

Intuitu meritorum Christi.

La soteriología del “último” Karl Rahner

FRANCISCO-JAVIER HERRERO-HERNÁNDEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: En algunos escritos del “último Rahner” tenemos acceso a la propuesta de una Soteriología sistemática en la que se desarrollan de manera más articulada muchos de los presupuestos que habían venido gestándose a lo largo del quehacer teológico de nuestro autor. La reflexión soteriológica de Rahner pretende mostrar al hombre contemporáneo que Cristo continúa siendo el absoluto portador de la salvación (*der absolute Heilbringer*) y que lo acontecido en él y por él debe ser recibido como una oferta gratuita de la libre autocomunicación de Dios para todos los hombres. En las siguientes páginas trataremos de presentar algunos de los grandes temas o núcleos fundamentales de la soteriología rahneriana: la única mediación de Jesucristo, la universalidad de la salvación, la comprensión cristiana de la redención y el significado de los términos “reconciliación” y “sustitución”. Sin ocultar sus límites, la soteriología del “último” Karl Rahner se presenta

ante nosotros como una tarea pendiente aún de desplegarse en todas sus posibilidades y que no puede ser ignorada por la teología actual.

Palabras clave: Soteriología, redención, reconciliación, sustitución y universalidad.

Abstract: In some writings of the “last Rahner” we have access to the proposal of a systematic Soteriology in which many of the assumptions that had been developing throughout the theological work of our author are developed in a more articulated way. Rahner’s soteriological reflection aims to show contemporary man that Christ continues to be the absolute bearer of salvation (der absolute Heilbringer) and that what happened in him and through him must be received as a free offer of God’s free self-communication for all men. In the following pages we will try to present some of the great themes or fundamental nuclei of Rahnerian soteriology: the unique mediation of Jesus Christ, the universality of salvation, the Christian understanding of redemption and the meaning of the terms “reconciliation” and “substitution”. Without hiding its limits, the soteriology of the “last” Karl Rahner appears before us as a task still pending to be deployed in all its possibilities and that cannot be ignored by current theology.

Keywords: Soteriology, redemption, reconciliation, substitution and universality.

INTRODUCCIÓN

En la última década de su vida, Karl Rahner ha reflexionado de manera explícita sobre algunos de los puntos más conflictivos de su planteamiento soteriológico logrando una mayor sistematización¹. Los presupuestos que habían venido gestándose

¹ La publicación completa de las *Sämtliche Werke* (Freiburg i.Br. 1995-2018) [=SW] de Karl Rahner ha abierto, sin duda, una nueva etapa en la recepción teológica de nuestro autor. En su trayectoria intelectual, el año 1976 marca ciertamente un corte

a lo largo de su obra se desarrollan ahora hasta alcanzar una propuesta soteriológica clara y bien organizada. En la medida en que todo final debe su origen a su comienzo, hablamos aquí no de una concepción nueva, ni de un último Rahner en soteriología, sino de una continuidad de ideas que cristalizan en un sistema mejor articulado respecto a las tesis iniciales².

en la vida y obra de nuestro autor. La publicación largamente esperada del *Grundkurs*, la muerte en el verano de su madre, unido a otras circunstancias personales, van haciendo de este tramo último de su vida un período de concentración sobre el misterio de la incomprendibilidad de Dios. Cf. K.H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Bibliographie*, Freiburg i. Br. 1994, 331; P. Imhof - H. Biallowons (Hrsgs.) *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986. Trad. esp. *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao 1989, 62. La reflexión de Rahner sobre el tema de la incomprendibilidad de Dios la encontramos en sus siguientes contribuciones: “Über die Verborgenheit Gottes”, en *Schriften zur Theologie (SzT)*, 16 vols., Einsiedeln 1954-1984, aquí XII, 285-305 (*SW* 22/1b, 640-655); “Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin”, en: *SzT* XII, 306-319 (*SW* 22/1b, 629-639); “Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes”, en: *SzT* XIII, 111-128 (*SW* 30, 209-221); *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, aquí pp. 54-96 (*SW* 22, 48-90). Trad. esp. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 65-90: Para un tratamiento completo y profundo del tema cf. A de Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*, Salamanca 1995, con bibliografía. Cf. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i. Br. 1985. Trad. esp. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona 1988, 187ss.; Id., *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004; Andreas Batlogg, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven*, Mainz 2005; Mario Hartmann, *Gotteserfahrung bei Karl Rahner*, München 2010.

² La cuestión de la temporalidad centra la atención de los últimos estudios sobre la obra de Rahner. Se analiza la trayectoria que ha seguido su pensamiento teológico bajo dos perspectivas distintas. La primera lo hace desde un principio cronológico y hablará de un primer y de un último Rahner; la segunda, estudiando el decurso de los desplazamientos geográficos en su labor docente, dividirá su vida en diferentes fases y etapas. Y por eso, en la medida en que su misión se identifica con los lugares en los que ésta se desarrolló, puede también llegar a hablarse, incluso, de una «geografía teológica» en Rahner. Cf. K.H. Neufeld, “Karl Rahner, Zeitgenosse”, en H.-D. Mutschler (Hrsg.), *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*,

Digámoslo claramente, Rahner nunca escribió una obra explícitamente soteriológica y lo que tenemos delante es un conjunto de pequeños escritos que componen, de algún modo, su planteamiento fundamental en esta etapa. Se trata, principalmente, del pequeño análisis que hace de la soteriología clásica en la *Christologie-systematisch* (incluido posteriormente también en el *Grundkurs*) y de los artículos que aparecieron en los últimos volúmenes de los *Schriften*, en los que reflexionará sobre el tema de la única mediación de Cristo, la universalidad de la salvación, la comprensión cristiana de la redención y el significado de los términos “reconciliación” y “sustitución”³.

