

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Berrios, Fernando

Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 285-298

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691020>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Fernando Berríos**  
Universidad Alberto Hurtado  
Centro Teológico Manuel Larraín  
Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Católica de Chile

## Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica

### INTRODUCCIÓN

No está en discusión que Hans Urs von Balthasar (Lucerna, 1905-Basilea, 1988) y Karl Rahner (Friburgo, 1904-Innsbruck, 1984) fueron dos figuras centrales de la teología del siglo XX y referentes obligados, hasta el día de hoy, a la hora de pensar los grandes temas de la visión cristiana del ser humano y del mundo. Dos formas de pensamiento, dos perspectivas fundamentales, que marcaron el paisaje teológico en el que les correspondió estar insertos y que, así, influyeron en gran medida en las profundas transformaciones que se operaron en la teología católica durante ese siglo.

Esta constatación permite entender mejor la importancia que han tenido como objeto de estudio, sobre todo en los decenios posteriores al del Concilio Vaticano II, ambas obras teológicas. Comparten, como se sabe, la característica de ser enormes, no sólo en cuanto a la cantidad de textos publicados, sino sobre todo en cuanto a la contundencia y a la trascendencia de su contenido. Consecuentemente, la literatura secundaria sobre cada una se ha hecho también, con el tiempo, inabarcable (1). Asimismo, ha recibido un gran interés la relación entre ambos pensamientos y lo que ha resultado de ese contrapunto. Esta importancia se expresa también en la no despreciable cantidad de trabajos que se han escrito sobre el respecto, desde ambos puntos de vista. Algo de ello nos será posible revisar en este breve aporte.

Al inicio resulta interesante poner en el tapete una constatación que ha hecho un gran conocedor de esta relación, el teólogo alemán Werner Löser: a pesar de la importancia que se le ha concedido al vínculo entre ambos teólogos, en realidad ellos no tuvieron encuentros frecuentes en su vida, sino que más bien les correspondió vivir casi siempre distanciados físicamente. Y, sin embargo, hay no pocos indicios de que siempre también estuvieron bastante pendientes uno del otro (2). Probablemente, una

- 
- (1) Para el caso de la literatura secundaria sobre Karl Rahner, ver la información actualizada en <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnerli.htm>. Sobre von Balthasar, cf. *Literatur von und über Hans Urs von Balthasar* en el catálogo de la Deutsche Nationalbibliothek (<http://www.d-nb.de/>).
  - (2) W. Löser, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 82.

actitud explicable en dos hombres conscientes de la magnitud del influjo propio y del otro en el horizonte teológico en que coincidieron.

Esta relación está marcada por su común adhesión al ideal ignaciano (3) –no obstante el posterior alejamiento de von Balthasar de la Compañía de Jesús en 1950– y por el hecho de que compartieron desde el inicio ciertas preocupaciones intelectuales fundamentales. Entre éstas, tal vez la más importante para la orientación de sus respectivos proyectos teológicos fue la sentida necesidad de distanciarse de la neoescolástica; de su extrínsecismo –en el caso de las tempranas preocupaciones de Rahner en el ámbito de la teología de la gracia– y de su aridez y esquematismo, tan alejado de la Sagrada Escritura y de la patrística –no sólo pero sí especialmente en la sensibilidad de von Balthasar– (4).

En lo que se refiere al itinerario propiamente intelectual, habría que decir que en el caso de von Balthasar no hubo propiamente, a diferencia de Rahner, un “alejamiento” de la neoescolástica, porque en realidad nunca adhirió a ella y más bien tuvo que “padecerla” en Pullach (cerca de München, Alemania) y luego en Fourvière (Lyon, Francia), en los años de su formación filosófica y teológica en la Compañía de Jesús. Como él mismo confesó alguna vez, sólo la cercanía de dos grandes maestros y amigos pudo darle consuelo en esos momentos: Erich Przywara en el “desierto de la neoescolástica” de Pullach (5) y Henri de Lubac en aquel Fourvière en que la teología se presentaba ante sus ojos como “un palacio barroco en demolición” (6).

No sólo los unió su común raíz ignaciana y la formación jesuítica. También estuvo en sus conversaciones de jóvenes teólogos, pese a las diferencias de acentuaciones que ya empezaban a observarse (7), la idea bastante concreta de elaborar juntos una nueva dogmática, definitivamente distanciada de la neoescolástica, que más tarde se concretaría en el proyecto de *Mysterium Salutis*, pero en cuya realización finalmente no colaborarían.

Pronto se fueron haciendo más evidentes sus divergencias en cuanto a la manera de enfrentar las principales de aquellas preocupaciones compartidas y otras más puntuales desde el plano filosófico-teológico. Se suele destacar hoy el influjo que han tenido en ello los diversos itinerarios intelectuales y eclesiales que cada uno siguió posteriormente. Dos personajes tan distintos en la teología y en la Iglesia: uno, Rahner, hombre de cátedra universitaria, renombrado, rodeado de discípulos, con un rol protagónico en el Concilio Vaticano II; el otro, von Balthasar, un hombre más

(3) Cf. A. R., Batlogg, “Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius”, en J. H. Tüch (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg i.B. 2005, 410-446; P. Henrici, “Une théologie nourrie par une source spirituelle commune: Ignace de Loyola”, en H.-J. Gagey / V. Holzer (Éd.), *Balthasar, Rahner: deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005, 15-30.

(4) Cf. B. Sesboüé, “Comment sortir de la néo-scholastique? La genèse de deux pensées”, *Gregorianum* 86 (2005) 257-275; K. H. Neufeld, “Le paysage théologique des années 1930-1960 et deux itinéraires”, en H.-J. Gagey / V. Holzer (Éd.), *Balthasar, Rahner: deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005, 31-46. esp. 33-36.

