

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Berrios, Fernando

Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner

Teología y Vida, vol. 43, núm. 4, 2002, pp. 467-502

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32243401>

- 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

ESTUDIOS

Fernando Berríos

Profesor de la Universidad Católica del Norte

Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner (1)

A MODO DE INTRODUCCIÓN: UNA LECTURA TEOLÓGICO- TRASCENDENTAL DE LA PRAXIS

Un aspecto fundamental de revelación bíblica y, con ello, de la soteriología cristiana es la consideración de la historia como ámbito de la salvación. Esta acontece en la historia o de otro modo no sería salvación del hombre. Y al revés: la experiencia de la actuación histórica de Dios en favor de los hombres determina en los creyentes su comprensión de la historia humana como historia *de salvación*. Pero ¿qué se entiende específicamente en ese horizonte por “salvación”? Tanto la teología como la predicación suelen dar por supuesto que ello está siempre claro para los creyentes. Pero esta es probablemente la gran pregunta abierta para todos aquellos cristianos que aspiran a la adultez de su fe y de su relación con Dios. ¿En qué consiste, hoy y aquí, creer en un Dios *salvador*? ¿Qué nos muestra Jesucristo de ese Dios? ¿De qué y cómo Dios quiere salvarnos? ¿En qué consiste, en definitiva, la salvación y qué dimensiones de la existencia humana ha de alcanzar?

Frente a este tipo de interrogantes suele hacerse una referencia casi automática al pecado y al sufrimiento humanos, dándose así un salto (no siempre suficientemente justificado) de la soteriología a la hamartiología y a la pregunta por el mal. Cabe, pues, preguntarse qué lugar tiene en la catequesis y en la formación teológica de los creyentes una reflexión profunda sobre el contenido de la *salvación*, que es el objeto primario de la experiencia y de la esperanza cristianas.

El tema de fondo aquí planteado apunta en esta dirección. La máxima patrística: *Gloria Dei, vivens homo* (Ireneo) puede ser un buen punto de partida para nuestra reflexión. El designio de Dios para con el hombre es que este viva en plenitud, y ello a su vez solo se alcanzará en la comunión plena –lo que también la Patrística oriental, a través de la noción de “divinización”, ha formulado como una cierta *identificación*– con Aquel Único, manifestado plenamente en Jesucristo, que constituye dicha plenitud:

(1) El presente artículo es resultado de una investigación postdoctoral desarrollada entre octubre 2000 y agosto 2001 en Alemania y Chile, con el patrocinio de la *Alexander von Humboldt-Stiftung* y del Consejo de Perfeccionamiento de la *Universidad Católica del Norte*. El autor hace aquí pública su gratitud a ambas instituciones académicas por su decisivo apoyo.

“La gloria de Dios es el hombre vivo, y *la vida del hombre es la visión de Dios*: si ya la revelación de Dios por la creación procuró la vida a todos los seres que viven en la tierra, cuánto más la manifestación del Padre por el Verbo procurará la vida a los que ven a Dios” (2).

La noción bíblica “visión de Dios” (3) ha sido desde la antigüedad cristiana un modo privilegiado de expresar la plenitud humana en el encuentro con Dios; plenitud que constituye la verdadera *vida*, otra importante noción escriturística por la que se expresa la misma convicción (4). Pero es interesante notar que estas dos nociones han recibido una lectura predominantemente escatológico-finalística, es decir, han sido por lo general utilizadas para expresar el destino definitivo y transhistórico del hombre en Dios (5). Y sin embargo, en un sentido más amplio Dios no se ofrece al hombre tan solo como un punto de llegada. Como bellamente lo insinúa la cita de Ireneo, el Dios manifestado en Jesucristo es también *permanentemente* fuente de sentido y sostén de la auténtica vida humana en su desarrollo histórico. En Jesucristo, la historia *en cuanto tal* ha adquirido un tinte escatológico, no solo por su ordenación a un destino definitivo, la consumación del reinado de Dios, sino también en cuanto a que *en ella misma* ese reinado ha advenido por Jesús (cf. Mc 1,15). En sentido estricto, la escatología cristiana no remite solo a la idea de finalidad, sino también, con tanta o mayor fuerza, a la idea de *plenificación* de lo humano en Dios, gracias a la fuerza de Su reinado que ha sido inaugurado por Jesús *en la historia*.

La convicción de fondo es que el ser humano y todo lo que constituye su existencia están constantemente referidos, tanto en su desarrollo histórico como en su destino transhistórico, a una *plenitud que está más allá de él y que depende del amor gratuito de un Otro*: del Dios que se autodona libremente. A esto subyace, a su vez, otro tema decisivo, que es el que precisamente nos ha llevado a este intento de profundización en diálogo con el gran teólogo alemán Karl Rahner (1904-1984). La intuición de fondo de Rahner es que es necesario replantear radicalmente la relación entre *inmanencia* y *trascendencia*, y la comprensión de cada uno de estos términos. Para él, ahí está la clave para una correcta intelección del sentido último de la realidad. Siguiendo las aguas de la relectura marechaliana de la filosofía de Kant, lo que, para Rahner, hará posible esta redefinición será la distinción fundamental entre la dimensión *trascendental* y la dimensión *categorial* de la libre auto-comunicación salvadora de Dios al hombre (6). Ambas son esenciales y se requieren

(2) Ireneo de Lyon, *Avd. Haer.* 4, 20, 7. El destacado es mío.

(3) Sal 4,7 ; 11,7 ; 24,6 ; y esp. 1Cor 13,12 y 1Jn 3,2.

(4) El concepto de *vida eterna*, en continuidad con la noción veterotestamentaria de *vida*: Mc 9,43.45.47; 10,17.30; Mt 25,34.46.

(5) La tradición juánica se aparta de esta perspectiva con su acento en la dimensión escatológica presente de la fe y de la unión con la persona de Jesús. La vida se posee ya por la fe en Él: Jn 3,36; 5,24; 6,47. 53-54; 1Jn 3,14, 5,11.13; etc. Jesús “es la vida”: Jn 11,25; 14,6; 1Jn 5,20. Ha venido al mundo para “darle la vida”: Jn 6,33; 10,10; 1Jn 4,9. La “vida eterna” consiste en conocer al único Dios verdadero y su enviado Jesucristo: Jn 17,3.

(6) Cf. L. B. Puntel, “Zu den Begriffen “transzendental” und “kategorial” bei Karl Rahner”, en: H. Vorgrimmler (ed.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1979.

mutuamente. La *dimensión trascendental* constituye la condición de posibilidad de la *dimensión categorial*, pero esta a su vez es la que permite que aquella acceda a su concreta realización y cognoscibilidad. La dimensión categorial no es un simple aditamento o complemento de la dimensión trascendental, sino que es tan esencial como esta. Lo humano en su concreta realización histórica comporta indefectiblemente ambas dimensiones, que se requieren mutuamente en relación dialéctica.

Aquí está en juego una cuestión fundamental de la antropología cristiana: si la revelación bíblica remite al Dios que salva en la historia, pero a la vez en una alteridad radical con respecto al destinatario histórico de la salvación (como plenitud que está *en Otro*), entonces ¿de qué modo y en qué medida integrará ese acontecimiento el conjunto de actos y actitudes concretos del hombre en el transcurso de su existencia? Brevemente: ¿qué sentido salvífico real puede tener, en una tal mirada teológica, la praxis?

La noción de “praxis” es utilizada aquí en un sentido muy amplio: como “actividad” en general (7), como *vita activa* o “quehacer” humano en el concreto devenir espacio-temporal, colectiva e individualmente considerado; como libertad operante y constructora del mundo (8). No hay todavía en este planteamiento una alusión a la problemática filosófica clásica de la relación *teoría-praxis*, pues subyace a él, por el contrario, el interés por reflexionar acerca del significado constitutivamente antropológico de todo cuanto manifiesta de sí el ser humano a través de sus más diversas formas de actividad. Tal polaridad *–teoría-praxis–* resulta hoy, de por sí, algo incómoda para la teología y la alusión a ella adquiere aquí más bien el carácter de un referente externo, en cierto modo obligado, proveniente de la forma como ha sido concebida y expresada la presencia histórica del ser humano en la tradición filosófica occidental. La proveniencia griega de la distinción *teoría-praxis* nos conecta necesariamente con la concepción del hombre subyacente a ella. Y, precisamente, dado que el surgimiento del pensar moderno en Occidente trajo consigo un replanteo radical de la relación del hombre con el entorno natural, con el mundo en general y con la noción del tiempo a través del desarrollo de la conciencia histórica, el gran tema de fondo es aquí, también, la antropología: ¿qué es el hombre, quién es el hombre, cómo se concibe a sí mismo frente al mundo y en la historia y, en consecuencia, parafraseando a Kant, qué son el mundo y la historia para el hombre y su razón, cómo y cuánto ellos pueden ser conocidos por él y qué le es dado a este, a partir de estas grandes preguntas, hacer y esperar? (9). La conciencia moderna comporta así un *giro antropológico* radical, esto es, la reivindicación principal del hombre como punto de partida de toda pregunta sobre el ser, el conocer y el hacer en el mundo. Una reivindicación, en definitiva, del hombre como sujeto.

(7) “Actividad: facultad de obrar” (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid²¹ 1992, acepción 1, que es la más general).

(8) Un autor que en los últimos años se ha ocupado de este concepto desde la filosofía y la teología, ha propuesto una noción aún más amplia o, como él mismo dice, más “radical”: el ámbito de los actos humanos (“todos los actos”) como *actualizaciones* de las cosas en su radical alteridad (A. González, *¿Qué es la praxis?* [2000]: <http://www.geocities.com/praxeologia/index2.html>; cf. Id., *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid 1997).

(9) “Todo el interés de la razón (el especulativo, lo mismo que el práctico) se concentra en las tres siguientes preguntas: 1ª ¿qué puedo saber?, 2ª ¿qué debo hacer?, 3ª ¿qué puedo esperar?” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 805/B 833, traducción de J. Rovira, Buenos Aires 1973).

La teología no ha estado ajena a los profundos desafíos que un tal giro planteó a las ciencias humanas o “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), y Karl Rahner es, precisamente, un ejemplo destacado de ello (10). El inicio de su vastísima producción intelectual está ya marcado –debido en parte a circunstancias biográficas relacionadas con su condición de religioso (11), pero también a partir de inquietudes más profundas– por una intensiva concentración en temas filosóficos de fondo (12); concentración que contribuyó decisivamente a forjar lo que más tarde designó como “teología trascendental” (13). Esta sola expresión delata tal actitud de apertura. Rahner entendió como un desafío ineludible para la teología el llevar a cabo ella misma, en su propio seno, un *giro antropológico* (*anthropozentische Wendung*) aparejado a la superación de ciertos esquemas neoescolásticos vigentes todavía en la primera mitad del siglo XX (14). La teología trascendental rahneriana tiene su centro y su punto de partida en una *antropología* trascendental, en cuanto reflexión sobre las condiciones de posibilidad *en el hombre* de un encuentro con Dios que se autocomunica libremente.

La noción de antropología trascendental expresa el empeño de Rahner por formular la doctrina cristiana sobre el hombre, sobre su índole más profunda y su destino, en categorías significativas para la cultura moderna, si bien, como veremos, en un esfuerzo simultáneo por integrar lo mejor de la filosofía escolástica, específicamente la tomasiana. Su primera gran obra filosófica *Espíritu en el mundo* (*Geist in Welt* (15)), es precisamente, como la ha descrito Albert Raffelt, “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” (16). En esta obra Rahner desarrolla las intuiciones filosóficas más

-
- (10) Cf. la breve pero lúcida presentación de este aspecto en S. Sandherr, *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas*, Berlin 1998, acápite 2.1: “Die Bedeutung Karl Rahners für die Kontaktaufnahme von katholischer Theologie und Moderne”, págs. 31s.
 - (11) Sobre su temprana destinación como profesor de filosofía y las circunstancias finales de sus estudios de doctorado en Freiburg, que culminaron con la no aceptación de *Geist in Welt* como tesis de grado, Cf. P. Imhof - H. Biallowons [eds.], *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, 49; A. Raffelt-H. Verweyen, *Karl Rahner*, München 1997, 13-16.; K. Rahner, *Karl Rahner im Gespräch mit Meinold Krauss*, Stuttgart 1991, 30-35.
 - (12) A la par de su interés por temas de teología medieval y de patrología. Cf. la bibliografía rahneriana completa en la página web de la Universidad de Freiburg: www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/
 - (13) Cf. v.gr. art. “Transzendentaltheologie”, en: *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, Freiburg-Basel-Wien 1969.
 - (14) Todos los trabajos de K. Rahner contenidos en sus *Schriften zur Theologie*, 16 volúmenes, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984, se citarán del siguiente modo: nombre del artículo entre comillas (abreviado si es recurrente), abreviatura *STh*, volumen en número romano y páginas citadas. Aquí: Cf. v.gr. “Theologie und Anthropologie”, *STh* VIII, 43-65. (Al citar las obras de Rahner no se explicitará su autoría, salvo cuando sea estrictamente necesario para la claridad de la referencia.)
 - (15) Primera edición: Innsbruck 1939.
 - (16) A. Raffelt, “Editionsbericht”, en: *K. Rahner: Sämtliche Werke* (en adelante: *SW*), Bd. 2: “Geist in Welt. Philosophische Schriften”, Düsseldorf-Freiburg i. Br. 1996, XXIII. Una buena presentación de la publicación en curso de las obras completas de Rahner es aportada por C. Schickendantz, “Karl Rahner: obras completas. Una nueva situación en la investigación sobre

profundas que permanecerán en lo fundamental a lo largo de toda su obra, si bien la impronta antropológica de la misma será más explícitamente articulada por él en su otro gran libro filosófico, *Oyente de la Palabra (Hörer des Wortes)*, publicado en 1941 a partir de unas conferencias dictadas el año 1937 en Salzburg (17). En esta obra, que tiene el carácter de un escrito de filosofía de la religión, Rahner desarrolla una antropología filosófica a partir del análisis de la capacidad (en terminología escolástica: “potencia obediencial”), presente en lo más profundo del hombre, para acoger la revelación. Entre una y otra obra y de ahí en adelante Rahner afianzará, como he dicho, una convicción que será la piedra angular de todo su pensamiento. Como lo ha subrayado Emerich Coreth, “Rahner conservó de principio a fin, en lo esencial, su posición filosófica fundamental (...) Se mantuvo en una comprensión trascendental-metafísica del espíritu humano en referencia (*im Ausgriff auf*) al ser absoluto, en apertura al misterio infinito de Dios” (18).