Würzburg 1994, 25. Para la cuestión del “ultimo Rahner” y la conveniencia o no de emplear dicho término cf. Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner: “Aborder au sans-rivage”*, Paris 1995. El autor, sin embargo, no logra aclararnos qué se está queriendo decir cuando se habla del último Rahner. Esta obra, en realidad, se reduce a un largo comentario de una contribución de Rahner de 1970 sobre el método de la teología del que al final ofrece una traducción al francés: K. Rahner, “Überlegungen zur Methode der Theologie”, en *SzT*, IX, 79-126 (*SW* 22/1a, 301-335).

³ Cf. K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg i. Br. 1972 (*SW* 22/1b, 793-835). Traducción esp. *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Madrid 1975, 55ss.; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens...*, 279ss. (*SW* 26, 271ss.) (trad. esp. 334ss.); Id., “Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen”, en *SzT*, VIII, 218-235 (*SW* 22/1b, 714-728); Id., “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, en *SzT*, XII, 251-282 (*SW* 22/1b, 884-907); Id., “Das christliche Verständnis der Erlösung”, en *SzT*, XV, 236-250 (*SW* 30, 346-358); Id., “Versöhnung und Stellvertretung”, en *SzT*, XV, 251-264 (*SW* 30, 359-370); ver también *Geist und Leben* 56 (1983) 98-110a; cf. igualmente G. Oberhammer (Hrsg.), *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgewalt in indischer und christlicher Religion*, Wien 1982, 149-160.

Para la soteriología de K. Rahner cf. A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahner Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Münsterschwarzach 1975; W.H. Carey, *The concept of salvation in the writings of Karl Rahner*, New York 1976; Angelo Amato, «Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner. La 'cristologia trascendentale' al suo primo livello di riflessione», en *Salesianum* 41 (1979) 3-35; H.U. von Balthasar, “Zur Soteriologie Karl Rahners”, en: Id., *Theodramatik*, Bd 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253-262. Trad. esp. *Teodramática*, vol 4: La acción, Madrid 1995, 249-259; F. Iannone, “Karl Rahner: Eteroredenzione o autorendenzio-

En las siguientes páginas presentaré algunos de los grandes temas o núcleos fundamentales de la soteriología de nuestro autor. Cada uno de ellos aborda una cuestión determinada, aunque sin desvincularse lógicamente del conjunto general. Sólo una mirada global de todos estos aspectos puede permitirnos el acceso completo a la última propuesta soteriológica de Rahner.

Pero a pesar de esta aparente fragmentariedad de la propuesta soteriológica rahneriana, parece evidente que su pensamiento a este respecto ha abierto nuevos horizontes y perspectivas en un tema que había quedado prácticamente clausurado desde la edad media. Sus aportaciones logran efectuar una aproximación real del tema de la redención al hombre de nuestro tiempo. Nos son pocos, sin embargo, los riesgos y límites que conlleva el desarrollo ulterior de sus ideas en vistas a conseguir una recta comprensión de la salvación. Acoger los aspectos positivos y señalar los negativos es el propósito que anima el presente estudio. Se trata de presentar los problemas de fondo planteados normalmente por la crítica que ha visto cómo «en su soteriología quedan al descubierto los puntos más débiles de su pensamiento»⁴.

ne?», en *Rassegna di teologia* 37 (1996) 597-622; W. Sandler, *Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formaloffenes System in triadischer Perspektive*, Frankfurt am Main 1996; D. Marshall, *Into the inescapable darkness. Karl Rahner's theology of redemptive suffering*, Pittsburgh 1997; A.R. Barlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck – Wien 2003; L. Ibekwe, *The universality of salvation in Jesus Christ in the thought of Karl Rahner. A chronological and systematic investigation*, Würzburg 2006; Peter Lüning, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar*. Münster 2007; D. Edward, *The Deification of the Universe: Karl Rahner*, Minneapolis 2010; D. Sattler, *Geisterfahrung als erlösende Gotteserfahrung*, Freiburg i. Br. 2011; M.F. Fischer, “The soteriologies of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar”, *Philosophy & theology* 28 (2016) 513-525; B. R. Peterson, *Being salvation. Atonement and soteriology in the theology of Karl Rahner*, Minneapolis 2017 con bibliografía en 269-288.

⁴ Sobre las dificultades internas de la teología de Rahner cf. H. Shea, «Internal Difficulties in the Theology of Karl Rahner», en *Modern Theology*, Oxford, (2020)

En realidad, en este tipo de crítica laten básicamente los dos reproches fundamentales dirigidos a la obra de Rahner, a saber: el de reducir la teología a mera antropología y el de deducir la cristología de la antropología. Creemos, sin embargo, que ambos reparos deben ser considerados más bien como malentendidos⁵