(5) H. U. von Balthasar, *À propos de mon oeuvre*, 68, citado por M. Sesboüé, *op. cit.*, 265, nota 24.

(6) H. U. von Balthasar, “Ce que je dois à Goethe” (1987), citado por E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Paris 1993, 355-356.

(7) Por de pronto, la muy citada recensión de von Balthasar sobre *Geist in Welt* de Rahner, en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 63 (1939) 371-375.

bien retraído, que nunca –a pesar de su solidísima formación y de su calidad intelectual– ocupó una cátedra universitaria y fue más bien un intelectual “independiente” y un connotado editor; un hombre religioso que se alejó de la Compañía de Jesús para entregarse a una nueva aventura espiritual y comunitaria junto a la mística Adrienne von Spyer y un teólogo reconocido que empero no fue convocado a participar como perito en el Concilio (8).

En lo que resta intentaré una reflexión en tres pasos: en primer lugar, una precisión acerca del tipo de contraposición que se dio realmente entre ambos teólogos; en segundo lugar, un esfuerzo por dejar “hablar”, aunque sea brevemente, al mismo Rahner acerca de aquello que von Balthasar identificó como lo propio y distintivo de su pensamiento, a saber, la perspectiva trascendental (*transzendental Ansatz*); por ello titularé a este acápite: “Rahner según Rahner”. En tercer lugar, una breve descripción del modo crítico como von Balthasar percibió dicha perspectiva: es decir, “Rahner según von Balthasar”. Por último, intentaré esbozar brevemente una reflexión sobre aquello que hoy debería destacarse como lo verdaderamente relevante de la interlocución entre estos dos grandes teólogos del siglo XX; esto es: ¿qué es aquello esencial de esa interlocución que vale la pena rescatar hoy para una visión más amplia y más profunda de los grandes tópicos teológicos que ambas visiones abarcaron?

## 1. DOS ITINERARIOS, DOS TEOLOGÍAS

Von Balthasar y Rahner nunca dejaron de expresar de algún modo su alta estima mutua. Esto aparece especialmente claro en los homenajes que se hicieron uno al otro con ocasión de sus respectivos cumpleaños número 60 (9). Es cierto que posteriormente y ya en el posconcilio, algunos episodios puntuales –y muy especialmente, hay que decirlo, la publicación en 1966 de *Cordula oder der Ernstfall* por parte de von Balthasar– tuvieron una gran repercusión en el ambiente teológico y contribuyeron a que se extendiera la impresión de que entre ellos se habría dado una de las más grandes polémicas intelectuales del siglo XX. Pero, a decir verdad, ambos fueron bastante parcos para referirse al tema. Por ello, hoy en día predomina sin contrapeso entre los estudiosos de esta relación, que no corresponde ver en ella los rasgos de una tal polémica, ni tampoco de una división radical de aguas, sino más bien la confrontación de dos formas de pensamiento poderosas, que han marcado la teología hasta hoy y que invitan, más bien, a una escucha atenta de ambas, e incluso al esfuerzo de una integración amplia y complementaria de las intuiciones fundamentales de cada una.

En Rahner, sobre todo, hay un par de manifestaciones puntuales que reflejaron su falta de interés o de ánimo por la apologética o la polémica con respecto a von Balthasar. Más en general, se sabe que nunca –y menos aún al final de sus

---

(8) A. Meis, “Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner: coincidencias y divergencias”, *Teología y Vida*, Vol. XXXV (1994), 259-280, 259.

(9) H. U. von Balthasar, “Karl Rahner zum 60. Geburtstag am 5. März 1964”, *Neue Zürcher Nachrichten*, 29.2.1964, Beilage Christliche Kultur Nr. 8; y K. Rahner, “Hans Urs von Balthasar – 60. Geburtstag”, *Civitas* 20 (1965) 602-605.

días— fue un hombre de polémicas (10) y resulta curioso, por decirlo de algún modo, cómo expresa ello, no sin algo de ironía, en el prólogo del volumen 13 de sus *Schriften zur Theologie*: “en lo que respecta a... la exigencia de una confrontación (*Auseinandersetzung*) explícita y detallada con mis ‘adversarios’, debo decir honestamente que mis fuerzas físicas ya no me parecen suficientes para cumplir tal tarea. En último término, grave no es: de todos modos la teología católica va a seguir su camino” (11). Y deja el asunto hasta ahí. Al final de sus días seguía considerando un verdadero “enigma” (*Rätsel*) la razón por la cual su antiguo compañero jesuita y amigo lo combatió, al menos por momentos, “tan ferozmente” (*so erbittert*) (12).

No es posible negar la divergencia entre ambas perspectivas teológicas, que en ciertos temas adquiere ciertamente una gran relevancia. Pero, como veremos, el reconocimiento de la hondura de la diferencia no debe significar la afirmación tajante y, menos, *a priori* de una alternativa irreconciliable. En una célebre entrevista en el año 1976, von Balthasar expresa con especial claridad y serenidad aquello que, desde su punto de vista, fue la razón fundamental de sus diferencias más de fondo con Rahner. El entrevistador le pregunta si, a diez años de las críticas formuladas a Rahner en el libro *Cordula...*, sigue sosteniéndolas. Von Balthasar responde: “En primer lugar, considero a Karl Rahner, visto en su conjunto, la más fuerte potencia teológica de nuestro tiempo. Y es evidente que en fuerza especulativa me supera de lejos. En 1939 trabajamos juntos, armoniosamente, un plan de dogmática..., a partir de lo cual surgió más tarde *Mysterium Salutis*. Pero nuestros puntos de partida (*Ausgangspositionen*) en realidad siempre fueron distintos. Hay un libro de Simmel que se llama ‘Kant y Goethe’. Rahner eligió a Kant, o si usted quiere, a Fichte, es decir, la perspectiva trascendental (*den transzendentalen Ansatz*). Y yo, como Germanista, elegí a Goethe. La figura (*Gestalt*), la figura indisolublemente única (*einmalig*), orgánica, que se desarrolla —pienso en ‘Metamorfosis de las plantas’ de Goethe—, esa figura con la cual Kant no puede lidiar realmente ni siquiera en su estética (*diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt...*)... Yo intenté ver el cristianismo o la figura de Cristo, ante todo, como figura; y con Cristo juntamente su Iglesia. A una figura se la puede rodear y se la puede ver por todos lados. Una y otra vez se ve algo distinto y sin embargo se ve siempre la misma cosa...” (13).