Todo esto manifiesta el propósito fundamental de Rahner de establecer las necesarias bases filosóficas para una sólida comprensión cristiana del hombre en el contexto de la cultura moderna. En consecuencia, el adjetivo *trascendental* se ha de entender en el presente trabajo en este sentido propiamente rahneriano: como una categoría tomada de la filosofía moderna pero reinterpretada creativamente en función de una concepción teológica del hombre no opuesta ni simplemente yuxtapuesta a aquella, sino articulada en un diálogo fecundo.

El propósito específico de las siguientes páginas es indagar el sentido que adquiere la praxis histórica en el horizonte de la teología trascendental de Karl Rahner para, en un segundo momento, esbozar, desde ese aporte y en diálogo con él, una reflexión sobre las perspectivas que pueda ofrecer hoy un tal enfoque. En un primer momento daremos una mirada de conjunto al lugar que ocupa el tema de la praxis en la obra de Rahner (acápite 1). En seguida lo consideraremos como tópico transversal en el conjunto de su teología trascendental (acápites 2 al 5). Siendo tal el propósito, no se pretende una presentación exhaustiva del enfoque rahneriano de las materias aludidas –tarea que ha sido más bien objeto de numerosos trabajos específicos en la literatura secundaria–, sino que bastará un esbozo, en cada caso, de las intuiciones centrales del autor para luego resaltar desde allí las consecuencias para nuestro tema. Concluiremos con una recapitulación de los principales resultados de tal recorrido y un esbozo de perspectivas.

Rahner”, en: *Teología y Vida* XL (1999) 416-438, de donde he tomado también la traducción de las palabras de A. Raffelt (p. 424). Sobre los diversos influjos filosóficos en el pensamiento rahneriano, sobre todo de Joseph Maréchal y de Martin Heidegger, existe una abundante literatura, entre la cual destaco los excelentes trabajos de E. Coreth, “Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners”, en: *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 525-536 y de K. Lehmann, “Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners”, en: A. Raffelt (ed.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 10-27.

- (17) El texto resumido de las conferencias de Rahner en las “Salzburger Hochschulwochen” (Semanas de la escuela superior de Salzburg) de 1937, así como el de una homilía pronunciada por él durante el evento, han sido publicados en las SW, Bd. 4: “Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie”, bearb. von A. Raffelt, Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1997, 285-295.
- (18) E. Coreth, “Philosophische Grundlagen...”, 531.

1. EL LUGAR DE LA PRAXIS EN LA OBRA DE KARL RAHNER

Karl Rahner fue caracterizado a menudo como un teólogo de pensamiento difícil, abstracto, de un nivel de reflexión muy elevado y más interesado en desarrollar la disciplina teológica con un rigor acorde al de las ciencias contemporáneas, que en “popularizarla”. Él mismo en más de una ocasión se manifestó consciente de ello y exteriorizó su falta de interés por emular en esa línea a teólogos como Karl Adam, Romano Guardini y otros que habían atraído en su momento a amplios auditorios con su estilo de grandes difusores del quehacer teológico (19). A este estilo Rahner lo caracterizó en ocasiones como un ejercicio de “alta vulgarización” (*haute vulgarisation*) de la teología, que iría en desmedro del rigor propio y necesario de la misma en cuanto ciencia al servicio de la fe. Según esto, no parecería haber en Rahner una especial preocupación por iluminar, al menos *directamente*, desde su teología el contexto vital de su auditorio ni la inmediatez de la praxis humana.

No es posible, empero, una conclusión tan categórica sobre este punto, pues en la obra de Rahner, considerada con cierta detención, aparecen de hecho y sin contradicción ambos rasgos: un alto nivel especulativo en el quehacer científico teológico y una preocupación fundamental por la raíz, el sentido y el alcance experiencial y práctico del mismo. Por una parte, se le ha reprochado como un déficit de su confrontación con la realidad humana –en su antropología e incluso en sus aportes teológico-pastorales– una falta de apertura a los resultados de las ciencias empíricas y, en general, un proceder metodológico predominantemente deductivo y poco inductivo-empírico (20). En el conjunto de su obra parecería primar una atención a ciertos tópicos teológicos y filosóficos fundamentales y permanentes que, como se ha dicho, constituyen la línea constante de su pensamiento a través de los años. Esto se manifiesta en la composición de sus obras más tardías, como el *Curso Fundamental de la fe* (*Grundkurs des Glaubens*, 1976), que si bien en lo inmediato es una versión elaborada de sus clases en München a partir de 1964, está en gran medida basado en textos suyos publicados mucho antes (21), hecho a partir del cual se ha cuestionado el grado de “actualidad” de una tal teología (22). Asimismo, en una crítica más radical, se le ha

(19) Alguna vez comentó a su discípulo y amigo Herbert Vorgrimler: “Se dice que mis clases son demasiado pesadas. Santo Dios, ¿qué puedo hacer? No puedo hacerlo de otro modo (...) ¿Qué hacer? En definitiva, las quejas me importan un bledo. Porque si de aquí sale un buen libro, es de más provecho para la Iglesia que edificar, como Guardini, a unos pocos centenares de gente necia. Eso es lo que pienso. ¿Qué opinas tú?” (Carta fechada en München, 30.5.1964, citada en: H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona 1988, trad. de M. Villanueva Salas, 255 s.)

(20) Sobre esta y las siguientes observaciones en la misma línea, cf. K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie...*, 19-21.

(21) Como lo explica el mismo autor en el prólogo a la primera edición de *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976; utilizo el texto recogido en *SW*, Bd. 26: “Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums”, N. Schwerdtfeger - A. Raffelt (eds.), Düsseldorf - Freiburg i. Br. 1999, 3-445, aquí 5 s.

(22) En palabras de otro discípulo y amigo: “Hay con toda seguridad teólogos más modernos que él, perspectivas más aventuradas de la teología contemporánea que la de Rahner; Karl Rahner es ‘actual’ solo de una manera muy frágil, casi incómoda”: J. B. Metz, “Karl Rahner - ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute (Laudatio

objetado más de una vez a su enfoque trascendental una tendencia a no considerar suficientemente la historicidad y a privilegiar el aspecto óntico por sobre el aspecto personal-dialógico, y esto tanto desde la filosofía (23) como desde la teología (24). Todas estas observaciones tienden a caracterizarlo como un teólogo más bien academicista y hermético, lejano de la realidad de sus contemporáneos.

Pero por otra parte Rahner aparece como una figura intelectual de gran resonancia pública y como centro de un importante grupo de discípulos que ha sabido profundizar e irradiar ampliamente sus principales intuiciones (25). No deja de llamar asimismo la atención el hecho de que ha sido uno de los más exitosos autores de libros de divulgación teológica de la editorial Herder, con un tiraje que alcanza los 600.000 ejemplares. Y de un modo especial, su destacada participación como perito en el Concilio Vaticano II contribuyó al acrecentamiento de su fama internacional y, con ello, del interés general por conocer su pensamiento teológico.

La explicación de esta aparente contradicción debe buscarse al interior mismo de su quehacer teológico. En realidad, siempre, aunque de diversas formas, animó a Rahner el propósito de llegar al hombre contemporáneo, de entablar con él, desde la teología, un diálogo fructífero, abierto a las inquietudes más vivas y profundas del mundo en cada momento histórico. Es cierto, como lo ha destacado Herbert Vorgrimler, que en su primera época se dirigió ante todo a gente formada, de ambientes universitarios, y a personas cultas y con inquietudes intelectuales. A este público selecto Rahner quiso hablarle “con el lenguaje de los entendidos en filosofía de aquellos años, con el lenguaje de Heidegger, de Jaspers, de los ‘personalistas’...”. Pero –puntualiza Vorgrimler– “en su edad madura este lenguaje se hizo más sencillo, más distendido... La razón no fue tan solo que le llegaron las múltiples quejas sobre el lenguaje... Es que, además, ya no se sentía abrumado por el sentimiento de tener que precaverse, mediante innumerables circunlocuciones y oraciones secundarias, frente a las suspicacias de que sus afirmaciones fueran inconciliables con la tradición eclesial. Tuvo, además, que comprobar que ya no existía ‘la’ filosofía por la que estuvo tan marcado el lenguaje de sus primeros tiempos” (26).

Pero incluso independientemente de la evolución que pueda o no percibirse en sus formas de expresión, es ya destacable, tratándose de un teólogo sistemático, el importante lugar que ocupa en su obra la atención a dos aspectos fundamentales de

auf Karl Rahner zum 70. Geburtstag”, en: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 305-316, 306, citado por K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie...*, 20.

- (23) Por ejemplo, en relación a *Hörer des Wortes*, E. Simons, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Stuttgart 1966.
- (24) Por ejemplo, en relación a su cristología trascendental y a su teología de la Revelación: H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; J. Ratzinger, “Heil und Geschichte”, *Wort und Wahrheit* 25 (1970) 3-14; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969.
- (25) Cf. A. Meis, “Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner: coincidencias y divergencias”, *Teología y Vida* 35 (1994) 259-280, 259. Además, aunque esto ya entra en el terreno de las disciplinas especializadas, Rahner es uno de los teólogos del siglo XX más abordados por la literatura secundaria. La lista de la bibliografía sobre Rahner, constantemente actualizada en el sitio web de la Universidad de Freiburg, ya cuenta, en el año 2001, 2.379 títulos (<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahnerli-neu.htm>).
- (26) En definitiva, el lenguaje de Karl Rahner “tiene su historia” (H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, 43-47, 43).

lo que podríamos llamar la *praxis del creyente*: la experiencia espiritual y la pastoral de la Iglesia. En cuanto a lo primero, como lo han destacado diversos autores, es una temática que está en la raíz de su pensamiento, atraviesa el conjunto de su obra y su consideración es clave para una comprensión cabal de la misma (27). El primer título de su bibliografía es precisamente un escrito espiritual elaborado en sus primeros años de vida religiosa (28) y las intuiciones que allí desarrolla a partir de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola son el preanuncio no solo de una veta mística que él seguirá explotando a lo largo de su vida, sino además “motivos que verdaderamente pueden ser considerados como preludios de su teología” (29). Hay, en efecto, en la obra de Rahner una unidad tan estrecha entre experiencia religiosa y teología, que lo hace valorar muy altamente sus escritos espirituales al punto de no considerarlos como “textos menores” o de inferior densidad y solidez teológica que las que él caracterizó como sus “obras teológicas de carácter escolar y técnico” (30). Además, en la meditación espiritual aborda también *teológicamente* el ámbito de la cotidianidad humana, en un esfuerzo por destacar que es precisamente allí donde el hombre puede y debe experimentar en toda su radicalidad e inmediatez la presencia actuante de la gracia divina (31).

Todo ello configura un cuadro que más bien parecería contradecir no solo las mencionadas críticas a Rahner, sino incluso sus mismas reflexiones sobre este punto, citadas más arriba. Pero su rechazo a las diversas formas de *haute vulgarisation* de la teología no tiene que ver con el grado de academicidad del lenguaje utilizado ni con la mayor o menor inmediatez de la implicancia espiritual del ejercicio teológico –pues para él toda teología parte de una experiencia espiritual–, sino con su convencimiento de que son la solidez y la rigurosidad del *contenido* las que deben ser siempre, sea cual fuere la índole o el género específico de cada reflexión, salvaguardadas por el teólogo.

Esta misma convicción determina el hecho de que la *teología práctica*, en sus diversas dimensiones y especialmente en la pastoral, haya recibido en la segunda mitad del siglo XX los más importantes impulsos “no de un teólogo práctico, sino

- (27) Cf. v.gr. K. Lehmann, “Karl Rahner. Ein Porträt”, en: K. Lehmann - A. Raffelt (eds.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, 13*-53*, esp. 22*s y 36*s; H. Vorgrimler, “Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik”, en: K. Lehmann (ed.), *Von dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag* (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg), München-Zürich 21984, 62-78.
- (28) “Warum uns das Beten not tut” (*¿Por qué nos es necesaria la oración?*), en: *Leuchtturm* 18 (1924/25) 10-11. Sobre este escrito, Cf. C. Schickendantz, “Karl Rahner: una fuente de inspiración”, en: *Proyecto* 36 (2000) 127-147, esp. 133-136.
- (29) A. Zahlauer, *Karl Rahner und sein “produktives Vorbild” Ignatius von Loyola*, Innsbruck 1996, 91, citado por *ibid.*, 135. Lo que en palabras de Karl Lehmann constituye el núcleo de la teología de Rahner –la convicción de que “lo ‘más objetivo’ de la realidad de la salvación, a saber, Dios y su gracia, aparece al mismo tiempo como lo más subjetivo del hombre, es decir, la inmediatez del sujeto espiritual a Dios mediante él mismo” (K. Lehmann, *Karl Rahner. Ein Porträt*, 37*s.) aparece ya esbozado en aquel primer escrito espiritual de juventud, como lo hace notar Zahlauer en su obra (Schickendantz, *o.c.* 135 s).
- (30) “Vorwort”, *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, 7, citado por Schickendantz, *o.c.*, 132.
- (31) Cabe destacar en esta línea sus obras: *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1964 (varias reediciones), donde se reúnen breves escritos con títulos tan sugerentes como “Von der Theologie des Alltags” (7-9), “Von der Arbeit” (10-11), “Von der Erfahrung der Gnade im Alltag” (26-32), etc., y *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*, Freiburg 1966 (con varias reediciones), donde compendia numerosos trabajos breves en esta línea, publicados antes.

del dogmático Karl Rahner” (32). La vertiente práctica de su pensamiento no es, en todo caso, como bien ha puntualizado Karl Lehmann, la mera “aplicación” de una teología previamente establecida, sino que pertenece a las más íntimas fuerzas impulsoras de esta misma (33). No hay en la obra de Rahner una distinción tajante entre “escritos teóricos” y “escritos prácticos”, entre “teoría” y “praxis”, sino, por el contrario, un esfuerzo sostenido de integración de ambos aspectos en uno y el mismo pensamiento teológico, sin perjuicio, como veremos, de una necesaria delimitación de ámbitos de reflexión al interior de este. Una vez más, el fundamento de esta unidad debe buscarse en su experiencia personal más profunda (34).