1-23; O. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea» en *Salmanticensis* (1989) 267-317, 305. El artículo condensa las cuestiones más candentes que la soteriología contemporánea plantea en la actualidad y muestra, al mismo tiempo, los avances y las convergencias que se han producido en la investigación de los últimos decenios. El autor alude al final de su estudio a una serie de «problemas de fondo» y para su solución propone, por un lado, el diálogo interdisciplinar entre las distintas materias teológicas que facilite una mejor y previa articulación de la soteriología y, por otro lado, su reconstrucción a partir de la integración de la comprensión humana contemporánea y de las nuevas perspectivas bíblicas que ha abierto la exégesis. Uno de esos problemas de fondo viene representado por «las dos líneas más complejas y radicales de la teología contemporánea»: Rahner y Balthasar. El primero acentúa la oferta de salvación previa y universalmente otorgada por Dios a los hombres y manifestada irreversiblemente en Cristo como signo y símbolo de redención. El segundo subraya el papel de la acción dramática llevada a cabo por Cristo al considerarlo como el representante máximo de toda la humanidad ante Dios. Él ocupa nuestro lugar y gracias a su muerte vicaria, Dios se decide por el hombre. (Ibid., 305-308). Para la confrontación Rahner-Balthasar cf. C. Kappes, *Freiheit und Erlösung...* o.c. 56ss; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Préface de Bernard Sesboué (Paris 1995) con bibliografía; M. F. Fischer, «The Soteriologies of Karl Rahner and Hans Urs Von Balthasar», en *Philosophy and Theology* 28 (2016) 513-525.

⁵ Lo que Rahner mantiene, en su superación de la teología neoescolástica y su confrontación entre naturaleza y gracia, es que el hombre está remitido ya siempre a Dios; experimenta a Dios como su interlocutor y sólo así se puede entender. Es decir, el hombre no viene dado nunca como naturaleza pura, como simple naturaleza, como si él pudiera encontrarse después, en el curso de su natural desarrollo, con la revelación de Dios: «Nein, der Mensch ist immer schon der potentielle Adressat göttlicher Offenbarung» es el que ya siempre está afectado con la gracia y la voluntad de salvación. Esto significa que ¡el hombre no se puede comprender antropológicamente en absoluto sin Dios! («Der Mensch kann sich anthropologisch gar nicht ohne Gott verstehen!»). Véase B.J. Hilberath, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 33ss., procurando deshacer los dos malentendidos que se dan más frecuentemente en la recepción de la obra de Rahner: el reproche de reducir la

que el propio Rahner se encargó ya de deshacer. Para nuestro autor, en efecto, la teología puede tranquilamente empezar por el hombre⁶, pero de este punto de partida no se desprende en absoluto ninguna reducción subjetivista. Estamos ante el llamado método “antropológico-trascendental”, uno de los hilos conductores que constituyen la trama del pensamiento teológico rahneriano hasta el final de su obra⁷. En sí mismo considerado, consiste en la pregunta que el propio sujeto que conoce se hace por las condiciones de posibilidad del conocimiento de un determinado objeto⁸.

teología a mera antropología y el de deducir la cristología de la antropología. (Id., *Gottgeheimnis Mensch*, 33ss). Una magnífica introducción a la antropología de Rahner puede verse en J.L. Ruiz de la Peña, «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner» en J. de Sahagún (dr.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 180-201.

⁶ Cf. Karl Rahner, «Glaubensbegründung heute» *SzT*, XII, 24. Los principios de su antropología teológica hay que situarlos ya en *Geist in Welt*, la tesis que preparó en filosofía y que Honecker rechazó por innovadora. Se preguntaba allí, desde la metafísica del conocimiento finito en Santo Tomás, por cómo puede el hombre conocer a Dios. Estos pilares los desplegaría después en *Hörer des Wortes*.

⁷ Una de las últimas tesis que se han elaborado sobre Rahner analiza las relaciones entre filosofía y teología en el último período de nuestro autor, aunque no con demasiados resultados. El trabajo dedica especial importancia al artículo publicado en 1969 *Reflexiones sobre el método en teología* (Karl Rahner, «Überlegungen zur Methode der Theologie», *SzT*, IX, 79-126) con un largo comentario y análisis en la segunda parte. Para el autor, este escrito «representa una cierta cesura simbólica». Cf. Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*. «Aborder au sans-rivage, especialmente 205-235, cita en 43.

⁸ Cf. Karl Rahner, «Überlegungen zur Methode der Theologie», *SzT*, IX, 98. Sobre el método trascendental cf. Id., «Theologie und anthropologie», *SzT* VIII, 43-65; «Über künftige Wege der Theologie», *SzT* X, 41-69; «Transzendentaltheologie» *SM* IV 986-992. Una introducción al método puede verse en K. H. Weger, *Karl Rahner*, 13ss. Cf. A. De Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios*, pp. 76-114. Rahner confiesa que su arranque inicial estuvo marcado por la lectura de Kant y, sobre todo, del jesuita belga Joseph Maréchal, de cuyos libros tomó largas notas en los años de estudios de filosofía en Pullach (München). Él mismo dice: «el marechalismo tomó en mí una forma que se calificó más tarde de ‘filosofía y teolo-

No vamos a explicar aquí todo lo que da de sí el desarrollo de este método en la obra de Rahner. Baste decir que su aplicación en la Teología, y más concretamente en la cristología, ha sido objeto de reiteradas y constantes críticas. Quizá la más pertinente sea la que piensa que el planteamiento trascendental corre el peligro de determinar las estructuras de “la cosa en sí” desde la proyección de las condiciones extraídas a partir del sujeto. Rahner se adelantaba ya a estas dificultades aduciendo que «el ángulo de visión antropológico facilita una mejor comprensión de las estructuras de la cosa en ‘sí’, que si ya de antemano se procede de la manera más objetivista posible»⁹.

gía trascendental» (P. Imhof – H. Biallowons (Hrsg.), *Glaube in winterlicher Zeit*, 26; 53s. El propósito de Maréchal fue confrontar el método tomista con el método trascendental de Kant cf. K. H. Neufeld, *Die Brüder Rahner*, 80ss.). El manuscrito más temprano que se conserva de Rahner es un estudio sobre los fundamentos de una teoría del conocimiento en Joseph Maréchal. La fecha de conclusión data del «13.IV.1927». Rahner analiza el texto siguiente: J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Paris 1926. El texto se encuentra ya publicado en Karl Rahner S.W. 2 p. 373-406: *Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*. Cf. K. Neufeld «Joseph Maréchal und Karl Rahner (K. Rahner Todestag 30. 3.): Vom Umgang mit Thomas von Aquin», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 137 (2015) 127-140.

