Dios, él tiene que mirarlo como el objetivo (*telos*) de cada ser humano, uno que es presente y activo en cada momento de la vida. Su carácter misterioso (*reductio ad mysterium!*), sin embargo, parece consistir solo en el hecho que nosotros no podemos formarnos un concepto adecuado de él.[24]

Esta interpretación del futuro absoluto colocaría lo temporal y lo eterno en una síntesis cuestionable: la anticipación (en el tiempo) horizontal del ser humano coincide con su pre-aprehensión (de lo eterno) vertical; así trascendencia es inmanencia y viceversa.[25] Si se identifica el futuro absoluto y Dios, entonces "Dios no es solo la meta de la vida humana, sino

---

[19] "…it runs the risk of divesting present experience of any relation to the divine, such as Barthian dialectical theology did, only now on a temporal axis into the future rather than on the vertical axis into the transcendent". PHAN. Eternity in Time, 199.

[20] "If, however, God is understood exclusively as the Absolute Future negating the present and transforming the present solely from the future, it is impossible to unite political actions with theological interpretation in an intelligible way". PHAN. Eternity in Time, 200.

[21] "…the conception of God as the Absolute Future implies a processive, rather than classical, metaphysics of the nature of God. As we have seen, Rahner insists that the Christian God, although 'immutable' and 'eternal' in himself, has *himself*, in the otherness of the world, undergone change, history and time. He derives this dynamic understanding of God from the Incarnation of the Logos. It remains, however, in a rather embryonic stage in Rahner's theology that continues to be informed by the transcendental conception of God as the horizon of being, knowledge, and love. It is true that he attempts to transform the vertical dialectic between immanence and transcendence into the horizontal temporal axis of present and future. Similarly, his dialectic of time and eternity, which is primarily one of immanence and transcendence, is gradually understood in terms of the temporal tension between the present and the future. Nevertheless, these attempts have not produced a full-fledged integration of these polarities, and there remains an unresolved ambiguity between a transcendental and a processive understanding of God". PHAN. Eternity in Time, 200.

[22] "Absolute Future, therefore, is not only identified with the God of grace, but also with the consummation of temporal existence on earth". VASS. The Sacrament of the Future, 160.

[23] Cf. VASS. The Sacrament of the Future, 169.

[24] "If Rahner really identifies Absolute Future with God, he must also regard it as the objective (*telos*) of every human being, one which is present and active in every moment of life. Its mysterious character (*reductio ad mysterium!*), however, semms to consist only in the fact that we cannot form an adequate concept of it". VASS. The Sacrament of the Future, 170.

[25] Cf. VASS. The Sacrament of the Future, 170.

también el contenido de su realización, su *éschaton.* La tradición cristiana (…) identifica este contenido como la visión beatífica de Dios".[26] Vass propone en contrapartida a la escatología "realizada" de Rahner una escatología "futurística". En esta última la "anticipación" también es importante, pero como confianza en lo que está expresado en nuestros deseos y en las metáforas de nuestra imaginación creativa. Anticipación implica también la actitud de espera: necesitamos prever un futuro desconocido y no cognoscible que está todavía oculto en las promesas de Dios. Mientras el planteamiento trascendental depende de la **realidad** del futuro, una realidad que es retroactiva en la experiencia presente, anticipación del fin prometido, la escatología futurística, en cambio, es la **posibilidad** de un final que permanece incierto en nuestro presente.[27]

Así como lo afirma correctamente Vass, la presencia del futuro absoluto en el presente tiene que ver con metas de realización salvífica del ser humano, en ese sentido *telos*. Esto es claro cuando se consideran los Ejercicios Ignacianos o el objetivo de la teología práctica. Se trata de metas concretas (la elección de los ejercicios o la planificación eclesial que sucede a la determinación de los imperativos concretos para la autorrealización de la Iglesia en la situación presente), realizables en el tiempo y la historia. El futuro absoluto se hace presente en ellos, tanto en el contenido (por ejemplo, la búsqueda de una libertad, un amor auténticos, que tienen como referencia el Reino de Dios anunciado y vivido por Jesucristo), como en el modo, por ejemplo, un amor y una libertad siempre mayor, en la dinámica del *magis* ignaciano, desde el cual surge una actitud crítica y autocrítica permanente de las actuales formas de vivir el amor y la libertad. Da la impresión que Vass sospecha que inmiscuir el futuro absoluto en el presente puede restarle trascendencia a Dios considerándolo una causa intramundana. Eso puede tener como base que, en definitiva, no ha llegado a comprender adecuadamente el concepto de "causa trascendental". Un signo de ello es el recurso a la polaridad de conceptos como "horizontal (historia) –vertical (trascendencia)", o "trascendente –inmanente", polaridades que deben ser superadas desde la comprensión del concepto rahneriano de causalidad trascendental. Pues, porque Dios es trascendente se hace el constitutivo más íntimo de la historia; porque es el indisponible, se hace disponible hasta la muerte de cruz. Porque es el futuro absoluto, se hace presente como realidad ya actuante, aunque no todavía al modo de la *visio Dei*. A Dios no lo vemos cara a cara, pero sí

[26] "…God is not only the goal of human life, but also the content of its realization, its eschaton. Christian tradition (…) identifies this content as the beatific vision of God". VASS. The Sacrament of the Future, 200.
[27] Cf. VASS. The Sacrament of the Future, 217-218.

alcanzamos a ver sus espaldas (como Moisés) y, sobre todo podemos reconocerlo mirando "al que traspasaron".

4 PÉRDIDA DE RELEVANCIA DE LA HISTORIA

Una de las críticas más contundentes que se le ha hecho a Rahner es que su teología, marcada por el método trascendental, lleva finalmente a una pérdida de relevancia del tiempo y la historia. Hay aquí un punto crucial para nuestra investigación, pues la afirmación de la historia va a ser relevante para una fundamentación de la teología práctica.[28]

Phan se pregunta si la comprensión de Rahner no podría haber sido enriquecida a través de un desarrollo diferente al realizado en el contexto de una filosofía trascendental de la libertad:

> Si la eternidad se concibe, por ejemplo, no como la conquista y maduración del tiempo a través de actos de elección, sino como la meta o límite en la realización final de la identidad, de la integración y unificación personal y universal, el concepto de eternidad sería mucho más dinámico y procesual. Eso clarificaría cómo nuestra eternidad no es simplemente la participación en la sempiternidad de Dios (sin comienzo y sin fin), ni meramente nuestra realización y completa perfección, sino que se caracteriza por un crecimiento continuo hacia el interior del misterio de Dios.[29]

Phan cree que para entender la eternidad en términos continuos y dinámicos habría que explorar más la comprensión de Dios, futuro absoluto, como consumación de la humanidad y del mundo, fundándola más firmemente en la historia y la temporalidad. Es el movimiento "de una teodicea trascendental a una filosofía procesual de Dios como implícita en el concepto de Futuro Absoluto".[30] Una tal filosofía dinámica de Dios puede ser la base para una hermenéutica más críticamente orientada, llegando a formular una teoría crítica de la sociedad como visión para la promoción de una praxis liberadora. Podría establecerse así una fuerte relación

---

[28] Una buena síntesis de los planteamientos críticos de P. Eicher, H. Mühlen, J. Ratzinger, B. van der Heijden, E. Mittlersteiler, C. Fabro, F. Greiner, M. Gesteira Garza, E. Coreth y J.B. Metz, se puede encontrar en LEHMANN. Philosophisches Denken, 22-27 y SCHICKENDANTZ. Autotrascendencia, 192-200.

[29] "If eternity is conceived, for instance, not as the conquest and maturing of time through acts of choice but as the goal or limit in the final achievement of selfhood, of personal and universal integration and unification, the concept of eternity would be much more dynamic and processive. It would make clearer how our eternity is neither simply a participation in God's sempiternity (without beginning and without end) nor merely our achievement and completed perfection but is also characterized by continuous growth into the mystery of God". PHAN. Eternity in Time, 208-209.

[30] "…from a transcendental theodicy to a processive philosophy of God as implicit in the concept of the Absolute Future…". PHAN. Eternity in Time, 209.

> entre teología como *intellectus fidei* (Anselmo) y teología como *intellectus spei* (Moltmann), entre ortodoxia como *sapientia* (Tomás de Aquino) y teología como "reflexión crítica sobre la praxis" (Gustavo Gutiérrez) o "autoconciencia crítica de la praxis cristiana" (Edward Schillebeeckx).[31]

En la línea de esta comprensión más procesual de la eternidad, nos parece interesante la opinión de Thompson que cree que "si la eternidad no fuera demasiado 'finalidad' cuanto un límite al cual nosotros tendemos, entonces ella podría ser concebida en términos más procesuales y dinámicos".[32] En ese sentido –continúa Thompson- en la medida que se comprende la escatología como "transposición al modo de la plenificación", adquiere relevancia aquello que ya experimentamos y sabemos como cristianos y, en ese sentido, hay una fuente de gran riqueza en los escritos de los santos y de los místicos, pues ellos nos revelan en un sentido verdadero aquello que tenemos que ser.[33] Fritsch coincide con Thompson, pues cree que

> sin duda los pensamientos de los místicos y santos sobre la experiencia cristiana, son inspiradores no solo para la teología en general, sino también para la escatología, que habla del éschaton por medio de las imágenes de la experiencia presente. En ese sentido se los puede designar también como fuente de pensamiento escatológico, no sin embargo, -lo queThompson tampoco hace- en el mismo nivel de la Sagrada Escritura.[34]

Continuando con la idea de procesualidad, nos parece interesante lo que plantea J. Sánchez de Murillo quien, si bien es cierto reconoce que Rahner ha puesto un acontecimiento del pasado como garantía del futuro: "nosotros esperamos como nuestro futuro el 'pasado' (si así pudiera decirse) del Hijo",[35] sin embargo, percibe dos deficiencias. Por un lado, cree que "Rahner debiera haber insistido más explícitamente en la función del pasado como norma *interpretativa* del presente y del futuro".[36] El pueblo de Israel reconoce que en el pasado está la garantía del cumplimiento de las promesas de Dios. La esperanza en el cumplimiento de las promesas divinas tiene como base la certeza de su relación actual con Dios. Por tanto, "esta

---

[31] "…between theology as *intellectus fidei* (Anselm) and theology as *intellectus spei* (Moltmann), between orthodoxy as *sapientia* (Thomas Aquinas) and theology as 'critical reflection on praxis' (Gustavo Gutiérrez) o 'critical self-consciousness of Christian praxis' (Edward Schillebeeckx)". PHAN. Eternity in Time, 210. [Cursivas del autor]

[32] "If eternity were not so much 'finality' as a limit toward which we tend, then it could be conceived in more processive and dynamic terms". THOMPSON. The Hope for Humanity, 166.

[33] Cf. THOMPSON. The Hope for Humanity, 165-166.

[34] „Zweifellos sind die Gedanken der Mystiker und Heiligen über christliche Erfahrung wie für die Theologie insgesamt auch für die Eschatologie inspirierend, die in den Bildern der gegenwärtigen Erfahrung vom Eschaton spricht. Insofern kann man sie auch als Quelle eschatologischen Denkens bezeichnen, freilich nicht –was Thompson auch nicht tut- in einem Atemzug mit der Heiligen Schrift". FRITSCH. Vollende Selbsmitteilung Gottes, 133-134.

[35] „Wir erwarten als unsere Zukunft die ‚Vergangenheit' (wenn man so sagen dürfte) des Sohnes". RAHNER. „Das ‚neue' Dogma. Zur Definition der Himmelfahrt der hl. Jungfrau und Gottesmutter", in: SW 9, 475-495; 478.

[36] SÁNCHEZ DE MURILLO, JOSÉ. "Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner. Aportación a la teología de la esperanza". *ECarm* 22 (1971) 38-94; 62, nota 106. [Cursivas del autor] [En adelante: Dimensión escatológica de la vida cristiana]

relación con Dios, que *actualiza* la alianza pasada, no ha de ser eliminada en aras de la primacía del futuro sino puesta en relación con él".[37] De este modo, la esperanza, tensionada hacia el futuro y vivida en el presente, recibe su certeza del pasado. Por otro lado, y en relación a la idea de procesualidad –aunque esta crítica tiene que ver más directamente con la teología de Moltmann, sin embargo creemos que también es pertinente de cara al planteamiento de Rahner- Sánchez de Murillo cree que

> una teología de la esperanza basada *únicamente* sobre la idea de *promesas en vías de cumplimiento* – como la *Teología de la esperanza* de J. Moltmann- ha de ser completada e interpretada por la idea de promesa realizada en el pasado (…) [pues], es precisamente un hecho pasado lo que distingue a la esperanza cristiana de la esperanza veterotestamentaria.[38]

El esquema promesa-cumplimiento solo puede ser comprendido si se presupone una concepción de la historia como "historia de transmisión de tradiciones".[39] Es mirando hacia el pasado que Israel descubría la fidelidad de Dios como promesa, lo cual abría nuevos horizontes y convertía el futuro en expectación de un nuevo cumplimiento. De este modo, el presente era, al mismo tiempo, promesa cumplida y promesa por realizar. Así, "la revelación de la Promesa, vivida y experimentada en el presente, convierte la historia terrena en el desarrollo de una expectación escatológica".[40]

Vass, por su parte –en conexión con su opinión sobre el "futuro absoluto"-, cuestiona la comprensión rahneriana de *éschaton*, pues no quedaría preservado su carácter mistérico, de novedad y futuridad radical. En su opinión, esto ocurre porque Rahner no hace una distinción clara entre *finis* y *éschaton*. *Finis* es aquello que nos impulsa a la realización de los propósitos de nuestra existencia, como fuerza motivadora interior de nuestro yo consciente o inconsciente;

> entendemos esa meta reflexionando sobre la naturaleza de nuestras acciones presentes, pero el conocimiento en profundidad de las circunstancias concretas de su realización es una materia para nuestra imaginación: no puede ser "anticipada" o "planeada".[41]

Desde esta perspectiva sería incorrecto reducir el *éschaton* a una meta que todavía no ha sido realizada, pues "mientras la meta puede ser presentada en su misma abstracción, el

---

[37] SÁNCHEZ DE MURILLO. Dimensión escatológica de la vida cristiana, 62. [Cursivas del autor]

[38] SÁNCHEZ DE MURILLO. Dimensión escatológica de la vida cristiana, 62-63, nota 108. [Cursivas del autor]

[39] Sánchez de Murillo coloca como ejemplo la elaboración de W. Pannenberg sobre todo desde el momento en que abandona el esquema "promesa y cumplimiento", para poner más acento en la continuidad de la historia de tradiciones. Cf. PANNENBERG, W. *Theology as History*, vol. III de *New Frontiers in Theology*. New York, 1967, 252ss., núms. 60, 61, 69, *apud* SÁNCHEZ DE MURILLO. Dimensión escatológica de la vida cristiana, 63. Cf. tb. SCHILLEBEECKX, E. "Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología". *Concilium* 41 (1969) 43-58, 51, nota 5.

[40] SÁNCHEZ DE MURILLO, JOSÉ. Dimensión escatológica de la vida cristiana, 63.

[41] "We understand that goal by reflecting on the nature of our present actions, but the grasp of the concrete circumstances of its realization is a matter for our imagination: it cannot be 'anticipated' or 'planned'". VASS. The Sacrament of the Future, 135.

éschaton sigue siendo hijo de la esperanza".[42] Por otro lado, Vass plantea que la "relación de correlación simultánea" [*simultaneous correlationship*] que establece Rahner entre tiempo y eternidad puede ser entendida de dos maneras, o como simultaneidad de tiempo y eternidad [*simultaneity of time and eternity*], o "siguiendo nuestra experiencia cotidiana, la futuridad de lo eterno por sobre y encima del tiempo".[43] Él cree que el modo adecuado es este último, pues "una eternidad que es simultánea con el tiempo no soporta una escatología coherente".[44]

En una línea semejante T. Freyer –teniendo como telón de fondo la crítica que Lévinas hace a los planteamientos de Heidegger y Husserl- percibe una ambivalencia en la concepción del tiempo de Rahner. Si bien es cierto Rahner introduce elementos teológicos de lo diacrónico-discontinuo [*des Diachron-Diskontuierlichen*], por ejemplo cuando se refiere al *kairós*, sin embargo esta dimensión no es tratada sistemáticamente. Por eso plantea que

> la dimensión de la discontinuidad y de la diacronía, que no pueden ser otra vez "suprasumidas" en el horizonte del fundamento uno del ser, se torna para la comprensión rahneriana de tiempo un desafío no resuelto. Esto no debe significar que Rahner no hubiese sabido de la problemática fundamental de ambos polos de tensión de su concepto de tiempo (del trascendental y del categorial). No obstante, con eso debe decirse que él, sobre todo de cara a su punto de partida fundamental en la teología de la gracia, no pensó de modo suficientemente radical la problemática de aquello que él tomó prestado de la metafísica.[45]

Freyer cree que la escatología de Rahner está fundada en lo que P. Eicher llamó el "principio especulativo"[46], a saber, la identidad trascendental en la diferencia de ser y conocer, creación y salvación, fe y razón, Dios y ser humano en Jesucristo.[47] De este modo, desde la experiencia trascendental se opera una armonización y reconciliación de las contradicciones. Más exactamente, la contradicción se pone en evidencia y es sobrepasada al ser señalada. "En verdad es desde siempre desenmascarada y sobrepasada como *mera apariencia* la contradicción señalada entre el horizonte de unidad atemático, 'trascendental', y

---

[42] "…whereas the goal can be presented in its very abstraction, the *eschaton* remains the child of hope". VASS. The Sacrament of the Future, 135.

[43] "…following our everyday experience, the futurity of the eternal over and above time". VASS. The Sacrament of the Future, 153.

[44] "…an eternity that is simultaneous with time does not support a fully coherent eschatology". VASS. The Sacrament of the Future, 153.

[45] „Die Dimension der Diskontinuität und der Diachronie, die nicht wieder in den Horizont eines einheitlichen Seinsgrundes ‚aufgehoben' werden kann, wird für das Zeitverständnis Rahners zu einer unerledigten Herausforderung. Das soll nicht heiβen, daβ Rahner sich nicht der grundlegenden Problematik beider Spannungspole seines Zeitkonzepts (des Transzendentalen und des Kategorialen) bewuβt gewesen wäre. Sehr wohl soll aber damit gesagt werden, daβ er, vor allem angesichts seines gnadentheologischen Grundansatzes, nicht radikal genug die Problematik seiner metaphysischen Anleihen bedacht hat". FREYER, T. *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner. Würzburg: Echter, 1993, 461.

[46] Cf. EICHER, P. *Die antropologische Wende*. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg Sch.: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1970, 172-199.

[47] Cf. FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 347, nota 28.

el carácter contradictorio temáticamente virulento de los bosquejos-de-sistema metafísicos".[48] De este modo, la dimensión temporal entendida como auto-objetivación de lo trascendental es reducida al tiempo propio de la subjetividad humana, lo cual significa una devaluación del tiempo empírico,[49] que pasa a ser una mera manifestación de la eternidad. Esto tiene -en la opinión de Freyer- algunas consecuencias importantes:

a. El pasado y el futuro son conectados a través de la continuidad y coherencia interior del ser. Por eso Rahner puede decir que cada momento temporal porta en sí la totalidad del *motus* temporal. Pasado, presente y futuro se encuentran en el horizonte de la simultaneidad.[50] La eternidad no es contrapuesta al tiempo, sino "determinada como *simultaneidad* de la no-simultaneidad de pasado, presente y futuro".[51]

b. Se cuestiona el carácter único del ser humano y de Dios, pues cuando

> la "realidad-originaria" de la experiencia es la "unidad" y el espíritu humano está ordenado "siempre ya" hacia el ser absoluto ("Dios"), entonces se coloca también en relación a Rahner el problema de en qué modo se puede hablar del carácter-único del ser humano y de la unicidad de Dios.[52]

c. Aporía de la relación eternidad-tiempo. Esta relación corresponde al lado conceptual de los dos términos de causalidad formal y causalidad-de-acción eficiente que, tal como los plantea Rahner, lleva a un estrechamiento de ambos modelos de causalidad que desembocan en una aporía:

> Por un lado la (…) causalidad eficiente es subordinada a la causalidad formal. Para la problemática del tiempo esto significa: el carácter único de un acontecimiento se retrae a un "siempre ya" trascendental, o bien tiene que ser entendido como su concretización categorial. Con eso se retrae el aspecto de la discontinuidad y de la diacronía de un acontecer determinado, mediante la síntesis trascendental de las fases del tiempo, en el horizonte de la eternidad. (…) Por otro lado, la causalidad formal es determinada por la causalidad eficiente, en la medida en que aquella [la causalidad formal], en su estructura, análogamente a la expresión autocomunicación (de Dios), designa la conexión bipolar de tiempo y eternidad, de trascendentalidad y categorialidad.[53]

---

[48] „In Wahrheit ist der besagte Widerspruch zwischen dem unthematischen, ‚transzendentalen' Einheitshorizont und der thematisch virulenten Widersprüchlichkeit metaphysischer Systementwürfe schon immer als *bloßer Schein* entlarvt und überholt". FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 348.

[49] Cf. FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 357.

[50] Cf. FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 373.

[51] „...sondern als *Gleichzeitigkeit* des Ungleichzeitigen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt". FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 473. [Cursivas del autor]

[52] „…die ‚Urwirklichkeit' der Erfahrung die ‚Einheit' ist und der menschliche Geist ‚schon immer' auf das absolute Sein (‚Gott') hingeordnet ist, dann stellt sich auch im bezug auf Rahner das Problem, in welcher Weise von der Einzigartigkeit des Menschen und der Einmaligkeit Gottes die Rede sein kann". FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 458.