(10) Esta fue, por ejemplo, su actitud frente a ciertas críticas que se le hicieron al trasfondo filosófico de *Hörer des Wortes*. No quiso responder a ellas, pese a las reiteradas instancias de algunos de sus discípulos: Cf. K. Lehmann, “Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners”, en: A. Raffelt (ed.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 10-27, esp. 22-27, con especial referencia a las críticas formuladas por E. Simons, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit “Hörer des Wortes” von Karl Rahner*, Stuttgart 1966 y A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer zukünftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969.

(11) “Gott und Offenbarung”, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1978, 7, citado por K. H. Neufeld, “Ausdrückliche Auseinandersetzung zu offenen Fragen zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar”, *Gregorianum* 86 (2005) 368-377, 368.

(12) En carta a Horst Georg Pöhlmann (17/08/1981), en H. G. Pöhlmann, *Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart, 12 Porträts*, Reinbek bei Hamburg 1984, 252.

(13) M. Albus, “Geist und Feuer: ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar”, *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 72-82, 75s.

## 2. RAHNER SEGÚN RAHNER: LA APUESTA POR LA PERSPECTIVA TRASCENDENTAL

Para mejor entender esta aproximación de von Balthasar, considero de justicia partir poniendo oído a Karl Rahner, a la manera como él mismo concibió el enfoque fundamental de toda su obra teológica. En lo que sigue intento describir someramente su apuesta por este enfoque “trascendental”, tal como él mismo lo explicó (14).

En lo fundamental, para Rahner un planteamiento “trascendental” de una cuestión se da “cuando y en la medida en que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento de un determinado objeto en el sujeto cognoscente mismo”. Esta perspectiva remite a su vez a una comprensión del conocimiento humano según la cual éste “no depende sólo de las características del objeto, sino también de la estructura esencial del sujeto cognoscente”. Por ello, en todo planteamiento trascendental la atención está puesta más bien en la relación mutua o, más exactamente, en la “relación condicionante mutua” (*das gegenseitige Bedingungsverhältnis*) entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido (15). De ahí la insistencia de Rahner en que en esta relación “entre la subjetividad apriorística, trascendental y el objeto del conocer (y de la libertad), el conocimiento de las condiciones apriorísticas de la posibilidad del conocimiento en el sujeto significa también un momento del conocimiento *del objeto mismo* (...) Un planteamiento trascendental de la cuestión no es sólo una pregunta sobreañadida (*zusätzlich*) a la pregunta por el objeto que se presenta original y aposteriorística-empíricamente, sino que sólo en él el conocimiento del objeto mismo originario alcanza su plenitud (*vollen Wesen*). El conocimiento del sujeto cognoscente es, de por sí, siempre también un conocimiento de las estructuras metafísicas (en un sentido objetivo de ‘trascendentales’) del objeto mismo” (16).

El enfoque y el concepto mismo “trascendental” Rahner no lo inventa, sino que lo toma del “giro antropológico” operado en la filosofía moderna y lo reinterpreta creativamente para aplicarlo en el ámbito del pensar teológico. Esta asunción a él le parece un acto del todo necesario para la teología, entre otros motivos importantes para que ella pueda cumplir su cometido básico de hacer al cristianismo relevante en la cultura contemporánea. Este desafío es, para él, radical y no se limita a una simple operación cosmética y superficial sobre el modo de pensar teológico. Por ello llega a la afirmación tajante de que la dogmática toda debe devenir una antropología teológica. Para él esto debe constituir un auténtico “giro” (*Wendung*), un vuelco “necesario y fecundo” de la teología (17). Para describirlo, utiliza expresiones no poco audaces que ponen de manifiesto el carácter definitivamente “antropocéntrico” –y ya no sólo “antropológico”– que él asigna a tal giro, y que no dejan lugar a dudas sobre la radicalidad de su planteamiento. Para Rahner el tema del hombre no ha de ser

---

(14) En este punto sigo fundamentalmente mi estudio “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, *Teología y Vida*, Vol. XLV/2-3 (2004) 411-437.

(15) K. Rahner, “Überlegungen zur Methode der Theologie” (en adelante, “Überlegungen”), *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 79-126, 98.

(16) *Ibid.*, 98s. El destacado en *cursiva* es mío.

(17) *Id.*, “Theologie und Anthropologie”, *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 43-65.

considerado como uno más entre otros, sino como la cuestión que debe dominar “el conjunto” (*das Ganze*) de la teología dogmática (18).