⁹ «Más problemática es, ciertamente, la subordinación de la cristología a la antropología teológica. Pero téngase en cuenta que de la cristología volvemos a tratar al hablar de la redención. La cristología escapa más fácilmente a la apariencia, difícilmente evitable, de lo mitológico y maravillosista, si la encarnación del Logos (a pesar de su completa unicidad, libertad e imprevisibilidad a partir de abajo) es considerada como la realización suprema de la relación fundamental que existe, en general, entre Dios y criatura espiritual. De esta manera se hace más clara la unidad de la persona y del oficio de Cristo. Finalmente, el punto de vista ‘quoad nos’, es decir, el punto de vista antropológico, no tiene por qué oscurecer las estructuras de la cosa ‘en sí’; precisamente desde el ángulo de visión antropológico pueden verse mejor estas estructuras de la cosa en sí, que si ya de antemano se procede de la manera más objetivista posible» (Karl Rahner, «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», 435, nota 12 (40s, nota 28). Remite al artículo «Probleme der Christologie heute», *SzT*, I, 169-222; ver también «Chalkedon -Ende oder Anfang?», en A.

La aplicación de este método, a pesar de todo, conduce a consecuencias importantes. Piénsese, por ejemplo, los interrogantes que se plantean en el caso de la soteriología. Al pretender que las estructuras fundamentales, tanto las dadas de antemano de manera apriórica en el hombre, como las del acontecimiento histórico de la redención en sí, coincidan recíprocamente ¿no se corre el peligro de influir en la misma comprensión del 'factum' concreto de la redención? La respuesta categorial acontecida en la inmanencia de la historia ¿no queda determinada como una consecuencia lógica que se extrae a partir de la pregunta que el hombre se hace de la misma idea trascendente de la salvación? Responder a este tipo de preguntas pertenece ya al contenido de la presente investigación. Por ahora es suficiente decir que, en los últimos años, Rahner parece que acentúa la búsqueda por los elementos a posteriori de la teología -especialmente del concreto histórico y de la imposibilidad de deducirlo de la inmanencia o de la subjetividad- e intensifica el esfuerzo por relacionar lo trascendental con lo categorial e histórico¹⁰.

1. TRANSCENDENTALIDAD E HISTORIA

El misterio de la redención no puede concebirse, según Rahner, como una alternativa entre transcendencia e historia porque para la conciencia cristiana no existe tal disyuntiva. La

Grillmeir y H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon, III*, Würzburg 1954, 3-49. Trad. española «Problemas actuales de cristología», EdT, I, 167-221.

¹⁰ «Les toutes dernières années semblent ouvrir une troisième recherche plus intensive: ... les éléments 'a posteriori' de la théologie, avant tout le concret historique et l'impossibilité de déduire, ainsi que l'impossibilité de mener à terme la réflexion sur la foi, sont thématisés d'une manière plus claire» (K. Lehmann, «Karl Rahner», 863. Cf. Y Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*, 27ss.

historia se dirige transcendentamente hacia Dios y, viceversa, la “transcendentalidad”¹¹ del hombre cobra peso de realidad efectiva únicamente cuando se hace historia concreta. Una historicidad que está determinada, además, por la absoluta voluntad salvífica de Dios hasta el punto de poder decir, con los padres, no solo que lo que es asumido (por Dios) es redimido, sino también que “*todo* ha sido asumido y, por ello, todo ha sido redimido”¹². Es verdad que el hombre surgido de la Ilustración no tiene ningún problema con el *Deus absconditus*, con aquel que mora en el misterio de la luz inaccesible y transmundana, a la hora de mantener la autonomía inmanente del mundo. La dificultad aparece, en cambio, cuando ese mismo hombre se pregunta cómo puede entrar en relación esta voluntad transcendental (que en el existencial sobrenatural, en cuanto comunicación ofertada por Dios mismo a la criatura, determina permanentemente y dondequiera al hombre) con la historia concreta de la salvación y de la revelación.

La categoría histórica de la revelación se convierte, por tanto, en motivo de escándalo para la conciencia moderna¹³. ¿Cómo un suceso categorial fragmentario de la historia puede tener significación universal para cada uno y todos los sujetos de esa misma historia? Rahner considera que la particularidad de

¹¹ Una aproximación a los aciertos y los límites de la interpretación rahneriana de la experiencia trascendental puede verse en Santiago Arzubialde, «La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner», en *Estudios Eclesiásticos* 80 (2018) 291-314. Igualmente cf. David Sendrez, «Expérience de Dieu et expérience transcendante chez Karl Rahner», en *Transversalités* 151 (2019) 123-151.

¹² Cf. K. Rahner, “Das christliche Verständnis der Erlösung”, 239 (*SW* 30, 348s.).