Sus principales escritos sobre esta materia se concentran en el libro *Sendung und Gnade (Misión y Gracia)* de 1959 (35) y más tarde en el célebre *Handbuch der Pastoraltheologie (Manual de Teología Pastoral)* (36). Uno de sus mayores empeños en estos y otros aportes ha sido establecer con toda claridad la índole propiamente teológica de la reflexión sobre la pastoral; en otras palabras, que ella no debe entenderse como un tipo de reflexión que el teólogo realiza pidiendo simplemente de prestado el aparato conceptual de otras disciplinas como la sociología, la pedagogía o la psicología, sino como el ejercicio de una disciplina científica propia y específica al interior de la teología y asimismo distinta de otras ramas dentro de esta, como la dogmática, la teología moral o el derecho canónico. En un par de aproximaciones generales previas al *Handbuch* Rahner precisa ya el contenido y el cometido específicos de la teología pastoral y los delimita en relación a la dogmática y a otras disciplinas teológicas y extrateológicas (37). Estas reflexiones y, en general, el tenor predominante en sus aportes al Manual muestran que para el autor es importante la delimitación de ámbitos de reflexión –si bien a la par de la explicitación de una necesaria complementariedad– entre la teología pastoral y otras disciplinas teológicas, sobre todo la *eclesiología*, en especial en lo que se refiere al tratamiento de la historicidad (38). Para los efectos de nuestro trabajo importa sobre

(32) K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie...*, 21.

(33) K. Lehmann, *Karl Rahner. Ein Porträt*, 42*-45*, *42. Cf., en la misma línea, K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1974, 389-399 (acápites: “Der ‘praktische’ Impuls in K. Rahners Konzeption vom Menschen als Geheimnis”).

(34) “Es necesario considerar este enraizamiento de la teología rahneriana en un profundo fundamento espiritual, en la experiencia de fe personal y en una actividad evangelizadora, si se quiere valorar su interés y sus aportes a la teología práctica y a la praxis pastoral” (K. Lehmann, *loc. cit.*).

(35) *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959.

(36) K. Rahner - H. Schuster (Eds.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1964 (vol. I), 1966 (vol. II), 1968 (vol. III), 1969 (vol. IV), 1972 (Vol. V: *Lexikon der Pastoraltheologie*). Es unánimemente reconocida la paternidad de Rahner sobre el conjunto de este proyecto y sobre todo para los dos primeros tomos, que, al decir de K. Lehmann, difícilmente habrían podido ser publicados sin sus aportes, que salvaron ciertos contratiempos en la planificación original (*Karl Rahner. Ein Porträt*, 43*). Sobre dichas dificultades, cf. *etiam* H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, 123-126). La totalidad de los aportes de Rahner a esta obra han sido reunidos en sus *SW*, Bd. 19: “Selbstvollzug der Kirche: Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie”, K. Neufeld (ed.), Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1995.

(37) Cf. *Pastoraltheologie - Ein Überblick*; y *Das Leben der Kirche: Handbuch der Pastoraltheologie - Ein Entwurf*, en: *SW* Bd. 19, 3-43.

(38) “Naturalmente ya al interior de una eclesiología dogmática hay que tomar en consideración la historicidad, es decir, esta ha de ser mostrada (...) Es también claro que la dogmática misma debe trabajar con métodos históricos (de la exégesis, de la teología bíblica, de la investigación de la

todo la insistencia de Rahner en que la teología pastoral es una disciplina teológica específica, con una finalidad propia y, por tanto, necesaria para el abordamiento de una reflexión científica sistemática (39) sobre la presencia histórica de la Iglesia y su “adecuada reacción... en y frente al mundo actual” (40). Ello, porque a su juicio ese tipo de reflexión no es una tarea que le corresponda *propiamente* a la dogmática y ni siquiera a la eclesiología, que ha de ser reconocida más bien como condición de posibilidad de una teología pastoral (41).

No se trata, pues, de una simple “repartición de competencias” sobre “lo teórico” y “lo práctico” entre las diversas disciplinas teológicas, sino más bien de una reivindicación de la especificidad epistemológica de la reflexión pastoral en el conjunto de la teología, por cuanto a ella le corresponde llevar a cabo una tarea, en rigor, intransferible. La concentración de la teología pastoral en el *presente* como situación de la autorrealización (*Selbstvollzug*) de la Iglesia, determina su horizonte (42) y la ordena, en su índole normativa, al desarrollo de ciertos “*principios (en lo posible concretizados en imperativos) según los cuales la Iglesia actualiza en esta determinada situación (...) su propia esencia y realiza así su función salvífica (Heilstätigkeit)*” (43).

* * *

doctrina de la tradición). *Pero la descripción analítica de la concreta manifestación presente de la Iglesia en el tiempo actual no es nunca tarea de la dogmática misma (...)* Este análisis no se puede de ningún modo realizar solamente con los medios que la dogmática tiene a su disposición: los medios de la Escritura, de la enseñanza del Magisterio y la Tradición y de la teología especulativa. Porque todas ellas solo pueden decir siempre lo que la Iglesia por su misma esencia tiene que ser y siempre es, pero no cómo ella precisamente ahora es y debe ser en la situación actual, que constituye su entorno (decretado por Dios)”. (*SW* Bd. 19, 10-11). Y en otro lugar: “No debemos tan solo saber qué y de qué modo debe hacer ella (la Iglesia) *en general y siempre*, sino también cómo debe actuar *ahora*. Y también este conocimiento puede ser abarcado de un modo especial en una reflexión científica sistemática” (*Ibid.*, 17s). En otro lugar entiende como un hecho que “en la dogmática de lo que se trata es de la esencia permanente de la Iglesia, de sus realidades, etc., mientras que la teología pastoral se ordena a lo concreto (*die Konkretheit*) de la respectiva Iglesia en cuanto tal” (p. 11). Por último, acerca del carácter no absoluto de tales delimitaciones: “Con ello está demostrado que no solamente la dogmática es condición fundamental de esta disciplina (la teología pastoral), sino *también que la dogmática puede obtener de la teología pastoral un provecho para su propio cometido*” (*loc. cit.*). Los destacados son míos.

- (39) “Aunque también, naturalmente, con ayuda de las ciencias profanas” (*Pastoraltheologie - ein Überblick*, en: *ibid.*, 3-29, 8).
- (40) “... adäquate Reaktion... in und gegenüber der gegenwärtigen Welt” (*ibid.*, 15).
- (41) “Una definición (*Wesensbegriff*) realmente clara de lo que la pastoral propiamente es, solo puede ser obtenida a partir del concepto de Iglesia. Porque solo desde la esencia revelada de la Iglesia, desde lo que ella *es*, podemos saber lo que ella *deber hacer*” (*ibid.*, 17).
- (42) Hay que destacar en esta línea algunos de los aportes de Rahner al segundo volumen del *Handbuch*. En *SW*, Bd. 19: “Theologische Analyse der Gegenwart der Situation des Selbstvollzug der Kirche. Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen” (255-261); “Grundzüge der Gegenwartssituation” (con N. Greinacher, 261-275); “Theologische Deutung der Gegenwartssituation als Situation der Kirche” (276-289); “Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation” (297-316).
- (43) *Pastoraltheologie - ein Überblick*, 7. El destacado es del autor. Sobre los conceptos de “Principios” e “imperativos”, cf. su trabajo: *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg 31965, 14-37. Sobre este punto, cf. *etiam* N. Mette, “Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der praktischen Theologie”, en: *Trier Theologische Zeitung* 87 (1978) 26-34 y 136-151, esp. 34 s.

En esta primera aproximación se ha intentado situar en líneas generales la atención más inmediata a la praxis en la obra de Rahner. Como puede apreciarse, se trata de una atención que el autor articula en *diversos niveles* dentro de un conjunto de textos que pueden considerarse como constitutivos de una teología práctica propiamente dicha (44): un nivel de reflexión directa sobre la praxis del creyente, es decir, sobre su concreta experiencia vital desde la fe (prédicas, oraciones, meditaciones espirituales sobre la vida cotidiana e incursiones en el ámbito de la teología moral (45)); un nivel de reflexión teórica sobre el contenido y los desafíos de la praxis cristiana y eclesial *aquí y ahora* (sus escritos propiamente teológico-pastorales, así como ciertos textos dogmáticos sobre la relación Iglesia-mundo); y en un tercer nivel, sus aportes a la determinación del estatuto epistemológico de la teología pastoral como teología práctica, frente a otras disciplinas teológicas y extrateológicas.

Considerado ello, en los siguientes acápites de este capítulo se intentará una indagación del sentido de la praxis como idea-fuerza que atraviesa el enfoque trascendental de la teología en Rahner. El objetivo de este cometido es mostrar que el tema que nos ocupa no es solo un tópico abordado por el autor desde la perspectiva de una disciplina teológica específica, sino que constituye una implicancia subyacente al conjunto de su pensamiento.

2. PRAXIS Y LIBERTAD EN EL HORIZONTE DE LA GRACIA COMO “EXISTENCIAL SOBRENATURAL”

2.1 *La autocomunicación de Dios como acontecimiento trascendental*

Como bien lo ha subrayado un destacado conocedor de Rahner y de esta temática en particular, la teología del jesuita alemán tiene su “centro estructurante” en la teología de la gracia y esta a su vez su núcleo en el concepto de “autocomunicación de Dios” (*Selbstmitteilung Gottes*) (46). Para Rahner, este concepto expresa más fielmente que otras categorías tradicionalmente usadas en la teología (sobre todo el de “gracia increada”) el carácter de autodonación *personal* de Dios mismo como rasgo esencial de la gracia en cuanto acontecimiento salvífico. La idea de fondo es que la gracia no debe ser entendida como el acto divino de otorgar al ser humano 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.

Pero puede decirse que si bien el concepto de *autocomunicación de Dios* expresa el fondo de dicha convicción, el carácter trascendental de la oferta de la gracia tiene

(44) Cf. N. Mette, *o.c.*, 27-31.

(45) Acerca de las implicancias éticas del pensamiento rahneriano, cf. L. Sanhüter, *Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existentialethik Karl Rahners* (Dissertationen: Theologische Reihe), St. Ottilien 1990.

(46) 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).

en Rahner su expresión más propia en el concepto de *existencial sobrenatural* (*übernatürliches Existential*) (47). Es mediante él que el autor formula su tesis básica de que “la configuración real del hombre por la gracia ofrecida siempre, no es algo que suceda solo de vez en cuando”, sino una “situación” suya “permanente e ineludible” (48). Para Rahner la noción de existencial sobrenatural significa así “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” (49).

Con la caracterización de la oferta de la gracia como un “existencial” –usando un concepto de clara procedencia heideggeriana–, Rahner busca superar el “extrínsecismo” de los esquemas escolásticos y neoescolásticos en que la gracia aparece como “un añadido o segundo piso (*Überbau*), muy bello en sí, que Dios, por su libre disposición, coloca sobre la naturaleza (humana)” (50), la que es concebida a su vez como una realidad perfectamente delimitada de “lo sobrenatural” y que, “incluso en el orden actual, gira sobre sí misma” (51). Para Rahner, según este esquema el hombre “sólo puede sentir la llamada de Dios, que está por encima de su propio círculo, como un estorbo que le quiere forzar a algo para lo que –por elevado que sea– no está hecho” (52). El carácter inherente y permanente de la oferta de la gracia como “existencial” implica, por el contrario, que “el hombre del orden real siempre es inevitablemente más que mera “naturaleza” (en sentido teológico)” (53); que *es*, por su constitución esencial más íntima, nada menos que “el acontecimiento (*das Ereignis*) de la absoluta autocomunicación de Dios” (54).

Como sintetiza el mismo Rahner: “El hombre debe *poder* recibir este amor, que es Dios mismo. Tiene que tener una congeniabilidad para tal amor (...) Tiene, pues, que tener una “potencia” real para este amor. Y tenerla *siempre* (...) Tal “potencia” es lo más íntimo y lo más auténtico suyo, el centro y la razón radical de lo que él es (...) Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo, es el existencial central y permanente del hombre en su realidad concreta”. Pero –agrega– “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” (55).

(47) Cf. el acápite “La oferta de la autocomunicación como “existencial sobrenatural” “ (*Das Angebot der Selbstmitteilung als “übernatürliches Existential”*), en: *Grundkurs des Glaubens*, (4. Gang) 126-132; art. “Existenciario, Existencial, II”, en: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (en adelante, *SM*), vol. 3, 66-68.

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

(49) *Ibid.*, 67.

(50) “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, *STh* I, 323-345, 324; cf. “Natur und Gnade”, *STh* IV, 209-236.

(51) “... (si bien con una relación propia con el Dios de la creación)”: “Über das Verhältnis...”, *STh* I, 325.

(52) *Ibid.*, 326.

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

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

(55) *Über das Verhältnis*, 338 s. Las comillas y destacados en *cursiva* son del autor.

¿Pero qué tan “indebido” puede ser esta potencia que Rahner caracteriza como “lo más íntimo y lo más auténtico” del hombre? Si la capacidad para recibir la oferta de la gracia tiene tal importancia y centralidad en el hombre, ¿puede concebirse a este sin aquella? A esto responde Rahner del siguiente modo: el hombre “natural” (o sea, no determinado existencialmente por la oferta de la gracia) *de hecho no existe* en el orden concreto de la creación. Sin embargo, la trascendencia y la gratuidad de la oferta de la gracia han de ser explicadas recurriendo a la idea de *naturaleza pura* como “hipótesis necesaria”. La naturaleza pura no sería así más que una hipótesis abstracta: el “resto” que resultaría de prescindir en el hombre actualmente existente de todo elemento sobrenatural (56). Como de hecho no se da, no es posible conocer su estructura por la luz de la razón. Pero, aunque abstracta, esta hipótesis es necesaria; hay que postularla como posibilidad real para poder explicar la gratuidad de la oferta de la gracia. De ahí el apelativo de “sobrenatural” para este existencial (57). Y con lo mismo, la pregunta planteada al inicio de este párrafo queda así respondida en Rahner: es un pseudoproblema, puesto que no hay, *de hecho*, hombre real fuera del horizonte de la gratuita oferta de la autocomunicación de Dios (58), y esta misma determina el ser más profundo de ese hombre real y concreto (59).

2.2 Trascendentalidad de la gracia - libertad - praxis

Ahora bien, ¿de qué manera este concepto descriptivo de la libre autocomunicación divina impresa en lo más profundo de la estructura existencial del hombre abarca el sentido de su praxis histórica? El tema así planteado tiene como marco específico la relación entre gracia y libertad humana en el horizonte de la antropología trascendental rahneriana.

Hay que considerar dos afirmaciones de Rahner igualmente radicales. Por una parte, la de que la “situación” de “justificación objetiva” (...) se da universal e

(56) *Über das Verhältnis*, 342-344.

(57) Cuestión que Henri de Lubac juzgará como innecesaria e inútil (H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 82, nota 1.)

(58) No nos vamos a referir aquí al alcance universal de este aserto en Rahner, con sus implicancias para la eclesiología y para la teología de las religiones y de la misión. Entre otros escritos del autor sobre este tema, cf. “Die anonymen Christen”, *STh* VI, 545-554; “Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche”, *STh* IX, 498-515.