Todo lo dicho supone una manera de entender la relación entre teología y filosofía. De hecho, implica una opción clara al respecto, supuesta la necesidad de una determinada estructura filosófica para las formulaciones fundamentales de la teología. En Rahner esto está muy claramente desde los inicios de su obra, incluso antes de emprender su quehacer propiamente teológico. Como es sabido, sus estudios de doctorado en filosofía en la Universidad de Freiburg, entre 1934 y 1936, culminaron en una tesis de grado que finalmente fue rechazada por su *Doktorvater* Martin Honecker –por motivos que no corresponde abordar aquí–, pero que de todos modos fue publicada en 1939 bajo el título *Espíritu en el mundo: Acerca de la metafísica del conocimiento finito en Tomás de Aquino* (19). Esta obra consiste, como bien lo ha sintetizado Albert Raffelt, en “una interpretación especulativa de la metafísica tomista del conocimiento, influenciada por los trabajos de Joseph Maréchal referidos a los planteos de Kant, y llevada a cabo a la luz del pensamiento heideggeriano de los años veinte y los primeros de la década del treinta” (20). En tales parámetros concretos es que se establece, pues, el enfoque “trascendental” que caracterizará su pensamiento hasta el fin de sus días (21).

Ahora bien, en esta perspectiva es básica la convicción de que no hay una oposición real entre lo “teocéntrico” y lo “antropocéntrico”, dado que lo antropológico, el ser humano en cuanto tal o “por naturaleza”, es concebido como “el ser de la trascendencia hacia el mundo (*zu Welt*) y hacia Dios (*zu Gott*)”, trascendencia que se traduce en su esencial y definitiva apertura. La comprensión del hombre como esencialmente “abierto” es la base de este, para Rahner, necesario giro de la teología, pero además es lo que le permite distanciarse del peligro de una mera reducción antropológica de la misma. Debido a que el hombre está, según esta visión, esencialmente referido a Dios, y dado que, por otra parte, él no puede decir absolutamente nada de este Dios fuera de la posibilidad gratuitamente recibida de una tal referencia esencial, lo antropocéntrico y lo teocéntrico, bien entendidos, no son ni podrían ser conceptos opuestos en la teología cristiana (22).

Es en este sentido que un gran conocedor de Rahner, Roman Siebenrock, ha afirmado que la teología del jesuita alemán tiene su “centro estructurante” en la teología de la gracia y ésta a su vez su núcleo en el concepto de “autocomunicación de Dios” (*Selbstmitteilung Gottes*) (23). La idea de fondo es que la gracia no debe

(18) “Anthropozentrische Wendung”, “anthropozentrik der Theologie”... (*Loc. cit.*) Cf. K.- W. Berenbruch, “Der anthropologische Ansatz Karl Rahners”, *Theologische Versuche* 6 (1975), 137-155.

(19) *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939. Ésta y la segunda edición de 1957, a cargo de J. B. Metz, han sido recogidas en K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 2: “Geist in Welt. Philosophische Schriften”, A. Raffelt (Ed.), Düsseldorf-Freiburg i. Br. 1996.

(20) A. Raffelt, “Editionsbericht”, en K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, XXIII.

(21) E. Coreth, “Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners”, en: *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 525-536, 531.

(22) Cf. K. Lehmann, “Karl Rahner. Ein Porträt”, en: K. Lehmann – A. Raffelt (eds.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, 13\*-53\*, 35\* s.

(23) R. Siebenrock, “Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie”, en: M. Delgado – M.- L. Bachmann (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherung an Karl Rahner*, Berlin 1994, 34-71, 69 (nota 93).

ser entendida como el acto divino de otorgar al ser humano “algo”, un determinado “bien salvífico” o la mera participación de Sí mediante dones creados y finitos, sino como el don propio de *Sí mismo* como acto fundante y oferta permanente de la salvación. Ahora bien, el punto decisivo para Rahner es que ello no puede ser entendido ni formulado adecuadamente en los parámetros del extrinsecismo neoescolástico. Y, precisamente, para superar este extrinsecismo es que opta por el enfoque trascendental. Si el núcleo de la salvación del ser humano está dado en la libre autocomunicación (*Selbstmitteilung*) divina, el carácter “trascendental” de este don tiene en Rahner su expresión más propia en el concepto de *existencial sobrenatural* (*übernatürliches Existential*) (24). Es mediante este concepto, de evidente inspiración heideggeriana pero en su contenido más directamente deudor de Kant, que el autor formula su tesis básica de que “la configuración real del hombre por la gracia ofrecida siempre, no es algo que suceda sólo de vez en cuando”, sino una “situación” suya “permanente e ineludible” (25). Para Rahner esta noción permite expresar el don de Dios como “una determinación ‘existencial’ del hombre mismo, la cual, como objetivación de la universal voluntad salvífica de Dios, si bien se añade gratuitamente a la esencia humana en cuanto «naturaleza», no obstante siempre se halla presente en el orden real” (26). El carácter inherente y permanente de la oferta de la gracia como “existencial” implica que “el hombre del orden real siempre es inevitablemente más que mera «naturaleza» (en sentido teológico)” (27); que *es*, por su constitución esencial más íntima, nada menos que “el acontecimiento (*das Ereignis*) de la absoluta autocomunicación de Dios” (28). Y, por otra parte –precisa Rahner–, “el hombre real, como interlocutor real de Dios, debe poder recibir este amor como lo que necesariamente es: un don libre. Ello significa que hay que caracterizar de indebido, de «sobrenatural», el mismo existencial central, permanente, de la ordenación al Dios trinitario de la gracia y de la vida eterna” (29).

En esta perspectiva trascendental se desarrollarán en la teología de Rahner otras nociones importantes, que no podemos explicar aquí, pero cuyo sentido fundamental se podrá intuir a la luz de lo ya descrito: “anticipación” (*Vorgriff*), “autotranscendencia activa” (*active Selbsttranszendenz*), “cristianos anónimos” (30) o “cristianismo anónimo” (31), etc. El reparo decisivo al que debió enfrentarse Rahner era, en realidad, previsible desde un comienzo y yo quisiera formularlo aquí de una manera muy simple: ¿cómo integrar en esta visión *trascendental* de la revelación y de la salvación

(24) Cf. el acápite “La oferta de la autocomunicación como ‘existencial sobrenatural’” (*Das Angebot der Selbstmitteilung als ‘übernatürliches Existential’*) del *Grundkurs des Glaubens*, (4. Gang); en *Sämtliche Werke*, Bd. 26: „Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums“, N. Scherdtfege-A. Raffelt (eds.), Düsseldorf-Freiburg i. Br. 1999, 3-445, aquí 126-132; art. “Existenciario, Existencial, II”, en: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Vol. 3, Barcelona 1976, 66-68.