¹³ Cf. K. Rahner – J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965 (*SW* 22/1a, 5-14). Trad. española *Revelación y Tradición*, Barcelona 1970, 13. El libro está dedicado a Hans Urs von Balthasar en su LX aniversario. El estudio breve de Rahner sobre el concepto de revelación es una lección dada por el autor con ocasión de su promoción a *doctor honoris causa* por la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Münster de Westfalia, en mayo de 1964.

Jesús no ocasiona ninguna dificultad por cuanto en ella parece concretarse, de la manera más real y tangible, la preferencia de Dios hacia su criatura¹⁴. En su opinión, el principio que debe guiar nuestra reflexión en este aspecto es el de la necesidad de superar el abismo entre la historia de la salvación y la historia del mundo manteniendo la unidad y mutua relación entre el factor transcendental y el histórico-categorial de la única revelación y única historia¹⁵. Pero esta respectividad intrínseca no hay que entenderla en el sentido de una simple identificación entre ambas historias, sino que la historia de la salvación, de la revelación y de la fe resulta ser coextensiva¹⁶ respecto de la historia general profana. La cuestión aquí radica, sobre todo, en el cómo de la actuación de la voluntad salvífica en el mundo, es decir, el modo en que dicha voluntad (gracia) se relaciona con su concreta manifestación histórica (naturaleza). Rahner descartará hablar, en este sentido, de causa y efecto porque no se trata de una relación que se realice desde fuera, sino de dos elementos internos de un todo que se condicionan y fundan recíprocamente. La

¹⁴ Cf. K. Rahner, "Das Alte neu sagen. Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute", en *SzT*, XV, 373-408; ver también K. Rahner, P. Imhof y H.N. Loose, *Ignatius von Loyola*, Freiburg 1978, 10-38 (*SW* 25, 299-329). Trad. española, *Ignacio de Loyola*, Santander 1979, 3-32, aquí p.14. Refiriendo su propia y personal experiencia en las palabras de Ignacio de Loyola dirá que "[...]sólo se encuentra totalmente a Jesús, y a Dios con él, cuando se ha muerto con él. Pero cuando uno se peca de que esta solidaridad en la muerte debe acontecer a lo largo de toda la vida, entonces es precisamente cuando determinadas peculiaridades de la vida de Jesús, a pesar de su carácter aparentemente contingente y de su relatividad histórica y social, cobran una enorme significación" (Ibíd., *SW* 25, 310). Cf. P. Imhof - H. Biallowons (Hrsgs.), *Glaube in winterlicher Zeit...*, 124.

¹⁵ Para lo que sigue cf. K. Rahner, "Weltgeschichte und Heilsgeschichte", en *SzT*, V, 115-135 (*SW* 10, 590-604). Trad. esp. en: *Escritos de Teología (EdI)*, V, 115-134.

¹⁶ Cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, 147 (*SW* 26, 141) (trad. esp. p. 177); K. Rahner - J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, 16s. (*SW* 22/1a, 14s.).

manifestación histórica se comporta, más bien, como efecto y fundamento de la voluntad salvífica¹⁷.

Para justificar esta mutua implicación e interna reciprocidad entre trascendentalidad e historia, o entre gracia y naturaleza¹⁸, Rahner acude al concepto de la solidaridad salvífica que unifica y condiciona a tiempos y espacios. Se trata, en primer lugar, de la solidaridad salvífica que hace que la realidad espiritual del hombre esté co-determinada también por la realidad de los otros y por todas sus acciones libres. Somos solidarios también allí donde aparentemente uno se la juega a solas y en silencio con el mismo Dios, sin menoscabo de que cada cual desarrolle su particular definitividad en la libertad que le es propia e insustituible. Que cada uno sea, en este sentido, responsable de la salvación del otro es, como dijo Pío XII, un misterio que nos estremece¹⁹. Pero este fenómeno intercomunicativo no sólo reviste importancia

¹⁷ Cf. K. Rahner, “Erlösung”, en K. Rahner - A. Darlap (Hrsgs.), *Sacramentum Mundi (SM)*, Freiburg 1967-1969, aquí vol. I, 824-840 (*SW* 17/2, 1009-1022, aquí 1017). trad. esp. “Redención”, en *SM*, I, 758-775, aquí p. 770.

¹⁸ Para la comprensión rahneriana de la relación entre Naturaleza y Gracia cf. K. Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, en *SzT* I, 323-345 (*SW* 5/1, 66-83); Id., “Natur und Gnade”, en *SzT*, IV, 209-236 (*SW* 5/1, 111-132); P. Rulands, *Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck 2000.

¹⁹ Cf. *Mystici Corporis*, 43 cit. por Karl Rahner, “Versöhnung und Stellvertretung”, 263, nota 4 (*SW* 30, 370). Bien pudiera ser este un punto de partida para lograr la asociación -de la que, a juicio de Kasper, dependía el futuro de la fe- entre la idea bíblica de sustitución y la moderna de solidaridad. Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974. Trad. esp. *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 274. Un sencillo resumen de las posiciones teológicas más relevantes a este respecto en M.Á. García Borts, *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación*, Bilbao 2013; véase la voluminosa monografía dedicada al desarrollo histórico del concepto de “sustitución” publicada por Stephan Schaede, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004; véase también la excelente presentación de E.J. Justo, *La salvación. Esbozo de soteriología*, Salamanca 2017; igualmente J.S. Holcomb, *Christian theologies of salvation. A comparative introduction*, New York 2017.

salvífica para la relación que solidariamente se da entre nosotros, sino que es evidentemente significativo también para la relación soteriológica de Jesús con todos los hombres. La unidad de la historia se rompería hecha pedazos si el destino concreto de uno de sus miembros únicamente quedara restringido al ámbito personal de lo privado²⁰.