[53] „Zum einen wird (...) die effiziente Wirkursächlichkeit der formalen Ursächlichkeit subsumiert. Für die Zeitproblematik bedeutet dies: Die Einmaligkeit eines Ereignisses wird in ein transzendentales ‚immer schon' zurückgenommen bzw. muβ als dessen kategoriale Konkretisierung verstanden werden. Dabei wird der Aspekt der Diskontinuität und der Diachronie eines bestimmten Geschehens mittels der transzendentalen Synthesis der Zeitphasen in den Horizont der Ewigkeit zurückgenommen. (…) Zum andern wird die formale Ursächlichkeit insofern von der effizienten Wirkursächlichkeit her bestimmt, als sie in ihrer Struktur, analog zum Terminus der

d. El planteamiento de Rahner no logra validarse como una teología post-Auschwitz. En este sentido Freyer discrepa de la tesis de H. PEUKERT, que cree que "la tesis rahneriana sobre la unidad de amor a Dios y amor al prójimo abre en su núcleo la posibilidad de una teología que también después de Auschwitz, es posible asumir responsablemente".[54] Freyer cree, junto con G. Neuhaus, que la concepción rahneriana de la libertad creada no da cuenta de la situación de la libertad humana

> en un mundo que le fue rehusado [al ser humano], para el que aquí está el nombre "Auschwitz", porque él [Rahner] conoce al ser humano siempre solo como sujeto de su propia realización de libertad, pero no saca una consecuencia que se sigue necesariamente de su comprensión del otro como un otro personal: que el otro ciertamente como alguien encontrado, que por su lado en sus actos de libertad, ya de algún modo tomó posición con relación a mí, y que mi libertad es siempre ya una libertad desafiada por el otro.[55]

Nos detenemos, finalmente, en la crítica que J. B. Metz ha hecho a la concepción de historia contenida en la teología de Rahner. Nos parece interesante esta confrontación, por una parte, por provenir de uno de los discípulos más próximos de Rahner y, por otra, porque es una crítica que Rahner tomó verdaderamente en consideración : "La crítica de Metz a mi teología (que él llama teología trascendental) es la única crítica que tomo muy seriamente".[56]

El planteamiento de Metz en su libro *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*[57], de 1977 tiene como telón de fondo la dialéctica negativa de Marcuse, Horkheimer y Adorno, que exige un nuevo uso histórico-crítico de la razón que enfrente la dimensión negativa de la historia y, desde allí, busque nuevas posibilidades de liberación. La crítica de Metz tiene como punto de partida la percepción de un proceso de privatización extrema tanto en el cristianismo como en la teología, proceso que ha llevado a una inocuidad y falta de talante

---

Selbstmitteilung (Gottes), den bipolaren Zusammenhang von Ewigkeit und Zeit, von Transzendentalität und Kategorialität bezeichnet". FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 459- 460.

[54] „...eröffnet die These Karl Rahners über die Einheit von Nächsten – und Gottesliebe in ihrem Kern die Möglichkeit einer Theologie, die auch nach Auschwitz verantwortbar ist". PEUKERT, H. „Kommunikative Freiheit und absolut befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächstten – und Gottesliebe", in: WTh, 274-283; 283.

[55] „...in einer sich ihm versagenden Welt anzurühren, für die hier der Name ‚Auschwitz' steht, weil er den Menschen immer nur als Subjekt seines eigenen Freiheitsvollzuges kennt, aber eine Konsequenz nicht zieht, die aus seinem Verständnis des Anderen als eines personal Anderen zwangsläufig folgt: daβ der Andere zunächst als jemand begegnet, der seinerseits in seinen Freiheitsakten schon irgendwie zu mir Stellung genommen hat und daβ meine Freiheit insofern eine durch den Anderen immer schon herausgeforderte Freiheit ist". NEUHAUS, G. *Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust?* Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Düsseldorf, 1982, 178-179, *apud* FREYER. Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, 410, nota 405.

[56] "Metz's critique of my theology (which he calls transcendental theology) is the only criticism which I take very seriously". RAHNER, K. "Introduction (a Bacik)", in: BACIK, J. *Apologetics and the Eclipse of Mystery*. London: University of Notre Dame Press, 1980, ix. [En adelante: Introduction (a Bacik)]

[57] METZ, J.B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie.Mainz: Matthias-Grünewald, [4]1984.

crítico, así como a una elitización que ha tenido como consecuencia un cisma entre Iglesia y pueblo. Esto ha desembocado en una crisis de identidad vinculada al problema de la credibilidad de la fe.[58] Es la pregunta de si el Cristianismo tiene algo que ofrecer al ser humano de hoy, que vive atrapado en el aparente sin sentido de la existencia socio-histórica.

Frente a ese diagnóstico Metz da una explicación. Lo que ha ocurrido es por causa de la entronización del sujeto burgués como único sujeto de la teología y del Cristianismo.[59] Este problema hunde sus raíces en la marca que ha dejado la Ilustración en general y el paradigma de la praxis kantiana, en particular, praxis entendida como dominio sobre la naturaleza. Hay una visión idealista de la historia que se comprende como historia de los vencedores. El Cristianismo y la teología se adaptaron a los intereses del sujeto burgués, lo cual tuvo como consecuencia la pérdida de la dimensión escatológica. Metz critica los puntos de partida de la teología existencial personalista, así como los puntos de partida histórico-universales idealistas[60] (Pannenberg, Moltmann) y, también –y es lo que aquí nos interesa- el punto de partida trascendental-idealista de la teología de Rahner.

El núcleo de la crítica de Metz tiene que ver con el modo como se comprende la experiencia en la teología trascendental:

> El concepto de experiencia elaborado en la teología trascendental del sujeto, no tiene la estructura de la experiencia histórica. Él hace justamente desaparecer aquellas contradicciones y antagonismos sociales, de los cuales la experiencia histórica vive dolorosamente, y en los que se constituye el sujeto histórico, en la inobjetualidad de una "experiencia trascendental" presabida, en la cual aquellas contradicciones son ya adialécticamente conciliadas. La teología trascendental del sujeto opera, por tanto, como una hiperlegitimación de la identidad del sujeto religioso frente al sufrimiento histórico del ser humano.[61]

Rahner está de acuerdo en la contribución positiva que significa el planteamiento de *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, pues viene a señalar que toda mistagogía concreta tiene que considerar, muy desde el inicio, la situación social y la praxis cristiana hacia la cual está destinada, debe ser por tanto "mística y política". Rahner cree que la crítica de Metz no torna falso su pensamiento, pues en su teología siempre ha estado claro que la experiencia trascendental es siempre mediada a través de la experiencia categorial en la historia, en las relaciones interpersonales y en la sociedad. Si esto no solo se considera y se toma en serio,

---

[58] Cf. METZ. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 31-33.
[59] Cf. METZ. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 29-43.
[60] Cf. METZ. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 52-53.139-140.
[61] „Der in der transzendentalen Subjekttheologie ausgearbeitete Begriff der Erfahrung hat nicht die Struktur geschichtlicher Erfahrung. Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert, zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewuβten ‚transzendentalen Erfahrung', in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind. Die transzendentale Subjekttheologie wirkt deshalb wie eine Überlegitimation der Identität des religiösen Subjekts angesichts der geschichtlichen Leiden der Menschen". METZ. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 62.

sino que se lleva adelante de un modo concreto, entonces se entra de modo auténtico en una teología política o en una teología fundamental práctica. Por otro lado, la teología política no puede hacerse prescindiendo de la reflexión sobre el ser humano que aporta la teología trascendental. Por ello cree que su teología y la de Metz no son totalmente contradictorias.[62]

Rahner reconoce que en su teología hay temas que no están reflexionados suficientemente, como el de la relación entre trascendentalidad e historia, lo cual ha llevado a que le critiquen su teología por ser demasiado apriorística y trascendentalista, como lo han formulado, por ejemplo, Metz y Eicher. A esto responde, por un lado, diciendo que no ha pretendido formular una teología universal, general y válida para siempre y, que como toda teología, la suya tiene sus límites[63] y, por otro lado, cree que tal apriorismo no es esencial a la teología trascendental, sino más bien un peligro de una falsa lectura:

> toda filosofía trascendental está siempre en peligro de pensar que lo apriorístico es lo único importante, no soportar ni hacer la historia, sino querer aprisionarla teórica o estéticamente y, así, neutralizarla. Pero de ese modo justamente se entiende a sí misma de forma errada esta filosofía de la trascendencia.[64]

Frente a estos planteamientos críticos presentamos a continuación nuestro propio punto de vista:

a. **La eternidad en el presente**. Como hemos visto, este es un planteamiento fuertemente cuestionado por Phan, Vass y Freyer. En primer lugar, decimos que no es adecuado hablar de una "simultaneidad" de eternidad y tiempo (Phan, Vass) o de una simultaneidad de pasado, presente y futuro pues, para Rahner, si bien es cierto que la eternidad es "el fruto maduro del tiempo", sin embargo, ella misma ya no es tiempo. No puede pensarse la eternidad como un tiempo corriendo en paralelo con el tiempo histórico. "Sin-cronía" tiene que ver con dos *chrónos* y para Rahner el único *chrónos* existente es el del tiempo histórico. En segundo lugar, nos parece que es comprender erradamente a Rahner decir que el carácter presente de la eternidad amenaza la diacronía o el carácter verdaderamente futuro

---

[62] Cf. RAHNER. Introduction (a Bacik). ix-x. En esta misma línea de que no existe una oposición entre el pensamiento de Rahner y Metz, cf. tb. DE LAVALETTE, H. "La 'Teología Política' de J.B. Metz", in: *SelTeol* 38 (10/1971) 124-135; PHAN. Eternity in Time, 210; FISCHER. Mensch als Geheimnis, 390-392. Este último opina que Rahner responde a las preguntas críticas de Metz, sobre todo a partir de la concepción de Dios como futuro absoluto, pues la „negación crítica" de Metz es trabajada por Rahner en este concepto de futuro absoluto que acontece en Jesucristo muerto y resucitado.

[63] Cf. IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. (Hg.) „Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren", Düsseldorf, 1986, 62.

[64] „... jede Transzendentalphilosophie immer in der Gefahr steht, das Apriorische als das allein Wichtige zu deuten, die Geschichte nicht zu erleiden und zu tun, sondern sie theoretisch oder ästhetisch unterfangen zu wollen und so zu neutralisieren. Aber dann versteht sich eben diese Transzendenzphilosophie selber falsch". RAHNER, K. „Überlegungen zur Methode der Theologie", in: STh IX, 79-126; 100.

de la eternidad. Creemos que tanto en Freyer como en Phan prima una mirada a toda la obra de Rahner desde las categorías de *Geist in Welt* (principalmente) y *Hörer des Wortes*, por ejemplo cuando se dice que la limitación del planteamiento de Rahner proviene del contexto de una filosofía trascendental de la libertad, o cuando Freyer dice que, en Rahner, el tiempo histórico se reduce al tiempo propio de la subjetividad humana, y eso como consecuencia del primado de su "principio especulativo" de la unidad de ser y conocer. Estos autores parecen no considerar toda la reflexión de Rahner que hemos presentado en relación al futuro absoluto en diálogo con el marxismo y las ciencias modernas, en donde aparece con todo su peso la tarea del futuro intramundano como esencial para el cristiano, o en la reflexión eclesiológica que fundamenta la teología práctica. En tercer lugar, nos parece injusta la crítica de Freyer en relación a que en el planteamiento de Rahner hay una devaluación del tiempo empírico, al tornarse mera manifestación de la eternidad, o en la crítica de Phan en el sentido que el concepto de "futuro absoluto" estaría poco fundado en la historia y la temporalidad. El argumento con el que Rahner contesta a Metz cuando dice que una teología trascendental llevada hasta las últimas consecuencias debería tornarse teología política, es el itinerario que el propio Rahner ha hecho. Eso ha quedado en evidencia en nuestro análisis genético cuando constatamos el paso de una perspectiva escatológica "ontológica" a una "histórico-salvífica" y, finalmente a una perspectiva escatológica "política". En ese sentido coincidimos con Siebenrock cuando dice que

> no puede hablarse de un olvido de la historia en el punto de partida de Rahner. La forma de pensamiento trascendental no se salta la historia, sino que analiza su significado y está al servicio del anuncio, porque ella pregunta cómo la palabra del Evangelio puede hoy realmente impactar al ser humano.[65]

Ya en *Geist in Welt*, el ser humano en la *conversio ad phantasma* "es llamado de vuelta de las tentaciones idealistas al mundo, a su historia".[66] "El ser humano –continúa Siebenrock- que está orientado hacia Dios en existencia extática

[65] „...kann von einer Geschichtsvergessenheit bei Rahner nicht im Ansatz die Rede sein. Die transzendentale Denkform überspringt nicht die Geschichte, sondern analysiert deren Bedeutung und steht im Dienste der Verkündigung, weil sie danach fragt, wie das Wort des Evangelium heute real beim Menschen ankommen kann". SIEBENROCK. Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott, 35. Siebenrock afirma esto en relación a los principios expresados por Rahner en "Theos im Neuen Testament" (SW 4, 373), y en relación a la fundamentación sacramental-histórica de la doctrina de la gracia y la revelación.

[66] „...aus allen idealistischen Versuchungen zurückgerufen in die Welt, in seine Geschichte". SIEBENROCK. Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott, 32.

encuentra el rumbo a su plenificación no en el abandono del mundo, sino solo en una 'conversio ad historiam', en última instancia, en el seguimiento de Cristo".[67]

Lo que sí constatamos es que hay una radicalidad progresiva en la asunción del tiempo y la historia en la obra de Rahner.

b. **El carácter único del ser humano**. Para Freyer, en el planteamiento de Rahner queda amenazado el carácter único del ser humano, en cuanto se valida por su referencia a una eternidad, en consecuencia el otro no aparece como otro personal. Por ello no sería una teología capaz de dar cuenta de la situación del ser humano post-Auschwitz. Discrepamos de esta percepción de Freyer, a partir de la insistencia de Rahner en que **todos** son sujetos. Por ejemplo, cuando afirma que todo ser humano puede hacer una experiencia inmediata de Dios, o cuando dice que todo ser humano es *individuum ineffabile*, o cuando protesta, en el diálogo con el marxismo, contra la inmolación de las generaciones del presente a favor de las generaciones futuras, o cuando plantea que no puede haber un futuro para todos si no es un futuro para cada uno (un "futuro respectivo"). Al afirmar que todos son sujetos se quiere subrayar, sobre todo, el carácter de sujeto de los considerados no-sujetos (por ej. el laicado en relación al clero, las víctimas del presente inmoladas en pro de un futuro para los que vendrán). Desde aquí relativizamos también la crítica de Metz en lo que dice relación con la "entronización del sujeto burgués" en la teología de Rahner. En la relación que establece entre eternidad y libertad individual, Rahner quiere subrayar la dignidad insoslayable de todo ser humano. También en lo que hemos llamado la "prioridad del individuo" en el abordaje de la dimensión colectiva de la humanidad y en el modo de abordar el ser y la misión de la Iglesia en el mundo. La historia en Rahner no es historia solo de vencedores –como afirma Metz-, sino siempre historia de todos. Si bien es cierto, Freyer constata esta desvalorización del ser humano desde una perspectiva levinasiana, creemos, al contrario, que aunque por caminos diferentes, Rahner hace una afirmación tan maciza como la de Lévinas en lo que respecta al valor de todo otro humano.

[67] „...der Mensch, der in ekstatischer Existenz auf Gott ausgerichtet ist, findet zu seiner Vollendung nicht im Verlassen der Welt, sondern allein in einer ‚conversio ad historiam', letztlich in der Nachfolge Christi". SIEBENROCK. Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott, 34.

c. **La procesualidad**. Consideramos valioso el aporte de Thompson y Phan cuando dicen que la eternidad podría ser considerada en términos más procesuales y dinámicos, así como la mayor relevancia que debiera tener el pasado como norma interpretativa del presente y del futuro planteada por Sánchez de Murillo. En este sentido nos parece importante vincular la eternidad no solo con aquellos momentos culminantes de los actos de libertad humana –como parece afirmar Rahner-, sino también con la cotidianeidad. Mirando hacia el pasado –como nos invita Sánchez de Murillo- no encontraremos solo a Jesucristo, realización plena de la autocomunicación de Dios, sino también toda la historia de la revelación. En ese sentido se hace relevante no solo el cumplimiento último de la promesa, sino también las promesas realizadas en el pasado, aunque abiertas una y otra vez a una mayor plenitud de cumplimiento. Importa entonces no solo la realización final, sino también el camino recorrido en dirección a ella. De este modo, nos ayuda más el esquema de "transmisión de tradiciones", que el de "promesa-cumplimiento". La historia "según Cristo" se torna así historia "según la historia de la revelación". Se torna importante, así, integrar esta procesualidad en una realización del ser humano y de la Iglesia que es siempre "en el modo de la plenificación", lo cual supone una articulación entre la meta y el camino que debe ser recorrido hacia la meta.

5 THEOLOGIA CRUCIS

Otra de las críticas que se ha formulado a la teología de Rahner y que es relevante para nuestro tema de estudio, es la ausencia de una *theologia crucis*. En palabras de Hans Urs von Balthasar: "Aquí falta claramente una theologia crucis, que Rahner nos debe hasta ahora. Por cierto, la valorización de la doctrina del cristianismo anónimo urgentemente exigida en la actual situación (…) condiciona una desvalorización proporcional de la teología de la cruz".[68] Balthasar no queda satisfecho con la teología de la cruz en una cristología elaborada trascendentalmente:

> Rahner ve lo redentor, lo expiatorio en la muerte de Cristo en el acto de autoentrega perfecta de Jesús al Padre en su muerte. Yo pregunto si esto es suficiente. Lo terrible en la muerte de Jesús es que sufre la muerte del pecador, de todos los pecadores. Para mí simplemente irrenunciable la

[68] „Hier fehlt deutlich eine Theologia Crucis, die uns Rahner bisher schuldig geblieben ist. Freilich, die für heutige Lage so dringend geforderte Aufwertung der Lehre vom anonymen Christentum (...) bedingt eine proportionale Abwertung der Kreuzestheologie". BALTHASAR. Cordula, 91.

> palabra "sustitución", entendida de manera completamente real. Por tanto, es una muerte hacia dentro de la oscuridad total, de lo absolutamente no-divino, hacia adentro del abandono de Dios.[69]

Para entender la crítica de Balthasar es interesante la opinión de E. Conway, que piensa que esta crítica puede ser reducida a un tema:

> El cristianismo anónimo solo es posible mediante un sometimiento de la teología a un sistema filosófico, así desvía la teología de su tarea central y de hecho "reduce" la vida histórica, muerte y resurrección de Jesucristo a ser meramente la manifestación de la voluntad salvífica de Dios desde toda la eternidad y no el *evento* de salvación.[70]

Respondiendo a esta crítica el propio Rahner señala:

> Se opina que un planteamiento filosófico-trascendental excluye eo ipso una *theologia crucis*. Yo diría, al contrario, que una "filosofía de la trascendentalidad" correctamente entendida es aquella en la cual el ser humano es el sujeto que se arroja en una incomprensibilidad que no se puede sistematizar. (…) De allí yo diría que la muerte –la *muerte* real -(…) es la única realización real de esta estructura fundamental del ser humano.[71]

Crowley opina que habría un rol clave de la cruz en la obra tardía de Rahner y, por ello, deben ser cuestionados aquellos teólogos que opinan que la cristología trascendental-encarnacional de Rahner no da lugar al carácter negativo de la cruz e, implícitamente, a la oscuridad del presente de la experiencia humana.[72] En la obra tardía de Rahner aparece la incomprensibilidad del sufrimiento que descansa en la incomprensibilidad de Dios. Por ello una esperanza escatológica está siempre enraizada en el sufrimiento y la muerte de Jesús.[73] Para Crowley, interpretando a Rahner,

> la cruz de Cristo es un fuerte recordatorio de que la muerte no es simplemente una *parte* del futuro, sino, como dice Simone Weil, *es* el futuro, apremiándonos *ahora* tan ciertamente como la fuerza de gravedad nos atrae hacia la tierra.[74]

---

[69] „Rahner sieht das Erlösende, das Sühnende im Tode Christi in dem Akt der vollkommenen Selbstübergabe Jesu in seinem Sterben an der Vater. Ich frage, ob das genügt? Das Furchtbare am Tod Jesu ist, daβ er den Tod der Sünder, und zwar aller Sünder, erleidet. Für mich ist das Wort ‚Stellvertretung', ganz real verstanden, eifach unverzichtbar. Also ist ein Tod in die totale Finsternis, in das absolut Nicht-Göttliche, in die Gottverlassenheit hinein". BALTHASAR, H.U. v. „Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar". *HerKorr* 30 (1976) 72-82; 76. Cf. tb._____. *The Moment of Christian Witness*. Glen Rock, NJ: Newman perss, 1966, 64; O'DONOVAN, L. "The Word of the Cross", in: *ChiSt* 25 (1986) 95-110, 105 y WILLIAMNS, R. "Balthasar and Rahner", in: RICHES, J. (ed.) *The Analogy of Beauty:* The Theology of Hans Urs von Balthasar. Edinburgh: T&T Clark, 1986, 11-34, 32, *apud* CROWLEY, P. "Rahner's Christian Pessimism: The problem of Perplexity". *PhTh* 9 (1-2/1995) 151-176, 172. [En adelante: Rahner's Christian Pessimism]

[70] CONWAY, E. *The Anonymus Christian – a Relativised Christianity?* An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's Criticisms of Karl Rahner's Theory of the Anonymus Christian. Frankfurt, 1993, 2; cf. tb. 77.91.97, *apud* SCHICKENDANTZ. Autotrascendencia, 408. [Cursivas del autor]

[71] „Man meint, ein transzendentalphilosophischer Ansatz schlieβe eo ipso eine *theologia crucis* aus. Ich würde aber sagen, daβ eine richtig verstandene ‚Transzendentalitäts-Philosophie' eine solche ist, in der der Mensch gerade das in eine unsystematisierbare Unbegreiflichkeit abspringende Subjekt ist. (...) Von da aus, würde ich sagen, ist doch der Tod –der reale *Tod*- (...) der einzig reale Vollzug dieser Grundstruktur des Menschen". RAHNER, in: IMHOF, P.; BIALLOWONS, H. (Hg.) *Karl Rahner im Gespräch* I: 1964-1977. München: Kösel, 1982, 242-243. [Cursivas del autor]

[72] Cf. CROWLEY. Rahner's Christian Pessimism, 172.

[73] Cf. CROWLEY. Rahner's Christian Pessimism, 151.

[74] "…the cross of Christ is a stark reminder that death is not simply a *part* of the future, but, as Simone Weil put it, it *is* the future, pressing upon us *now* as surely as the force of gravity that holds us fast to earth". CROWLEY.

La cruz sería para Rahner la expresión más realista de la vida humana, en ambas dimensiones: pesimista y de plena de esperanza, pues en ella la oscuridad de la muerte se convierte en la revelación de la esperanza escatológica, una revelación de la esperanza que no podría tener lugar aparte de la muerte de Jesús en la cruz.[75] La *theologia crucis* –en la opinión de Crowley- aparecería también en el concepto "pesimismo cristiano" de Rahner, con el que se refiere a la existencia cristiana como experiencia de existir siempre en la "perplejidad". "Pesimismo cristiano es la convicción de que la realidad en toda su perplejidad es el lugar de la revelación de Dios, y que esta perplejidad no puede ser superada definitivamente dentro del dominio de lo categorial, sino solo en el futuro de Dios".[76] Es un sobrio realismo y, al mismo tiempo, una afirmación radical de la esperanza en Dios, una esperanza que se da siempre en la oscuridad de la vida. La fe cristiana no pretende escapar de esta oscuridad, "porque la oscuridad de la realidad es el lugar de la revelación de Dios".[77] En una línea semejante Vorgrimler plantea que

> se podría llamar a este aspecto de la teología de Rahner "teología negativa de la espiritualidad". A menudo habla Rahner de la oscuridad, tiniebla que especialmente se instalan en el corazón humano, que él también compara con una cárcel o caracteriza como un "estar invadido" de un sentimiento de una distancia de Dios, de un silencio insoportable.[78]

Como hemos visto, en el problema de la *theologia crucis* está en juego un elemento fundamental de la asunción de la historicidad, no desde un esfuerzo de armonización y sentido final de las contradicciones, sino asumiéndolas en su resistencia a la armonización y la síntesis conceptual (Freyer). Esto se vincula también con la crítica que Metz hace a la insuficiencia de la teología trascendental en su integración de la historia y, más en concreto, en la integración que hace del sufrimiento humano. Frente a esto opinamos:

a. **Armonización de las contradicciones**. Nos parece injusta la crítica a Rahner en el sentido de que su teología no escapa a un planteamiento idealista que busca una armonización de las contradicciones. En ese sentido coincidimos con la

---

Rahner's Christian Pessimism, 165. Aquí se refiere a lo que Simone Weil plantea en *The Iliad , or the Poem of Force*. Willingford, PA: Pendle Hill, 1956, 21-22. [Cursivas del autor]

[75] Cf. CROWLEY. Rahner's Christian Pessimism, 170. 174.