(25) “Existenciario, Existencial II”, 68.

(26) *Ibid.*, 67.

(27) “Existenciario, Existencial, II”, 68.

(28) *Grundkurs des Glaubens*, 126-128, 126.

(29) *Über das Verhältnis*, 338 s. Las comillas son del autor.

(30) “Die anonymen Christen”, *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 545-554.

(31) “Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche”, *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 498-515.

la concepción bíblica de que ello ha acontecido concretamente en la historia y, más concretamente aun, en el culmen de la historia en la persona y en el acontecimiento de Jesús el Cristo, en su muerte en la cruz y en su resurrección? De hecho, el mismo von Balthasar hizo en la citada entrevista de 1976, en alusión a su libro *Cordula...*, una afirmación que merece aquí nuestra especial atención: “Si encuentro a la teología de la cruz de Karl Rahner no del todo satisfactoria, eso en realidad no lo digo en relación a (la tesis del) cristianismo anónimo, sino con respecto a la cristología concebida trascendentalmente (*auf die transzendental entworfene Christologie*)” (32).

Rahner fue consciente de la gravedad de este reparo fundamental. En un intento de extrema concisión, podríamos decir que su gran empeño para enfrentarlo fue profundizar en su intuición básica de la necesaria “mediación categorial de la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente” (33). En otras palabras, insistir en que “la realización de la trascendentalidad acontece históricamente”, si bien por otra parte “la verdadera historicidad (...) tiene su fundamento y la condición de posibilidad en la trascendentalidad del hombre mismo” (34). Del reconocimiento de ambos hechos resulta que la historia, la historia profana o mundana en que acontece la historia de la salvación, “es en último término la historia de la trascendentalidad misma” (35) y, en ésta, historia de la *trascendencia* en cuanto tal: “la trascendencia misma tiene una historia y la historia es siempre el acontecimiento de esta trascendencia” (36).

Esto, para Rahner, se realiza en grado sumo en la persona de Jesucristo. El acontecimiento categorial de Cristo es “la culminación del sentido de la historia del mundo y de la libertad” y es, también, en lo concreto de su humanidad (37), la “culminación de la positividad del mundo” (38). Por ello, para Rahner no puede haber una oposición entre el postulado “centramiento antropológico de la teología” (39) y el necesario centramiento cristológico de la misma. Bien entendidas, antropología y cristología se sostienen mutuamente en la dogmática cristiana, por cuanto una antropología sólo puede ser cristiana si en ella el hombre es concebido como “*potentia oboedientialis* para la «*unio hypostatica*»” y, por su parte, la cristología, para evitar toda sospecha de una lectura mitologizante de dicha unión como ocurriría en una cristología meramente aposteriorística, requiere de la comprobación de lo que él llamó un

(32) M. Albus, “Geist und Feuer: ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar”, 76.

(33) “Zur kategorialen Vermittlung der übernatürlich erhobenen Transzendentalität” (cuarto subtítulo dentro del acápite 3 del paso V del *Grundkurs*, 149).

(34) *Loc. cit.* Y agrega en seguida: “...en el momento en que la historia hacia el pasado o hacia el futuro ya no aprehende su profundidad trascendental como condición de posibilidad de una auténtica historicidad, esta historia misma pasa a ser ciega en sí”.

(35) *O.c.*, 139 s.

(36) *Ibid.*, 139.

(37) Cf. K. Rahner, “Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis”, *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 47-60.

(38) Parafraseo los títulos de los acápite en que desarrollo estas dos ideas, en mi trabajo “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”, *Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002) 467-502, esp. 485-488.

(39) “Anthropologische Zentrierung der Theologie” (= centramiento antropológico de la teología), que es otra de las expresiones elegidas por Rahner para describir este giro (“Theologie und Anthropologie”, 43).

“horizonte trascendental en el ser agraciado del hombre y de su historia para la idea del hombre-Dios” (40).

### 3. RAHNER SEGÚN VON BALTHASAR: INTUICIONES DE FONDO DE UNA CRÍTICA

¿Cómo se situó von Balthasar frente a esa perspectiva teológica de Rahner? Bástenos aquí indicar los aspectos que más decisivamente diferenciaron a ambos teólogos.

La cristología es, claramente, el punto de inflexión entre estas dos formas de pensar teológico. El mismo von Balthasar lo situó muy claramente en su entrevista de 1976. Dos perspectivas, entre Kant y Goethe, tomadas aquí como puntos de referencia o figuras simbólicas y que alcanzan su momento más crítico en el enfoque cristológico. Con razón, Vincent Holzer ha abordado la relación desde la perspectiva de ambas formas de interpretación de la Escritura y, más precisamente, como una discrepancia (*différend*) entre una cristología “trascendental” y una cristología “de la figura” (*Gestalt*) (41). En términos más amplios, se ha hablado también de una contraposición entre dos formas de “razón” teológica: una “razón trascendental” (Rahner) y una “razón estética” (von Balthasar) (42). O entre dos métodos, cada uno vinculado a una determinada concepción del ser (43): por un lado, con Rahner, el “método trascendental” en cuanto “captación (*Erfassung*) de lo cognoscible a través de la pregunta por lo que está contenido en todos los actos del espíritu humano como su condición de posibilidad”, y la ontología que se bosqueja en la concepción del hombre como “espíritu en el mundo”, es decir, como una conciencia que se da sólo en referencia a las cosas del mundo, a los *phantasmata*, y en el movimiento de retorno desde ellos hacia sí mismo como la anticipación (*Vorgriff*) del horizonte absoluto del ser. Y, por otro lado, con von Balthasar, el “método fenomenológico” como captación de lo cognoscible en la percepción (*Wahrnehmung*) de las figuras que vienen al encuentro (*begegnender Gestalten*), lo cual corresponde a una comprensión del ser como aquello que “acontece en el encontrarse (*Aufeinandertreffen*) de lo diverso: (esto es) el ser en y como encuentro (*Begegnung*)” (44). O, como lo ha sintetizado Werner Löser, el “ser como amor”, en una acentuación que pretende confrontar la apuesta de Rahner por una comprensión del ser como “espíritu” (45).