La “contemporaneidad”, de la que también nos hablara Søren Kierkegaard²¹, reclama del mismo modo una consideración no homogénea de los acontecimientos históricos. No todos los acontecimientos particulares de la historia tienen el mismo valor. La historia no nivela por un mismo rasero todos los sucesos y todos los tiempos, sino que ella tiende a un punto culminante. Tiende a este punto como su final, no en el sentido de lo conclusivo, sino en el de lo insuperable²² que logra su definitivo cumplimiento, es decir, como automanifestación del mismo Dios otorgándose y comunicándose libremente a sí mismo en esa misma historia de la que resulta ser su fundamento y *causa finalis* o entelequia²³.

²⁰ Cf. K. Rahner, “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, 265 (*SW* 22/1b, 894).

²¹ Existe un interesante estudio analizando el concepto de «contemporaneidad» o «simultaneidad» (*Gleichzeitigkeit*), idea fundamental en la obra de Søren Kierkegaard, desde la perspectiva de la teología de Rahner. El autor resume al final su intento aclarando que dicha contemporaneidad de los seres humanos de cualquier época y lugar con Jesucristo no significa defender la idea de la posibilidad de una copia histórica, sino solo en el sentido paradigmático de una existencia humana única e irrepetible. Cf. K. Wolff, *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Søren Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahner*, Würzburg 1991, 242.

²² Cf. K. Rahner, “Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung”, en: *S̄T*, XIII, 159-171 (*SW* 22/1a, 453-461). Rahner distingue con atinada precisión entre la insuperabilidad (*Unüberholbarkeit*) y la conclusividad (*Abgeschlossenheit*) de la revelación en Jesucristo.

²³ El concepto de entelequia ha sido utilizado habitualmente como comprensión última de la acción de Dios en la historia, entre otros por filósofos de la talla de Kant y Husserl. El primero, desde la propuesta de un teísmo moral, postula la necesidad pura práctica de pensar a Dios como fin final de la creación y garantía para

Rahner plantea entonces la necesidad de que, por una parte, tal manifestación no pueda ser deducida o educida de la propia historia, sino de la libre actuación de la propia comunicación de Dios aceptando la realidad del mundo; y de que, por otra parte, se produzca el sí y la aceptación como respuesta de la criatura a tal autocomunicación divina²⁴.

2. EL ABSOLUTO ‘PRO NOBIS’ DE DIOS PARA EL MUNDO Y LA HUMANIDAD

Hans Urs von Balthasar fue quien dijo que toda la teología de Rahner “trata del “pro nobis” absoluto de Dios para el mundo en general y para la humanidad en particular”²⁵. La crítica del teólogo suizo reprocha a nuestro autor haber reducido la soteriología a mera manifestación comunicativa del amor de Dios eliminando el momento dramático. En el fondo, Rahner tildaría de mitológico a todo intento que considerara que una acción mundana particular pudiera producir algo así como un cambio en la voluntad de Dios. La pregunta que debemos volver a plantearnos nuevamente es la

lograr el Bien supremo que vincula virtud y felicidad. Para el segundo, sin romper los estrechos límites de la técnica fenomenológica, la idea de Dios es el resultado de admitir la presencia de la indubitable teleología en todas las cosas, incluido el ser humano: “Gott als Entelechie, Gott als ετεγγεια” (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkterenzprobleme. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2014, *Husserliana* 42, III: “Metaphysik: Monadologie, Teleologie und philosophische Theologie”, 137-264, aquí 168; Cf. F.J. Herrero Hernández, “La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el ‘giro teológico’ de la Fenomenología”, en I. Murillo (Ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*, Madrid 2016, 233-243.

²⁴ Karl Rahner, “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, 269 (*SW* 22/1b, 897).

²⁵ H.U. von Balthasar, “Zur Soteriologie Karl Rahners”, 262 (259).

que trata de averiguar qué lugar y cuál es el significado que en sistema rahneriano tiene, por un lado, el hombre y su acción en la historia y, por otra parte, Jesús y su existencial encarnado como destino absoluto de salvación.

El principio elemental del que hay que partir es el que considera a Dios como la expansión de la suma de bondad y del amor en la línea platónico-escolástica del “Bonum diffusivum sui est”²⁶. La influencia de San Ignacio resulta también aquí decisiva. Se trata de la propia experiencia de gracia que encuentra siempre a Dios manifestando su voluntad salvífica como preferencia por la criatura sin que con ello él resulte empequeñecido ni la criatura pierda su consistencia. La “experiencia de la encarnación de Dios en su criatura” se concibe, pues, como un descenso de Dios hacia la finitud que progresivamente va haciéndose buena. La criatura participa en esa preferencia de Dios cooperando en su descenso hacia lo inmediato²⁷. El cristianismo, en su sustancia básica, no puede experimentarse y comprenderse simplemente como una redención de la culpa en tanto que infringida por el hombre.

²⁶ Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Salamanca 1993, 3 ed., p. 286. La noción platónica de Dios como bien que se difunde llegaría hasta los autores medievales a través del seudo Dioniso, estando presente incluso en santo Tomás que considera que uno de los motivos de la encarnación de Dios fue mostrar “la intensidad de su amor a los hombres, a fin de que en lo sucesivo estuviesen sometidos a Dios, no por el temor de la muerte, que el primer hombre había despreciado, sino por los afectos de la caridad”, Sto. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*. Trad. esp. *Compendio de Teología*, Madrid 1980, pp. 200 y 382; cf. Id., *Summa Theologica* III q.1 a.1 in c.