[76] "Christian pessimism is the conviction that reality in all its perplexity is the locus of God's revelation, an that this perplexity cannot be definitively overcome within the categorical domain, but only in the future of God". CROWLEY. Rahner's Christian Pessimism, 154.

[77] "…because the darkness of reality is the locus of God's revelation". CROWLEY. Rahner's Christian Pessimism, 155.

[78] „…man könnte ihn 'negative Theologie der Spiritualität' nennen. Oft spricht Rahner von der Dunkelheit, Finsternis, die sich vorzugsweise im menschlichen Herzen ansiedeln, das er auch mit einem Kerker vergleicht oder als ‚verschüttet' bezeichnet, vom Gefühl einer Gottesferne, von unerbittlichem Schweigen". VORGRIMLER, Leben und Denken, 23.

apreciación de Crowley de que hay una *theologia crucis* en la teología de Rahner que aparece en el tratamiento de los temas "pesimismo cristiano" y "perplejidad", pero también en otros temas, por ejemplo, cuando se presenta al ser humano como el ser que fracasa (ver cap. VI, 1.3.6), o cuando se vincula la indiferencia ignaciana con la muerte de Cristo (ver arriba p. 159). Esto tiene que ver con lo que hemos ido explicitando en el análisis genético en relación a la limitación y el fracaso como punto de partida de su planteamiento escatológico. No obstante lo anterior, tenemos dificultad para aceptar la concepción rahneriana de la muerte como autorrealización del ser humano. Nos parece que hay aquí una sublimación de la negatividad de la muerte a partir de una transposición de la muerte de Cristo y de la muerte del mártir a toda muerte humana. La muerte como autorrealización del ser humano difícilmente da cuenta de la muerte del niño devorado por los perros narrada por Fedor Dostoievsky en Los Hermanos Karamazov.[79] Creemos que la "negatividad crítica" de la historia, tal como es reflexionada por la dialéctica negativa de Horkheimer, Marcuse y Adorno, no es suficientemente sistematizada en Rahner, pero no está ausente en su teología. Nos parece que esto tiene relación con lo que Metz llama "hiperlegitimación de la identidad del sujeto religioso" frente al sufrimiento histórico del ser humano.

b. **Relación de la cruz con el aquí y ahora**. Nos parece interesante este vínculo que aparece en la frase de Crowley inspirada en Simone Weil: "La cruz de Cristo…*es* el futuro apremiándonos *ahora*". Aparece también cuando Terán-Dutari, vinculando la comprensión de libertad de Rahner y Przywara, plantea que una

[79] Iván Karamazov le cuenta a Aliosha, su hermano: "Lo he leído en los 'Archivos Rusos' o en 'La Antigüedad Rusa': no puedo precisar en cuál de estas dos revistas. Fue en la época más triste de la esclavitud, en los comienzos del siglo diecinueve. ¡Viva el zar liberador! Un antiguo general, rico terrateniente que tenía poderosas relaciones, vivía en uno de sus dominios, que contaba con dos mil almas. Era uno de esos hombres (a decir verdad, ya poco numerosos en aquel tiempo) que, una vez retirados del servicio, creían tener derecho a disponer de la vida y la muerte de sus siervos. Siempre malhumorado, trataba con altivo desdén a sus humildes vecinos, considerándolos como parásitos o bufones a su servicio. Tenía un centenar de monteros, todos uniformados, y varios cientos de lebreles. Un día, el hijo de una de sus siervas, un niño de ocho años, que se entretenía tirando piedras, hirió en la pata a uno de sus lebreles favoritos. Al ver que el perro cojeaba, el general inquirió el motivo y se le explicó todo, señalándole al culpable. Inmediatamente, el general ordenó que encerraran al niño, al que arrancaron de los brazos de su madre y que pasó la noche en el calabozo. Al día siguiente, al amanecer, se pone su uniforme de gala, monta a caballo y se va de caza, rodeado de sus parásitos, monteros y lebreles. Se reúne a toda la servidumbre para dar un ejemplo y se conduce al lugar de la reunión al chiquillo con su madre. Era una mañana de otoño, brumosa y fría, excelente para la caza. El general ordena que se desnude completamente al niño, lo que se hace al punto. El chico tiembla, muerto de miedo, sin atreverse a pronunciar palabra. '¡Hacedlo correr!', ordena el general. '¡Hala! ¡Corre!', le dicen los monteros. El niño echa a correr. El general profiere el grito con que acostumbra lanzar a la jauría en pos de las presas, y los perros se arrojan sobre el niño y lo destrozan ante los ojos de su madre". http://hjg.com.ar/blog/xtras/ivan_aliosha.html. Acceso: 28/08/2010.

teología de la cruz de la libertad nunca puede quedar satisfecha con una conceptualización, que hace abstracción del carácter eminentemente práctico de esa libertad. La estructura de la cruz tiene que ser entendida en la situación concreta, como expresión del verdadero diálogo interpersonal entre Dios y el ser humano.

> La estructura de cruz de este diálogo solo es experimentada en la medida en que la propia libertad se confía en la de Dios, entregándose a la inconmensurabilidad del juego de la libertad en la historia con otros. La libertad solo puede entenderse en la medida en que se realiza.[80]

Es interesante este vínculo cruz–ahora en el contexto de la comprensión rahneriana de la teología práctica, que tiene como objeto formal la condicionalidad de la situación presente para la autorrealización de la Iglesia. La cruz, el sufrimiento humano, la contradicción, parece ser un camino irrenunciable en el intento de desentrañar el llamado de Dios a la Iglesia de cara al futuro, a partir de la situación presente.

***

Hasta aquí la segunda parte. Tenemos la impresión de que este análisis genético ha sido de gran importancia para percibir cómo la perspectiva escatológica es una temática que ha estado permanentemente presente en la obra de Rahner y para profundizar en los matices que fue adquiriendo a partir de los desafíos y preguntas planteadas por los diversos contextos históricos. Otra riqueza ha sido entrar en la perspectiva escatológica desde ámbitos diferentes: la reflexión más propiamente metafísica, la espiritualidad ignaciana, la reflexión en torno a la ética y la moral, la reflexión eclesiológica, la reflexión pastoral, etc. Así también, la riqueza recogida en el análisis genético nos ha permitido abordar con mayor lucidez las críticas a Rahner.

El desafío que se abre ahora es conectar más explícitamente la perspectiva escatológica con la teología práctica, mostrando cómo la primera es el horizonte de comprensión de la segunda. La fundamentación escatológica de la teología práctica es, según nuestra opinión, un camino que nos permitirá comprender con mayor lucidez la intención que sustenta la propuesta de Rahner. Abordamos ese desafío en la tercera parte de nuestra investigación.

---

[80] „…die Kreuzstruktur dieses Dialogs nur erfahren wird, indem sich die eigene Freiheit, sich in die Unberechenbarkeit des geschichtlich mitmenschlichen Freiheitsspiels einlassend, der göttlichen anvertraut. Verstehen kann man die Freiheit nur so weit, als man sie vollzieht“. TERÁN-DUTARI. Freiheit bei Rahner und Przywara, 298.

TERCERA PARTE

UNA TEOLOGÍA PRÁCTICA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA

Luego de presentar en la primera parte la concepción de teología práctica en Rahner, contextualizándola en el plano de fondo de los problemas a los que intentó responder, y de haber analizado diacrónicamente, en la segunda parte, la perspectiva escatológica; nos disponemos en esta tercera parte a hacer una síntesis, mostrando cómo la perspectiva escatológica ilumina la concepción de teología práctica en Rahner.

En esta tercera parte pretendemos la verificación de nuestra hipótesis de trabajo: "La perspectiva escatológica como horizonte de comprensión de la teología práctica en Rahner", lo cual significa afirmar que su teología práctica es, de hecho, una teología práctica en perspectiva escatológica.

Consideraremos también aquí los problemas que han surgido en la recepción crítica de la teología práctica de Rahner, teniendo en cuenta la primera y segunda recepción de las que hablamos en la introducción. La atención a la recepción crítica nos ayudará, por un lado, a clarificar mejor los elementos que están en juego en cada uno de los problemas planteados y, por otro lado, a poner atención a las propuestas que buscan avanzar en la reflexión a partir de las propias intuiciones de Rahner. Nuestra intención en esta tercera parte es la de, con Rahner, ir más allá de Rahner.

Dividimos esta tercera parte en dos capítulos. En el capítulo IX presentamos la fundamentación escatológica de la teología práctica como ciencia y, el capítulo X y final, lo dedicamos al método.

CAPÍTULO IX
FUNDAMENTACIÓN ESCATOLÓGICA
DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA COMO CIENCIA

En el esfuerzo de validación de la teología práctica como ciencia están en juego varios elementos importantes para nuestra investigación. Abordaremos en este capítulo dos temas que tienen especial relevancia: la relación teoría-praxis y la autorrealización de la Iglesia. Entraremos en estos temas considerando, en un primer momento, la crítica que han suscitado para, en un segundo momento, profundizar el planteamiento de Rahner desde la perspectiva escatológica, intentando señalar –cuando sea posible- los caminos que han sido intuidos o insinuados por Rahner, pero que implican ir más allá de Rahner.

1 LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

La relación entre teoría y praxis es uno de los problemas capitales asociados a la reflexión de la teología práctica. Ya fue tematizado en el elenco de problemas que surgieron en los planteamientos de Rautenstrauch, Schleiermacher, Sailer, Graf y Arnold y que constituyen el telón de fondo de la toma de posición de Rahner. Volvemos a este tema intentando una mayor profundización a partir de los elementos que han aparecido en la segunda parte de nuestra investigación.

1.1 La crítica al planteamiento de Rahner

Para N. Mette, la teología práctica no logra diferenciarse adecuadamente de las otras ciencias teológicas por su modo de relación con la praxis. Rahner habría ampliado demasiado el círculo de problemas de la disciplina práctica, pues la teología especulativa también tiene que ver con la razón práctica. En este sentido el planteamiento de Rahner parecería no ser compatible con la definición que hace W. Kasper de la teología especulativa cuando la entiende "como reflexión sobre el origen histórico de la fe, con respecto a su posible futuro, comprensibilidad y plausibilidad, de cara a la situación espiritual actual de la Iglesia y la Humanidad".[1] Sería difícil pensar una "eclesiología esencial válida" que no prestase atención

[1] „...als Reflexion auf die geschichtliche Herkunft des Glaubens im Hinblick auf seine mögliche Zukunft, Verständlichkeit und Realisierbarkeit angesichts der heutigen geistigen Situation der Kirche und der

al contexto. Por ello no podría ser una tarea específica de la teología práctica transponer el conjunto de la teología del nivel de la razón teórica al nivel de la razón práctica.[2] Hermans y Scherer-Rath ven un error fundamental en la función que se adjudica a la teología práctica en el sentido de hacer ver el momento práctico constitutivo de las otras disciplinas teológicas, pues si las restantes disciplinas teológicas tomasen en consideración este momento teológico-práctico, no habría más necesidad de la teología práctica como disciplina autónoma.[3]

En la opinión de Mette es necesaria una mayor precisión de la comprensión de una estructura de la teología práctica como teoría de la praxis, pues no basta decir que en la teología práctica es comprendida la praxis en su propia inteligibilidad con la ayuda de un análisis trascendental y, por eso, se evidenciaría la insuficiencia de la razón teórica delante de la praxis.[4] En esta misma línea Hermans y Scherer-Rath piensan que no está claro el estatuto científico de la teología práctica en Rahner, pues pareciera que ésta es realizada en un primer nivel de reflexión y la teología, como ejercicio de la ciencia, debe colocarse siempre en un segundo nivel de reflexión. Esta diferencia de niveles no puede ser descuidada. La teología práctica, si quiere ser considerada disciplina universitaria, debe ser construida a partir de la teoría científica, lo cual exige la asunción de una distancia metódico-crítica en relación al objeto de investigación.[5] Si bien es cierto Rahner piensa la teología práctica en su proximidad a la praxis concreta, sin embargo no habría desarrollado una solución para el problema epistemológico. Su método trascendental es inapropiado para una construcción teórica, desde la cual pueda ser analizada la praxis vivida (históricamente contingente).[6]

Una de las críticas más importantes que se hace a Rahner es que una toma de decisión como la que se propone la teología práctica, que debe plasmarse en imperativos concretos de naturaleza carismática, no puede ser realizada por una ciencia. Así F. v. d. Oudenrijn dice que en el retroceso a lo indeducible radicaría la principal insuficiencia de tal teoría para la praxis, de modo que el planteamiento de Rahner sería la invitación a un total decisionismo. En el rol predominantemente profético-carismático que se atribuye a la teología práctica radicaría una

---

Menschheit". KASPER, W. *Die methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt*. München, 1967, 68, *apud* METTE, N. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 147.

[2]Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 147; tb. _____. „Die praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie", in: *PthI* 24 (2/2004) 142-145; 144. [En adelante: Die praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners]

[3] Cf. HERMANS, CH.; SCHERER-RATH, M. „Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie: Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie". *PthI* 24 (2/2004) 154-181; 161.

[4] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 149.

[5] Cf. HERMANS; SCHERER-RATH. Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie, 160.

[6] Cf. HERMANS; SCHERER-RATH. Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie, 161, nota 25.

confusión que descansa sobre un vicio frente a un análisis hecho sobre base empírica.[7] Ante esta crítica de v. d. Odenrijn, Neumann plantea que, justamente, la indeducibilidad y autonomía de la praxis es lo nuevo y lo que aporta a un avance en la reflexión en el concepto de praxis de Rahner. La praxis no es ni adecuadamente asumida científicamente ni producida técnicamente. Praxis, en sentido aristotélico es más que *poiesis*, en particular, la praxis entendida cristianamente, que tiene que ver siempre con amor y esperanza. Un tal concepto de praxis adquiere una dignidad teológica propia.[8]

Nos parece que en este intento por clarificar un estatuto particular de la praxis, que le da una dignidad y autonomía propia, hay un elemento clave en la propuesta de Rahner y que será de vital importancia para intentar clarificar los problemas planteados. Desde nuestro propio punto de vista, la novedad de Rahner radica en una fundamentación escatológica de la praxis. Es lo que intentaremos mostrar a continuación.

1.2 Fundamentación escatológica de la praxis

En el curso de nuestra investigación se ha ido asentando la convicción de que la posibilidad de una comprensión y asunción crítica de la praxis, pasa por su fundamentación escatológica. Nos parece que es desde esta perspectiva cuando la praxis eclesial se radicaliza porque se torna más libre, al reconocer su fundamento incondicional, quedando resguardado así su potencial socio-crítico. Dividimos esta presentación en cuatro momentos: praxis y experiencia del misterio de Dios, praxis *spe formata*, praxis mistagógica e inteligibilidad propia de la praxis.

1.2.1 Praxis y experiencia del misterio de Dios

En su fundamentación Rahner toma distancia de una concepción de la praxis como meros hechos concretos, objetivables y, en cuanto tales, posibles de ser completamente planificados y conducidos. Cuestiona una praxis entendida como mero desarrollo de las potencialidades de la materia, sea en la "evolución biológica pasiva" (evolucionismo), sea en la "evolución cultural activa" (marxismo). No es posible determinar la praxis de un modo puramente funcional, como si fuese una factibilidad accesible o una pura productividad

[7] Cf. OUDENRIJN, F. v. d. *Kritische Theologie als Kritik der Theologie*. Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie. München, 1972, 182, *apud* METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 38.
[8] Cf. NEUMANN. Der Praxisbezug, 392.

alcanzable. Lo fundamental, desde la perspectiva de Rahner, es que la praxis es siempre acción histórica de sujetos libres, por eso no es mera ejecución de lo planificado, aplicación de lo teórico, sino la radical apertura del ámbito de la acción, el riesgo de lo no planificado. No es algo que se pueda conducir adecuadamente desde la teoría, ni deducible desde ella, porque la posibilidad de aquello que implica riesgo surge recién en la praxis misma.[9] Como acontecimiento de la libertad implica la creación de un futuro cada vez único, irrepetible. Como telón de fondo está la concepción de cada ser humano como *individuum ineffabile*, evento de la autocomunicación libre y gratuita de Dios. En este sentido hay un fundamento de la libertad que es distinto de la fundamentación de la modernidad. Por ello la praxis tiene una dignidad teológica propia, goza de autonomía y no es mera esclava de la teoría. Según Neumann, para Rahner la praxis vivida tendría una prioridad sobre la reflexión, pues es siempre más rica que aquello que la reflexión puede comprender de ella.[10] Y esto porque la praxis tiene que ver con la relación Dios-creatura que se concreta en un llamado que Dios hace a cada ser humano, llamado único, gratuito, histórico y que tiene que ver con la plenificación de cada ser humano. Es un llamado sustentado por una relación de amor y, por ello acontece siempre en la incondicionalidad.

Con el fin de ahondar en el vínculo incondicionalidad-praxis, presentamos aquí la reflexión de O. Fuchs de la Universidad de Tubinga, quien sostiene que para la fundamentación de la praxis en Rahner es clave su concepción de Dios como misterio. Esto es particularmente importante para nosotros porque considera la perspectiva escatológica en esa fundamentación y sitúa, justamente ahí, el potencial crítico de la teología práctica de Rahner. En pocas palabras, en el planteamiento de Rahner "trascendencia inagotable de Dios y diaconía radical se condicionan mutuamente".[11] Para Fuchs la pregunta por el misterio no tiene que ver solo con el ámbito del conocimiento, sino que es también un problema de la acción, pues la acción, originariamente, debe "ser entendida como la capacidad de lo incomprensible, como capacidad de ser aprehendido a través de lo siempre insometible, como proceso hacia el interior de lo inaccesible".[12] Fuchs hace especial referencia a la conferencia dada por Rahner en Freiburg en 1984 (*Erfahrungen eines katholischen Theologen*), en la cual Rahner insiste en que el lenguaje sobre Dios es siempre analógico, subrayando que la

[9] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 146.
[10] Cf. NEUMANN. Praxisbezug, 250.
[11] „Unverbrauchbare Transzendenz Gottes und radikale Diakonie bedingen sich gegenseitig". FUCHS, O. „Theologie aus der Erfahrung des ‚Mysterium Dei'", in: *PthI* 24 (2/2004) 68-104; 76.
[12] „...als das Vermögen des Unbegreiflichen vestanden werden, als Vermögen des Ergriffen-Werdens durch das immer Unbewältigbare, als Vorgang in das Unzugängliche". FUCHS. Theologie aus der Erfahrung des Mysterium Dei, 71.

incomprensibilidad de Dios permanece incluso en la *visio beatifica*. Al decir esto Rahner vincula las afirmaciones teóricas al sino [*Schicksal*] existencial y prohíbe así un status propio de la teoría delante de las experiencias, pues la esencia de la revelación cristiana es que Dios nos dice la verdad, en la medida que actúa en nosotros [*an uns handelt*].[13] De este modo y a partir de la pregunta de Rahner: "¿Cómo puede lo incomprensible y sin nombre ser el sentido que nosotros tenemos?",[14] la teología práctica debe preguntarse: ¿Cómo puede lo incomprensible y sin nombre ser la acción que nosotros hacemos? En todos los ámbitos no se nos da lo último, sino lo penúltimo y nosotros no sabemos qué significa esto en última instancia, a partir del misterio de Dios. La verificación escatológica queda pendiente en cada caso.[15]

El hecho de que misterio de Dios y diaconía radical crezcan proporcionalmente queda de manifiesto en la programática de la praxis de la Iglesia propuesta por Rahner, pues

> es la programática de un testimonio bien determinado del bien determinado Dios misterioso en una praxis bien determinada, sin reservas, en el doble testimonio correspondiente: [testimonio] de la incomprensibilidad del misterio de Dios, de la **fe** en que esta incomprensibilidad en su fundamento más profundo es amor infinito, *y* de la **esperanza** en que todo amor, justicia y misericordia interhumanos, representan la praxis que les corresponde, justamente en su incondicionalidad y ausencia de expectativa para el ámbito propio. Todo está ordenado a la doxología delante de aquel Dios sorprendente, en cada situación y, con eso, a través de todas las experiencias.[16]

Se trataría así del ejercicio práctico de la dialéctica no hegeliana, sino la dialéctica negativa de Adorno entre misterio y *pathia*, donde el misterio no debe desembocar en la apatía, ni la *pathia* de Dios debe destruir su misterio. Es la intuición de que esta tensión se legitima de modo hermenéutico diferencial también al interior de la Trinidad, en la distinción de las personas divinas, en el rechazo del patripasionismo, así como en el rechazo de la incapacidad de sufrir de Dios en Cristo. Dios se nos ha acercado en Cristo de tal modo que él como segunda persona divina ha asumido en sí mismo todo lo que la humanidad experimenta.

---

[13] Cf. FUCHS, O. „Die Pastoral im Horizont der ‚unverbrauchbaren Transzendenz Gottes' (Karl Rahner)". *ThQ* 185 (2005) 268- 285; 269. [En adelante: Pastoral im Horizont]

[14] „Wie kann das Unbegreifliche und Namenlose der Sinn sein, den wir haben?". RAHNER, K. „Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes", in: SW 30, 209-221; 213.

[15] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 270.