(40) *Ibid.*, 43s.

(41) V. Holzer, “Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar interprètes de l’Écriture: le différend entre christologie ‘trascendental’ et christologie de la ‘Figure’”, en H.-J. Gagey, / V. Holzer (Éd.), *Balthasar, Rahner: deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005, 117.

(42) Así el mismo V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l’histoire: le différent théologique Balthasar-Rahner*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995, 13-51, esp. 13-16.

(43) Sigo y cito en este punto a W. Löser, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, 84s.

(44) H. U. von Balthasar, “Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit”, *StA* 4, referido en loc. cit.

(45) W. Löser, Löser, Werner, *Theologisches Positionen von Balthasars im Blick auf Rahner. Sein als Geist – Sein als Liebe*, <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/loeser9.html> (12/09/2008).

Este es, sin duda alguna, el punto crucial para von Balthasar y, en consecuencia, lo que está a la base de su crítica al modo de pensar teológico de Rahner. Es, por de pronto, lo esencial que se manifestaba tempranamente en la recensión de *Geist in Welt* hecha por el primero en 1939. Ya entonces se preguntaba, aunque en un ánimo más bien constructivo, si la metafísica del conocimiento desarrollada por Rahner no debía abrirse hacia una “metafísica de la intersubjetividad” (46). Frente a aquella comprensión de lo trascendental en el sentido del horizonte moderno postkantiano, von Balthasar optará por recuperar el mismo concepto, pero en el sentido clásico de la filosofía y de la teología medieval: como las “propiedades trascendentales” del ser. “Los trascendentales”, en plural, son aquí mediados desde la fenomenología, en la perspectiva de dejar que el ser se manifieste tal cual es, pero también desde el personalismo, dado que es concretamente en el hombre y en su historia donde el ser se revela y se manifiesta, en su diferencia ontológica o distinción real (47).

Es innegable que von Balthasar, pese a que compartió con Rahner no sólo su visión crítica de la neoescolástica sino también su actitud de apertura a la cultura moderna, siempre fue crítico del idealismo alemán. Con respecto a Kant, es evidente su distancia, precisamente por su concepción trascendental del fenómeno. Como bien lo ha sintetizado Philippe Capelle, lo que von Balthasar fundamentalmente refutó a Kant fue “la idea según la cual el fenómeno es enteramente definido por las ‘capacidades de conocer’ de la razón pura y reposa *in fine* sobre la articulación necesaria en el espíritu finito, entre la intuición y el concepto (...) Lo que está aquí claramente recusado –precisa Capelle– no es la precomprensión, sino la instancia precomprensiva en tanto que ella es asignada al *a priori* kantiano para considerar la cosa de la cual habla el cristianismo” (48). Porque, para von Balthasar, aquí radica, precisamente, el problema de fondo de la opción filosófica y metodológica rahneriana. Así lo expresaba en *Cordula*, con evidente sarcasmo: “la grandeza de la ilustración, continuada por el idealismo alemán, radica en haber explotado plenamente la cristología para la antropología. Kant lo hizo muy seriamente en la *Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft*, y Fichte lo siguió con la misma seriedad” (49). Para von Balthasar, Rahner es en la teología el representante más eminente de esta tradición de pensamiento. Y como lo declaró él mismo en la citada entrevista de 1976, su propia opción fue partir desde otro punto; ese otro punto de partida que está expresado, precisamente, en su cristología “de la *Gestalt*”.

Frente a la cristología trascendental rahneriana, la cristología de la “figura” es una manera de expresar la convicción básica de que la salvación de la humanidad ha sido posible porque en la historia ha acontecido un “fenómeno”, el “fenómeno

(46) Cf. la recensión ya citada en la nota 7.

(47) H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 6-7, citado por A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 429. Cf. también las observaciones sobre dicha recensión en A. Meis: op. cit., 261, nota 4.

(48) Ph. Capelle, “Hans Urs von Balthasar: comment regagner une philosophie à partir de la théologie?”, en H.- J. Gagey / V. Holzer (Éd.), *Balthasar, Rahner: deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005, 97-116, 109.

(49) H. U. von Balthasar, *Seriedad con las cosas. Cordula o el caso auténtico*, E. Sígueme, Salamanca 1968.

Cristo”. En palabras de Vincent Holzer, “un advenimiento (*venue*) (que) nos fuerza a pensar más lejos, hasta los confines de lo posible, sin que el fenómeno deje de saturar al pensamiento, ya que por definición es advenimiento al hombre de lo ‘impensable’. La figura de Cristo se da así como el fenómeno que impide al pensamiento volverse sobre sí mismo; éste es desalojado y debe retomar sus categorías, trabajo incesante que produce la irrupción de la trascendencia” (50). El fenómeno Cristo es en la visión de Balthasar ante todo el desplegarse de una “figura inesperada de revelación” (51). Ante ella, la “razón estética” es fundamentalmente “una actitud de la razón, una disposición fundante del acto de conocer que pasa por la mediación de los fenómenos, de las formas, de los signos simbólicos ofrecidos a la sensibilidad y que circunscriben toda actividad cognitiva del hombre al campo limitado en que los objetos se ofrecen, se dan, sin que jamás la razón las preforme o prejuzgue en cuanto a su modo de aparecer. Así, la ‘figura’ de lo divino sólo es perceptible en ese juego de las mediaciones en que el hombre no puede pretender ningún dominio en el orden del conocimiento o de la reivindicación para su ser-hombre. No está en poder de la razón decidir lo que lo divino debe o puede ser” (52).