(59) Cf. al respecto la célebre definición rahneriana de naturaleza y gracia en el art. “Anthropologie, Theologische A.”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Por J. Höfer - K. Rahner, Bd. 1, Freiburg 21957, 618-627, 624 s: “Gracia es la capacidad apriorística de la connatural acogida de la autoapertura [*Selbsterschließung*] de Dios en la Palabra (Creer - amor) y en la visio beatífica; naturaleza, la permanente constitución del hombre presupuesta en este poder-escuchar [*Hörenkönnen*], de tal modo que el pecador o el no creyente puede cerrarse a esta concurrente autoapertura de Dios, sin afirmar de nuevo implícitamente en este no (como en el no culpable a su esencia metafísica) lo negado, y de tal modo que esta autoapertura al hombre como ya creado pueda aparecer como el libre prodigio del amor personal, que el hombre no puede exigir de “por sí” (=naturaleza), si bien le puede ser prometido y para lo cual él está esencialmente abierto (naturaleza como positiva “potentia oboedientialis” para la gracia sobrenatural). A partir de esta naturaleza podría alcanzarse una comprensión *teológica* de lo que significa y encierra “la índole espiritual” [*Geistigkeit*] del hombre: trascendencia absoluta, libertad, eterna vigencia [*ewige Gültigkeit*] (inmortalidad), personalidad”.

ineludiblemente antes de la acción libre del hombre y actúa como factor determinante de esta” (60). Por otra parte, la afirmación de que “la diversidad entre Dios y la criatura –a diferencia de cualquier otra dependencia intramundana– se caracteriza precisamente por el hecho de que la autonomía (el ser propio) de la criatura y su dependencia de Dios no están en proporción inversa, sino directa” (61). La primera afirmación incluye la convicción de que la oferta de la gracia como existencial sobrenatural determina la existencia humana “en conocimiento y libertad” (*in Erkenntnis und Freiheit*), es decir, que en cuanto determinación a priori y, así, trascendental, alcanza también cada una de las decisiones humanas. El hombre es y hace solamente lo que puede ser y hacer “porque él ve su mundo categorial siempre a la “luz” de un trascendental a priori (aunque este esté dado primaria y originariamente solo de manera atemática y no refleja)” (62). Esto es siempre necesariamente así según la tesis rahneriana de la no existencia *de hecho* del hombre *natural* y del carácter permanente e inherente-existencial de la oferta de la gracia.

Por su parte, la segunda de las citadas afirmaciones de Rahner viene a cerrarle el paso a la posible objeción de que el existencial sobrenatural pudiera constituir en la práctica una suerte de “predestinación positiva” de la libertad humana. Por esta entiende Rahner no una mera capacidad de elección entre diversas alternativas, sino “ante todo una propiedad trascendental del ser en general, (...) corresponde a un ente en la medida de su nivel óntico y se llama libertad por antonomasia allí donde se ha alcanzado la altura óntica de la persona espiritual” (63). En este caso consiste, pues, en “la total disposición del sujeto sobre sí mismo de cara a lo definitivo” (64), es decir, una cuestión que atañe fundamentalmente a la postura radical del hombre frente a sí mismo y frente a Dios.

La realización de la libertad está condicionada por la historia real dada y por la trascendencia inherente al espíritu humano, pero esto no la debilita ni la pone en cuestión, precisamente por el hecho de que Dios ha querido crear al hombre como una “otra libertad”, “como posibilidad de (su) libre comunicación personal *a un socio personal en un diálogo libre por ambas partes* (...), por más que a la vez debamos reconocerla como auténtica entidad creada cuya finitud es experimentada en su historia e historicidad, en su corporalidad y su limitación por la coacción del poder” (65). En tal diálogo la libertad humana no puede sino afianzarse. Su otredad con respecto a la soberanía de Dios no ha de entenderse en los márgenes de un modelo sinérgico en que fuerzas opuestas concurren en una competencia, sino como una propiedad querida y garantizada por Dios en orden a la relación dialógica com-

(60) “Existenciario, Existencial, II”, 67.

(61) Art. “Gracia”, acápite C. “Gracia y libertad”, en: *SM*, vol. 3, 334-340, 334. O en otros términos aun más claros: “la dependencia de Dios y la propia altura óntica crecen en *igual* medida (no en medida inversa)”: Art. “Libertad III (aspecto teológico)”, en: *ibid.*, 311-314, 312.

(62) K.-H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i.Br. 1978, 81.

(63) “Libertad III”, 312 s.

(64) “... die totale Selbstverfügung des Subjekts auf Endgültigkeit hin” (*Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg i. Br. 1968, 38, citado por R. Siebenrock, “Gnade als Herz der Welt”, 46.

(65) “Libertad III”, 313. El destacado es mío.

portada en el designio de su autocomunicación. Por eso para Rahner, desde el punto de vista de la teología, la libertad humana ha de entenderse siempre “desde Dios” (*von Gott her*) y “hacia Dios” (*auf Gott hin*), “como su” “tú” y como “horizonte” de todo otro “tú” (66). Su esencia más íntima será, precisamente, “la posibilidad de la absoluta disposición sobre sí mismo en lo radicalmente definitivo a través de la aceptación o el rechazo (también) definitivos de la ofrecida autocomunicación de Dios mismo, el cual con ello se transforma en horizonte, objeto y sujeto de la libertad del hombre como definitiva disposición de este sobre sí mismo” (67).

La libertad, así, no escapa a la oferta de la gracia; es libertad *agraciada*, aunque no menos real. Libertad “real” quiere decir aquí: condicionada por la historia de pecado y de culpa, pero también y ante todo por el acontecimiento de Jesucristo, de su muerte y resurrección, mediante el cual, en el culmen de la revelación categorial, se radicaliza en su grado máximo el misterio de la autocomunicación divina al hombre. En esa doble realidad establece Dios el diálogo entre su designio soberano salvador y la libertad del hombre, en la posibilidad cierta de su aceptación o rechazo radical por parte de este, pero ante todo como liberación de la libertad. En palabras de Roman Siebenrock: “la gracia libera a la libertad misma para la absoluta cercanía a Dios, que constituye su más alta posibilidad” (68).

De este modo, en el despliegue histórico-real de la libertad en el horizonte de la oferta trascendental (= permanente, definitiva, incondicionada) de la gracia, el hombre articula su praxis con una potencialidad de definitividad, en aceptación o rechazo del sentido ofrecido. Y dada la índole trascendental-a priori de dicha oferta, toda acción que el ser humano articule en radical coherencia consigo mismo y frente a sí mismo, tendrá el carácter de actividad cuyo sentido brota de la relación dialógica salvífica que constituye su horizonte. Con ello, toda acción, toda experiencia y toda decisión humana libre y auténtica será siempre, potencialmente, temática o atemáticamente (según la tesis del *cristianismo anónimo*) acción, experiencia e intervención en que se transparente la voluntad universal salvadora de Dios en la historia o, por el contrario, negación radical de la misma en favor de una autoafirmación del hombre frente al Dios creador y providente. Por otro lado y con la misma radicalidad, toda acción, experiencia o decisión libre y auténtica del hombre en su historia y frente al prójimo será a la vez una toma de posición radical ante el Dios que ha decidido ofrecerse a sí mismo en lo más profundo de la existencia humana histórica (69).

En esta comprensión de la realidad humana, el mundo puede ser para el hombre el lugar de la historia de dicha autoafirmación, o bien, sin perder su propia consistencia, de la historia de la salvación. La relación entre la libertad humana articulada en praxis histórica y la historicidad misma de la oferta divina de la salvación, es reflexionada por Karl Rahner a partir de la relación entre historia del mundo o “profana” e historia de la salvación.

(66) *Ibid.*, 314.

(67) *Gnade als Freiheit*, 56, citado por R. Siebenrock, *loc. cit.*

(68) R. Siebenrock, *Gnade als Herz der Welt*, 47, en referencia a *Gnade als Freiheit*, 32.

(69) “Über die Einheit von Nächsten-und Gottesliebe”, *STh* VI, 277-298. Cf. etiam art. “Liebe V.”, en: *SM III*, Freiburg-Basel-Wien, 1969, 247-252.

3. EL SENTIDO DE LA PRAXIS EN EL HORIZONTE DE LA RELACIÓN HISTORIA DEL MUNDO - HISTORIA DE LA SALVACIÓN

3.1 *Trascendencia –transcendentalidad– historia*

Una pregunta de fondo, previa a todas estas reflexiones y que está a la base de la principal objeción que se ha hecho a la teología trascendental rahneriana, es cómo se concilian en ella la afirmación del carácter trascendental de la autocomunicación divina (la gracia como existencial sobrenatural) y la historicidad de lo humano y de la revelación salvífica de Dios. En otras palabras, cómo se entiende aquí la relación entre trascendencia e historia (70).

Es innegable que la principal acentuación de la teología de Rahner está en su afirmación del hombre mismo como acontecimiento de la autocomunicación de Dios. Según ello, todo hombre, consciente o inconscientemente, *es* apertura radical a la trascendencia y, en cuanto ello constituye ya un don, es también de cierto modo el acontecer mismo de ella: Dios que gratuitamente pone en lo más profundo de la estructura existencial humana la apertura a Él y la capacidad misma de acogerlo, si es que Él decide decir una palabra (71). Como hemos dicho, a este enfoque se le llama teología “trascendental” porque analiza ante todo las condiciones de posibilidad en el hombre para la acogida de la gratuita autocomunicación de Dios. La pregunta que aquí se plantea es: si la trascendencia, entendida como el *Deus semper maior*, es así concebida en su autocomunicación como una estructura trascendental-a priori, es decir como *existencial sobrenatural*, por más que se insista en su carácter gratuito, ¿cuál es su relación con la historia, sobre todo tomando en cuenta el carácter intrínsecamente histórico de la comprensión bíblica de la salvación? Si la teología trascendental rahneriana es interpretada como afirmación de la definitividad absoluta de dicha estructura a priori, entonces parecería que el verdadero acontecimiento de la gracia como autocomunicación de Dios está ya dado en la subjetividad trascendental del hombre y, con ello, que la historicidad de la salvación, de la revelación propiamente tal y, más aún, el acontecimiento histórico mismo de Cristo carecerían de una importancia auténticamente decisiva (72). Para nuestro tema, esta cuestión es central, pero bástenos aquí destacar algunas pistas principales.

(70) Cf. C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. L, Santiago 1999, 192-196.

(71) Cf. art. “Transzendenz”, en: H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 22000, 633.

(72) “... el acontecimiento de Cristo tiene (aquí) la función de un desarrollo y representación realizado ejemplarmente en medio de la historia de aquello que, esencial y completamente, aunque de manera implícita, ya está presente” (C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada...*, 194, en referencia a la opinión de F. Greiner, *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, München 1978, 288. Schickendantz cita y comenta las críticas de varios otros autores en esta línea. Rahner reconoció la complejidad del problema planteado e incluso el peligro de entender el método trascendental en esa clave excesivamente apriorística y ahistórica, pero admitió ese peligro como consecuencia de una mala comprensión de dicho método (“Überlegungen zur Methode der Theologie”, *STh* IX, 79-126, 100).

Rahner, quien reconoció al final de su vida el carácter fragmentario y abierto de su reflexión sobre el vínculo trascendencia-historia (73), intentó solucionar estas cuestiones, como ya lo hemos mencionado, con la aplicación del método trascendental; más exactamente, mediante la articulación de la relación entre la dimensión trascendental y la dimensión categorial de la revelación y, con ello, de la salvación misma (74). El camino seguido en el *Grundkurs* es, en definitiva, el de la mundanización de la trascendencia o, como ha dicho otro autor, el de la “categorialización de la trascendencia humana”, que no es sino la comprensión de la historia categorial como historia de la trascendencia misma (75). Todo lo anterior, desde la base de una comprensión de la historia en que el acontecer de la acción salvífica divina en favor del hombre (= la “historia de la salvación”, *Heilsgeschichte*), si bien es percibido y afirmado como, en sentido estricto, “distinto” de la “historia profana” –por cuanto esta no permite, de por sí, una interpretación inequívoca de la salvación o perdición que acontezcan en ella– (76), aparece al mismo tiempo como “coexistente” con la historia del mundo –en cuanto “acontece en” ella– (77) y como “interpretación” cristocéntrica de la misma (78).

Para Rahner, es necesario concebir una “mediación histórica entre transcendentalidad y trascendencia” (79), pues con ello se evitará la errada comprensión de la primera como realización ahistórica de la autocomunicación de Dios. Es destacable cuán importante es para el autor esta afirmación cristiana de cara a la conciencia moderna y su radical asunción de la historicidad, aunque con la misma convicción

-
- (73) No tuvo inconvenientes en reconocer que en su pensamiento “esa relación difícil no está comprendida y reflexionada suficientemente” (P. Imhof - H. Biallowons [eds.], *Glaube in winterlicher Zeit...*, 83). En respuesta al reproche de una falta de integración del aspecto histórico y sociopolítico concreto: “En principio en mí esta perspectiva se mantiene abierta y de ningún modo es negada. Además, no siento a mi teología como universal, general ni definitiva. Cada teólogo escoge en su pensamiento este o aquel punto de vista y entonces no advierte que con ello pasa por alto otros aspectos. Esto fue así en Tomás y naturalmente vale también para los teólogos actuales” (*ibid.*, 62).
- (74) Al respecto cf. sobre todo sus aportes: “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, *STh* V, 115-135; “Profangeschichte und Heilsgeschichte”, *STh* XV, 11-23; *Grundkurs des Glaubens*, V. Gang: “Heils- und Offenbarungsgeschichte”, 137- 171.
- (75) B. Van der Heijden, *Karl Rahner. Darlegung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973, 151, citado por C. Schickendantz, *Autotranscendencia radicalizada...*, 192, nota 87.
- (76) “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, 119. Tal índole de las decisiones históricas permanece oculta para el hombre, porque, más allá de su limitada conciencia refleja sobre las motivaciones y el alcance de esas decisiones, “una seguridad auténtica acerca de la cualidad moral de la más íntima decisión de libertad de un hombre sobre Dios, no es asequible desde ellas. Y tampoco por tanto respecto de la cuestión de si en esta o en aquella obra histórica ha acontecido salvación o perdición (...) La historia del mundo no es el juicio del mundo, por mucho que en un sentido verdadero suceda este en ella (...) la salvación no es la definitividad de la decisión de libertad del hombre (...) La salvación es Dios, es su autocomunicación, es obra de la libertad de Dios...” (p. 120). Y más adelante: (la historia profana) “no es sin más la historia de Dios mismo, no es teogonía, no tiene por ello su fundamento último en sí misma, no se aclara desde sí misma, no es el juicio del mundo, está como creatura referida, limitada, temporalmente al misterio que no es ella misma” (p. 130).
- (77) Cf. *Ibid.*, 123 y 115-119.
- (78) “El mundo es el mundo que fue creado para el Logos eterno, desde él y hacia él. El mundo y su historia están trazadas de antemano en referencia al Logos de Dios hecho carne” (*Ibid.*, 134; Cf. 129-135).
- (79) “Geschichtliche Vermittlung von Transzendentalität und Transzendenz”: así se titula el 2º apartado del paso V del *Grundkurs des Glaubens...*, 139.

reivindica ante ella la trascendentalidad como fuente de sentido de una auténtica historicidad. En efecto, para él es necesario afirmar 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” (80). 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” (81) y, en esta, de la *trascendencia* en cuanto tal: “la trascendencia misma tiene una historia y la historia es siempre el acontecimiento de esta trascendencia” (82).