[16] „Es ist die Programmatik eines ganz bestimmten Zeugnisses für einen ganz bestimmten geheimnisvollen Gott in einer ganz bestimmten vorbehaltlosen Praxis im entsprechenden Doppelzeugnis für die Unbegreilichkeit des Geheimnisses Gottes, für den Glauben daran, dass diese Unbegreiflichkeit an ihrem tiefsten Grund unendliche Liebe ist *und* in der Hoffnung darauf, dass jede zwischenmenschliche Liebe Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gerade darin, in seiner Unbedingtheit und Erwartungslosigkeit für den eigenen Bereich, die dazugehörige Praxis darstellt. Alles ist hingeordnet auf die Doxologie jenem unverrechenbaren Gott gegenüber, in jener Situation und dadurch alle Erfahrungen hindurch". FUCHS. Theologie aus der Erfahrung des Mysterium Dei, 85. [Cursivas del autor, negritas son nuestras]

A partir de su encarnación con-sufre [*mitleidet*] la oscuridad de lo humano en solidaridad con la humanidad pecadora y sufriente.[17]

En su intento de, con Rahner ir más allá de Rahner, Fuchs cree que hay que profundizar en la comprensión de la encarnación como expresión de la diferencia intratrinitaria.[18] Esto significa avanzar en el planteamiento de Rahner que considera que la unión hipostática es la forma insuperable del mismo misterio de Dios, el misterio expresado, la respuesta. Es necesario considerar esta entrega realizada en Cristo como la propia realidad de Dios, pues en el Evangelio el Hijo del Hombre no es solo la Palabra de Dios, que es respuesta como misterio manifestado de sí mismo, sino que en cuanto Hijo del Hombre es la pregunta, la pregunta del Cristo que está muriendo en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿Por qué me has abandonado?".[19] Así se establece en Dios mismo la tensión de la contradicción que grita entre Padre e Hijo en y a través del Espíritu Santo. El amor del ser humano, Hijo de Dios, a partir de su solidaridad con los sufrientes y pecadores, se torna algo conflictivo, tanto ante los seres humanos como ante Dios.[20]

De este modo el sufrimiento humano no es divinizado, sino que es asumido de nuevo en su distancia constitutiva de Dios en un acto libre de Dios mismo. El Hijo de Dios es la manifestación de esta asunción. Él asume el sufrimiento del ser humano justamente no hacia adentro de Dios, sino que realiza esta queja [*Klage*] delante de Dios como Hijo del Hombre, también escatológicamente. La queja de Jesús que muere es la anticipación [*Vorwegnahme*] histórica de la solidaridad escatológica del Juez (de Mt 25), no solo con la víctima [*Opfer*] delante de los hechores, sino también con la víctima delante de Dios mismo.[21] "Cristo no representa sólo la respuesta amorosa al Dios incomprensible, sino también la pregunta [que se dirige] a Dios en un grito, a partir del sufrimiento del mundo".[22]

Por ello Fuchs sostiene que

> lo que en la Trinidad es el rechazo al patripasionismo, puede ser visto en la Iglesia, análogamente, como la doxología incesante, en la cual los fieles, no pasando por encima del sufrimiento y la culpa, sino a través de esas oscuras experiencias y, entonces, extendiéndose más allá de ellas, adoran y glorifican a Dios, de modo que ni la más terrible oscuridad es elevada a la condición de último, sino, en alabanza paradojal a Dios, es conducida nuevamente a aquél que tiene y tendrá la última palabra. Eso acontece principalmente en la liturgia. (…) El rechazo al patripasionismo se muestra, a partir de ahí, como la expresión de la alegría esperanzada en que la historia en su forma

[17] Cf. FUCHS. Theologie aus der Erfahrung des Mysterium Dei, 103-104; tb. FUCHS. Pastoral im Horizont, 284.
[18] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 268.
[19] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 276.
[20] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 276, nota 33 y 34.
[21] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 277.
[22] „Christus nicht nur die liebevolle Antwort dem unbegreiflichen Gott gegenüber, sondern auch die aus dem Leiden der Welt heraus schreiende Frage ihm gegenüber darstellt". FUCHS. Pastoral im Horizont, 279.

> actual no sea eterna, y en que tampoco Dios resuelva en sí eternamente la contradicción de la historia, sino en que este eón tenga un final en el que tenga que haber un nuevo comienzo eterno.[23]

La pasión de Dios con el ser humano se manifiesta así no como algo frágil, sino como prueba del poder del amor y la solidaridad infinita del Dios trinitario, pues todo sufrimiento de la tierra se encuentra en Él y tiene lugar en Él.[24] Para Fuchs, después de Auschwitz el sufrimiento humano no puede ser puesto a salvo a partir de Dios, y eso pasa por dejar que esta diferencia en Dios mismo sea un problema. Rahner formula el sufrimiento del Señor en el modo del recuerdo del haber-sufrido [*Gelittenhaben*], que hay que entender de modo presente: él, con su corazón, con su existencia humana está junto a nosotros aquí y ahora. Así, por su gracia y por el Espíritu Santo su pasión adquiere nueva forma en nuestra vida, de modo que el sufrimiento de Jesús solo terminará cuando termine el sufrimiento humano. Por ello el Resucitado es el fin de los tiempos, el corazón del mundo.[25] En el Crucificado Dios ha asumido todo y, con eso, ha salvado todo. Ha asumido el abandono de Dios, y por ello debemos creer que Dios está cerca también allí donde pensamos que nos ha abandonado. Esto acontece sobre todo en la devoción a la humanidad de Cristo: El corazón humano del Señor que ahora es, que no pertenece más a este mundo que nos domina, que parece perdido en la lejanía de Dios, debe ser alabado, amado, a él se le debe orar. De este modo la infinitud sin límites solo se encuentra "allí donde está Jesús de Nazaret, este finitamente concreto, fortuito, que permanece eternamente".[26]

Si la gracia es la gracia de la cercanía del misterio que permanece misterio, entonces Dios se hace experimentable, pero siempre como misterio santo. Por ello la praxis del amor, e implícitamente la praxis de la Iglesia, es la condición de posibilidad de un adecuado conocimiento de Dios. Esta praxis tiene que ver con un abandono de sí mismo y con el reconocimiento de la incomprensibilidad de Dios. La acción propia nunca debe ser entendida como acceso a Dios.[27] Lo que expresa la *perijoresis* de praxis del amor y misterio de Dios es

---

[23] „Was in der Trinität die Ablehnung des Patripassianismus ist, kann in der Kirche analog als die nie verabschiedete Doxologie angesehen werden, in der die Gläubigen, nicht über Leid und Schuld hinweg, sondern durch diese dunklen Erfahrungen hindurch, dann doch sich darüber hinaus ausstreckend Gott anbeten und verherrlichen, so dass auch nicht das schlimmste Dunkel zum Letzten gemacht wird, sondern im paradoxen Lobpreis Gottes noch einmal auf den zugebracht wird, der das letzte Wort hat und haben wird. Dies geschieht insbesondere in der Liturgie. (...) Die Ablehnung der Patripassianismus zeigt sich von daher als der Ausdruck der hoffnungsvollen Freude, dass die Geschichte in ihrer jetzigen Form nicht ewig ist, und dass auch Gott nicht ewig den Widerspruch der Geschichte in sich austrägt, sondern dass dieser Äon ein Ende haben und dass es einen neuen ewigen Anfang geben wird". FUCHS. Theologie aus der Erfahrung des Mysterium Dei, 104.

[24] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 282.

[25] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 282-283.

[26] „…wo Jesus von Nazareth ist, dieser endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit". RAHNER, K. „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis", in: SW 12, 251-260.

[27] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 272.

la incondicionalidad. Rahner ve en eso un llamado a la libertad, entendida como un confiarse radicalmente a la incomprensibilidad de Dios, sin reservas ni búsqueda de seguridades. Solo así la libertad se torna libre y bienaventurada. Esto tiene como consecuencia para la espiritualidad la aceptación del fracaso, pues todo anuncio de sentido, de la victoria, de la esperanza es cristiano solo en la aceptación del fracaso, en la no superación definitiva de la duda. Así el Cristianismo es todo lo contrario de un "opio del pueblo".[28] Contra una concepción superficial del testimonio cristiano, es necesario aceptar que la vida cotidiana no es pura transparencia, por ello es un error pensar que la Iglesia solo debe transmitir su verdad con claridad y transparencia, como si toda ambigüedad le fuera extraña. También sería errado pensar que la praxis de la Iglesia debe concretarse siempre en éxitos palpables. "Aquí Rahner insinúa una progresiva espiritualidad de la renuncia, que adhiere al seguimiento del Crucificado, sin permitir en eso que, con cierta violencia para con los seres humanos y para con Dios, la búsqueda del éxito sobrepase los límites".[29] Por ello el martirio cristiano nunca puede ser realizado para eliminar a los enemigos, sino que es siempre oferta para los otros, pero nunca imponiéndose a ellos con violencia.[30]

1.2.2 Praxis spe formata

Como consecuencia de lo recién planteado, la esperanza adquiere un lugar central a la hora de entender la praxis desde una perspectiva escatológica. Fischer cree que, así como se habla de una *spes caritate formata*, se puede y se tiene que hablar de una *caritas spe formata*. "Pues tanto fe como también amor tendrían su raíz en el acto fundamental del radical aventurarse hacia la absoluta Indisponibilidad y, justamente este acto fundamental describe la esencia de la esperanza".[31] Y, por cuanto la praxis es fundamentalmente praxis de amor, nos parece que sería posible referirse a la praxis de la Iglesia como una praxis *spe formata*. La esperanza está íntimamente vinculada a la incondicionalidad, pues remite siempre al hecho personal de que el ser humano no puede, en última instancia disponer de sí, sino que se entrega a la disponibilidad de Dios. Con eso afirma el carácter de misterio de cada existencia

[28] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 273.
[29] „Hier deutet Rahner eine progressive Verzichtspiritualität an, die sich auf die Nachfolge des Gekreuzigten einlässt, ohne dabei mit einer gewissen Gewalttätigkeit gegenüber Menschen und Gott Erfolgszugriffe ausufern zu lassen". FUCHS. Pastoral im Horizont, 274.
[30] Cf. FUCHS. Pastoral im Horizont, 275.
[31] „Denn sowohl Glaube als auch Liebe hätten ja ihre Wurzel in dem Grundakt des radikalen Sicheinlassen auf die absolute Unverfügbarkeit, und eben dieser Grundakt beschreibe das Wesen der Hoffnung". FISCHER. Mensch als Geheimnis, 383.

humana como *individuum ineffabile.* La fe legitima la esperanza, pero no puede hacer disponible, objetivable con seguridad, el fundamento de esta legitimación. Por eso Rahner puede decir que "recién la esperanza misma establece su fundamento y, en ese sentido, lo crea",[32] porque solo ella lo agarra [*ergreift*].

> La esperanza coloca, ella misma, su fundamento –ésta es su osadía, en la cual ella cree y espera, que justamente su osadía sea puesta-como-fundamento por Dios mismo, por Dios que se desvenda al ser humano como su futuro salvífico indisponible-beatificante.[33]

Por ello Fischer piensa que "esperanza" es la palabra contemporánea clave para referirse al misterio del ser humano y que señala, al mismo tiempo su adecuada relación con Dios. Es la palabra que se refiere a la osadía de la radical indisponibilidad en dos dimensiones fundamentales del ser humano: conocimiento y amor.[34] "La esperanza no es algo al lado del amor, más bien es el amor aquel acto fundamental del ser humano, cuya raíz es su permanente estructura-de-esperanza".[35] Fischer cree que en la teología de la esperanza de Rahner está plasmado el contenido de la "indiferencia" ignaciana, pues el *magis* entendido como condición de posibilidad del abandonarse a sí mismo en esperanza, manifiesta como gracia, como Espíritu Santo, la toma de distancia de sí mismo, por sobre sí mismo, hacia el misterio del *Deus semper maior*.[36] La lógica de la decisión de los Ejercicios, releída por Rahner en el contexto de la teología práctica está en una gran proximidad con la teología de la esperanza. De ahí que Fischer piense que "esperanza" sea para Rahner el lema contemporáneo para la mediación de teoría y praxis.[37]

1.2.3 Praxis mistagógica

En cuanto la praxis es siempre realizada de cara al misterio del Dios incomprensible y en cuanto es siempre conformada por la esperanza, es siempre una praxis mistagógica. W. Schmolly cree que una mistagogía hoy día, a partir del planteamiento de Rahner, debe estar marcada por el esfuerzo de "ganar forma la esperanza en el futuro absoluto, 'Dios' –en el cual introduce en última instancia la mistagogía- en una unidad clara y comprensible con el amor

---

[32] „...erst die Hoffnung selbst ihren Grund herstellt und ihn in diesem Sinn schafft". RAHNER, K. „Zur Theologie der Hoffnung", in: SW 22/2, 207-221.

[33] „Die Hoffnung legt selbst ihren Grund –das ist ihr Wagnis, in dem sie glaubt und hofft, daβ gerade ihr Wagnis von Gott selbst grund-gelegt ist, von Gott, der sich dem Menschen als seine selig-unverfügbare Heilszukunft entborgen hat". FISCHER. Mensch als Geheimnis, 380.

[34] Cf. FISCHER. Mensch als Geheimnis, 381. 382-383.

[35] „Die Hoffnung ist nicht etwas neben der Liebe; vielmehr ist die Liebe jener Grundakt des Menschen, dessen Wurzel seine bleibende Hoffnungsstruktur ist". FISCHER. Mensch als Geheimnis, 387.

[36] Cf. FISCHER. Mensch als Geheimnis, 385.

[37] Cf. FISCHER. Als groβer Theologe, 46-47, *apud* METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 42-43.

al prójimo y las funciones socio-críticas de la Iglesia".[38] Tres son las exigencias que este autor vincula a la necesidad de una nueva mistagogía: 1) El ser humano de hoy que vive en un mundo sin Dios, puede entender lo que se dice con la palabra "Dios", recién cuando en el discurso sobre Dios es evocada su experiencia trascendental, en la que él ha tenido que vérselas siempre con el misterio santo como su futuro absoluto, más concretamente, cuando él comprende lo que es orar; 2) El ser humano de hoy debe hacer la experiencia, posible por gracia, de que es él mismo, situado en el mundo, el primer lugar del encuentro con el Dios que se comunica a sí mismo en la experiencia escatológica fundada en Cristo y su gracia; 3) La esperanza en la que introduce la mistagogía, debe manifestarse con toda claridad en su dimensión intramundana; por eso la Iglesia debe manifestar claramente que el horizonte de su praxis no es solo ella misma, sino todo ser humano y, con eso la conformación creadora [*schöpferische Mitgestaltung*] de un mundo que ofrece a todos los seres humanos espacio para una vida en libertad y justicia.[39]

1.2.4 Inteligibilidad propia de la praxis

Una praxis tal y como Rahner la entiende, supone una inteligibilidad propia, inteligibilidad que él considera ausente en el modo como las otras ciencias teológicas se vinculan a la praxis y, en la forma como la propia teología pastoral ha entendido su relación con la praxis; por eso propone su propia concepción de teología práctica que busca superar esta deficiencia. Así Volp piensa que, justamente cuando se adjudica a la praxis una dignidad tan alta y autónoma, es irrenunciable una enseñanza teológico-práctica "para (…) la obtención de competencia crítica para la acción y estrategia eclesial autónoma".[40] Esta inteligibilidad propia tiene que ver con la relación de conocimiento y amor.

Ante la complejidad de vincular amor y ciencia, J.C. Scanonne nos da una pista al conectar el amor con el conocimiento sapiencial. Comentando la lógica existencial de la decisión en san Ignacio que –como hemos visto- está detrás de la teología práctica de Rahner, dice que se trata de una inteligibilidad sobrenatural, que no es el instinto, ni los sentimientos, ni el gusto. Esta *ratio* la entiende Rahner "como 'dejar-ser' (en libertad y amor) de la

---

[38] „…die Hoffnung auf die absolute Zukunft ‚Gott' –in diese führt die Mystagogie letztlich ein- in deutlicher und greifbarer Einheit mit der Liebe zum Nächsten und der gesellschaftskritischen Funktionen der Kirche Gestalt gewinnt". SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 258.
[39] Cf. SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 260.
[40] „…zur (...) kritischer Kompetenzgewinnung für selbständiges kirchliches Handeln und Verhalten". VOLP, R. „Praktische Theologie als Theoriebildung und Kompetenzgewinnung bei F. D. Schleiermacher", in: *PThh*, 52-64; 63.

presencia (evidente y luminosa en sí) del misterio *como* misterio".[41] Se trataría de una racionalidad sapiencial en la que se da una *perijoresis* de intelecto y voluntad, en la que el intelecto es suprasumido [*aufhebt*] en amor.[42] Es una inteligibilidad en el modo de la sabiduría y, en ese sentido especulativo-práctica, aunque esa inteligibilidad no pueda en la teoría, ser generada ni por la razón figurativa ni la dialéctica.[43] Es especulativa porque es un principio lógico y especulativo-teológico, pero lo es según la forma de la sabiduría, porque "sabe" más de lo que puede reflexionar y expresar teóricamente.[44] Este "más" que plenifica el conocimiento tiene que ver para Scanonne con la apertura radical hacia el otro, pues es el misterio el que lleva al conocimiento a trascenderse en un acto inaprehensible, en última instancia, en amor. En este trascenderse no pierde su esencia de conocimiento, "sino muestra solo de modo más radical su esencia como dejar-ser de la presencia del misterio, que es perceptible intelectualmente, incluso cuando oscura".[45] Para Schikendantz el amor es el acto en el cual el ser humano puede aceptar la incomprensibilidad divina y, por ello, es condición de posibilidad del conocimiento. Habría, por tanto, una prioridad del amor que conoce más profundamente que el conocimiento.[46] Así también Neumann cree que se podría hablar de un primado del amor frente al conocimiento, y que este primado podría ser leído como primado de la praxis delante de la teoría.[47]

A modo de conclusión de esta reflexión sobre la relación teoría-praxis, podemos decir:

a. La teología práctica no es pura praxis, pues como ciencia, debe tomar distancia de su objeto de estudio si quiere ser una ciencia crítica.
b. La teología práctica no es simple mediadora entre teología y praxis, es decir, el instrumento que permitiría una aplicación concreta de las conclusiones de los principios generales de las ciencias dogmáticas.
c. No es solo teoría en referencia a la praxis como lo podrían ser otras ciencias teológicas.
d. Debe ser siempre teoría pues, como afirma Fuchs, lo fáctico no puede ser visto adecuadamente sin concepcionalidad [*Konzeptionalität*]. Si no se piensa teológico-

---

[41] „...als ‚Sein-lassen' (in Freiheit und Liebe) der (einsehbaren und in sich erhellten) Gegenwart des Geheimnisses *als* Geheimnis". SCANNONE. Die Logik des Existentiellen, 91. [Cursivas del autor]
[42] Cf. SCANNONE. Die Logik des Existentiellen, 85.
[43] Cf. SCANNONE. Die Logik des Existentiellen, 85, nota 6.
[44] Cf. SCANNONE. Die Logik des Existentiellen, 87, nota12.
[45] „...sondern zeigt nur in radikaler Weise ihr Wesen als Seinlassen der intellektuel wahrnehmbaren, wenn auch dunklen Gegenwart des Geheimnisses". SCANNONE. Die Logik des Existentiellen, 92; tb. cf. SCHICKENDANTZ. *Autotrascendencia*, 107.
[46] Cf. SCHICKENDANTZ. *Autotrascendencia*, 107, nota 76. 108; tb. FUCHS. Theologie aus der Erfahrung des Mysterium Dei, 81.
[47] Cf. NEUMANN. Der Praxisbezug, 375.

sistemáticamente se cae en un acortamiento de la mirada y en una disminución de la capacidad crítica.[48]

e. La teología práctica, tal como la entiende Rahner, es teoría, pero teoría entendida como momento interno de la praxis. Ella no solo tiene como meta la praxis de la Iglesia sino que, en última instancia, proviene de ahí y solo en el actuar mismo encuentra la verificación última de ese actuar.[49] Cuando corresponde a la praxis una inteligibilidad que no puede ser alcanzada adecuadamente, no puede la teología práctica ser vista como surgida de la teología teórica (sistemática). Su punto de partida y su meta es la praxis.[50] Esto tiene como consecuencia el hecho que sus orientaciones no pueden ser establecidas a partir de una cientificidad exacta, y por eso el imperativo del futuro nunca se puede transformar adecuadamente en un imperativo (normativo) de una ciencia refleja. Los imperativos del futuro no permanecen un pedazo de ciencia pura, sino que se tornan una parte de la autorrealización histórica libre de la Iglesia.[51] Ahora bien, el primado de la praxis, según F. Schupp (si bien es cierto su exigencia es para toda la teología, lo es de modo particular para la teología práctica) tendría que tener consecuencias en la determinación del status de la teoría y, por eso plantea que

> solo se le podría reconocer una inteligibilidad propia a la praxis si las afirmaciones teóricas y conexiones hermenéuticas fuesen aprehendidas en principio hipotéticamente. En consecuencia exhorta, con este fin, a concebir la teología sistemática como teoría de la decisión, orientada al problema, que indica explícitamente sus presupuestos y, con eso, las posibilidades de su criticabilidad,[52]

En el capítulo siguiente, cuando hablemos del método de la teología práctica, intentaremos plantear algunas posibles mediaciones para una teoría comprendida como momento interno de la praxis que debiera tener como consecuencia una epistemología propia.

---

[48]Cf. FUCHS, O. „Rahner systematisch-theologische und spirituell-pastorale Schriften: eine doppelte Herausforderung für die Praktischen Theologie“, in: *PthI* 24 (2/2004) 146-151; 149.
[49] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 37.
[50] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 138.
[51] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 37-38.
[52] „...der Praxis eine eigene Intelligibilität nur dann zuerkant werden könne, wenn theoretische Aussagen und Interpretationszusammenhänge grundsätzlich hypothetisch gefaβt würden. Entsprechend fordert er dazu auf, die systematische Theologie als problemorientierte Entscheidungstheorie, die ihre Voraussetzungen und damit die Mögligkeiten ihrer Kritisierbarkeit explizit angibt, zu konzipieren“. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 149. Cf. SCHUPP, F. *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie* [QD 64]. Freiburg: Herder, 1974, 111-117.

2 LA AUTORREALIZACIÓN DE LA IGLESIA

La fundamentación de una ciencia como tal pasa por la legitimación de su objeto propio, por ello nos detenemos ahora en la fundamentación del objeto de la teología práctica, intentando profundizar desde una perspectiva escatológica. Presentamos en primer lugar, la crítica que ha suscitado el concepto "autorrealización de la Iglesia" y, luego, algunos elementos que pueden ayudarnos a una mejor comprensión de lo que la "autorrealización" significa para Rahner.

2.1 Crítica al concepto "autorrealización de la Iglesia"

Este objeto material de la teología práctica es uno de los elementos que ha suscitado más críticas a Rahner. Neumann citando a Krause va a decir que esta pregunta por el concepto "autorrealización de la Iglesia" es la "pregunta teológico-controversial cardinal" [*kontroverstheologische Kardinalfrage*] en la que se ha concentrado la discusión en torno a la teología práctica de Rahner.[53] Distinguimos dos dificultades fundamentales: el autocentramiento de la Iglesia y la subordinación de una eclesiología existencial a una esencial.