Es innegable que esta mirada acentúa mucho más que la de Rahner el momento de discontinuidad entre el ser humano y Dios, al menos desde cierto punto de vista. La estructura interna de la *Trilogía* de von Balthasar lo expresa con fuerza: la manifestación de la Gloria de Dios en el mundo (*Teoestética*) es lo primero y fundante; pero continúa en el concreto “drama” de la libertad finita ante el infinito, sobre todo frente al Hijo encarnado (*Teodramática*); y por último, en la pregunta acerca de la capacidad del ser finito para decir al infinito (*Teológica*). Podemos concluir con Holzer que “es la cristología pensada a partir de una dramática trinitaria, *ad intra* y *ad extra*, lo que constituirá para Balthasar el punto de resistencia más tenaz a una cristología de tipo trascendental” (53). Y ese aspecto nuclear es el que se va a expresar en los diversos puntos específicos de desacuerdo entre ambos autores: la doctrina de la gracia subyacente a la tesis de los “cristianos anónimos”, la teología de la cruz, la idea soteriológica de “substitución” y otros, suficientemente tratados en la literatura secundaria (54).

## REFLEXIÓN FINAL: EL LEGADO DE UNA INTERLOCUCIÓN TEOLÓGICA

Creo que una buena síntesis de esta interlocución es describirla como la diferencia y, al mismo tiempo, la complementariedad de dos perspectivas que comparten un claro cristocentrismo (55). En Rahner, “un cristocentrismo trascendental, dentro de una concepción evolutiva del mundo, centrado en el acontecimiento de la encarnación y fundamentado en una perspectiva trinitaria y descendente”. Y en von Balthasar, “un

---

(50) V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire...*, 14.

(51) *Ibid.*, 16.

(52) *Ibid.*, 15.

(53) *Ibid.*, citado por B. Sesbotüé en el prefacio, pág. 9

(54) Cf. por ejemplo, A. Meis, *op. cit.* y W. Löser, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, 85-88; A. Cordovilla, *op. cit.*, esp. 423-464.

(55) A. Cordovilla, *op. cit.*, 456-458.

cristocentrismo incluyente, situado dentro de una concepción dramática de la historia, centrado en el acontecimiento de la cruz y de la redención y fundamentado desde una perspectiva trinitaria” (56). Es de notar que es el momento de la complementariedad el que más acentúan los mejores conocedores de la relación entre ambos modos de pensar teológico. Se trata de una complementariedad que surge, precisamente, de la constatación de las acentuaciones de cada una, al punto de que, al enumerarlas, la pregunta que subyace a ellas es: ¿no está dicho eso mismo por ambos, aunque claramente desde distintos puntos de partida? Esta reflexión es, a mi juicio, la gran ganancia que queda tras el ejercicio de este contrapunto teológico: la invitación o, más bien, la interpelación a una contemplación teológica del misterio de la redención en Cristo desde perspectivas diferentes que contribuyen a una consideración más profunda y más completa de la misma en su condición propia de misterio.

En este punto me permito citar a Bernard Sesboüé, quien ha reflexionado lúcidamente en esta misma dirección en su prefacio al excelente libro de Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*: “Hay algo irreductible en su pensamiento a propósito de la relación entre el hombre y Dios: V. Holzer sitúa a Balthasar del lado de la discontinuidad, y a Rahner del lado de la continuidad; en otros términos, el primero está ubicado del lado de la ‘no-deductibilidad’ y el otro de la ‘deductibilidad’, sin que cada uno olvide sin embargo el polo complementario. Esto comporta igualmente un sentido diferente de la analogía, poniendo Balthasar, más que Rahner, el acento en la semejanza. Asimismo, historia y mal no tienen la misma implicancia (*prégnance*) en uno y otro. Balthasar acentúa las rupturas y los quiebres (*seuils*), los dramas; Rahner señala los dinamismos unificadores. La soteriología de Balthasar es predominantemente redentora; la de Rahner, predominantemente divinizadora, dominada por el concepto de ‘autocomunicación’ de Dios. Todo esto tiene su correspondencia en la concepción de la Trinidad: ‘kenótica’ en Balthasar; ‘autocomunicante’ en Rahner (...) El intercambio (*échange*) trinitario es un drama originario para Balthasar; (y) es ante todo comunicación en Rahner” (57).

Hans Urs von Balthasar ha puesto el acento en el acontecimiento, en el “fenómeno” de Cristo, en su “figura” en el centro de la historia, como el evento y el advenimiento personal, inesperado y desconcertante, del amor radical de Dios en Cristo. Todo lo demás ha sido posible, para él, a partir de ese hecho. Homenajeando al teólogo suizo, Olegario González de Cardedal reflexionaba hace no mucho que si alguien le pidiera seleccionar algunas frases claves de von Balthasar para mejor entenderlo, una de ellas sería esta: “El niño pequeño despierta a la conciencia al ser llamado por el amor de la madre”. Y explicaba así su elección: “El amor como luz y como autootorgamiento hace surgir la conciencia y la confianza del otro en sí mismo. Si en el siglo XIX el cristianismo puso el acento sobre la fe y su relación con la razón; si en la primera mitad del siglo XX lo puso en la esperanza, mostrando su relación con la espera general y con las utopías históricas (Teilhard de Chardin, Marx, Laín Entralgo, Marcel, Moltmann, G. Gutiérrez, J. Alfaro...) en la segunda mitad del siglo XX Balthasar ha puesto ese acento en el amor. La obra programática que antici-

(56) *Ibid.*, 456s.