Rahner reconoce que el momento trascendental de la autocomunicación de Dios podría aparecer como “meramente trascendente y suprahistórico”, pero –aclara– “precisamente porque es permanente y está siempre dado, pertenece a esta historia y acontece en ella” (83). No cabe, por tanto, concebir la trascendentalidad como ahistórica, ni la historicidad como un acontecer ciego y cerrado en sí mismo. En esta convicción básica radica la noción de la necesaria correspondencia mutua de las dimensiones trascendental y categorial de la revelación.

3.2 *Historia de la salvación como historia de libertad*

Siendo esto así, no es de extrañar que la historia de la salvación sea también por antonomasia historia de libertad. Libertad “desde Dios”, dado el carácter esencialmente gratuito de su autocomunicación, e historia de libertad desde el hombre y para el hombre, por cuanto en dicha autocomunicación está siempre actuando el Dios que es “el fundamento de la acción de la libertad del hombre, y (que) en su propia acción grava a este precisamente con la gracia y la responsabilidad por su propia acción irrenunciable” (84). Debemos reiterar en este contexto algo ya dicho: la libertad humana es libertad creada, agraciada, trascendentalmente sostenida, pero de modo tal que cuanto mayor sea esta índole y la conciencia refleja de la misma, mayor será la medida de su autonomía. La libertad humana se orienta mucho más allá de una mera capacidad de elección entre alternativas; es ante todo disposición radical del sujeto sobre sí mismo de cara a lo definitivo. Dios agracia la libertad del hombre en orden a esta decisión. Por eso, en este sentido la salvación nunca se realiza por encima de la persona o a espaldas de su libertad. “Salvación no operada con libertad no puede ser salvación” (85).

Además, es mediante la libertad que se realiza la necesaria “mediación categorial de la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente” (86). Para nuestro tema esta

(80) *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”.

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

(82) *Ibid.*, 139.

(83) *Ibid.*, 142.

(84) *Ibid.*, 141.

(85) *Ibid.*, 145.

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

intuición es sumamente importante, porque establece el principio según el cual la experiencia originaria de Dios no acontece para el sujeto tan solo de manera conceptual, explícita y temática, sino que más bien “la trascendentalidad sobrenatural del hombre está ya mediada consigo misma –aunque no objetivada ni temáticamente– allí donde el hombre se asume a sí mismo como sujeto libre en la trascendentalidad en conocimiento y libertad” (87). Más concretamente, esto para Rahner significa que “la categorial y necesaria mediación histórica de nuestra experiencia trascendental sobrenatural a través del material categorial de nuestra historia, se realiza *en todas partes* y no solo en el material específica y temáticamente religioso de nuestra motivación, de nuestro pensamiento, de nuestra experiencia. En este sentido, *el mundo es la mediación con Dios como el que se comunica en la gracia y, por ello, para el cristianismo no hay ningún ámbito sacral delimitable que sea el único donde pueda encontrarse a Dios*” (88). Consecuentemente, en la historia de la salvación que acontece en la historia del mundo, la mediación categorial de la autocomunicación divina se actualiza de un modo privilegiado en lo definitivo que el ser humano puede expresar de sí mismo mediante la articulación histórica de su libertad, en sentido propio, en la praxis. Según lo dicho, allí para el hombre puede acontecer algo grande y, sin embargo, probablemente de un modo inconsciente o incógnito. La libertad tiene, así, una dimensión de misterio.

Con todo, como se ha dicho, para Rahner la historia de la salvación debe postularse como, en estricto rigor, “distinta” de la historia del mundo, debido a que esta no puede juzgar desde sí misma inequívocamente que lo que en ella sucede es salvación o condenación. La salvación “acontece en” el mundo, pero no se identifica simplemente con este ni con su historia. La total unidad reconciliada y reconciliatoria entre lo mundano y lo divino se da solo en la persona de Jesucristo como acontecimiento escatológico culmen; acontecimiento que, paradójicamente, es a la vez el momento en que de modo más radical aparece la delimitación y distinción entre historia del mundo e historia de la salvación (89). Con esto llegamos al punto central del horizonte cristológico del sentido salvífico (potencial) de la praxis histórica.

4. EL HORIZONTE CRISTOLÓGICO DE LA PRAXIS

4.1 *El acontecimiento categorial de Cristo como culminación del sentido de la historia del mundo y de la libertad*

Como lo hemos consignado, Rahner destaca muy especialmente el rol de la libertad humana en el acontecimiento salvífico. Pero la libertad no opera por sí o

(87) *Loc. cit.*

(88) *Loc. cit.* y s. El destacado es mío.

(89) “... precisamente en cuanto que aquí en Cristo y la Iglesia la historia de la salvación alcanza su más inequívoca e insoslayable distinción de la historia profana, en cuanto que deviene realmente una manifestación (*Erscheinung*) inequívocamente delimitada al interior de la historia del mundo y que lleva así, al interior de esta, la historia general de la salvación a la comprensión de sí misma (*Selbstverständnis*) y de su historicidad formulable en palabras (*worthaft*) y social, esta delimita-

desde sí la salvación; esta no consiste en la “definitividad de la decisión de la libertad del hombre (...) La salvación es Dios, es su autocomunicación, es obra de la libertad de Dios” (90); es gracia, no obra humana, si bien operada de hecho, por designio divino, en diálogo con la libertad humana –es más: con ella y desde ella– y de ningún otro modo (91). La historia del mundo es el medio en que acontece la interpelación divina en forma de autodonación gratuita –trascendental y categorialmente– y en consecuencia constituye también la única trama posible para la actualización de la libertad humana en su dimensión más radical, de cara a lo definitivo.

El acontecimiento de Cristo es la palabra histórica definitiva del Dios salvador acerca del sentido del despliegue de todo lo humano en su propia consistencia. En ese sentido, reflexiona Rahner, la historia del mundo y de la libertad –en que acontece la historia de la salvación– es para el cristianismo “la historia cristocéntricamente interpretada” (92). Mediante esta comprensión teológica del mundo y su historia, de clara inspiración paulina, viene a expresarse el que en Cristo es definitiva la palabra de Dios sobre sí mismo –en su autocomunicación categorial en entrega radical– y sobre el mundo, su origen, su sentido y su destino: “El mundo y su historia están trazadas de antemano en referencia al Logos de Dios hecho carne. Porque Dios quiso declararse a sí mismo en su eterna Palabra, porque es el amor, por eso es el mundo, y precisamente en su diferencia de naturaleza y gracia y así de historia de la salvación e historia profana. Precisamente por ello, esto significa que esa diferencia está abarcada por Cristo y por la autodeclaración absoluta de Dios que acontece en Él” (93).

Pero no solo eso, puesto que la diferencia así abarcada es también así *superada* en la unidad del Logos encarnado. En él coinciden el Dios que se autocomunica y autoenuncia, el vehículo de esta expresión (la realidad humana histórica) y el receptor libre, en este caso absolutamente abierto al don divino de sí mismo (94).

Precisamente en cuanto acontecimiento escatológico, la culminación de toda la revelación en el suceso categorial de Cristo es la palabra definitiva de Dios sobre el sentido de la historia de la libertad humana (95). El hombre y su historia quedan, en Cristo, sellados por la irrupción del reinado de Dios y todo su ser y hacer, “en conocimiento y libertad”, es así proyectado en su sentido más profundo a su consumación (*Vollendung*) en un futuro absoluto (*absolute Zukunft*). El acontecimiento de Cristo constituye la definitividad radical de la autocomunicación de Dios y a la vez una porción específica dentro de la historia del cosmos mismo (96). No hay contradicción entre ambas partes de este enunciado. La afirmación de su particularidad categorial no niega el que la autocomunicación divina pueda ser “incluso coexisten-

da historia de la salvación es también, de manera expresamente pronunciable (*worthafter*), social y sacramental, la magnitud (*die Größe*) que está determinada para todos los hombres de todos los tiempos venideros” (“Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, 129).

(90) *Ibid.*, 120. Cf. supra nota 76.

(91) Cf. supra, nota 85.

(92) Cf. supra, nota 78.

(93) “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, 134.

(94) *Grundkurs des Glaubens*, 171.

(95) Con lo cual puede hablarse de Cristo como “salvador absoluto” (*absoluter Heilsbringer*): *Grundkurs des Glaubens* (VI. Gang), 188 s.

(96) *Ibid.*, 189.

te con toda la historia espiritual de la humanidad y del mundo, tal como sucede de hecho según la doctrina cristiana” (97).

4.2 *Cristo, culminación de la positividad del mundo*

Lo recién dicho nos remite a otro aspecto importante: Rahner subraya el que Dios es el absolutamente Incondicionado, el Misterio absoluto, que empero solo es cognoscible como el gratuitamente autocomunicado en la historia del mundo, tanto en la dimensión categorial como en la trascendental. Por ello, la verdadera adoración de este verdadero Dios del cristianismo debe ser amor no de “lo absoluto” en abstracto, sino del Dios-Absoluto revelado, autocomunicado, como creador del cielo y de la tierra y, finalmente, como el Encarnado, es decir, como Aquel que, siendo el Incondicionado absoluto, se manifiesta y se entrega en lo creado, en lo condicionado, que deviene así lo amado incondicionalmente por Él. Entre el panteísmo idólatrico (*todo es Dios*) y el “teopantismo” extremo pseudocristiano (*Dios es todo*), Cristo en su concreta particularidad y real humanidad viene a romper definitivamente la falsa alternativa *Dios o mundo*, y a devolver a lo creado-condicionado su propia consistencia y dignidad (98), “como lo válido ante Dios y eternamente justificado, es decir, como lo numinosa y religiosamente significativo (*bedeutsam*) ante Dios” (99). En clave auténticamente cristiana, al mundo hay que mirarlo reconociendo en él la dignidad de lo amado y asumido por el mismísimo Absoluto.

En este contexto de reflexión cristológica Rahner reitera un tópico recurrente en su obra: el que Dios mismo sea hombre concreto y verdadero en Cristo, constituye una culminación que se da una sola vez (*einmalig*) y es a la vez la causa última de la relación de Dios con su creación. En esa relación el carácter relativo y dependiente de la creación con respecto a su Creador y la consistencia propia de ella “crecen en la misma medida (y no de manera inversa). Esta positividad de la creación no solo frente a la nada, sino también ante Dios, recibe, por tanto, en Cristo, su culminación cualitativamente única, porque, según el testimonio de la fe, esa humanidad creada es el punto intermedio indispensable y permanente por el que debe pasar todo lo creado para encontrar la plenitud de su eterna validez ante Dios (...) Podemos *hablar* de lo absoluto sin necesidad de aludir a la carne no-absoluta del Hijo, pero solo en Él podemos *encontrar* verdaderamente al Absoluto, en el que la plenitud de la divinidad está escondida en la corteza terrena de su humanidad” (100).

Y dado que el hombre Jesús no solo tiene importancia salvífica como el evento del pasado en el que llegó a su culmen este hallazgo del Dios absoluto e incondicionado en lo creado-condicionado, sino que es “ahora y por toda la eternidad, como el

(97) *Ibid.*, 188.

(98) “Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis”, *STh* III, 47-60, esp. 53-56. Cito el original y si bien para las citas textuales me he apoyado en la traducción castellana (“Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, *Escritos de Teología* III, Madrid 1961, 47-59), he hecho en esta algunas modificaciones o precisiones que me parecen más acordes al texto rahneriano.

(99) *Ibid.*, 54.

(100) *Ibid.*, 56 s. Los destacados son de Rahner.

hecho hombre y permanecido criatura, la *permanente apertura* de nuestra infinitud al Dios vivo de vida eterna e infinita” (101), entonces todo acto religioso tendrá siempre y necesariamente, de modo consciente o inconsciente, una “estructura encarnatoria” que es “la única que corresponde subjetivamente a la objetiva situación fundamental: que Dios se ha comunicado al mundo en el Hecho-hombre (*Mensch-gewordenen*) y que, por esto, permanece este por toda la eternidad el Cristo” (102).

Es esta estructura encarnatoria la que da su sentido a lo que Rahner llama la “positividad de la creación” frente a la nada y frente al mismo Dios –quien en su acto de crearla y amarla la valida y enaltece– y la que, en consecuencia, se ofrece como fuente de significado salvífico-plenificador a todo acto humano articulado “en conocimiento y libertad” en su concreta inserción histórica y mundana. La respuesta de la libertad humana consistirá en su postura definitiva frente a este desafío radical de Dios que se autocomunica gratuitamente. Pero así como esa interpelación es la interpelación del Absoluto e Incondicionado en lo creado, histórico y condicionado, aquella respuesta de la criatura espiritual libre no podrá articularse sino como praxis histórica y mundana, en otras palabras, como toma de postura ante Dios en y a través de lo contingente.

La consecuencia última de todo este movimiento será, empero, transhistórica, es decir, se jugará, al decir de Rahner, en la definitividad de un “futuro absoluto”.

5. EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO-FINAL DE LA PRAXIS: LA CONSUMACIÓN DE LA HISTORIA COMO ACONTECIMIENTO DE UN “FUTURO ABSOLUTO”

Las reflexiones del acápite anterior han desembocado en una cierta paradoja: por una parte contienen una decidida reivindicación de la positividad del mundo (creado, relativo, condicionado, temporal) en cuanto validado por Dios (el Absoluto, el Incondicionado, el Eterno) que se autocomunica gratuitamente en tal mediación, dando así por superada, en ese sentido, la alternativa *Dios o mundo*. Por otra parte, en tal enfoque se acentúa la diferencia entre ambos: lo que valida a lo creado-condicionado es precisamente su ser objeto de la asunción amorosa, indebida, del Incondicionado. Esta validación implica una mirada afirmativa del mundo, una reivindicación de lo creado en su propia finitud –en cuanto que lo finito es realmente asumido por el Infinito y posibilita así el conocimiento de este–, pero no anula la diferencia ni la distancia que lo separa de Aquel que lo valida.