2.1.1 Autocentramiento de la Iglesia

Algunos consideran que este concepto "autorrealización" centra excesivamente la praxis de la Iglesia en sí misma, como si todo ella lo hiciera en última instancia por amor a sí misma, en búsqueda de la Iglesia perfecta. Esto es relevante porque dejaría en un segundo plano el encargo de la Iglesia delante de la sociedad y el mundo.[54] Fürst asume la crítica de Eicher en el sentido de que en el planteamiento de Rahner se reduciría a una mera autorrealización del ente la interacción real, el juego de acción y reacción, la lucha de influjo y resistencia del mundo real. Detrás de esto está la crítica de Eicher al concepto de identidad

[53] Cf. KRAUSE, G. *ThPr* 2 (1967) 366-367, *apud* NEUMANN. Der Praxisbezug, 387-388.
[54] Cf. SCHUSTER, H. Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: PThh, 150-163;150; tb. GRIESL, G. „Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche", in: PThh, 141- 149;148-149 y BIEMER, G. ; SILLER, P. *Grundfragen der Praktischen Theologie*, 1971, Mainz: Grünewald, 136.

de la autorrealización de Rahner (el principio especulativo de ser y conocer) (ver arriba, p. 179). La experiencia del otro exigiría interacción real y no solo autorrealización.[55]

Otra perspectiva del autocentramiento es la falta de referencia a Jesús. Esta crítica viene sobre todo desde el ámbito protestante. Se llega a hablar de la "perversión eclesiológica" [*ekklesiologische Verkehrung*] en la teología práctica de Rahner.[56] Schuster piensa que en la teología práctica se trata del campo de actualización del Cristianismo, no solo de la Iglesia. Si bien es cierto, se puede decir que la Iglesia quiere lo mismo que quiere el Cristianismo, piensa que esa es una conclusión acrítica. Aunque es claro que la Iglesia debe querer siempre aquello que Jesús quería, sin embargo, la pregunta es

> si la Iglesia aquí y ahora *de hecho* no quiere ni tiene en mente nada diferente [de lo que Jesús quería y tenía en mente]. Lo que faltaba a la antigua definición de teología práctica era una determinación de contenido más exacta de la "realización de la Iglesia", es decir un criterio, según el cual se puede medir el *legítimo deber-ser* y *deber-obrar* de la Iglesia.[57]

A partir de esa deficiencia, Schuster propone "la causa de Jesús" [*die Sache Jesu*] como la instancia normativa para la teología práctica.[58]

2.1.2 Subordinación de una eclesiología existencial a una esencial

Biemer y Siller piensan que, pese a que el planteamiento de Rahner significó un gran paso en la emancipación de la teología práctica de la dogmática y la teología moral, sin embargo, no se logró superar del todo la sumisión de la teología práctica a la dogmática "si la 'esencia de la Iglesia' (HPth I) determinada dogmáticamente, también determina las normas de la teología práctica".[59] En la opinión de Schuster, se colocaban en el *Handbuch* dos criterios: por un lado, la esencia fundamental de la Iglesia con sus estructuras y funciones y, por otro lado, la situación presente en la que la Iglesia realiza su tarea; pero el problema fue pensar que esa esencia fundamental fuese algo ya acabado al interior de la eclesiología esencial como para que la teología práctica simplemente lo asumiera o, a lo más, tuviera que

---

[55] Cf. FÜRST, W. „ ‚Selbstvollzug' der Kirche bei Karl Rahner: Philosophie- und theologiegeschichtliche Thesen". *PthI* 24 (2/2004) 193-196; 193. [En adelante: Selbstvollzug der Kirche]

[56] Cf. SAUTER, G. „Der Praxisbezug aller theologischen Disziplinen", in: PThh, 119-131,129; tb. KÖHNLEIN, M. *Was bringt das Sakrament?* Disputation mit karl Rahner. Göttingen, 1971, 97-98.

[57] „...ob die Kirche hier un jetzt *tatsächlich* nichts anderes will und im Sinn hat. Was der damaligen Definition der Praktischen Theologie also fehlte, war eine genauere inhaltliche Bestimmung des ‚Vollzugs der Kirche' bzw. ein Kriterium, an dem man das *legitime Seinsollen* und *Wirkensollen* der Kirche messen kann". SCHUSTER. Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, 150.

[58] Cf. SCHUSTER. Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, 152.

[59] „...wenn das dogmatisch bestimmte ‚Wesen der Kirche' (HPTh I) auch die Normen der praktischen Theologie bestimme". BIEMER;SILLER. Grundfragen der Praktischen Theologie, 135-136, *apud* NEUMANN. Der Praxisbezug, 388.

traducirlo simplemente a la situación presente. Fue demasiado optimista –continúa Schuster-, incluso ingenuo "esperar de una teología que trabaja dogmáticamente, principios universalmente válidos y practicables sobre una 'esencia', o bien 'esencia fundamental' de la Iglesia".[60] Esto suponía, en la opinión de Rütti, una comprensión de la esencia y encargo de la Iglesia válida y aceptada universalmente, lo cual ha sido radicalmente cuestionado por las Iglesias del tercer mundo.[61]

V. d. Oudenrijn, analizando la categoría "realización" y, desde la comprensión marxista de teoría y praxis, piensa que no se verifica en el *Handbuch* una dialéctica real entre esencia y fenómeno en la Iglesia. De ahí surge la pregunta por el modo como una comprensión genuinamente teológica podría poner en juego la identidad de la fe en la forma histórica concreta de la Iglesia. Este autor opina que esa deficiencia dialéctica pone en evidencia que Rahner ha sostenido siempre una subordinación de la praxis a la teoría: cuando él supuso una esencia y normas esenciales que permanecen y que también norman la praxis (como sostiene Rahner contra la ética de la situación) (ver arriba cap. IV, 2.2), así como cuando conoce principios dogmáticos que norman la teología práctica.[62]

2.2 La "autorrealización de la Iglesia" en perspectiva escatológica

El propio Rahner, en la segunda edición del primer volumen del *Handbuch*, contesta la crítica de que la "autorrealización de la Iglesia" representa una perspectiva autocentrada:

> La palabra "autorrealización" tiene que ser leída en su sentido *formal*. [Ella] no implica una "introvertividad" de la Iglesia, como si su actuar estuviese referido finalmente a sí misma. Ella tiene que adorar a Dios, servir a la salvación del ser humano, estar ahí para el mundo. Todo *esto* es justamente su autorrealización, así como un ser humano se realiza a sí mismo justamente amando a Dios y, con eso, saliendo de sí mismo.[63]

A su vez Neumann contesta la crítica de Schuster, pues considera que Rahner ha elaborado más diferenciadamente la "esencia fundamental" de la Iglesia y no lo ha hecho tan

---

[60] „...von einer dogmatisch-arbeitenden Theologie allgemeingültige und praktikable Aussagen über ein ‚Wesen' bzw. ‚Grundwesen' der Kirche zu erwarten". SCHUSTER. Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, 151.

[61] Cf. RÜTTI, L. „Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie? Überlegungen zum Ende der kolonialen Mission", in: PThh, 288- 307; 249.

[62] Cf. OUDENRIJN. Kritische Theologie als Kritik der Theologie, 179-186, *apud* NEUMANN. Der Praxisbezug, 389-390.

[63] „Das Wort ‚Selbstvollzug' muβ in seinem *formalen* Sinn gelesen werden. Es impliziert keine ‚Introvertierheit' der Kirche, als ob ihr Tun sich letztlich auf sie selbst bezöge. Sie hat Gott anzubeten, dem Heil der Menschen zu dienen, für die Welt dazusein. *Dieses* alles ist gerade ihr Selbstvollzug, genauso wie ein Mensch sich gerade dadurch selbst vollzieht, daβ er Gott liebt und dadurch von sich wegkommt". RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 47, nota 1. [Cursivas del autor] En esta misma línea cf. tb. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 30 y FÜRST. Selbstvollzug der Kirche, 194.

precrítica o ingenuamente como señala Schuster.[64] Para Neumann "autorrealización" caracteriza el hecho de que existen entes, sobre todo el ser humano, que tienen que realizarse siempre de nuevo según la situación histórica. Lo mismo ocurre con la Iglesia que "no es solo *factum* dado, sino *faciendum* encomendado".[65] No se trata, entonces, de que se realice externamente y manifieste una esencia dada siempre igual, sino que

> significa, al contrario, que el ser humano en su autorrealización histórica "crea su esencia como concreta", que el ser humano, diferentemente de las "cosas", en su "esencia", es verdaderamente alcanzado por su "hacer" y [alcanzado] al punto de plasmar su definitividad.[66]

En esa misma línea, Fürst opina que lo que está como telón de fondo de la autorrealización actual de la Iglesia es la autorrealización entendida como realización personal de la propia historicidad y temporalidad: como autorrealización existencial de la persona.[67]

Es interesante también la lectura que Schmolly hace del concepto de "autorealización", a partir del concepto *Realsymbol* que Rahner trabaja en su artículo *Zur Theologie des Symbols*:[68] "Si el ente es a partir de sí mismo, simbólico, en la medida en que se realiza en sí mismo en su actualidad plural, y, en esa coincidencia de origen del otro con su origen originario, se posee a sí mismo"[69], y si el *Realsymbol* "es la autorrealización de un ente en el otro, [autorrealización] que pertenece a la constitución esencial [de ese ente]",[70] entonces, "autorrealización" se refiere de modo formal a "la relación del fundamento de la esencia de un ente, con su necesaria expresión en otro (como diferencia en la unidad), [en otro] que pertenece a la constitución de la esencia, en ella se origina y así con ella concuerda".[71] Esto significa para la Iglesia que "su esencia es dada en la unidad del *fundamento* de su esencia y la *realización histórica* de su esencia encargada a ella por Dios de

---

[64] Cf. NEUMANN. Der Praxisbezug, 390.

[65] „...nicht nur vorgegebenes Faktum, sondern aufgegebenes Faciendum". NEUMANN. Der Praxisbezug, 384. [Cursivas son nuestras]

[66] „Es heiβt im Gegenteil, daβ etwa der Mensch im geschichtlichen Selbstvollzug ‚sein Wesen als konkretes schafft', daβ der Mensch im Unterschied zu den ‚Sachen' in seinem ‚Wesen' von seinem ‚Tun' wahrhaft und in Endgültigkeit hinein betroffen wird". NEUMANN. Der Praxisbezug, 389. Neumann hace referencia aquí a RAHNER. „Mensch", in: SW 17/2, 1199-1207;1200-1201.

[67] Cf. FÜRST. Selbstvollzug der Kirche, 193-194.

[68] Cf. RAHNER, K. „Zur Theologie des Symbols", in: SW 18, 423-457.

[69] „...wenn das Seiende von sich selbst her symbolisch ist, insofern es sich selbst in seine plurale Aktualität hinein vollzieht, und in dieser herkünftigen Übereinkunft des anderen mit seinem ursprünglichen Ursprung sich selbst hat". RAHNER. Zur Theologie des Symbols, 432.

[70] „...ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen". RAHNER. Zur Theologie des Symbols, 435.

[71] „...das Verhältnis des Wesensgrundes eines Seienden zu seinem notwendigen, zur Wesenskonstitution gehörenden ‚herkünftigen und so übereinstimmenden Ausdruck' im anderen (als Differenz in Einheit)". SCHMOLLY, W. *Eschatologische Hoffnung in Geschichte*: Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Innsbruck: Tyrolia, 2001, 222. [En adelante: Eschatologische Hoffnung]

modo indeducible, que al mismo tiempo determina y revela el fundamento de su esencia".[72] De este modo el concepto "autorrealización" contribuiría a una determinación teórico-científica clara de la relación entre eclesiología "esencial" y "existencial".[73] Así es posible afirmar que la esencia de la Iglesia tiene una historia, pues se busca a sí misma recién en su historia y los principios de la autorrealización de la Iglesia aparecen, paso a paso, recién en su acontecimiento histórico.[74] En la fundamentación de Rahner la teología práctica debe comprender la Iglesia, esencialmente, "como una realidad teológica, que recién llega a alcanzar su esencia en una historia dispuesta por el Espíritu de Dios, cuya última ley es el misterio absoluto, 'Dios' mismo, que se comunica en Jesucristo y su gracia".[75] Por su parte Fürst valora que la comprensión más trinitaria de la Iglesia como presencia de la autocomunicación de Dios y su consecuente estructura de sacramento originario [sic], muestra de modo manifiesto un carácter capaz, al mismo tiempo, de lo escatológico y del mundo [*eschatologisch-welthaften Charakter*], atravesado por el principio de la esperanza.[76]

A partir del planteamiento de Neumann, Schmolly y Fürst, y a partir de lo presentado en el análisis genético de la segunda parte, nos parece que el concepto "autorrealización de la Iglesia" es valioso, sobre todo, porque contiene en sí un dinamismo escatológico. En el paso de la concepción de teología práctica de Graf: "la autoconciencia científica de la Iglesia que se autoedifica hacia el futuro",[77] a la de Rahner: "la ciencia teológica (…) que bajo el análisis científico y, precisamente, teológico de la situación concreta en-cada-momento de la Iglesia, desarrolla los principios (y en la medida de lo posible los concreta en imperativos), según los cuales la Iglesia en esta determinada situación actualiza su propia esencia y así realiza su actividad de salvación",[78] puede quedar la impresión que se produce un debilitamiento del dinamismo escatológico que aparece, en el caso de Graf, en la expresión "hacia el futuro". Sin embargo, creemos que el dinamismo escatológico está dado en el caso de Rahner, en la "actualización de su propia esencia", o como lo formulará luego, en la "autorrealización". Hay un paso de la "autoconstrucción" [*Selbsterbauung*] a la "autorrealización" [*Selbstvollzug*]

---

[72] „Ihr Wesen ist gegeben in der Einheit von Wesensgrund und dem von Gott ihr unableitbar aufgegebenen geschichtlichen Wesensvollzug, der den Wesensgrund zugleich bestimmt und offenbart". SCHMOLLY. Eschatologische Hoffnung, 222. [Cursivas son nuestras]

[73] Cf. SCHMOLLY. Eschatologische Hoffnung, 222.

[74] Cf. SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 245; tb. RAHNER. Ekklesiologische Grundlegung, 72.

[75] „...als eine theologische Wirklichkeit zu verstehen hat, die ihr Wesen erst einholt in einer vom Geist Gottes verfügten Geschichte, deren letztes Gesetz das absolute Geheimnis ‚Gott' selbst ist, das sich in Jesus Christus und seiner Gnade mitteilt". SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 246.

[76] Cf. FÜRST. Selbstvollzug der Kirche, 195.

[77] GRAF. Kritische Darstellung, *apud* RAHNER, K. „Pastoraltheologie –ein Überblick", in: SW 19, 3-29; 4. Texto alemán en cap. I, nota 16.

[78] RAHNER. Pastoraltheologie- ein Überblick, 6-7. Texto alemán en cap. II, nota 4.

que es relevante, y que diferencia la propuesta de Rahner al integrar la dimensión de plenificación de lo que se está llamado a ser, plenificación que es siempre escatológica, que pone en referencia una y otra vez a la Iglesia con su fundamento: Dios, en un proceso que acontece siempre en la historia, pero que es siempre *reductio in mysterium.* Nos parece que además del objeto formal dado por la condicionalidad de la situación presente, existiría otra perspectiva formal dada por el concepto "autorrealización": el modo de la plenificación [*in der Modus der Vollendung*]. Eso tiene como supuesto que la Iglesia es la comunidad escatológica que peregrina "en la meta hacia la meta". Esa sed de plenitud, la intuición de que es posible siempre más, está fundada en que esa plenitud ya le ha sido dada en la autocomunicación de Dios y, por tanto, la posee ya ahora como amor y verdad, pero siempre en esperanza. Esta condición de comunidad escatológica es lo que fundamenta la crítica y la autocrítica en la Iglesia. Cuando presentamos el modo como la Iglesia realiza su mediación salvífica (ver arriba p. 123) apareció con nitidez lo que Neumann llama "dinamismo en dirección de definitividad" y que Fürst cualifica como "carácter capaz de lo escatológico y del mundo, atravesado por el principio esperanza" del concepto "autorrealización de la Iglesia".

Así también ha aparecido el lugar de Jesucristo como criterio de la praxis de autorrealización, cuando Rahner dice que la historia es siempre "según Cristo" y que nosotros hemos ensanchado a una historia "según la historia de salvación" que tiene como plenitud a Cristo. También cuando Rahner trata de la muerte de Cristo y la indiferencia ignaciana como el desde dónde de la praxis cristiana. Por eso nos parece desproporcionada la crítica de Schuster. Lo que sí es cierto es que este vínculo con Jesucristo ha sido presentado de modo más formal por Rahner, no tematizando suficientemente el contenido de esa relación, por ejemplo, a través del recurso a las ciencias bíblicas.

2.3 El sujeto de la autorrealización en perspectiva escatológica

A lo largo del análisis genético hemos ido destacando el nexo entre la concepción de sujeto como *individuum ineffabile* y la perspectiva escatológica. Nos parece, en efecto, que en la reflexión sobre el sujeto de la praxis de autorrealización de la Iglesia hay un potencial crítico de gran valor para la teología práctica. Esto pasa por el vínculo uno-todos. Porque cada uno es *individuum ineffabile* todos son sujetos. Al afirmar que todos son sujetos se quiere subrayar, sobre todo, el carácter de sujeto de los que son considerados no-sujetos. Este "ser sujetos" debe ser comprendido desde dos perspectivas: Por un lado, todos son sujetos al interior de la Iglesia (no solo un estamento, no solo los ministros ordenados) pero, por otro

lado, a la Iglesia debe importarle la autorrealización de todos los seres humanos. Se abre así un horizonte de universalidad, una meta que solo puede ser alcanzada asintóticamente y, por ello, que tensiona a la Iglesia escatológicamente, pues en su peregrinaje en la historia nunca puede descansar y decir: "Todo está cumplido".

Esto abre la posibilidad de un horizonte crítico, por cuanto acontece en cada ser humano una experiencia de Dios que es única, irrepetible y, por eso, cargada de sorpresa. Desde esa definitividad que cada uno crea como sujeto libre surgen sentidos o, simplemente preguntas que cuestionan una y otra vez nuestros sentidos "establecidos". Sobre todo la experiencia de dolor de cada ser humano impedirá una síntesis final, una armonización donde todo tiene su lugar, donde todas las preguntas son respondidas. En esta línea nos parece relevante la reflexión de Schmolly cuando señala que el lugar privilegiado de la experiencia mistagógica es el propio sujeto y cuando dice que la esperanza en la que introduce la mistagogía, debe manifestarse con toda claridad en su dimensión intramundana en la conformación creadora de un mundo que ofrece a todos los seres humanos espacio para una vida en libertad y justicia. Todo esto abre con naturalidad la autorrealización de la Iglesia al horizonte del Reino de Dios.

En el capítulo VII, cuando contestábamos el planteamiento de Freyer que sostenía (desde una perspectiva levinasiana) que el planteamiento de Rahner debilitaba el valor del individuo, decíamos que nos parecía descubrir en Rahner una afirmación tan maciza como la de Lévinas en lo que respecta al valor de todo otro humano. Intentando (esbozar apenas) una lectura de Rahner desde Lévinas se podría decir: Si todo ser humano es *individuum ineffabile* entonces todo otro es siempre misterioso, inasible, imposible de ser reducido a conceptos. En el análisis genético vimos la importancia que cobra el otro en la perspectiva de Rahner, pues el ser humano solo puede ser presencia a sí en el alejarse de sí para ser presencia a otro y en el retorno a sí desde el otro. Solo desde el otro puede encontrarse a sí mismo, en un movimiento que nunca termina. Lo mismo acontece con la Iglesia que llega a sí misma siempre desde lo otro de sí. En ese sentido el otro es Mesías del sujeto, porque no lo deja autocentrarse, porque quiebra su síntesis propia y lo mantiene siempre abierto al misterio, podríamos decir, porque lo mantiene siempre en tensión escatológica. El otro quiebra siempre la intencionalidad del sujeto porque él se significa a sí mismo en el lenguaje.[79] Por ello hay contenido en el otro un inagotable potencial crítico. El otro es epifánico, pues en él se revela el misterio, pero siempre escapándose y mostrando apenas las espaldas. El otro invita al sujeto a la responsabilidad, por

[79] Cf. p. ej. LÉVINAS, E. "La conscience non-intentionnelle", in:_____. *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre. París, Bernard Grasset, 1991,141-151; 150-151.

cuanto en la desnudez de su rostro le dice: “cuida de mí”.[80] Más todavía, hay una dimensión de alteridad del sujeto para sí mismo y, por ello es misterio también para sí y puede ser lugar de una experiencia mistagógica para sí mismo.

Esto puede tener enormes consecuencias a la hora de pensar la praxis de la Iglesia y un método de la teología práctica que debe integrar siempre una mirada crítica de la situación presente de la Iglesia y del mundo. Ese es el tema que abordaremos en el capítulo siguiente.

[80] Cf. LÈVINAS, E. “Philosophie, Justice et Amour”, in:_____. Entre nous, 121-139;121-123.

CAPÍTULO X
EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

Luego de haber abordado en el capítulo anterior la cientificidad de la teología práctica desde una perspectiva escatológica, nos detenemos a analizar en este capítulo el método, por un lado, porque es otro aspecto que ha sido cuestionado y, por otro lado, porque consideramos importante intentar una mejor clarificación de un método a partir de las propias intuiciones de Rahner.

En el capítulo II dijimos que Rahner explicita el método de la teología práctica en dos momentos: el análisis científico-teológico de la situación presente y el discernimiento de los principios e imperativos para la planificación de la estrategia global de la Iglesia (ver cap. II, 2 y 3). Presentaremos a continuación la recepción crítica que ha tenido este método y las posibilidades que abren las propias intuiciones de Rahner para seguir pensando las mediaciones metodológicas de una teología práctica.