(57) B. Sesboüé, “Prefacio” a V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire...*, 9.

pa su sistema lleva este título: ‘Creíble sólo es el amor’ o ‘Sólo el amor es digno de fe’” (58).

Como teólogo que ha tenido, por diversas razones, mayor cercanía a la obra de Rahner, no puedo sino adherirme al homenaje de González de Cardedal a von Balthasar, no sin dejar planteada la pregunta de si, en lo esencial, no debería decirse lo mismo del gran teólogo alemán: el teólogo que en un artículo decisivo sobre el método teológico que lo distinguió, terminaba con esta reflexión: “la teología trascendental no es el todo de la teología y no puede tener la pretensión de ser más que un título o un aspecto” (59). Y aunque, por otra parte, es por todos conocida la centralidad de este “aspecto” en la teología de Rahner, no es menos elocuente que él mismo en estas importantes reflexiones sobre su método concluya con una invitación a la *reductio in mysterium* (60). Y es también destacable que en este escrito considerado “tardío” (61), el autor retome como un corolario de sus reflexiones una de sus intuiciones teológicas primigenias, a saber, que hay una afinidad radical entre la teología y la mística, lo cual manifiesta un sentido profundo del misterio absoluto de Dios (62). Desde este punto de vista, debemos reconocer que la perspectiva trascendental ha contribuido, precisamente, a la comprensión de Dios como Alguien que no puede ser considerado por el hombre como un “objeto más” del conocimiento finito, sino, al contrario, como la “fuente de la subjetividad” –que es en último término apertura como don– y, a la vez, como su sentido último (63).

## RESUMEN

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) y Karl Rahner (1904-1984) fueron dos grandes figuras de la teología del siglo XX. Sus obras influyeron en el rumbo de las principales corrientes de pensamiento que confluyeron en el acontecimiento del Concilio Vaticano II y que impulsaron la profunda renovación teológica a él vinculada. Por ello han abundado estudios sobre sus respectivas obras, ambas enormes. La relación entre ellos ha sido igualmente objeto de interés. Tuvieron importantes puntos en común, pero también se distanciaron,

(58) “Rahner y Balthasar”, diario *ABC*, 20 de octubre de 2005 (disponible en: [www.abc.es/hemeroteca/](http://www.abc.es/hemeroteca/)).

(59) “Überlegungen”, 95. Y más adelante: “La teología trascendental no puede y no quiere ser la teología [destacado del original], sino un momento en ella, porque la teología (o mejor y más exactamente: la fe, cuyos momentos de reflexión y cuya irreductibilidad a la reflexión [*Unreflektierbarkeit*] la teología reflexiona) debe decir siempre lo históricamente concreto en su inductibilidad [*Unableitbarkeit*] y, con ello, hacer comprensible, precisamente, que esto concreto [*dieses Konkrete*] de la historia puede concernir realmente a los hombres en su existencia y subjetividad” (p. 112).

(60) Contenido de la última de las tres “lecciones” (*Vorlesungen*) que componen el citado escrito: pp. 113-126.

(61) Tiene su origen en una exposición preparada por Rahner para un simposio teológico realizado en Montreal en el verano de 1969 (“Überlegungen”, 79, nota 1).

(62) Esta intuición está ya formulada en su tesis de doctorado en teología, presentada en 1936: *E latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34.* – original mecanografiado inédito, Karl Rahner-Archiv, Innsbruck: I B 6, recogida en K. *Sämtliche Werke*, Bd. 3: “Spiritualität und Theologie der Kirchenväter”, A. R. Batlogg/E. Farrugia/K.-H. Neufeld (Eds.), Freiburg i.B. 1999.

(63) Sobre este aspecto, cf. aR. Schaeffler, “Christlicher Glaube und neuzeitliche Subjektivität – Karl Rahner”, en G. Lange (Ed.), *Glaube denken. Theologische Profile in historischen Stichproben*, Hagen 1998, 9-27, 16s.

debido sobre todo a divergencias filosófico-teológicas fundamentales. Este artículo aborda la relación desde el punto de vista de Rahner: su propia comprensión de la apuesta por la perspectiva trascendental; pero también desde el ángulo de cómo von Balthasar valoró esa apuesta. Finalmente se intenta una reflexión sobre aquello esencial de esta interlocución que hoy debería ser rescatado para una visión teológica más amplia y más profunda del misterio de la acción salvadora de Dios en Cristo.

**Palabras clave:** Von Balthasar, Rahner, Neoescolástica, Trascendental, Figura (*Gestalt*).

## ABSTRACT

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) and Karl Rahner (1904-1984) were two great figures of 20<sup>th</sup> century theology. Their works influenced the course of the principal currents of thought that converged in the event of Vatican Council II, and propelled the profound theological renewal linked to it. For this reason studies abound regarding their respective works, in both cases enormous. The relationship between them has equally been an object of interest. They had important points in common, but also drew apart on others, owing principally to fundamental philosophico-theological divergences. This article undertakes the relationship from Rahner's point of view—his own understanding of placing a stake in the transcendental perspective—but also from the angle of how von Balthasar valued that stake. Finally the author attempts a reflection on that essential quality of this interchange that today ought to be recovered for a wider and deeper theological vision of the mystery of the saving action of God in Christ.

**Key words:** Von Balthasar, Rahner, Neoscholastic, Transcendental, Figure (*Gest*).