Aunque dicha asunción y validación de lo relativo por lo Absoluto no se concibe en el horizonte de la teología trascendental como un proceder divino meramente formal o externo a la esencia más profunda de lo creado, su consecuencia última es que, en definitiva, el mundo de las criaturas no puede aspirar a plenificarse en sí mismo sino en Otro, más allá de sus propios límites. La consumación (*Vollendung*) no puede ser intramundana porque el devenir del mundo es de por sí y permanentemente “el

(101) *Ibid.* 57. El destacado es de Rahner.

(102) *Ibid.*, 59.

ámbito de lo provisorio, de lo inacabado, de lo ambiguo, de lo dialéctico”, y no, en rigor, de la plenitud de la salvación, puesto que esta, si bien *acontece en* la historia del mundo, no llega a *identificarse con* ella. La salvación como consumación de la historia individual y colectiva no puede ser disociada de la historia misma, por cuanto en esta se ha autocomunicado y ha actuado el Dios salvador, pero tampoco puede ser considerada un momento más –un “fragmento”– de la historia (103).

Tal es, por lo demás, la convicción básica que caracteriza y distingue a la esperanza escatológica cristiana de las concepciones modernas de la utopía que entienden a esta como fase culmen de la misma autorrealización intrahistórica. El cristianismo, afirma Rahner, es una religión del futuro. Más exactamente: es la religión del *futuro absoluto* (*absolute Zukunft*), expresión que, para él, no constituye sino otro nombre del Dios de Jesucristo. El futuro absoluto “debe ser la plenitud absoluta de la realidad como el fundamento sustentador de la dinámica de futuro” (104), vale decir, de aquella dinámica que está ya inscrita en lo más profundo del hombre como creatura de Dios y que constituye su horizonte y la condición de posibilidad última de “su conocer, hacer y esperar” (105). Según esto, Dios no es un objeto más entre otros dentro de nuestra proyección al porvenir, sino el fundamento mismo de todo el “proyecto de futuro” (*Zukunftsentwurf*).

Es destacable en esta perspectiva el hecho de que Dios, en cuanto futuro absoluto del hombre y de todo lo creado, aparece en su trascendencia y absolutez del modo más radical: como el *misterio inefable*; pero al mismo tiempo, “como tal misterio de la misma plenitud infinita del hombre, (Él) es futuro absoluto *que se autocomunica*” (106). El absolutamente trascendente se hace el más cercano en su libre autocomunicación, imprimiendo así una proyección de *futuro absoluto* al acontecer histórico del hombre.

Por todo ello, la noción de *Vollendung* adquiere en el pensamiento de Rahner una especial complejidad y riqueza. Es un concepto que expresa con peculiar fuerza la dialéctica fundamental entre inmanencia y trascendencia, entre historia y futuro absoluto, así como los presupuestos y las consecuencias de una concepción trascendental de la Gracia en su aplicación a la teología de la creación y, por supuesto, a la escatología. Rahner ha destacado que el término “consumación” puede tener diversas aplicaciones, en cada una de las cuales toma un sentido específico distinto (107), pero que está

(103) “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, 115. Cf. J. A. de la Pienda, *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, Oviedo 1982, 325-331; I. Sanna, “L’escatologia cristiana in K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Kasper”, en: *Lateranum* 63 (1997) 393-454, esp. 395-434; G. Ancona, “Il futuro in Karl Rahner”, en: S. Muratore (ed.), *Futuro del cosmo, futuro dell’uomo*, Padova 1997.

(104) “... sie muß die absolute Fülle der Wirklichkeit sein als der tragende Grund der Zukunftsdynamik” (“Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen”, *STh* VI, 77-88, 80).

(105) *Loc. cit.*

(106) “Gott als absolute Zukunft ist grundsätzlich und notwendig das *unsagbare Geheimnis* (...), d.h. bekannt ist *als* das wesentlich Transzendente, von dem freilich gesagt wird, daß es als solches Geheimnis unendlicher Fülle selbst des Menschen absolute Zukunft ist, *die sich mitteilt*” (*ibid.*, 81). El destacado, en la cita y en su traducción, es mío.

(107) Puede aplicarse: 1) a un acontecimiento individual material, de tipo físico o biológico; 2) a la suma de los acontecimientos individuales de ese tipo, es decir, al mundo material como un todo; 3) a una historia individual espiritual; 4) a la totalidad y unidad de las historias personales-

siempre referido a la experiencia de un acontecer temporal (*zeitliches Geschehen*) que comporta tres aspectos constitutivos: (108) a) tiene un “término” (*Ende*), ya sea causado por él mismo o por una causa distinta a él; b) tiene no solo un “término” sino que se ordena a un “resultado” (*Ergebnis*) positivamente distinto del proceso que lo ha antecedido; por último, c) este *resultado* es aquello en lo cual el acontecer mismo encuentra su sentido y justificación (109). Solo puede hablarse en estricto rigor de *consumación* cuando el acontecer temporal del que se trata presenta estos tres aspectos.

En tal sentido, la noción de consumación implica de por sí y por excelencia la idea de *autotranscendencia* (110). Podemos preguntarnos: ¿qué alcance tendrá esta autotranscendencia en la consumación transhistórica? ¿Quién o qué la podrá experimentar, y de qué modo? Varias de las cuestiones centrales que se han tratado en los acápites anteriores confluyen en este núcleo, que es por ello de especial importancia para nuestro tema. Una primera afirmación que centra en el pensamiento de Rahner el concepto de consumación, es que este solo tiene pleno sentido en el ámbito de la “historia de la libertad personal” (*personale Freiheitsgeschichte*) y que en consecuencia no se aplica en estricto rigor al “mero acontecer material” ni a aquel acontecer que se da en la vida biológica, puesto que de ellos nunca llega a surgir un “resultado” (*Ergebnis*) cualitativamente distinto y superior a ellos mismos (111). Esto no significa, empero, como lo veremos luego, afirmar que la consumación no habrá de incluir al mundo material.

5.1 *Consumación de la historia de la libertad personal-espiritual*

La manera de concebir la consumación de la persona espiritual ha de ser coherente con la concepción de la inmanencia, de la trascendencia y de la relación entre ambas en el horizonte de la antropología trascendental. Este es el punto decisivo. La convicción básica de Rahner es que “la esencia de la persona espiritual con su libertad y, así, con su historia, a saber, su “inmanencia”, *es* precisamente la trascendencia” (112). Y la trascendencia es apertura o referencia “al ser absoluto, a lo-no-factible (*das Nichtmachbare*), a lo-no-desarrollable-desde-sí-mismo (*das Nicht-aus-sich-selbst-Entwickelbare*)..., al “futuro absoluto” que en cuanto horizonte de apertura infinita hacia una inabarcable lejanía incluye todo resultado (*Ergebnis*) determinado y así toda consumación categorial concebible (...); se dirige en definitiva al misterio absoluto, indisponible (*unverfügbare*), inabarcable (*unumgreifbare*)...” (113).

espirituales, no entendida como mera suma de las mismas; 5) a la unidad real del mundo material y de la historia espiritual, individual y colectiva, esto es, a la real unidad y totalidad de la creación temporal, del “mundo” así integralmente entendido (“Inmanente und transzendent Vollendung der Welt”, *STh VIII*, 593-609, 593).

(108) Cf. *Ibid.*, 594.

(109) “... es propio del método rahneriano explicar las partes por el todo y, en el caso que ahora nos ocupa, el explicar el movimiento por su fin y, más en concreto aun, el explicar la historia por su consumación” (J. De la Pienda, *Antropología trascendental de Karl Rahner*, 327).

(110) “Inmanente und transzendent Vollendung der Welt”, 606 s.

(111) *Ibid.*, 595 s.

(112) *Ibid.*, 598. El destacado es de Rahner.

(113) *Loc. cit.*

Este enfoque hace cuestionable la oposición aquí entre una consumación “inmanente” y otra “trascendente”. Para Rahner, bien puede decirse que *“la consumación inmanente de una historia de libertad espiritual es su consumación trascendente, porque la inmanencia es la trascendentalidad; o bien: un ser espiritual y trascendente en conocimiento y libertad no tiene, por su propia esencia, una consumación inmanente porque la trascendentalidad inmanente apunta a lo verdaderamente trascendente (...). La consumación trascendente de una libertad personal es la única verdadera consumación inmanente”* (114). En otras palabras, si el espíritu es —en su propia inmanencia— trascendencia o apertura al misterio, al ser absoluto (*auf das absolute Sein*), al futuro indisponible (*auf die unverfügbare Zukunft*), entonces se pierde en este contexto una distinción clara y unívoca entre las nociones de consumación “inmanente” y “trascendente” (115).

Además, si el hombre en cuanto espíritu es una tal “apertura absoluta” (*absolute Offenheit*) al ser absoluto, consecuentemente solo puede encontrar su efectiva consumación en el futuro *absoluto*, transhistórico; es decir: es un ser fundamental y esencialmente “indeterminable” por un futuro categorial o por una consumación cuyos límites estuvieran ya dados previamente de un modo puramente inmanente en la propia esencia humana (116). De esta forma se manifiesta y expresa la índole radicalmente gratuita, indisponible y novedosa de la consumación salvadora del hombre por parte de Dios.

5.2 Consumación del mundo material

En cuanto al vínculo interno entre la historia —tiempo-espacio, materialidad, “mundo físico”— y ese futuro absoluto en que ha de cristalizarse la consumación del hombre como ser espiritual, ya hemos adelantado en páginas anteriores algunas intuiciones fundamentales de la teología rahneriana de la historia (117). Allí la pregunta de fondo era cómo entender la relación entre historia y trascendencia de tal modo que la noción de trascendentalidad no sea interpretada como una forma ahistórica y subjetivista de la autocomunicación de Dios. Por eso mismo se destacaba allí el esfuerzo de Rahner por explicar la necesidad de una “mediación histórica entre trascendentalidad y trascendencia” (118). Aquí la pregunta, cercana a aquella, es: ¿cómo entender correctamente la insistencia de Rahner en que el concepto de consumación solo tiene pleno sentido en el ámbito de la “historia de la libertad personal” y que por tanto no se aplica, estrictamente hablando, al “mero acontecer material” ni a aquel acontecer que se da en la vida biológica? Es evidente el peligro de entender a partir de aquí la consumación escatológica en clave dualista, en el sentido de que solo “lo espiritual”, en contraposición a “lo material”, podría aspirar a aquella. Con ello, además, todo lo producido y desplegado por el hombre a través de su praxis histórica podría parecer como excluido a priori de la consumación en el futuro absoluto.

(114) *Loc. cit.* El destacado en *cursiva* es de Rahner.

(115) *Loc. cit.*

(116) *Ibid.*, 599.

(117) Cf. supra acápite 3, pág. 14.

(118) Cf. supra nota 79.

La respuesta de Rahner parte, precisamente, por una superación radical de todo dualismo. Es cierto que para él es necesario establecer el principio de que la consumación se ha de dar plenamente solo en el ámbito de la historia del ser personal espiritual, por cuanto solo allí –y no en el ámbito del mundo material independientemente considerado– se da la apertura al misterio inefable, al ser absoluto. Pero es igualmente necesario establecer que el mundo material no es “un mero escenario” en que el espíritu se desarrolla y se despliega (119). El mundo es una unidad de espíritu y materia; o sea, esta es un momento esencial del mundo (120). Hay en esa unidad una relatividad recíproca entre el espíritu creado y la materia, de tal modo que esta no consiste en una pura “exterioridad” para aquel. La materia es un momento necesario en el devenir del espíritu, es su expresión misma. Con esto, si bien la materia por sí sola no es “capaz” de consumación, sí lo es por el espíritu de cuyo devenir es un momento interno. Así, “la autotrascendencia del mundo material se realiza a través del espíritu libre y de su historia. Forma parte, como elemento constitutivo esencial, de la misma historia del espíritu personal (...) En cuanto el mundo material se supera a sí mismo en una autotrascendencia hacia la historia del espíritu, encuentra en la consumación de esta historia su propia consumación. Por tanto, también su consumación supera el dilema de una consumación inmanente o trascendente” (121).

5.3 *Consumación de la praxis histórica*

Lo que Rahner dice del mundo material, con mayor razón debe aplicarse a la libertad humana expresada en la praxis, ya que esta en gran medida produce y reproduce a aquel. Esto se deduce de todo lo anterior y el autor lo sostiene también explícitamente con su noción de que libertad e historia son constitutivos de la *inmanencia* de la persona espiritual; inmanencia que, en definitiva, por la trascendentalidad de la gracia, tiene su “esencia” más íntima en el Otro, en la trascendencia radical (122). En su autocomunicación amorosa e indebida, Dios es y seguirá siendo Aquel que todo lo trasciende, pero al mismo tiempo Aquel que constituye “lo más inmanente de toda creatura” (123).

Retomando en este sentido específico lo ya dicho más arriba acerca de la historia de la salvación como historia de libertad (124), la consumación en su sentido más estricto ha de entenderse, precisamente, como la plenificación de la libertad de la persona espiritual, trascendentalmente sostenida y agraciada, y así históricamente articulada. En la noción de consumación se juega y se comprueba de modo decisivo aquella otra gran convicción de la teología cristiana que hemos analizado antes: “Salvación no operada con libertad no puede ser salvación” (125).

(119) “Inmanente und transzendente Vollendung der Welt”, 605.

(120) Cf. “Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis”, *STh* VI, 185-214.

(121) J. De la Pienda, *Antropología trascendental de Karl Rahner*, 331, en una buena síntesis de las reflexiones de K. Rahner, “Inmanente und transzendente Vollendung der Welt”, 604-609.

(122) Cf. *supra*, la referencia de la nota 112.

(123) *Ibid.*, 609.

(124) Cf. *supra*, págs. 16 s.

(125) *Grundkurs des Glaubens*, 145.

La consumación será, así, también, consumación de la praxis histórica, al menos de aquella forma de la praxis en que se exprese la libertad y unidad consigo mismo del sujeto espiritual en su más íntima coherencia (126). Esto está ligado a la pregunta acerca de si el concepto de consumación aquí esbozado es o no aplicable al caso en que la historia de la libertad personal desemboque en una definitividad “negativa”, es decir, en una autodeterminación irreversible por aquello que llamamos *condenación*. Rahner propone otra forma de plantear el problema: observa que para una auténtica ontología de la libertad, la opción por el bien y la opción por el mal no son dos posibilidades de la libertad ontológicamente equiparables. Consecuentemente, si la historia de la libertad puede también tener como resultado frente a Dios su “autoconsumación” (*Selbstvollendung*) en el “mal definitivo” (*endgültige Böse*), desde el punto de vista de la esencia del ser, del bien y, con ello, de la libertad, esto no es para el ente libre una posibilidad del mismo rango ontológico que la consumación positiva, sino que más bien debe ser entendida como la “definitividad de la no-consumación” (*Endgültigkeit der Nichtvollendung*), reproduciendo así la misma dialéctica de ser y no-ser (127).