1 LA RECEPCIÓN CRÍTICA DEL MÉTODO

1.1 Teología práctica y método trascendental

Algunos autores (Mette, Hermans, Scherer-Rath) se han preguntado en qué medida puede aplicarse el método trascendental a la teología práctica, pues pareciera haber una contradicción, en la medida en que la teología práctica tiene que ver más con objetos de conocimiento aposteriorísticos (la historia concreta) y mucho menos con las condiciones de posibilidad apriorísticas. Por eso el método trascendental no sería adecuado para el análisis de la praxis concreta.[1] Hermans y Scherer-Rath cuestionan el hecho de que Rahner no haya explicitado el método de esta disciplina y tampoco haya echado los cimientos teóricos. Estos autores son tajantes al decir que, a partir de la diferencia ontológica que existe entre reflexión trascendental y realidad histórica, no se puede sacar ninguna exigencia conclusiva sobre la presencia de un fenómeno en la realidad histórica sobre la base de un análisis trascendental.[2]

En el planteamiento de estos autores percibimos una confusión, pues el método propuesto por Rahner para la teología práctica no es el método trascendental, aunque ha recurrido al análisis trascendental para fundamentar la necesidad y posibilidad de un método

[1] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 30.
[2] Cf. HERMANS; SCHERER-RATH. Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie, 160-161.

que debe clarificar la praxis histórico-empírica.[3] En esa línea Neufeld advierte que con el concepto "trascendental" se considera solo una parte o dimensión del pensamiento teológico de Rahner, no todo el conjunto de su teología.[4] Cada vez que Rahner explica el concepto "trascendental" lo hace poniéndolo siempre en relación a la historia, a lo categorial. "Lo trascendental, sea en el nivel del método, sea en el nivel del contenido, no es tanto un *indicador* de una especulación teórica, cuanto, sobre todo, la perspectiva de un pensamiento sobre la línea pastoral".[5]

1.2 El análisis científico-teológico de la situación presente

Una de las críticas que se plantea a Rahner tiene que ver con la globalidad y cientificidad del análisis que propone. Para Griesl

> el postulado de un análisis sociológico-teológico del presente –ciertamente también por falta de material empírico- en ninguna parte va más allá de los más genéricos esbozos de una "previsión del tiempo" pastoral. El dispendio de reflexión hermenéutica solo oculta mal este déficit de información y análisis concreto de los campos de acción eclesial.[6]

Según Griesl, es así como procede el propio Rahner, por ejemplo, en el aporte que hace al Sínodo de la Iglesia alemana de 1971 y que ha quedado plasmado en *Strukturwandel der Kirche*. Esto pone de relieve cómo puede ser más relevante la mirada aguda del teólogo, en sintonía con la situación presente, más que un análisis construido sobre la base de abundante material empírico. En este punto creemos que Rahner propone un esfuerzo científico-sistemático que vaya más allá de los diagnósticos generales de la situación presente, en la convicción de que ello contribuye a una mirada más crítica. Probablemente el ejemplo más claro en esta línea (más que *Strukturwandel der Kirche*) es el propio *Handbuch der Pastoraltheologie* que representa el esfuerzo de una mirada más global y sistemática de la situación presente de la Iglesia. Un análisis así comprendido deberá ser siempre un trabajo en equipos interdisciplinares.

---

[3] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 30.

[4] Cf. NEUFELD, K.-H. "Metodo trascendentale rahneriano: analisi e prospettive", in: SANNA, I. *L'eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005, 91- 102; 92.

[5] "…il trascendentale, sia sul livello del metodo, sia sul livello del contenuto, non è tanto un *indicatore* di una speculazione teorica, quanto, piuttosto, la prospettiva di un pensiero sulla linea pastorale". NEUFELD. Metodo trascendentale rahneriano, 99. [Cursivas del autor]

[6] „...das Postulat einer theologisch-soziologischen Gegenwartanalyse ist – gewiβ auch mangels empirischen Materials – über allgemeinste Skizzen der pastoralen Groβwetterlage nirgends hinausgekommen. Der Aufwand an hermeneutischer Reflexion verdeckt nur schlecht dieses Defizit an Information und konkreter Analyse kirchlicher Handlungsfelder". GRIESL. Praktische Theologie, 149. La misma crítica hace ZERFAβ en ThRv 69 (1973) 92. [Comillas son nuestras]

Por otro lado, Mette señala que Rahner no llegó a formular con claridad la forma cómo se hace el análisis científico-teológico de la situación presente, por lo cual urge la elaboración de una metodología. Un punto fundamental para él es preguntarse de dónde puede tomar la teología práctica la certeza de que ella encuentra una conciencia de la situación que concretamente es dada por el Espíritu y, por eso, puede ser caracterizada como carismática; ella no podría elaborar y formular una "conciencia" de su tiempo, ni de modo puramente intrateológico, ni de modo puramente intraeclesial, sino que necesita para eso de una especie de heterodeterminación cognitiva [*Art kognitiver Fremdbestimmung*].[7] Lo que está como telón de fondo es la pregunta por aquello que determina la teologicidad del análisis y su relación con las ciencias auxiliares. Zulehner responde a esta cuestión diciendo que existen en el análisis propuesto por Rahner dos niveles de reflexión: el primero es la aceptación crítica de todo el conocimiento adquirido de las ciencias humanas y, el segundo, la reflexión desde el punto de vista de Dios. Recién este segundo nivel sería propiamente una reflexión teológica.[8]

Para Mette no basta el recurso a las ciencias auxiliares, pues el análisis debe ser conducido de modo específicamente teológico. Hay que mirar el presente teológicamente, es decir, "con los ojos de la fe". Si se descompone la teología práctica en una parte analítico-crítica y otra normativa, habría que afirmar que el análisis de la situación no se sitúa solo del lado analítico-crítico, sino que influyen ya en él elementos normativos, pues tal análisis no puede ser ejecutado neutralmente.[9] En ese sentido es pertinente la exhortación de Siebenrock:

> Nosotros tenemos hoy que atrevernos, por propio riesgo, a emprender teología y no solo integrar siempre en nuestro trabajo nuevos métodos y resultados de otras ciencias para ensalzar a través de ello nuevos planteamientos. ¿En qué consiste, pues, lo teológico de la teología? No necesitamos tantos atributos o genitivos en la teología, sino simplemente más teología. ¡Tenemos que arriesgar más teología![10]

A partir de los elementos que ha ido arrojando nuestra investigación coincidimos más con Mette que con Zulehner, pues creemos que no se puede separar el análisis en dos niveles, como si el primero fuera pre-teológico y el segundo teológico. En efecto creemos que, a partir de las intuiciones de Rahner, hay que afirmar que todo el proceso de la teología práctica debe ser teológico, descartando la posibilidad de un primer nivel de análisis pre-teológico.

---

[7]Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 151.

[8]Cf. ZULEHNER, P. M. "La dimensione pastorale della teologia di Karl Rahner", in: SANNA, I. *L'eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005, 69-86; 75-76.

[9]Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 32.

[10] „Wir müssen heute auf eigenes Risiko Theologie wagen und nicht nur immer neue Methoden und fremdwissenschaftliche Ergebnisse in unsere Arbeiten integrieren, um dadurch neue Ansätze anzupreisen. Was macht das Theologische der Theologie denn aus? Wir brauchen nicht so sehr Attribute oder Genitive in der Theologie, sondern schlicht mehr Theologie. Wir müssen mehr Theologie wagen!". SIEBENROCK, R. „Theologie um der Seelsorge willen", in: *Diakonia* 35 (2004) 369-375; 370.

1.3 La planificación de la estrategia global de la Iglesia

En la opinión de Mette la teología práctica de Rahner estaría demasiado orientada a la "gran política" de la Iglesia, dejando en segundo plano la praxis comunitaria, la vida de los pequeños grupos, las tareas pastorales en relación al individuo.[11] En la misma línea opina Ratzinger, llegando a afirmar que

> este Manual [HPth] abundantemente voluminoso lamentablemente parece estar interesado primariamente en instituciones y estamentos, y también en la pastoral sacramental, mientras el anuncio de la Palabra es relegado a un lugar marginal; con eso permanecen las pocas menciones a menudo muy teóricas y más bien negativas.[12]

Neumann, por su parte, si bien es cierto comparte la opinión de que Rahner ha insistido en la alta estrategia de la Iglesia, matiza observando que la obra completa de Rahner y su propio trabajo en la pastoral directa, muestran que también estaba preocupado por la pastoral del individuo.[13] Nosotros coincidimos con el diagnóstico de Mette, sobre todo cuando se trata de la planificación de la estrategia global, que Rahner deja exclusivamente a cargo de quienes tienen el ministerio de la conducción pastoral. Tenemos la impresión que influyen en esto dos factores: El primero es que Rahner insiste en la mirada global de la teología práctica, como una forma de cuestionar diagnósticos y planificaciones demasiado locales, que no consideran lo que ocurre en el mundo y en la Iglesia mundial. Eso tiene que ver con la necesidad de ensanchar la mirada en un mundo que se ha globalizado, lo cual está vinculado a una perspectiva crítica que supere análisis hechos "a pulso". El segundo es que la reflexión en torno a la teología práctica contenida en el *Handbuch* tiene como contexto inmediato el Concilio Vaticano II y, por tanto, el modo como se realiza la planificación de la estrategia de la Iglesia en un Concilio. Sin embargo, a partir de la insistencia en que todos son sujetos de la autorrealización, es posible una lectura que supere esta orientación demasiado jerarquizada de la planificación de la estrategia pastoral. Volveremos sobre este punto cuando tratemos de los diferentes niveles de una teología práctica (ver abajo ítem 2.1).

---

[11] Cf. METTE. Zwischen Reflexion und Entscheidung, 151.

[12] „Leider scheint dieses reichlich umfängliche Handbuch primär an Institutionen und Ständen, dann auch noch an der Sakramentpastoral interessiert zu sein, während die Wortverkündigung ein ganz kümmerliches Dasein führt; dabei bleiben die wenigen Aussagen häufig sehr theoretisch und eher negativ". RATZINGER, J. *Dogma und Verkündigung*, München: Erich Wewel, 1973, 58, nota 16.

[13] Cf. NEUMANN. Der Praxisbezug, 388.

2 MEDIACIONES PARA UN MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA

Proponemos a continuación algunas mediaciones para un método que –según nuestro parecer- tienen como fundamento las intuiciones del propio Rahner. Recurrimos aquí a lo que fue apareciendo en el análisis genético de la segunda parte. Antes de entrar en nuestra propuesta, presentamos el intento de sistematización del método que hace W. Schmolly, el cual describe tres pasos en el método de teología práctica de Rahner:[14] 1) el análisis del significado teológico de los datos levantados sobre la situación actual de la Iglesia con la ayuda de la sociología y de las otras ciencias; debe prestarse atención al significado tanto de la situación interna como externa de la Iglesia; 2) la elaboración de los principios e imperativos concretos. Schmolly advierte que

> la oportunidad práctico-teológica de estos principios e imperativos, sin embargo, todavía no significa que su aplicación es lo encargado actualmente a la Iglesia por Dios, [tampoco significa] que, por tanto, por ejemplo, su kairós ya está dado. Solo podrían ser identificados como los principios e imperativos de la autorrealización de hecho encargada a la Iglesia aquí y ahora, a través del saber sostenido por su instinto de fe (implícito en el actuar de la Iglesia que es conducido por el Espíritu, aunque [lo sea de modo] muy ampliamente no-reflejo) sobre aquello que tiene que ser hecho por ella aquí y ahora;[15]

3) el tercer paso es, por eso, una forma de "discernimiento de espíritus" en la vida de la Iglesia como un todo, con lo cual recién es completado el significado teológico de la situación actual de la Iglesia. En esta elección colectiva correspondería a la teología práctica, la función que en la forma tradicional de los EE.EE. tiene el maestro de Ejercicios.[16] Es interesante esta analogía más estrecha de la teología práctica con los EE.EE., que lleva a Schmolly a plantear la necesidad de este tercer paso que no está explícito en Rahner, pero que tiene que ver con su convicción de que recién en la misma praxis puede verificarse la pertinencia de los principios e imperativos.

---

[14]Cf. SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 246-247.

[15]„Die praktisch-theologische Opportunität dieser Prinzipien und Imperative besagt nun allerdings noch nicht, dass deren Anwendung das von Gott aktuell der Kirche Aufgegebene ist, dass also beispielweise deren Kairos bereits gegeben ist. Als die Prinzipien und Imperative des tatsächlich der Kirche hier und jetzt aufgegebenen Selbstvollzug können diese nur identifiziert werden durch das im geistgetragenen Handeln der Kirche implizierte, wenn auch weitestgehend unreflexe, von ihrem Glaubensinstinkt getragene Wissen um das, was von ihr hier und jetzt zu tun ist". SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 247.

[16]Cf. SCHMOLLY. Pastoral verantworten, 248-249. La misma analogía propone Zulehner, cf. ZULEHNER. La dimensione pastorale della teologia di Karl Rahner, 77.

2.1 Diversidad de niveles de una teología práctica

Existen en el planteamiento de Rahner algunos elementos que permitirían integrar diversos niveles de realización de la teología práctica, superando la restricción a la "gran política" de la Iglesia:

a. La propia teología práctica pretende ser un esfuerzo de mediación con la experiencia singular, que permita una aproximación a la praxis con lo que ella tiene de única e indeducible.
b. Rahner entiende bajo el concepto de "individuo", no solo a los seres humanos singulares, sino también a magnitudes socio-históricas singulares, por ejemplo, un Estado, la Iglesia de un Continente, una Iglesia local, una parroquia, etc. (ver cap. IV, 1.2)
c. El hecho de que todos son sujetos en la Iglesia, implica que todo cristiano recibe por el bautismo un encargo ministerial, que tiene que ver con su responsabilidad en la autorrealización de la Iglesia.

A partir de estos elementos, podemos decir que el proceso de la teología práctica puede y debe ser realizado en niveles diversos, no siendo el nivel de la "gran política" de la Iglesia el único posible. En efecto, el proceso del discernimiento de los imperativos concretos, a partir del análisis de la situación presente, puede y debe realizarse en niveles micro y macro, es decir, tanto en una Iglesia de un país como el de una parroquia, tanto el parroquial, como el de una pequeña comunidad. Sin embargo, parece relevante conservar en cada uno de estos casos la referencia al nivel global, de modo que cualquier comunidad pastoral que discierne tome en cuenta la realidad de la Iglesia del mundo, que aparecerá como horizonte inspirador y crítico, evitando así miradas estrechas y cortoplacistas. Adquiere relevancia, entonces, la forma como interactúan estos diversos niveles.

En lo que dice relación a la planificación de la estrategia, es necesario pensar en un trabajo en conjunto entre los distintos estamentos, no quedando reservada a priori esta planificación al ministerio ordenado. Esto hace necesario buscar medios concretos de ejercicio de la dimensión ministerial de la vocación laical, sobre todo, en la toma de decisiones en el proceso de autorrealización de la Iglesia.

2.2 Mirar el futuro desde la "futuridad del presente"

En el planteamiento sobre una nueva hermenéutica de las afirmaciones escatológicas vimos que Rahner rechaza un conocimiento del futuro a partir de una especie de "reportaje" desde el futuro, como si él se hubiese revelado con toda transparencia a algunos iluminados, y plantea que "el saber sobre lo futuro será el saber sobre la futuridad del presente, el saber escatológico es el saber sobre el presente escatológico"[17]. Por eso el ser humano solo sabe de ese futuro lo que de él puede experimentar prospectivamente en su presente, desde y en su experiencia histórico-salvífica. Pero, esta percepción de Rahner ha suscitado la polémica de que una comprensión tal del futuro tiene el peligro de achatar el futuro a nuestra medida, de presentificar el futuro, atentando contra la trascendencia radical del futuro absoluto (ver cap. VIII 2 y 3). Una teología práctica, en el análisis teológico de la situación presente, debiera considerar seriamente esta perspectiva hermenéutica si quiere que su mirada tenga verdaderamente una cualidad teológica. De aquí surge la pregunta por el modo como eso sea posible. Presentamos a continuación algunas mediaciones posibles.

2.2.1 El dato revelado

La crítica de Schuster que presentamos en el capítulo anterior (ver arriba p. 206) tiene que ver con una falta de referencia que tendría la teología práctica de Rahner con el dato revelado, particularmente con Jesucristo. Para Schuster existe una carencia en la determinación del contenido de la autorrealización de la Iglesia, de un criterio para el ser y obrar debido de la Iglesia. A partir de esta carencia propone "la causa de Jesús" como criterio. Pero, de hecho, en el análisis genético de la segunda parte ha aparecido la necesaria referencia de la Iglesia al dato revelado, en particular al momento culminante de la autocomunicación de Dios: Jesucristo. Por ejemplo, cuando define la Iglesia como "la comunidad, societaria y legítimamente constituida, en la cual la revelación escatológicamente consumada de Dios en Cristo (como autocomunicación de Dios), a través de la fe, esperanza y amor, permanece presente para el mundo como realidad y verdad"[18], o cuando dice que el tiempo es finito, moldeable históricamente a partir de un origen auténtico y hacia un fin auténtico, que ya no es revisable, pues está dado de modo definitivo y, por eso, es un tiempo que transcurre ahora

[17] RAHNER. Prinzipien der Hermeneutik, 497 (texto alemán arriba cap. IV, nota 92).
[18] RAHNER, K. Ekklesiologische Grundlegung, 49 (texto alemán arriba cap. VI, nota 5).

“después” de Cristo y, por ello, “según” Cristo [“*nach” Christus*] (ver arriba pp. 87-88). A partir de ahí creemos que, si bien es cierto, esta temática está presente en la eclesiología rahneriana y en la teología práctica, ha faltado explicitar más la referencia de esta última a la revelación.

Si la teología práctica tiene que ver con una eclesiología “en el modo de la plenitud”, entonces será relevante un criterio desde el cual discernir la voluntad de Dios para ella en una determinada situación histórica, para plasmarla en imperativos concretos. Ese criterio de futuro es un acontecimiento del pasado, no solo Cristo, sino toda la historia de la revelación consignada en las Sagradas Escrituras y que encuentra en Cristo su plenificación. El carácter verdaderamente futuro no queda anulado en esta referencia a un evento del pasado, pues aunque ya ha ocurrido en la historia es, sin embargo, un evento de potencialidad infinita por el que Dios mismo, futuro absoluto, se ha autocomunicado al ser humano y al mundo.

Por eso el acontecimiento de la revelación no es algo totalmente transparente para la Iglesia, como si la tarea ahora fuera solo transmitirlo a los otros que no lo conocen o no lo comprenden plenamente. Ese acontecimiento del pasado permanece siempre misterio también para la Iglesia, conserva siempre un “más” que sobrepasa cualquier comprensión histórica. Por ello la Iglesia no solo es medio, sino también fruto de salvación, pues ella debe convertirse una y otra vez a partir de ese imperativo contenido en su evento originante.

En el discernimiento de los imperativos deben confluir el análisis de la situación presente y el criterio de la autorrealización: el dato revelado, pero no como si en la revelación ya estuviera clara la respuesta exigida por Dios a la Iglesia, sino que en una permanente interrelación mutua, inspiradora y crítica, entre el análisis de la situación presente y el horizonte bíblico. La teología práctica deberá, entonces, mantener una relación permanente no solo con las ciencias bíblicas, sino también con la pastoral bíblica de la Iglesia. Esta dimensión bíblica debería ser un elemento transversal que acompaña todo el proceso de la teología práctica, pues el dato revelado también puede iluminar un modo de análisis de la situación presente y un modo de llevar los imperativos a la praxis concreta.

2.2.2 El ser humano singular

Creemos que, desde la perspectiva de Rahner, el ser humano singular es un lugar teológico posible para una aproximación al futuro desde el presente escatológico. Esto ha aparecido en varios momentos de nuestro análisis genético y ha quedado plasmado en el

concepto *individuum ineffabile* (ver p. ej. cap. IV, 2.3 y cap. V, 2.5). Podríamos decir que, en cuanto el ser humano es el evento de la autocomunicación gratuita de Dios, es él un evento escatológico. Por esta razón el ser humano singular puede tornarse un lugar relevante para una teología práctica que quiere analizar teológicamente la situación presente. Nos parece que esto tiene que ver con el llamado que hace Schneider para una teología más fuertemente "biográfica", fundada en la vida concreta y en la realización de la fe.[19] Si bien es cierto es un llamado que él hace a la teología en general, nos parece especialmente pertinente para la teología práctica.

A menudo los análisis de la realidad prestan más atención a lo global que a lo individual, a las inclinaciones de las mayorías que a las intuiciones individuales, lo cual puede coartar ese carácter único, ese "más", esa dimensión inobjetivable de lo individual, podríamos decir, ese carácter siempre futuro del ser humano singular. Si, como Rahner señala, cada cristiano vive una experiencia de profetismo, a partir de su propia experiencia de inmediatez con Dios, entonces hay que dejar espacio en un análisis de la realidad para que ese profetismo se manifieste. La mirada profética ha sido siempre una mirada extraña para la mayoría, incomprendida y, por eso, muchas veces rechazada. Soledad y ministerio profético son dos realidades que conviven a menudo. De este modo, sería necesario dejar espacio para que se manifieste la novedad y la sorpresa de las experiencias individuales, evitando eliminarlas, por ejemplo, en las búsquedas apresuradas de consensos.

El ser humano singular será relevante en todo el proceso de la teología práctica, no solo en el análisis de la situación presente. Las intuiciones individuales serán importantes en el discernimiento de los imperativos concretos, en el diseño de una estrategia y, de modo particular, en la realización concreta de tales imperativos. En ese sentido es relevante el planteamiento de Rahner de que, en última instancia, la Iglesia alcanza la vida concreta solo en la acción de los seres humanos singulares (ver arriba p. 136, c). Vorgrimler subraya la importancia dada por Rahner al individuo en la autorrealización de la Iglesia:

> Junto a toda la marca eclesiológica de sus impulsos teológico-prácticos, no se puede olvidar que, para él el cuidado pastoral de los individuos tenía prioridad: en primer lugar estaba la "mistagogía", la introducción de cada ser humano a la percepción de su experiencia inmediata de Dios, no de forma esotérica-elitista, sino en cada situación cotidiana. De esta situación resultaba, pasando por la experiencia concreta de Jesús, la decisión personal singularísima en cada caso, por la fe en la revelación de Dios. A eso pertenecía también el estímulo para permitir que se tornasen

[19] Cf. SCHNEIDER, M. "L'orizzonte della spiritualità ignaziana della teologia di Karl Rahner", in: SANNA, I. *L'eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005, 31- 47; 32. 45. [En adelante: L'orizzonte della spiritualità ignaziana]

> efectivos los carismas personales en cada momento y para sondear la voluntad de Dios para la propia existencia en cada momento.[20]

Esto no significa dejar de lado la experiencia comunitaria y eclesial, sino que impone el desafío de una experiencia comunitaria y eclesial, como contexto de una teología práctica, que le dé relevancia a las experiencias individuales, promoviéndolas y alimentándose de ellas. Por ello cobra importancia la mediación de las pequeñas comunidades (ver arriba p. 85, e).

Por otro lado, la relevancia del ser humano singular debiera manifestarse también en la referencia de la teología práctica al dato revelado:

a. En la referencia a Jesucristo adquieren relevancia no solo los valores del Evangelio, el contenido de su mensaje, sino la persona misma de Jesús. Parece ser esa la intuición de Ignacio que invita en sus Ejercicios, no solo a confrontarse con un proyecto (una "bandera"), sino con la propia persona de Jesús. Para Schneider, en los Ejercicios la vida concreta de Jesús, o sea, su cotidianeidad, se revela como el criterio definitivo y objetivo de la búsqueda de la forma concreta del propio seguimiento. Su vida concreta no es solo un ejemplo paradigmático de una vida humana feliz, ni un ideal abstracto, ni un ejemplo de vida exitosa; ella representa mucho más "la unicidad concreta e indisoluble en el sumo cumplimiento, '*l'absolutum concretissimum*'".[21] Así, Schwerdtfeger piensa que en Rahner esto significa que el estudio de las diversas fases de la vida de Jesús no puede considerarse solamente una reflexión de tipo moral, pues se instaura una relación real y no solo abstracta con la vida de Jesús, relación que transmite la gracia para el seguimiento.[22] En este camino también nos parece que se coloca la exhortación de la V Conferencia de Aparecida:

> A todos nos toca recomenzar desde Cristo, reconociendo que no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.[23]

---

[20] „Bei aller ekklesiologischen Prägung seiner praktisch-theologischen Impulse ist nicht zu übersehen, dass für ihn selber die Einzelseelsorge Priorität hatte: an erster Stelle stand die ‚Mystagogie', die Hinfürung des einzelnen Menschen zur Wahrnemung seiner unmittelbaren Gotteserfahrung, nicht elitär-esoterisch, sondern in den jeweiligen Alltagssituationen. Aus diesen erwuchs über die konkrete Jesuserfahrung die je eigene Entscheidung für den Glauben an Gottes Offenbarung. Dazu gehörte auch die Ermutigung, die jeweils eigenen Charismen wirksam werden zu lassen und den Willen Gottes für die je eigene Existenz zu ergründen". VORGRIMLER, Leben und Denken, 78.