²⁷ Cf. K. Rahner, “Das Alte neu sagen”, 11 (*SW* 25, 300). Sobre la importancia del término “experiencia” en la teología de Rahner cf. David Sendrez, «Expérience de Dieu et expérience transcendante chez Karl Rahner», *Transversalités* 151 (2019) 123-151.

El creyente no es objetivamente justo y pecador a la vez²⁸, en cuanto que el desarrollo de la voluntad salvífica de Dios crea algo nuevo en él. Pero esto no implica que no se tome en serio la realidad del pecado²⁹.

Es evidente que el interés principal de Rahner consiste fundamentalmente en evitar una reducción hamartiológica de la soteriología. La realidad del pecado nunca puede concebirse como si fuera algo que sorprendiera a la voluntad salvífica de Dios. En este sentido, la soteriología debe fundamentarse desde una situación supralapsaria. Y para ello hemos de aceptar que la actitud que Dios toma respecto al pecado sea la voluntad de permisión. Podemos decir que Dios admite la culpa en el mundo porque este mundo está ya abrazado por su amor desde el principio. La sombra del pecado no hace sino poner de manifiesto que el verdadero corazón del mundo es el amor de Dios. Este es, dice Rahner, un misterio ciertamente incomprensible³⁰.

²⁸ La fórmula reformada no ha de ser reconocida objetivamente por la doctrina católica para la que “la acción divina es lo decisivo en la justificación y no la acción, la posición, la vivencia o la fe del hombre... pero dicha fórmula está justificada si se la entiende como enunciado de la experiencia de cada hombre”, Id., “Gerecht und Sünder zugleich”, en *SzT* VI, 262-276 (*SW* 5/1, 194-205, aquí 199) trad. esp. “A la par justo y pecador”, en *EdT* VI, 256-270, aquí p. 261.

²⁹ Rahner señala la reducción que la mentalidad actual hace del pecado en dos direcciones contrarias: Una lo minimiza considerándolo sólo como “el llamado mal” en el mundo, como un fenómeno inevitable del roce que se produce en el camino de la evolución (K. Lorenz), o disolviéndolo desde la psicología profunda como simple pesadilla, como la sombra de la existencia con la que hay que vivir sin levantar protesta alguna (G. Jung); la otra corriente se aparta aún más de la afirmación cristiana al situar la libertad del hombre de manera tan independiente y autónoma en la historia que termina haciendo del mal un absoluto definitivo e irrevocable. Cf. Id., “Versöhnung und Stellvertretung”, 251s. (*SW* 30, 359s).

³⁰ Cf. Id., “Soteriologie”, en *SM* IV, 590-596, aquí p. 592 (*SW* 17/2, 1284-1289, aquí 1285) trad. esp. “Soteriología”, en *SM*, VI, 462-468, aquí pp.462s.; Id., “Versöhnung und Stellvertretung”, 256 (*SW* 30, 363).

Lo cierto es que el pecado nunca fue un absoluto irremediable. Lo definitivo e irrevocable era y es el amor de Dios y si aquel fue permitido lo fue únicamente como superado ya desde siempre. Por eso no es aconsejable distinguir en exceso entre la divinización, como santificación sobrenatural, y la gracia de Dios como perdón de la culpa³¹, porque la voluntad única de Dios mira de antemano a Cristo como su culminación histórica. Sólo hay un «núcleo interno» que adquiere la primacía jerárquica en las verdades de fe y es el que sostiene que únicamente Dios mismo, en su libre y absoluta autocomunicación, constituye la substancia misma de nuestra salvación. No otra cosa es lo que se afirma en la doctrina de la «gracia increada» considerada como la entelequia más íntima del mundo. Pero para que el concepto de gracia sea correctamente comprendido hemos de presuponer aún otra premisa: Esta gracia increada nos es transmitida a través de Jesucristo; es gracia de Cristo y lo es como gracia incluso prelapsaria. La propuesta soteriológica fundamental es la que dice, finalmente, que el hombre recibe su salvación “*intuitu meritorum Christi*”³².

La cuestión que acaba de plantearse abre el espinoso tema de la causalidad eficiente de la existencia de Cristo para la salvación del hombre. La cruz de Jesús se manifiesta entonces como el signo eficaz (*signum efficax – Realsymbol*) de esta voluntad salvífica de Dios que todo lo llena. Pertenece, en tanto que resultado, a ese tipo de voluntad de salvación que, saliéndose fuera de la realidad divina y manifestándose en el aquí y ahora históricos de Jesús,

³¹ Cf. Id., “Erlösung...”, 1163 (*SW* 17/2, 1012) trad. esp. 763.

³² Cf. Id., “Theologie und anthropologie”, en *SzT*, VIII, 43-65, aquí 53 (*SW* 22/1a, 283-300, aquí 291); ver también P. Burke (Hrsg.), *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, 31-60; K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1974.

hace visible la voluntad interna y misteriosa de Dios según la distinción presente ya en la carta a los Efesios³³.