5.4 La muerte como consumación de la historia de la libertad personal

Lo recién dicho nos remite al tema del sentido de la muerte en la antropología trascendental de Karl Rahner. No es el caso abordar aquí en toda su amplitud esta compleja temática, pero dada su importancia será necesario destacar al menos algunas de sus principales implicancias para nuestro tema (128).

En cuanto que el hombre es una “unidad de naturaleza y persona”, es decir, dado que él existe entre “lo dado” por un estado de ser previo a la libre decisión personal, y esta misma libre disposición de sí mismo, la muerte tiene para él esa doble dimensión: natural y personal. Es muerte de todo el hombre, en ambas dimensiones. (129) Y es una realidad universal: todos tenemos que morir (130).

(126) Lo cual ya a nivel de la experiencia histórica se verifica como forma de mediación de la trascendentalidad: “La trascendentalidad sobrenatural del hombre está ya mediada consigo misma –aunque no objetivada ni temáticamente– allí donde el hombre se asume a sí mismo como sujeto libre en la trascendentalidad en conocimiento y libertad” (*Grundkurs des Glaubens*, 149. Ya recurrimos a esta cita en otro contexto; cf. *supra loc. cit.*)

(127) “Immanente und transzendente Vollendung der Welt”, 597; cf. 595.

(128) Entre los principales escritos de Karl Rahner al respecto, cf. *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg i. Br. 1958 (colección “Quaestiones disputatae”); “Das christliche Sterben”, en: *Mysterium Salutis* V, Einsiedeln 1976, 463-492 (reproducido en 1978: *STh* XIII, 269-304); “Tod”, en: *Sacramentum Mundi* IV, Freiburg i. Br. 1969, 920-927. De la literatura secundaria en el ámbito hispano-parlante, destaco: J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971; C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada. La comprensión de la muerte en Karl Rahner* (referencia completa, *supra* nota 70), aquí esp. el capítulo noveno, págs. 287-321; J. A. De la Piedad, *Antropología trascendental de Karl Rahner*, 332-344. Me apoyo fundamentalmente en la visión de conjunto que el mismo Rahner da en el citado artículo de *Sacramentum Mundi* y en el sólido análisis de C. Schickendantz, *o.c.* Para una mejor ubicación de la temática en la antropología rahneriana, me baso en J. A. De la Piedad, *o.c.*

(129) Para la dimensión propiamente religioso-teológica de la muerte en Rahner, cf. C. Schickendantz, *o.c.*, caps. décimo y undécimo, págs. 323-411.

(130) Insiste Rahner: incluso aquellos aludidos por 1 Cor 15, 51; también los que verán en vida la parusía tendrán que alcanzar la vida eterna a través de una “transformación radical” que “objetivamente es lo mismo que la muerte” (“Tod”, acápite 2).

En el aspecto *natural* de la muerte, Rahner considera el cambio que ella comporta para la relación alma-cuerpo, en el horizonte más amplio de la relación espíritu-materia. La tradición cristiana ha asumido la representación de la muerte como “separación del alma y del cuerpo”. Pero una adecuada comprensión de esta representación debe partir efectivamente de la noción de unidad sustancial entre el alma –como “principio espiritual de vida en el hombre”– y el cuerpo. Dicho en el lenguaje filosófico escolástico: si el alma es *forma* del cuerpo, esto indica una relación sustancial que a su vez parte de un “acto sustancial” del alma que no puede cesar, a menos que “el alma misma terminara y, contra lo que prueba la filosofía y enseña obligatoriamente el dogma, no fuera inmortal” (131). El alma tiene, pues, una relación sustancial, o sea, no “accidental”, con el cuerpo; relación que, por ser de esa índole, puede cambiar pero no cesar completamente.

¿En qué dirección se da ese cambio en la muerte? Esto nos remite a otro aspecto que nos importa aquí: si el alma está sustancialmente unida al cuerpo, entonces tiene una relación igualmente real con aquella “totalidad” que constituye la unidad del mundo material. Por eso, la muerte como separación de cuerpo y alma no puede implicar la supresión de tal relación con el mundo (132). Por el contrario, dicha separación da paso a “una apertura más amplia y profunda” de la relación del alma con el mundo en su totalidad. Por tanto, la muerte, si bien supone un momento de “ruptura ontológica” (la separación alma-cuerpo), comporta también y con mayor intensidad un momento de *integración radical* del “principio espiritual de vida” humana con el mundo y con todo lo que este, como mundo del hombre, incluye (133).

En su dimensión *personal*, la muerte se muestra, para Rahner, como la consumación de la historia de la libertad personal. Este aspecto, que es el que más nos interesa aquí, delata una temprana vinculación del autor con la filosofía existencial (134) y más específicamente con el primer Heidegger y su comprensión del *Dasein* como “ser-para-la-muerte” (135). Sin embargo, un punto decisivo distingue a ambos autores: Rahner reprochó a la “analítica existencial del *Dasein*” del filósofo alemán el proyectarse necesariamente no en una ontología, sino en una “ontochronia” (*Ontochronie*), es decir, en “una ciencia que muestra que el sentido de todo ser como tal y, absolutamente, el sentido del Ser, es la Nada” (136). Para él, en cambio, la “última opción”, en el contexto de una tal filosofía existencial, puede tener “un sentido profundamente religioso y cristiano (...) si en el estadio último de esta

(131) *Ibid.*, acápite 3.

(132) “... hemos de pensar que el alma espiritual por su corporeidad ya antes de la muerte se abre constantemente al mundo total, y que por tanto no es una mónada cerrada, sin ventanas, sino que está siempre en comunicación con la totalidad del mundo” (*loc. cit.*).

(133) *Loc. cit.* A esto se le ha llamado la “pancosmicidad” del alma tras la muerte según Rahner (cf. C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada*, 253-258). Posteriormente Rahner abandonó esta idea, aunque se mantuvo en la intuición teórica fundamental que la motivó (cf. *ibid.*, 274, nota 175; y 276-278).

(134) “Este hombre, en cuanto es fruto de su propia libertad, es llamado “persona”, en terminología existencialista”, J. A. De la Piedad, *Antropología trascendental de Karl Rahner*, 334.

(135) “Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger”, en: *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 152-171, 166. Cf. C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada*, 289, nota 20.

(136) “Introduction au concept...”, 168.

analítica el primer a priori de la trascendencia humana debía revelarse como la infinitud del absoluto, si el verdadero destino del hombre devendría entonces una elección entre muerte eterna y vida eterna delante de Dios, y no simple resolución a la nada. En este caso, *sacar (déloger)* al hombre de la idea pura y lanzarlo a su propia existencia en la historia, como lo hace Heidegger, sería en suma prepararlo, ponerlo atento de antemano, al hecho –histórico, existencial– de una revelación divina, abrirlo al “Dios de Abraham, Isaac y Jacob”, al “Verbo de Vida, comprendido, contemplado, tocado” por manos de hombres, “Jesús de Nazaret”...” (137).

En este horizonte, la reflexión de Rahner sobre el aspecto personal de la muerte se articula en torno a ciertas afirmaciones fundamentales, de especial interés para nuestro análisis del sentido de la praxis histórica en una antropología trascendental (138). Revisémoslas someramente.

La muerte es una compleja unidad dialéctica de *acción y pasión*. Partamos por lo segundo: la índole universal de la muerte –el “tener (todos) que morir”–, por de pronto en cuanto suceso biológico, la convierte para el hombre en *pasión*, en “un suceso recibido pasivamente” como una “ruptura desde fuera” (139). Pero también, por otro lado, constituye una auténtica *acción* del hombre, “un acto por el que la persona toma posesión plena de sí misma”, una “acción interna del hombre”, “un perfeccionamiento activo desde dentro, un ir activamente hacia la consumación” (140).

Esta comprensión de la muerte como acción y pasión del hombre –en cualquier caso, como experimentada *por él*–, conlleva el hecho de que ella es concebida como presente, como injertada, en la vida misma. Utilizando una fórmula heideggeriana, Rahner describe al hombre como un “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*), expresando así el que ella tiene ya en el transcurso de la vida personal una presencia “axiológica”, “existencial”, “en cierto modo trascendental” (141). Por lo mismo, en el momento mismo de la muerte se hace definitiva la decisión fundamental del hombre ante Dios, ante el mundo y ante sí mismo, que él ha venido tomando durante todo el transcurso de su vida (142). Es un *acto* supremo de libertad, pero no desarticulado del conjunto de la existencia. En este sentido la muerte ha de ser vista como un *proceso* a través de la vida, que culmina coherentemente en el último momento. Por ello

(137) *Ibid.*, 170 s.

(138) Como bien advierte C. Schickendantz, una cabal comprensión de las mismas en Rahner solo es posible a la luz de una “ontología” del concepto de fin y de la unidad acción-pasión. Ciertamente esta tarea sobrepasa las pretensiones del presente acápite, por lo que remito al mismo Schickendantz, *o.c.*, 290-303.

(139) “Tod”, acápite 3.

(140) *Loc. cit.* Acerca de la evolución de la comprensión rahneriana de la compleja problemática de la *situación* postmortal del alma y de la relación entre consumación individual y colectiva, que no podemos aquí abordar, cf. *ibid.*, 258-286. Por encima de todo esto, tal vez lo más claro para Rahner, al final de sus días, fue que con respecto a los sucesos escatológico-futuros, “todos los conceptos espacio-temporales son, en principio, insuficientes” (*Zur Theologie des Todes. Interview*, 1.4.1969 [KRA, Rahn I B 38], 7, cf. 4-9, citado por *ibid.*, 286).

(141) Las referencias de todas estas expresiones en los escritos rahnerianos están en C. Schickendantz, *o.c.*, 304 s, notas 94 a 97. Este tipo de expresiones se podrían entender más cabalmente a través de una “ontología del fin”, como se ha dicho más arriba, citando a Schickendantz.

(142) En “Tod”, acápite 5, Rahner apoya esta afirmación en los siguientes lugares del NT: Jn 9,4; Lc 16,26; 2 Cor 5,10, y también en algunas afirmaciones del Magisterio.

también, para Rahner “lo que viene después de la muerte” no puede ser entendido como una simple “continuación” de la vida anterior, sino como la *definitividad* de la vida pasada (143) y, así, como consecuencia de la muerte misma en cuanto decisión irreversible y juicio: “Morir significa un radical e incuestionable ser con Dios o contra Dios. La definitividad de la muerte es, por eso, decisión última. Y en este sentido, la muerte del hombre es también su juicio” (144).

Con todo, la muerte tiene también un “carácter oculto” (*Verhülltheit*) (145). Y en cierto modo es un auténtico *misterio* (*Geheimnis*), como Dios mismo, “misterio absoluto”. Precisamente, para Rahner morir es un “caer” (*Hineinstürzen*) en el misterio de Dios, así como para Heidegger es “caer” en el misterio del ser (146). Este carácter velado de la muerte es, en definitiva, expresión culmen del carácter velado de la relación dialéctica entre acción personal y pasión que se da en ella. En definitiva, para nadie es transparente qué acontece concretamente en la propia muerte, tras la apariencia de acción o pasión, de plenitud o vacío. Incluso, retomando un tema desarrollado más arriba, queda abierto si la muerte será *consumación* (*Vollendung*) en sentido estricto, o mero *final* (*Ende*). Más aun: queda abierto el que ella pueda ser castigo y expresión del pecado, pecado mortal en sentido estricto, o participación en la muerte salvífica de Jesús.

En el contexto de una antropología teológica, resulta interesante la valoración rahneriana de esta índole oculta y ambigua de la muerte como consecuencia del pecado original, es decir, como rasgo propio de la humanidad infralapsaria. Para Rahner, sin embargo, sigue habiendo un camino salvífico de libertad ante esta oscuridad: el habrirse “en una disposición incondicional de fe al Dios incomprensible”, más que tratar de “entender y superar autónomamente esta muerte postlapsaria (substraída a su disposición), que él realiza como acción personal durante toda su vida” (147).

Recapitulación y esbozo de perspectivas

Una mirada de conjunto sobre la obra de Karl Rahner permite captar muy nítidamente que, no obstante la reconocida dificultad de su lenguaje como escritor y académico, fue un teólogo sumamente sensible a las problemáticas del hombre contemporáneo, con una viva y permanente inquietud por cultivar, desde la especificidad de su disciplina, un diálogo fructífero con el mundo moderno. Esto lo llevó a desarrollar a través de su vida toda una línea de escritos que pueden clasificarse como de “teología práctica” en sentido amplio y que abarcan variadas dimensiones

(143) *Der Tod als Tat*, inédito, sin fecha (KRA, Rahn I B 214), 3, citado por Schickendantz, *o.c.*, 312.

(144) *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 93, citado por *ibid.*, 314. En este mismo lugar en la nota 175 se plantea una cuestión de gran interés para nuestro tema: “Hasta qué punto y cómo pueda aplicarse esta doctrina a aquellos que mueren antes del momento en que podría atribuírseles una actuación libre y si, realmente, toda persona adulta llega a la acción libre que otorga carácter definitivo a la existencia son cuestiones en las que hay que confesar nuestra ignorancia, reconoce Rahner” (sigue una cita sobre el punto).

(145) “Tod”, acápite 3.

(146) Cf. Schickendantz, *o.c.*, 335-339, aquí 336, nota 74.

(147) “Tod”, acápite 5.

de la experiencia espiritual cristiana y de la misión pastoral de la Iglesia. En todos ellos y de un modo especial en sus significativos aportes a la teología pastoral, se expresa su empeño por abordar el tema de la praxis cristiana y eclesial como objeto específico de reflexión teológica.

Pero el propósito directo de estas páginas ha sido más bien indagar el sentido de la praxis como idea-fuerza que atraviesa el enfoque trascendental de la teología en Rahner; vale decir, no propiamente como tema u objeto específico de una determinada disciplina teológica sino como implicancia subyacente al conjunto de su pensamiento. En función de esta búsqueda se seleccionaron algunas de las grandes temáticas teológico-sistemáticas abordadas por el jesuita alemán en una perspectiva trascendental (la gracia, la teología de la historia, la cristología y la consumación escatológica) y sobre cada una de ellas se destacaron sus intuiciones centrales, para luego establecer desde esa base algunas pistas o consecuencias atinentes a nuestro tema. De estas cabe destacar ahora, a modo de síntesis, las que por su especial riqueza abren mayores perspectivas para una profundización teológica. Es digno de ser notado, como común denominador, su fuerte grado de enraizamiento en la doctrina tradicional de la Iglesia, a la vez que el carácter novedoso e inculturado de su formulación en el contexto moderno en el que Karl Rahner se desempeñó y con el cual quiso dialogar como teólogo.