[21] "…l'unicità concreta e indissolubile nel sommo compimento, '*l'absolutum concretissimum*'". SCHNEIDER. L'orizzonte della spiritualità ignaziana, 39. [Cursivas del autor]

[22] Cf. SCHWERDTFEGER, N. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, 163, *apud* SCHNEIDER. L'orizzonte della spiritualità ignaziana, 39.

[23] EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento conclusivo.* V Conferencia General de Aparecida. Santiago: CECH, 2007, nº 12.

b. En la referencia a las Sagradas Escrituras adquieren relevancia las situaciones particulares (en cuanto "magnitudes individuales") del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas en cada momento histórico, de modo especial la nube de testigos que forman parte de esa historia.

Además del dato revelado consignado en las Escrituras, que tendría el status de criterio principal, es posible pensar en otras fuentes de normatividad, por ejemplo, la vida de los santos. Schneider plantea la necesidad de introducir en la reflexión teológica la realización de la vida cristiana tal como es representada por los santos, por cuanto ellos son creadores de un nuevo estilo cristiano.[24] La experiencia de Dios que hacen los santos tiene una importancia normativa para la vida de la Iglesia, llegando a adquirir esta autoridad de los santos un significado gnoseológico para la teología.[25] Como lo afirma Melchor Cano, la autoridad de los santos es un *locus theologicus* y el sentir de todos los santos es el sentir del mismo Espíritu.[26] Por su parte v. Balthasar afirma que "el comentario más auténtico de la Palabra de Dios hecha carne son, en primer lugar, los santos".[27] Así también se afirma en el Vaticano II que el *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios encuentra en los santos su expresión auténtica (LG 12, DV 8).

2.2.3 Las experiencias de sufrimiento

A partir de algunas temáticas que han ido apareciendo en nuestra investigación tales como limitación, fracaso, perplejidad, teología de la cruz, tenemos la impresión que otro camino para mirar el presente desde la futuridad del presente es prestar atención al sufrimiento humano y, a partir del desafío de una forma biográfica de la teología práctica, prestar atención no al sufrimiento en abstracto, sino a los sufrientes concretos, a las víctimas, a los pobres, a los "insignificantes". En la conversión a los dolientes no encontramos un sentido, sino la apertura permanente a un sentido que es siempre futuro. La conversión al dolor humano nos pone en tensión escatológica permanente, a partir de lo que podríamos llamar "nostalgia del futuro". **Nostalgia**, pues la plenitud anhelada de cara a la realidad de los sufrientes es ya una realidad presente, por cuanto Dios se ha autocomunicado y en Jesucristo

---

[24] Cf. SCHNEIDER. L'orizzonte della spiritualità ignaziana, 35.

[25] Cf. BEINERT, W. „Die Heiligen in der Reflexion der Kirche", in:____. (Hg.) *Die heiligen heute ehren*. Freiburg: Herder, 1983, 13-80; 61, *apud* SCHNEIDER. L'orizzonte della spiritualità ignaziana, 44.

[26] CANO, M. "De locis theologicis liber VII de sanctorum auctoritate", in: Id. *Opera, II*. Roma: Forzani, 1890, 63, *apud* SCHNEIDER. L'orizzonte della spiritualità ignaziana, 44.

[27] „…der authentischste Kommentar des Fleisch gewordenen Wortes Gottes sind doch zuerst die Heiligen". BALTHASAR v. Geist un Feuer, 75.

se ha revelado como el futuro absoluto de la historia, futuro de plenitud especialmente para los pobres, los que tienen hambre, los que lloran (cf, Lc 6,20-21). De cara a esa condición de caminar "en la meta" el dolor de los sufrientes se hace más escandaloso, pues el dolor humano no es el camino necesario para la selección natural (evolucionismo) o la inmolación necesaria de la generación actual en pro de las generaciones futuras (marxismo). Pero, es nostalgia **del futuro**, pues la anamnesis de lo que ha sucedido en Cristo nos abre a un hambre y sed de plenitud, para que se manifieste aquello que ya somos. Pero es nostalgia del futuro absoluto, es decir, un futuro cuya realización plena no es histórica, sino que trasciende una y otra vez las utopías intramundanas y tiene como fin último a Dios mismo. Esta nostalgia del futuro posibilita el desapego en relación a las realizaciones intramundanas, no porque sean poco importantes, sino porque son trascendidas una y otra vez por el anhelo o, mejor, por la atracción del futuro absoluto. La conversión a los sufrientes nos pone delante del fracaso constante de los esfuerzos intramundanos, no porque en ellos no se logre nada, sino por la desproporción entre el logro y lo deseado: Dios mismo.

A partir de la perspectiva escatológica que hemos estudiado, se trata de una conversión a los sufrientes "en el modo de la plenitud", es decir, una conversión que no paraliza ni hace caer en el desánimo, que no ancla en la pura oscuridad y el pesimismo, sino que compromete en la tarea intramundana por un mundo más justo. La superación de tal oscuridad y pesimismo no se da porque logremos vislumbrar la claridad de un sentido, sino solo en la esperanza de que toda la existencia ha sido redimida en la cruz de Cristo.

De este modo la conversión a los sufrientes será relevante en un análisis de la situación presente, pues posibilitará tomar distancia de miradas triunfalistas, autoafirmadoras de la praxis existente, poniéndonos siempre de cara a una mayor plenitud, tornándose fuente de un potencial crítico permanente. A partir de ahí cobrará importancia esa conversión a los sufrientes para el discernimiento de los imperativos concretos, pues los sufrientes no son solo un medio para analizar la realidad, sino que tal conversión llevará a pensar los caminos de una praxis eclesial que colabore a que el sufrimiento sea aliviado para que todos tengan vida y vida en abundancia. Porque se trata de todos y no solo de los miembros de la Iglesia, es una meta que solo puede ser alcanzada asintóticamente.

La posibilidad de mirada crítica implica libertad y la libertad supone "indiferencia". La conversión a los sufrientes en la comunión con la cruz de Cristo es un camino para la indiferencia que propone Ignacio, que no permite considerar como final una realización mundana concreta. Esta conversión a los sufrientes no puede ser solo una conversión

intelectual, una mirada a distancia, sino que es invitación al con-sufrir el dolor de las víctimas, en la convicción de que ese con-sufrir es fundamental para conocer en profundidad. Parece ser esta una exigencia del conocimiento estrechamente vinculado al amor. De este modo, el desafío de la teología práctica no es solo –como lo plantea Rahner- salir de la Universidad para alcanzar la praxis concreta de la Iglesia, más todavía, ella debe llegar allí donde están los sufrientes, donde la oscuridad aterra.

2.3 Conocer desde los otros

El otro tiene una particular relevancia para la Iglesia, pues como dice Rahner el Cristianismo, por lo que es en su esencia, está llamado a buscarse a sí mismo en el otro, confiando que en el otro se encuentra de nuevo a sí mismo y el llamado a su mayor plenitud (ver cap. V, 3.2 cuando se trata del "modo de la preocupación por el futuro intramundano"). En un análisis de la situación presente hay que evitar miradas demasiado autorreferentes que no presten atención a lo que ocurre fuera de la Iglesia. De hecho el análisis de la situación tiene como objeto la situación presente de la Iglesia y del mundo. La mirada que los otros tienen de la Iglesia puede ser de gran provecho, al aportar otros criterios, otros ángulos de mirada que ayudarán a una mayor lucidez del análisis.

Incluso en la búsqueda de criterios que ayuden al discernimiento de los imperativos concretos, serán relevantes aquellas experiencias de plenitud "profanas", pues toda vida humana tiene una dimensión de revelación por cuanto está siempre sustentada por la autocomunicación de Dios. Esas experiencias de plenitud que están más allá del ámbito de la Iglesia, leídas siempre a la luz del dato revelado y, particularmente, desde Jesucristo, pueden ser también horizonte crítico e inspirador.

También serán relevantes las experiencias de no-plenitud, de sufrimiento. Las necesidades de "los otros" son importantes en el diseño de una estrategia eclesial, así como lo fueron en la praxis de Jesús, que se desviaba del camino, interrumpía su itinerario a partir de las necesidades de quienes encontraba en el camino. La experiencia del otro debe ser leída teológicamente como llamado de Dios, en una situación histórica concreta, para la conversión de la Iglesia hacia una mayor plenitud. En ese sentido se puede afirmar que el mundo tiene una dimensión salvífica para la Iglesia. Esto supone el desafío de la convivencia y el diálogo, la aproximación al diferente, liberando a la Iglesia de la tentación de comprenderse a sí misma como *ghetto*.

En ese sentido cobra una especial importancia la mirada de las otras ciencias humanas, en cuanto modos diferentes de aproximación a la realidad, complementarios a la aproximación propiamente teológica. Entonces, no se trata solo de una asunción teológica de la mirada de las ciencias humanas en un segundo momento de reflexión, sino una mirada de esas ciencias que entra en diálogo con la mirada propia de la teología.

2.4 La narratividad

La narratividad es una dimensión fuertemente presente en la dinámica de los Ejercicios Ignacianos. El maestro de Ejercicios debe poner la narración del ejercitante delante de la narración de la vida de Jesús. En ese encuentro de experiencias contenidas en ambas narraciones se hace una experiencia auténtica de Dios que adquiere forma de un llamado totalmente personal y único. La narratividad aparece así como un modo de aproximación a la realidad que respeta el carácter único e indeducible de la experiencia individual. Si la praxis tiene una inteligibilidad propia fundada en la singularidad de las acciones libres de los seres humanos, entonces, encontramos en la narratividad un camino de acceso a una praxis así concebida. Esto se conecta bien con el desafío de una teología práctica de carácter biográfico que señalamos más arriba. El desafío será, entonces, la integración de narratividad y conceptualización.

2.5 La corporeidad

Uno de los desafíos más importantes para un análisis de la situación presente es tomar distancia de miradas idealistas, de aproximaciones cargadas de prejuicios y posturas ideológicas, para intentar acceder a una mirada más fidedigna de la realidad. Tenemos la impresión de que la corporeidad puede ser una clave en ese sentido. El cuerpo es una especie de “sentido de realidad” que conecta al ser humano a cada momento con un aquí y ahora concreto. Esto se vincula al planteamiento de Rahner de *Geist in Welt*, a saber, el espíritu finito conoce por un doble dinamismo: sensibilidad como *praesentia mundi* y pensamiento como *oppositio mundi y*, por eso, el ser humano solo puede ser en el mundo en la *conversio ad phantasma* (ver arriba p. 51).

La importancia dada a la corporeidad parece ser una intuición de san Ignacio, que se manifiesta en la invitación a hacer en los Ejercicios un camino siempre conectado con la sensibilidad, por ejemplo, en la aplicación de los sentidos, en la meditación de la vida de Jesús

a través de la imaginación,[28] en la experiencia de consolación y desolación que permanecen conectadas a una dimensión sensible. De alguna manera se busca en los Ejercicios quebrar un modo de situarse delante de Dios que sea demasiado intelectual, abstracto y, por eso, autocontrolado. Prestar atención a la sensibilidad, dejando que se exprese la espontaneidad del cuerpo, es un camino hacia una mayor proximidad con la realidad personal que dispone de modo más experiencial al encuentro con Dios.

El desafío es, entonces, integrar en el análisis de la situación presente esa dimensión de la corporeidad que, además, permitiría una aproximación a la singularidad de la experiencia de los individuos, en el contexto de una teología práctica biográfica; es el desafío de un análisis de la situación presente que sepa leer la narratividad del cuerpo. Esta puede ser una clave también a la hora del discernimiento comunitario de espíritus para la toma de decisiones concretas.

Especialmente importantes son los imaginarios de futuro de las personas y los grupos humanos como reveladores de un horizonte de plenitud; por ello deben ser acogidos y siempre purificados, en la línea de lo que plantea Hünermann (ver arriba p. 173), que cree que una afirmación escatológica puede provenir también desde afuera, desde las "representaciones del más allá" y desde ahí preguntar de vuelta por el ser humano como sujeto escatológico.

2.6 Indiferencia: situarse desde la incondicionalidad

La puerta de entrada en los Ejercicios ignacianos es una invitación a reconocer a Dios como principio y fundamento, como lo único necesario.[29] Es él quien lo ha fundado todo y ha establecido con nosotros una relación de amor marcada por la incondicionalidad. Somos invitados a abandonarnos en él, entregarnos a su voluntad en cualquier circunstancia, dejándonos llevar por Él y no poniendo nosotros mismos ninguna condición. Luego, en el reconocimiento de la condición de pecador del ejercitante,[30] se hace un proceso de desapego de sí mismo que subraya aún más la incondicionalidad del amor de Dios. A partir de aquí el proceso de los Ejercicios cobra una nueva dimensión, invitando a la persona a ponerse en una

[28] Por. ej. en la "meditación del infierno" en la que invita a hacer una experiencia del ponerse del lado de "los condenados", a través del ver, oír, oler, gustar y tocar. Cf. EE.EE. 65-70. También en la composición de lugar y la aplicación de los sentidos en las meditaciones de los misterios de la vida de Jesús, cf. p. ej. la contemplación del nacimiento (EE.EE., 110-116).
[29] Cf. EE.EE., 23.
[30] Cf. EE.EE., 32-90.

situación de indiferencia, es decir, de libertad radical en vistas de la elección, libertad que irá profundizándose hasta el final del proceso.[31]

Tenemos la impresión de que un discernimiento de imperativos concretos para la autorrealización de la Iglesia necesita de esa libertad, para que no sea una mera lucha de visiones ideológicas, una expresión de la inercia que le teme a lo nuevo, una búsqueda autocentrada. El desafío es, entonces, integrar en un proceso así un itinerario comunitario hacia esa libertad, que coloque los fundamentos para un discernimiento auténtico: profético, abierto a lo nuevo, dispuesto al "tuciorismo del riesgo" [*Tutiorismus des Wagnisses*].

2.7 Kairología, criteriología y praxeología

Al final de este capítulo y en el esfuerzo de, con Rahner, ir más allá de Rahner, nos parece interesante la estructuración de la teología pastoral que hace Zulehner, pues explicita mejor lo que está contenido en la intuición de Rahner. Este autor divide el método de una teología pastoral en tres momentos: kairología, criteriología y praxeología.[32]

Kairología: a partir de los resultados de nuestra investigación nos parece relevante lo que aporta el concepto "kairología" al análisis de la situación presente. No se trata sólo de analizar una situación histórica, sino un *kairós*, una situación presente al interior de una historia de salvación. Creemos que ese concepto pone de relieve de modo más directo la cualidad teológica de tal análisis y abre a otras posibilidades de mirada, pues esta kairología puede ser realizada a través de una aproximación no sólo científico-sistemática, sino también sapiencial. En una kairología queda más claro que las ciencias humanas son ciencias auxiliares.

Criteriología: la criteriología permitirá hacer el ejercicio del discernimiento de los imperativos "en el modo de la plenitud", definir el horizonte de referencia, el hacia dónde, que expresa en cada situación concreta la voluntad de Dios para la Iglesia. Kairología y criteriología deben estar en permanente diálogo, pues la criteriología no es un referente estático, sino que se va revelando en sus posibilidades de modo siempre nuevo, a partir de

[31] Esta libertad se expresa magníficamente en la oración de la contemplación para alcanzar amor: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad, dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta". EE.EE., 234. [Adaptaciones de la grafía son nuestras]

[32] Cf. ZULEHNER, P. *Pastoraltheologie* I. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Düsseldorf: Patmos, 1989, 15.

cada *kairós*. A su vez, la criteriología también será relevante para saber cómo aproximarse a la realidad presente, justamente, para percibirla como *kairós*.

Praxeología: una teología práctica puede iluminar el modo como los imperativos concretos son llevados a la vida de forma que no se transformen de nuevo en prácticas anquilosadas porque ya no responden a una nueva situación histórica. Tiene que ver, por ejemplo, con lo que Rahner caracteriza como una dejar más libre al cristiano para que pueda actuar con mayor autonomía, así como con la necesidad de una actitud autocrítica permanente. También se sitúa en este nivel la posibilidad planteada por Rahner de que la lógica de la decisión existencial sea realizada por pequeñas comunidades. Praxeología, kairología y criteriología están siempre en interrelación, cada una con la otra y las tres en conjunto.

Estas mediaciones presentadas podrían servir de base para el diseño de un método con una secuencia de pasos bien definidos y articulados, a partir, por ejemplo, de la estructuración en los tres momentos propuestos por Zulehner. El diseño detallado de tal método excede al objetivo de esta tesis, pero es un buen estímulo para seguir investigando.

CONCLUSIÓN

A partir del recorrido que hemos hecho hasta aquí, se ha ido manifestando con claridad que nuestra mirada de la teología práctica de Rahner se sitúa en la línea de la segunda recepción, que piensa que todavía falta mucho que profundizar, pues no se han sacado todas las consecuencias ni explorado todas las posibilidades de su teología práctica. Tomamos distancia, por tanto, de la primera recepción que cree que la concepción de teología práctica de Rahner ya está superada.

Nos parece que la validez de una teología hoy se tiene que medir en lo que nosotros llamamos la "prueba de los dos fuegos": en primer lugar el "arroyo de fuego" ("Feuerbach"), una imagen que representa el desafío de la modernidad que acusa a la experiencia creyente como pura ilusión y como mera proyección de los anhelos más profundos de la humanidad y, en segundo lugar, el fuego de los hornos de Auschwitz.

El primer fuego implica validar una teología de cara a la conciencia del ser humano moderno que toma en serio su ser en el mundo como sujeto que se hace a sí mismo en la historia. Es fundamentar la referencia radical y permanente de una teología a la historia, como algo que la constituye y estructura. Pero, al mismo tiempo, sin dejar de ser una teología que se abre más allá del ámbito de la historia y del mundo, afirmando la posibilidad de una auténtica trascendencia. No son pocos los autores que piensan que Rahner no ha pasado ese primer fuego. Algunos piensan que se ha "quemado" en ese intento, pues la perspectiva antropocéntrica ha terminado reduciendo su teología a una mera antropología. Reducción que implica, en última instancia, no considerar a Dios como Dios, en su trascendencia radical. Otros lo critican porque su método trascendental no logra superar el idealismo, y su apriorismo, en última instancia, no puede dar cuenta de la realidad del ser humano en la historia y el mundo.

Nosotros creemos, al contrario, que la teología de Rahner sí pasa el "arroyo de fuego" de la modernidad, por la fundamentación contundente de la referencia ineludible al ser humano situado en el mundo y en la historia, fundamentación que comienza en *Geist in Welt* y alcanza su madurez en la reflexión sobre el futuro absoluto que se ancla en la responsabilidad ineludible de la tarea por el futuro intramundano. Rahner toma en serio la centralidad del sujeto, su dignidad y libertad, el hecho de estar el sujeto encomendado a sí mismo como creador de sí mismo, todos estos temas centrales de la modernidad. Pero, al mismo tiempo, no se deja atrapar por ella y la critica fuertemente, y lo más relevante es que

Rahner logra ir más allá de la modernidad radicalizando los postulados de la propia modernidad, a partir sobre todo de una reflexión fenomenológica sobre la dignidad y libertad del ser humano. Porque esta historia es historia humana es una historia siempre abierta a la trascendencia. Desde la afirmación del mundo y de la historia, el ser humano se abre a la experiencia de Dios, inefable, indeducible, incomprensible, indisponible; se abre, en definitiva, a la experiencia de "dejar a Dios ser Dios". Si la historia es historia humana, y aquí hay una diferencia sustancial con el planteamiento de la modernidad, tiene siempre un fundamento incondicional, en cuanto está fundada siempre en la libertad, libertad que tiene que ver siempre con una relación de amor de Dios con su creatura. Y esto tiene consecuencias relevantes para la teología práctica, en lo referente a la cualidad de la praxis humana en general y cristiana en particular. La teología práctica es vista como un instrumento que permite a la Iglesia una aproximación a la praxis más respetuosa en su cualidad de praxis humana y cristiana, en su cualidad de praxis al interior de una historia de salvación.

Pasar el segundo fuego, el de los hornos de Auschwitz, implica una teología que renuncia a dar un fundamento de sentido final en el que todo encuentre su lugar, una reflexión que no proyecta un sentido en la realidad y la historia, sino que se deja cuestionar radicalmente por las contradicciones de esa historia. Significa tomar en serio la oscuridad de la existencia humana, el fracaso de la búsqueda de un sentido final, pues éste se quiebra una y otra vez, sobre todo, a partir de la experiencia de sufrimiento de los seres humanos concretos. No son pocos los que se extrañan por la poca relevancia del tema de la Segunda Guerra Mundial en la reflexión de Rahner, sobre todo, la reflexión en torno al holocausto judío. Nosotros creemos que esa referencia hay que leerla en las entrelíneas de su teología. La decepción por lo que ocurrió en la guerra, las heridas marcadas a fuego en el cuerpo y en el alma de los sobrevivientes, es una de las fuentes que lleva a Rahner a reflexionar en torno a la dignidad del ser humano como *individuum ineffabile.* Es en esa época cuando se profundiza su reflexión en torno al carácter dinámico de la Iglesia, pues ella no podía pretender después de la guerra, entrar simplemente en un camino de restauración. El quiebre había sido tan profundo que era necesario repensarlo todo. En la conexión íntima que establece entre la condición de cada ser humano como *individuum ineffabile* y lo dinámico en la Iglesia, nos parece encontrar una de las principales fuentes de la perspectiva escatológica de su eclesiología. En esa insistencia en la dignidad inextirpable de todo ser humano vemos uno de los elementos principales que hacen que la teología de Rahner logre pasar el fuego de Auschwitz, aunque, por este fuego no se pasa, simplemente. Quien se aproxima a él queda

herido para siempre, con una herida que no se cierra y que solo es posible aguantar en la esperanza.

En el curso de nuestra investigación ha sido posible la verificación de nuestra hipótesis de trabajo, pues hemos mostrado cómo la perspectiva escatológica es un horizonte de comprensión que nos desvela con mayor claridad las posibilidades de la propuesta de Rahner y, por eso, su actualidad y vigencia. Nos parece que nuestro planteamiento es corroborado por las relecturas más interesantes en el contexto de la segunda recepción, que exploran justamente esta dimensión escatológica de su teología práctica.

La novedad que creemos que aporta nuestra investigación es la de, por un lado aproximarse a cada uno de los elementos de la teología práctica de Rahner desde la perspectiva escatológica, lo cual revela toda su riqueza y permite clarificar falsas lecturas que han sustentado varios de los planteamientos críticos que se le han formulado y, por otro lado, la novedad de mostrar cómo esta perspectiva escatológica no es solo una temática que ha aparecido más nítidamente en la reflexión del Rahner tardío (de mitad de los años 60, como piensa Schmolly) o una reflexión posible cuando se va más allá de Rahner (como lo hace Fuchs en su relectura de la teología trinitaria), sino que es una temática que atraviesa toda la obra de Rahner, desde *Geist in Welt* (1939) hasta *Erfahrungen eines katholischen Theologen* (1984).

Nuestra investigación nos ha puesto también de cara a los límites de la propuesta de Rahner, pues descubrimos en ella más una intuición que una presentación acabada de una teología pastoral. El desafío es, entonces, sobre la base de la comprensión escatológica de su teología práctica, avanzar hacia una mejor clarificación de su fundamentación, de su estructura y de su método. Nos parece que desde aquí se abren las posibilidades más promisorias para su relectura.

BIBLIOGRAFÍA

1 TEXTOS DE RAHNER

1.1 Libros

RAHNER, K. *Anstößе systematischer Theologie*. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik (bearbeitet von Karsten Kreutzer und Albert Raffelt) [SW 30]. Freiburg: Herder, 2009.

_____. *Christliches Leben*. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten (bearbeitet von Herbert Vorgrimler) [SW 14]. Freiburg: Herder, 2006.

_____; THÜSING, W. *Christologie –systematisch und exegetisch*: Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung [QD 55]. Freiburg: Herder, 1972.

_____. *Das Dynamische in der Kirche* [QD 5]. Freiburg: Herder, 1958.

_____. *Dogmatik nach dem Konzil*. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie (bearbeitet von Albert Raffelt) [SW 22/2]. Freiburg: Herder, 2008.

_____. *Enzyklopädische Theologie.* Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973 (bearbeitet von Herbert Vorgrimler) [SW 17/ 1 y 2]. Freiburg: Herder, 2002.

_____. *Erneuerung des Ordenslebens*. Zeugnis für Kirche und Welt (bearbeitet von Andreas R. Batlogg) [SW 25]. Freiburg: Herder, 2008.

_____. *Espíritu en el mundo*. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino (traducido por Alfonso Álvarez Bolado s. j.). Barcelona: Herder, 1963.

_____. *Geist in Welt*. Philosophische Schriften (bearbeitet von Albert Raffelt). Freiburg: Herder, 1996.

_____. *Geistliche Schriften*. Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens (bearbeitet von Herbert Vorgrimler) [SW 29]. Freiburg: Herder, 2007.

_____. *Glaube im Alltag*. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug (bearbeitet von Albert Raffelt) [SW 23]. Freiburg: Herder, 2006.

_____. *Grundkurs des Glaubens.* Einführung in den Begriff des Christentums (bearbeitet von Nikolaus Schwerdtfeger und Albert raffelt) [SW 26]. Freiburg: Herder, 1999.

_____.; ARNOLD, F.X.; SCHURR, V.; WEBER, L.M. (Hg.) *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart I-IV, Freiburg: Herder, 1964-1969; Bd. V: KLOSTERMANN, F.; RAHNER, K.; SCHILD, H. (Hg.) *Lexikon der Pastoraltheologie*. Freiburg: Herder, 1972.

_____. *Hörer des Wortes*. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (bearbeitet von Albert Raffelt) [SW 4]. Freiburg: Herder, 1997.

_____. *Ignatianischer Geist*: Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers (bearbeitet von Andreas Batlogg) [SW 13]. Freiburg: Herder, 2006.

_____. *Kirche in den Herausforderungen der Zeit.* Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz (bearbeitet von Josef Heislbetz und Albert raffelt) [SW 10]. Freiburg: Herder, 2003.

_____. *Kirchliche Erneuerung*. Studien zur Pastoraltheologie und Struktur der Kirche (bearbeitet von Albert Raffelt) [SW 16]. Freiburg: Herder, 2005.

_____ ; VORGRIMLER, H. *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg: Herder, [22]1990.

_____. *Leiblichkeit der Gnade*. Schriften zur Sakramentenlehre (bearbeitet von Wendelin Knoch und Tobias Trappe) [SW 18]. Freiburg: Herder, 2003.

_____; METZ, J.B. *L'Homme a l'écoute du Verbe*. Fondements d'une philosophie de la religion. Tours: Maison Meme, 1968.

_____. *Maria, Mutter des Herrn*. Mariologische Studien (bearbeitet von Regina Pacis Meyer) [SW 9]. Freiburg: Herder, 2004.

_____. *Menschsein und Menschwerdung Gottes.* Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie (bearbeitet von Herbert Vorgrimler) [SW 12]. Freiburg: Herder, 2005.

_____. *Selbstvollzug der Kirche.* Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld) [SW 19]. Freiburg: Herder, 1995.

_____. *Sendung und Gnade*: Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck: Tyrolia, 1966.

_____. *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*. Freiburg: Herder, [2]1972.

_____. *Verantwortung der Theologie*. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie (bearbeitet von Hans-Dieter Mutschler) [SW 15]. Freiburg: Herder, 2001.

1.2 Artículos y partes de libros

_____. „Antropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche", in: SW 19, 181-196.

_____. „Christlicher Humanismus" , in: SW 15, 525-540.

_____. „Christologie im Rahmen des modernen Selbst –und Weltverständnisses", in: SW 15, 601-611.

_____. “Comments by Karl Rahner on Questions raised by Avery Dulles”, in: SW 25, 244-247.

_____. „Das ‘neue’ Dogma. Zur Definition der Himmelfahrt der hl. Jungfrau und Gottesmutter“, in: SW 9, 475-495.

_____. „Das Christentum und der neue Mensch“, in: SW 15, 138-153.

_____. „Das Dynamische in der Kirche“, in: SW 10, 326-420.

_____. „Das Leben der Toten“, in: SW 12, 540-546.

_____. „Das zweite Vatikanische Konzil. Allgemeine Einleitung“, in: KlKK, 13-33.

_____. „Der Anspruch Gottes und der Einzelne“, in: SW 10, 469-480.

_____. „Der Einzelne in der Kirche“, in: SW 10, 100-117.

_____. „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“, in: SW 15, 219-247.

_____. „Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubenverstädnis“, in: SW 15, 309-330.

_____. „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“, in: SW 12, 251-260.

_____. „Die Freiheit in der Kirche“, in: SW 10, 221-237.

_____. „Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil“, in: STh VIII, 13-42.

_____. „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, in: SW 10, 326-343.

_____. „Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes“, in: SW 30, 209-221.

_____. „Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen“, in: SW 19, 503-515.

_____. „Ekklesiologische Grundlegung“. SW 19, 47-79

_____. „Erfahrung des Heiligen Geistes“, in: SW 29, 38-57.

_____. „Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: SW 25, 47-57.

_____. „Eschatologie, theol.- wissenschaftstheoretisch” , in: SW 17/1, 220-225.

_____. „Evolution, Evolutionismus“, in: SW 17, 1030-1037.

_____. „Ewigkeit aus Zeit“, in: SW 30, 648-656.

_____. „Experiment Mensch. Theologisches zur Selbstmanipulation des Menschen“, in: SW 15, 437-455.

_____. „Fest der Zukunft der Welt“, in: SW 14, 179-182.

_____. „Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft“, in: SW 15, 424-428.

_____. „Geleitwort“, in: KÖSTER, P. *Ich gebe euch ein Herz*. Einführung und Hilfen zu den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: SW 25, 261-262.

_____. „Gnade als Mitte menschlicher Existenz“. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaβ seines 70. Geburtstages, in: *HerKorr* 28 (1974) 77-92.

_____. „Grenzen der Amtskirche“, in: STh VI, 499-520.

_____. „Grundlinien einer systematischen Christologie“, in: QD 55, 15-78.

_____. „Hominisation“, in: SW 17, 1091-1096.

_____. „Ideologie und Christentum“, in: SW 15, 395-408.

_____. „Ignatius von Loyola und seine Spiritualität heute“, in: SW 25, 673-675.

_____. „Inmanente und transzendente Vollendung der Welt“, in: SW 15, 545-556.

_____. “Introduction”, in: BACIK, J. *Apologetics and the Eclipse of Mystery*. London: University of Notre Dame Press, 1980.

_____. „Kirche im Wandel“, in: STh VI, 455-478.

_____. „Kirche und Parusie Christi”, in: SW 10, 626-640.

_____. „Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens“, in: STh VI, 479-498.

_____. „Laudatio auf Erik Przywara“, in: SW 22, 667-673.

_____. „Lezte Dinge“, in: SW 17,1181-1184.

_____. „Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen“, in: SW 15, 410-418.

_____. „Mensch“, in: SW 17/2, 1199-1207.

_____. „Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung“, in: SW 25, 213-231.

_____. „Mystik – Weg des Glaubens zu Gott“, in: SW 29, 58-66.

_____. „Parusie“, in: SW 17, 1227-1230.

_____. „Pastoraltheologie –ein Überblick“, in: SW 19, 3-29.

_____. „Prinzipien und Imperative“,in: SW 10, 368-420.

_____. „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, in: SW 25, 299-329.

_____. „Stichworte aus dem Lexikon der Pastoraltheologie: Pastoraltheologie“. SW 19, 489-493.

_____. „Theologie der Freiheit“, in: SW 22/2, 91-112.

_____. „Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff“, in: SW 15, 622-637.

_____. „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“, in: SW 12, 489-510.

_____. „Trost der Zeit“, in: SW 14, 176-178.

_____. „Über das christliche Sterben“, in: SW 12, 534-539.

_____. „Über die Frage einer formalen Existentialethik”, in: SW 10, 302-316.

_____. „Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche“, in: SW 10, 421-446.

_____. „Über die theologische Problematik der ‚neuen Erde’“, in: SW 15, 557-566.

_____. „Überlegungen zur Methode der Theologie“, in: STh IX, 79-126.

_____. „ ‚Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien‘. Ein Gespräch“, in: SW 25, 254-260.

_____. „Utopie und Realität“, in: STh XVI, 42-56.

_____. „Vom Offensein für den je größeren Gott“, in: SW 13, 471-487.

_____. „Vorwort“, in: IGNATIUS VON LOYOLA. *Geistliche Übungen*. Übetragung und -Erklärung von Adolf Haas, in: SW 25, 232-233.

_____. „Vorwort“, in: EGAN, H. *The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon*, in: SW 25, 236-242.

_____. et al. „Vorwort zum der HPth I (1964)“. SW 19, 535.

_____. „Würde und Freiheit des Menschen“, in: SW 10, 184-206.

_____. „Ziel des Menschen“, in: SW 17, 1381-1389.

_____. „Zur Theologie der Hoffnung“, in: SW 22/2, 207-221.

_____. „Zur Theologie des Konzils”, in: STh V, 278-302.

_____. „Zur Theologie des Symbols“, in: SW 18, 423-457.

_____. „Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution’“, in: STh VIII, 615-656.

2 Literatura secundaria

2.1 Sobre Rahner

BALTHASAR, H.U.V. „Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar“, in: *HerKorr* 30 (1976) 72-82.

_____. *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln: Johannes, 1966.

BATTLOG, A. et al. *Der Denkweg Karl Rahners.* Quellen – Entwicklungen – Perspektiven. Mainz: Grünewald, 2003.

_____.; DELGADO, M.; SIEBENROCK, R. (Hg.) *Was den Glauben in Bewegung bringt*: Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Freiburg: Herder, 2004.

CROWLEY, PAUL. “Rahner’s Christian Pessimism: The problem of Perplexity”. *PhTh* 9 (1-2/1995) 151-176.

EICHER, P. *Die antropologische Wende.* Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg Sch.: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1970.

EXELER, A.; METTE, N. „Das Theorie-Praxis-Problem in der praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts“ , in: PThh, 65-80.

FEITER, R. et al. „Editorial“, in: *PthI* 24 (2/2004) 7.

FISCHER, K. „Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen“. *ZKTh* 113 (1991) 1-23.

_____. *Der Mensch als Geheimnis*: Die Antropologie Karl Rahners. Freiburg: Herder, 1974.

FREYER, T. *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner. Würzburg: Echter, 1993.

FRITSCH, HARALD. *Vollende Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung*. Die Eschatologie Karl Rahners. Würzburg: Echter, 2006.

FUCHS, O. „Theologie aus der Erfahrung des ‚Mysterium Dei‘“, in: *PthI* 24 (2/2004) 68-104.

_____. „Die Pastoral im Horizont der ‚unverbrauchbaren Transzendenz Gottes‘ (Karl Rahner)“. *ThQ* 185 (2005) 268- 285.

_____. „Rahner systematisch-theologische und spirituell-pastorale Schriften: eine doppelte Herausforderung für die Praktischen Theologie“, in: *PthI* 24 (2/2004) 146-151.

FÜRST, W. „‚Selbstvollzug‘ der Kirche bei Karl Rahner: Philosophie- und theologiegeschichtliche Thesen“. *PthI* 24 (2/2004) 193-196.

GRIESL, G. „Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche“, in: PThh, 141-149.

HENRICI, P. „Karl Rahners ‚Hörer des Wortes‘ und Maurice Blondels ‚L’Action‘“, in: SCHÖNDORF, H. (org.) *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder, 2005, 81- 99.

HERMANS, CH.; SCHERER-RATH, M. „Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie: Epistemologische Grundfragen einer hemeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie“, in: *PthI* 24 (2/2004) 154-181.

HOFBECK, J. “Avant-propos du traducteur”, in: RAHNER, K.;METZ, J.B. *L’Homme a l’écoute du Verbe*. Fondements d’une philosophie de la religion. Tours: Maison Meme, 1968.

KNOEPFFLER, N. „Blondels ‚action‘ von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im ‚Grundkurs‘. Eine unterirdische Wirkungsgeschichte“, in: SIEBENROCK, R. (Hg.) *Karl Rahner in der Diskussion*. Innsbruck: Tyrolia, 2001, 139-148.

KÖHNLEIN, M. *Was bringt das Sakrament?* Disputation mit karl Rahner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

LEHMANN, K. „Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners“, in: RAFFELT, A. (Hg.) *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf: Patmos, 1994. 10-27.

_____. Karl Rahner und die praktische Theologie. In: *ZKTh* 126 (2004) 3-15.

METTE, N. „Die praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie“, in: *PthI* 24 (2/2004) 142-145.

_____. „Zwischen Reflexion und Entscheidung: Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie“, in: *TrThZ* 87 (1978) 26-43. 136-151.

MUCK, O. „Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendentale Methode“, in: SCHÖNDORF, H. (Hg.) *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder, 2005, 31-56.

NEUFELD, K. H. *Die Brüder Rahner*. Eine Biographie. Freiburg: Herder, 1994.

_____. „Genese und geschichtliche Hintergründe des ‚Handbuchs für Pastoraltheologie‘“, in: *PthI* 24 (2/2004) 45-52.

_____. “Metodo trascendentale rahneriano: analisi e prospettive”, in: SANNA, I. *L’eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005, 91- 102.

NEUMANN, K. *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*. Freiburg: Herder, 1980.

O’DONOVAN, L. (ed.) *A World of Grace*. An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995.

PEUKERT, H. „Kommunikative Freiheit und absolut befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächstten – und Gottesliebe“, in: WTh, 274-283.

PHAN, P. *Eternity in Time*. A Study of Karl Rahner’s Eschatology. Selingsgrove: Susquehanna University Press. Londres: Associated University Presses, 1988.

PÖLTNER, G. „Werden als aktive Selbsttranszendenz. Überlegungen zu einem Schlüsselbegriff“. *PhJ* 97 (1990) 297-321.

RAFFELT, A. „Geist in Welt: einige Anmerkungen zur Interpretation“, in: SCHÖNDORF, H. (Hg.) *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder, 2005, 57-80.

_____. (Hg.) *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf: Patmos, 1994.

_____. „Rahner und Blondel“, in: BATLOGG, A.; DELGADO, M.; SIEBENROCK, R. (orgs.) *Was den Glauben in Bewegung bringt*: Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Freiburg: Herder, 2004, 17-33.

_____;VERWEYEN, H. *Leggere Karl Rahner*. Brescia: Queriniana, 2004, 18-22.

SANNA, I. *L’eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005.

SÁNCHEZ DE MURILLO, JOSÉ. “Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner. Aportación a la teología de la esperanza”. *ECarm* 22 (1971) 38-94.

SAUTER, G. „Der Praxisbezug aller theologischen Disziplinen“, in: PThh, 119-131.

SCANNONE, J. C. „Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner“, in: WTh, 82-98.

SCHICKENDANTZ, C. *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*. La comprensión de la muerte en Karl Rahner. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999.

SCHMOLLY, W. *Eschatologische Hoffnung in Geschichte*: Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Innsbruck: Tyrolia, 2001.

_____. *Pastoral verantworten: Praktische Theologie*, in: BATLOGG, A. et al. *Der Denkweg Karl Rahners*: Quellen- Entwicklungen- Perspektiven. Mainz: Grünewald, 2003, 242-261.

SCHNEIDER, M. “L’orizzonte della spiritualità ignaziana della teologia di Karl Rahner”, in: SANNA, I. *L’eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005, 31-47.

SCHÖNDORF, H. (Hg.) *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder, 2005.

SCHUSTER, H. „Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu“, in: PThh, 150-163.

SHEEHAN, T. *Karl Rahner*. The philosophical foundations. Athens (OH): Ohio University, 1987.

SIEBENROCK, R. (Hg.) *Karl Rahner in der Diskussion*. Innsbruck: Tyrolia, 2001

_____. „Theologie um der Seelsorge willen“, in: *Diakonia* 35 (2004) 369-375.

_____. „‚Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott‘: Intuitionen, Themen, Dynamik und ‚Habitus‘ des Werkes P. Karl Rahners s.j.“, in: *PthI* 24 (2/2004) 20-44.

SIEVERNICH, M. Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung, in: *PthI* 24 (2/2004) 54-67.

SPRINGHORN. *Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt*: eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. Hamburg : Kovac, 2001.

TABORDA, F. “Ouvinte da Palavra. Introdução a sua leitura”, in:_____; OLIVEIRA, P.R. de. (orgs.) *Karl Rahner 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, 85-118.

TERÁN-DUTARI, J. „Zur philosophisch-theologischen Auffassung der Freiheit bei K. Rahner und E. Przywara“, in: WTh, 284-298.

THOMPSON, W. “The Hope for Humanity: Rahner’s Eschatology”, in: O’DONOVAN, L. (ed.) *A World of Grace*. An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995, 153-168.

VASS, G. *The Sacrament of the Future*. An Evaluation of Karl Rahner’s Concept of the Sacraments and the End of Time. Herefordshire: Gracewing. 2005.

VORGRIMLER , H. (Hg.) *Wagnis Theologie*: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (zum 75. Geburtstag). Freiburg: Herder, 1979.

_____. *Karl Rahner*. Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

ZULEHNER, PAUL M. “La dimensione pastorale della teologia di Karl Rahner”, in: SANNA, I. *L’eredità teológica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University, 2005, 69-86.

2.2 Complementaria

BACIK, J. *Apologetics and the Eclipse of Mystery*. London: University of Notre Dame Press, 1980.

BENTUÉ, A. "La pastoral como categoría teológica fundamental", in: *TyV* 36 (1995) 7-20.

CHARDIN, P. T. de. *L'Avenir de l'homme.* Paris: Seuil, 1959.

EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento conclusivo.* V Conferencia General de Aparecida. Santiago: CECH, 2007.

FLORISTÁN, C. *Teología práctica*: Teología y praxis de la acción pastoral. Salamanca: Sígueme, 1991.

KLOSTERMANN, F.; ZERFAβ, R. (Hg.) *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser, 1974.

KNOEPFFLER, N. „Blondels Action von 1893", in: *ThPh* 72 (1997) 91-96.

LANZA, S. *Introduzione alla Teologia dell'azione eclesiale*. Brescia: Queriniana, 1989.

LAVALETTE, H. DE. "La 'Teología Política' de J.B. Metz", in: *SelTeol* 38 (10/1971) 124-135.

MAAβ, F. "Josefinismo", in: SM IV, cols. 78-80.

METZ, J.B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie.Mainz: Matthias-Grünewald, [4]1984.

MIDALI, M. *Teologia pastorale o pratica:* Cammino storico di uma riflesione fondante e scientifica. Roma: LAS, 1985.

MOLTMANN, J. *Zukunft der Schöpfung*. Gesammelte Aufsätze. München: Kaiser, 1977.

MÜLLER, A. „Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft", in: PThh, 15-26.

MÜLLER, J. „Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774)", in: PThh, 42-51.

NOEMI, J. "Rasgos, imperativos y desafíos", in: _____; CASTILLO, F. *Teología latinoamericana*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998, 11-93.

RATZINGER, J. *Dogma und Verkündigung*, München: Erich Wewel, 1973.

RÜTTI, L. „Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie odre Frage na die Gesamttheologie? Überlegungen zum Ende der kolonialen Mission", in: PThh, 288-307.

SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia.* Roma: Institutum Historicum Societas Iesu, 1969.

SCHILLEBEECKX, E. “Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología”. *Concilium* 41 (1969) 43-58.

SCHULTE, R. „Gottes Wirken in Welt und Geschichte. Offene Frage –Erwartungen an ihre Lösung“, in: DOLCH, H. (Hg.) *Theologie –Grund und Grenzen*. Padeborn, 1982, 161-176.

_____. „Über Gottes Wirken in Welt und Geschichte“, in: RATZINGER, J. (Hg.) *Weisheit Gottes –Weisheit der Welt I*. St. Ottilien, 1987, 137-156.

SCHUPP, F. *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie* [QD 64]. Freiburg: Herder, 1974.

SCHUSTER, H. „Die Geschichte der Pastoraltheologie“, in: HPth I, 42-92.

_____. „Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie“, in: HPth I, 93-120.

SEVESO, B. “Teología Pastoral”, in: *Diccionario teológico interdisciplinar* I. Salamanca: Sígueme, 1982, 84-94.

STECK, W. „Friedrich Schleiermacher und Anton Graf –eine ökumenische Konstellation praktischer Theologie?“, in: PThh, 27-41.

VOLP, R. „Praktische Theologie als Theoriebildung und Kompetenzgewinnung bei F. D. Schleiermacher“, in: PThh, 52-64.

VORGRIMLER , H. *Hoffnung auf Vollendung*: Aufriβ der Escatologie [QD 90]. Freiburg: Herder, 1980.

ZULEHNER, P. *Pastoraltheologie* I. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Düsseldorf: Patmos, 1989.