1. En el ámbito de su reflexión sobre la *gracia*, resulta especialmente desafiante el vínculo que se establece entre la comprensión de la autocomunicación de Dios como existencial sobrenatural y la libertad personal actualizada en la praxis histórica. La complejidad del tema está dada por la relación dialéctica entre dos afirmaciones teológicas fundamentales sobre la libertad personal (148): por una parte, que ella está, en un cierto sentido, “determinada”, ya previamente a su efectivo ejercicio, debido a que la oferta de la gracia como existencial sobrenatural abarca el conjunto de la existencia humana “en conocimiento y libertad”, como su horizonte trascendental a priori. Por otra parte, que en cuanto que la libertad es, más allá de una mera capacidad de elección entre alternativas, “la total disposición del sujeto sobre sí mismo de cara a lo definitivo” (149), la autonomía de la creatura humana no se debilita, sino al revés, por su condición de dependencia del Creador. Esto implica superar la falsa alternativa *Dios o el hombre*, con una comprensión de la libertad como abarcada, al igual que todo lo humano, por dicha oferta trascendental y, en este sentido, como constituida en condición de posibilidad del diálogo salvífico con Dios. Como se ha indicado antes (150), para Rahner en este enfoque la índole creada, agraciada y trascendentalmente sostenida de la libertad humana se radicaliza en proporción directa –y no inversa– al afianzamiento de su autonomía. No se trata de una concurrencia entre dos libertades del mismo rango ontológico, sino de la relación dialógica establecida por Dios con aquella otra

(148) Cf. supra, acápite 2.2, pág. 12 s.

(149) Cf. supra, nota 64.

(150) Cf. supra, págs 12 y 16.

libertad que Él ha creado como interlocutora potencial real en el diseño de su autocomunicación. Dada la índole trascendental a priori de la oferta de la gracia, toda libre actuación de la praxis humana podrá ser acción transparente de la autocomunicación salvífica de Dios en la historia, o bien negación radical de la misma en favor de una autoafirmación del hombre en el rechazo definitivo de dicha oferta.

2. Ampliando esta problemática al nivel general de la relación entre trascendencia e historia (151), adquiere una importancia decisiva lo que Rahner describe como la necesidad de una “mediación categorial de la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente” (152). La consideración de esta mediación brinda posibilidades muy sugerentes para la formulación del sentido teológico de la praxis en los parámetros de la relación entre las dimensiones trascendental y categorial de la salvación, dado que esta se manifiesta y acontece, de hecho, en ambos sentidos en la historia de los hombres y de su mundo, aunque sin llegar a identificarse simplemente con ella. Como decíamos más arriba citando a Rahner, el mundo como tal y su historia es “la mediación con Dios como el que se comunica en la gracia y, por ello, para el cristianismo no hay ningún ámbito sacral delimitable que sea el único donde pueda encontrarse a Dios” (153).

Aquí surge nuevamente el tema de la libertad personal, en una dialéctica no carente de complejidad: por una parte, en clave cristiana la salvación no es concebible sin la libertad que se articula históricamente; por otra parte, la salvación es en definitiva fruto de la gratuita autocomunicación de Dios y no de la pura decisión del sujeto sobre sí mismo de cara a lo definitivo. Historia de la salvación e historia del mundo (en la que se articula la libertad humana) son, este sentido, “distintas”, no se identifican, si bien aquella acontece en esta, trascendental y categorialmente.

3. El encuentro pleno, la total unidad, entre lo divino y lo humano, entre historia de la salvación e historia del mundo, se da solo en la persona de Cristo como acontecimiento escatológico culmen, aunque al mismo tiempo en él “la historia de la salvación alcanza su más inequívoca e insoslayable distinción de la historia profana, en cuanto que deviene realmente una manifestación (*Erscheinung*) inequívocamente delimitada al interior de la historia del mundo...” (154). Lo definitivo es, con todo, que por Cristo, el Logos encarnado, y por la autodeclaración absoluta de Dios que acontece en él, queda abarcada tal diferencia y es así superada radicalmente. En él coinciden el Dios que se autocomunica gratuitamente, el vehículo de esta automanifestación –que es la condición humana histórica– y la libertad interpelada, que en este caso brilla como completamente abierta a dicha autocomunicación divina. El mundo fue creado en Cristo y para Cristo, pero además, en cuanto acontecimiento escatológico, la culminación de toda la revelación en el suceso categorial de la encarnación deviene la palabra

(151) Cf. supra, acápite 3.1, pág. 14 s.

(152) Cf. supra, nota 86.

(153) Cf. supra, pág. 16 y la referencia en nota 86.

(154) “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, 129. Cf. nuestras reflexiones, supra, acápite 4.

definitiva de Dios sobre el sentido de la historia de la libertad humana (155). Esta queda de este modo proyectada a su consumación absoluta.

Pero en Cristo acontece además otro estadio de superación de la diferencia. No solo de la alternativa *Dios o el hombre*, sino también de la alternativa *Dios o el mundo*. En su concreta particularidad y real humanidad sucede que lo creado, lo relativo, lo contingente, es dignificado como “lo válido ante Dios (...), como lo numinosa y religiosamente significativo” ante Él (156), como lo amado y lo asumido para su autocomunicación categorial. Solo en la carne no absoluta del Hijo “podemos *encontrar* verdaderamente al Absoluto” (157). Solo en esta “estructura encarnatoria” podrá articularse el auténtico acto religioso; ella es la causa y el sentido último de una real “positividad de la creación”. Positividad no solo frente a la nada –como afirma la doctrina tradicional de la creación *ex nihilo*–, sino también frente a Dios, quien en su acto de crearla y de autocomunicarse en y por ella, la valida y enaltece en su consistencia propia. Frente al Dios que así se autocomunica al hombre interpelando su libertad, este tendrá que articular su respuesta, coherentemente, no fuera del mundo creado y de su historia, sino como praxis histórica, es decir, como opción definitiva ante Él en y a través de lo creado.

4. La consecuencia última, escatológico-final, de todo esto será, empero, *absoluta* y, por ende, transhistórica. Para Rahner, lo que en sentido estricto se ha de entender como *consumación* es un acontecimiento que atañe a la historia de la libertad personal, aunque abarcando también el mundo material en que ella se despliega y la praxis concreta en que se expresa. Este punto está vinculado, coherentemente, al tema de la dimensión *personal* de la muerte en el enfoque de nuestro autor, sobre todo en su aspecto de dialéctica acción-pasión y en su potencialidad de confirmación definitiva de una opción que se ha ido tomando en todo el transcurso de la existencia, pero al mismo tiempo remite al carácter en definitiva velado y misterioso de este acontecer personal.

¿Qué aportes y qué dificultades plantea a una lectura teológica de la praxis la perspectiva trascendental de Karl Rahner? La respuesta a esta pregunta, al final de nuestro recorrido, se hace compleja y deba tal vez pasar por un replanteamiento o por una precisión acuciosa de lo que se ha de entender por tal perspectiva en general, como enfoque filosófico de la experiencia humana (158) y en su aplicación a la teología (159). En cualquier caso, dejará planteado un problema de fondo, común denominador de varios otros, y que tiene que ver con la motivación básica del enfoque trascendental del pensamiento rahneriano. El gran proyecto de Rahner fue, desde los inicios de su obra intelectual, la superación de las rigideces propias de la

(155) Cf. *supra*, nota 95.

(156) “Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unsere Gottesverhältnis”, 54.

(157) *Ibid.*, 56.

(158) Como lo ha sugerido R. Schöffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i.Br.-München 1995, 23-34, esp. 23-30.

(159) Cf. B. J. Hilberath - B. Nitsche, “Transzendente Theologie? Beobachtungen zur Rahner-Diskussion der letzten Jahre”, en: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 304-315.

mirada neoescolástica del hombre y su constitución interna, de Dios y su voluntad salvífica, y de la mutua relación entre ambos polos. Su perspectiva trascendental, inspirada en la asunción marechaliana de la filosofía trascendental de Kant y en la filosofía existencial de Heidegger, es en lo fundamental, como hemos observado, un intento por resituar la comprensión teológica de la realidad humana –y sobre todo del hombre mismo– como ámbito de las condiciones de posibilidad de dicha relación, lo cual comporta a su vez un replanteo radical, en apertura al pensamiento moderno, de los conceptos de inmanencia y trascendencia y de su mutua relación.

El tema de la praxis, en cuanto tema que ha de ser hoy considerado por la teología ineludiblemente –aunque no sin una mirada crítica– a través del prisma de la concepción moderna del hombre y del mundo, reviste en esta ubicación un especial interés, por cuanto desafía a la antropología cristiana a hacerse cargo de la pregunta por el significado y el alcance reales de la libertad del sujeto personal, considerado en su concreta inserción histórica y cultural. Bien puede decirse que el problema decisivo de la antropología teológica desafiada por la conciencia moderna es precisamente la relación entre autonomía y teonomía. En tal ubicación, la perspectiva trascendental rahneriana ha hecho posible un evidente progreso de la teología con respecto al enfoque neoescolástico, por su ya mencionado replanteo radical del concepto de trascendencia y por su consideración fundamental del hombre mismo, de los niveles más profundos –pero también más cotidianos– de su existencia, como auténtico “acontecimiento (*Ereignis*) de la autocomunicación de Dios”. La representación de la acción plenificadora de aquel Otro que libremente se autodona al hombre en su acontecer histórico, logra así superar la estrechez y la insuficiencia de aquella imagen en que naturaleza y gracia, inmanencia y trascendencia, lo contingente y lo absoluto, hombre y Dios, aparecían como compartimentos estancos o líneas paralelas sin una real implicancia mutua. Además, la comprensión –inspirada en la filosofía existencial de Heidegger– del hombre como *acontecimiento* (y ya no como mero “lugar”) de la libre autocomunicación divina aporta una perspectiva novedosa de dinamismo e historicidad y posibilita así una necesaria apertura de la antropología teológica a la antropología y a la cosmovisión modernas (160).

Con todo, esta mirada trascendental y su consecuente acentuación de la dimensión a priori ha motivado reparos serios, algunos de las cuales ya hemos mencionado en este trabajo: reducción filosófica del ser al ente; concentración en el a priori como forma de subjetivismo; insuficiente atención a la mundaneidad (*Welthaftigkeit*)... (161) A mi parecer, las dos últimas objeciones señalan, independientemente de la toma de posición que se adopte frente a ellas, el núcleo de la complejidad de la teología trascendental rahneriana. Esta posibilita todo aquello que hemos valorado en el párrafo anterior, pero simultáneamente y del mismo modo, plantea innegables dificultades para la afirmación de una auténtica autonomía humana frente al Dios que se autocomunica *trascendentalmente* y para una valoración igualmente efectiva del mo-

(160) Cf. O. Muck, “Heidegger und Karl Rahner”, en: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 116 (1994) 257-269.

(161) Así las resume *ibid.*, 267-269.

mento categorial de la salvación. Como lo hemos señalado en su momento, Rahner fue consciente de estas dificultades y tal vez su mayor esfuerzo por superarlas se dio en la línea de precisar la relación entre las dimensiones trascendental y categorial de la revelación y la salvación. Probablemente el tema de la praxis, considerado en esta perspectiva, sea el lugar crucial para intentar iluminar un problema antropológico de fondo que Rahner vislumbró y trató de solucionar a partir de la superación del esquema neoescolástico, y que aún hoy, en otra clave, persiste: cómo concebir y vivir una existencia humana –individual y colectiva– *realmente* adulta, libre y activa, y a la vez descubrir que su plenitud no se halla, en definitiva, en el resultado de sus esfuerzos y de sus decisiones, es decir, en sus *logros*, sino en el encuentro personal auténtico con otros y con Otro, Dios que se autocomunica libremente. En suma: la pregunta por el sentido de la praxis, en su consistencia propia, dentro de una concepción de la existencia humana como acogida permanente de un don gratuito.

RESUMEN

¿Qué lugar tiene en la catequesis y en la formación teológica de los creyentes una reflexión profunda sobre el contenido de la salvación, que es el objeto primario de la experiencia y de la esperanza cristianas? ¿En qué consiste, hoy y aquí, creer en un Dios *salvador*? Estas preguntas fundamentales nos remiten al núcleo de la soteriología cristiana y obligan, a la teología y a la predicación, a precisar el carácter histórico de la acción salvadora del Dios de Jesucristo, tanto en su aspecto de consumación escatológico-finalística como en su aspecto de plenitud inaugurada históricamente en la persona de Jesús y, por ende, de fuente *permanente* de sentido y sostén de la auténtica vida humana. A partir de la convicción cristiana de que todo lo humano está constantemente referido, tanto en su despliegue histórico como en su destino definitivo, a una plenitud que lo trasciende y de cuya gratuidad depende, el ámbito de la praxis histórica, comprendida en sentido amplio, deviene un tema especialmente relevante para la antropología teológica. Si la revelación bíblica remite a una acción salvadora de Dios que acontece en la historia manteniendo empero su radical alteridad con respecto a esta, ¿en qué medida tal acontecimiento integrará el conjunto de actos, actitudes y opciones históricas del hombre, que llamamos "praxis"? En el presente artículo se intenta reflexionar sobre estas cuestiones a partir de la teología trascendental de Karl Rahner, no tanto en su vertiente propiamente *práctica* cuanto como impulso subyacente y tópico transversal al conjunto de su pensamiento, con el fin de vislumbrar las perspectivas que pueda ofrecer hoy una profundización de este tipo de enfoque teológico de la praxis histórica.

ABSTRACT

What is the place of the reflection on the content of salvation, in the Catechism and the theological formation of believers, which are primarily aimed at the Christian experience and hope? What is it like believing in a *saving* God, here and now? These fundamental questions bring us to the nucleus of the Christian Soteriology and force both the theology and the preaching to specify the historical aspect of the saving action of Jesus. This issue considers two aspects; escato-finalistic consummation and the plenitude inaugurated in the person of Jesus. Thus being a *permanent* source of meaning and support of the human life. in the Christian belief, what is human is constantly referred to a transcendent plenitude (both historically and in its final destination). Hence, the praxis of the historical setting depends non this gratuity which brings about an important topic for the anthropological theology. If the biblical revelation evokes God's saving action to a historical moment but keeping His radical otherness, to what extent will

such events be part of Man's set of actions, attitudes and historical options, which we call 'praxis'? This article reflects on these issues in the light of Karl Rahner's transcendental theology, not so much in its *practical* stream, but as an underlining impulse and pervasive issue of the reflection. The author pursues to give an inkling of the perspectives, which may offer some deepening in the theological approach of the historical praxis.