3. EL PORTADOR ABSOLUTO DE SALVACIÓN («*DER ABSOLUTE HEILBRINGER*»)

La soteriología supone, según Rahner, el mejor camino para llegar a la Cristología. Jesús constituye la manifestación concreta de la donación histórico-escológica de la salvación de Dios a nosotros y, en este sentido, es el portador absoluto de la salvación. La historia de salvación así comprendida no comienza, por tanto, con Cristo, aunque toda ella tienda hacia él como a su meta³⁴. De lo que se trata ahora es de encontrar el apoyo que conecte de algún modo esa voluntad salvífica de Dios, como existencial dado al hombre permanentemente, con la concreción de la misma tal y como se ha manifestado en el ámbito de la historia particular. Se pretende superar así la dificultad que entraña concebir, de manera apriorica, la idea de Cristo suministrada por una cristología de tipo transcendental o “en búsqueda” a la hora de establecer la relación entre ella y el dato objetivo y categorico de Jesús de Nazaret. Rahner rechaza por principio hacer una diferenciación excesiva entre un sujeto transcendental de tipo subjetivo y considerado como portador absoluto de la salvación, por un lado, y la personalidad concreta e histórica de Jesús, por otro. Uno y otro representan la misma realidad desde perspectivas distintas o son momentos internos de la misma y única redención cristiana³⁵.

Es verdad que este planteamiento transcendental inclina muchas veces a pensar que lo decisivo aquí sea, realmente, lo

³³ Cf. Id., “Das christliche Verständnis der Erlösung”, 246s. (*SW* 30, 355).

³⁴ Cf. Id., “Soteriologie”, 592 (*SW* 17/2, 1286).

³⁵ Cf. Id., “Das christliche Verständnis der Erlösung”, 239 (*SW* 30, 348s.).

que se deduce de las condiciones aprióricas dadas en el sujeto, como si lo que se experimenta a posteriori sólo tuviese la misión de corroborar algo que ya se sabía de antemano. Más aún, parece que el *factum* viene a ser una determinación hecha transcendentamente en la conciencia del sujeto disminuyendo de esta manera la importancia soteriológica de la humanidad de Cristo³⁶. El problema aquí es el de la articulación de la teología apriórico-transcendental con la teología histórico-categorica, problema que hay que resolver dentro del marco más amplio de la relación entre teología y antropología³⁷. Para Rahner, la última condición de posibilidad del conocimiento del portador absoluto en el sujeto no es sino la gracia misma y esta es, a su vez, el fundamento objetivo del elemento histórico que conocemos con posterioridad³⁸.

En un primer momento, nuestro autor llega al concepto de «*Portador absoluto de salvación*» desde los análisis que hace de la evolución del mundo y de su autotranscendencia. El mundo deviene en un proceso histórico entendido como evolución hacia una mayor y más alta autotranscendencia. Este mundo aspira a un punto en el que se pueda acoger en libertad la autocomunicación

³⁶ Cf. la Thèse (Dissertation) defendida en la Faculté de théologie de Louvain por, D. Muscadin, *L'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu chez Karl Rahner*, Luvain 2016.

³⁷ Para la comprensión rahneriana de la relación entre teología y filosofía cf. K. Kilby, *Karl Rahner: Theology and philosophy*, London 2004; Harald Schöndorf (Hrsg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 2005; Eppe, *Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie: Aufbruch oder Abbruch?*, Berlin 2008; C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Segni 2011; J. Nedelea, «Philosophie théologisante et théologie philosophante chez Karl Rahner», en *Revue Roumaine de Philosophie* 60 (2016) 191-203; J. Mercant Simó, *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner*, Roma 2017.

³⁸ Cf. Karl Rahner, "Theologie und anthropologie", 45 (*SW* 22/1a, 283-300, aquí 285).

de Dios mismo como ser absoluto³⁹. Ese punto sería la meta del mundo y en él coincidiría la más absoluta donación de Dios y la más lograda existencia humana⁴⁰. Las categorías de esperanza y de memoria son las que ocupan el lugar central en esta reflexión. Por lo que se refiere al término *memoria*, éste no se limita a la concepción vulgar de la palabra, en el sentido de lo hallado ya en el pasado. Para él, la memoria tiene que ver también con lo venidero que aún ha de buscarse. Por eso se puede hablar, sin contradecirse, de una «memoria en búsqueda» (*suchende memoria*)⁴¹ que se anticipa a lo que categorialmente se realizará en la historia. La esperanza, por su parte, juega también un papel decisivo por cuanto no sólo el mundo, sino el mismo hombre, esperan ya un acontecimiento definitivo e irreversible, como desenlace de la historia. Pues bien, tal suceso, determinado de manera apriorico-transcendental, es lo que definimos como el Portador absoluto de la salvación (*der absolute Heilbringer*)⁴².

Pero son, sin embargo, las reflexiones acerca de la fenomenología de la existencia humana las que aportan lo más sugerente en el planteamiento de Rahner a este propósito. Su tesis considera al hombre como aquel ser que busca confiarse enteramente al otro y necesita abandonarse mientras se relaciona con el otro. Cuando este amor arriesga al hombre, sin reservas

³⁹ Cf. Id., “Christologie im Rahmen des modernen Selbst - und Weltverständnisses”, en *SçT* 9, pp. 227-241, aquí 237s. (*SW* 15, 601-611, 609).

⁴⁰ La referencia a las tesis de Teilhard de Chardin es aquí obligada a condición de mantener también las reservas con las que el propio Rahner ha recibido algunos principios básicos de su obra. Cf. K. Rahner, “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung”, *SçT*, 5, 379-410 (*SW* 15, 219-247). (*EdT* 5, 181-219); Id., “Christologie heute”, en *SçT* 15, 217-224, aquí p. 223 (*SW* 30, 330-336, 335).

⁴¹ Para la definición y significado de memoria y las referencias a la doctrina de la *anamnesis* en Platón y a la doctrina de *memoria* en Agustín cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, 310 (*SW* 26, 302s.) trad. esp. 371.

⁴² Cf. Id., “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung...”, 202 (*SW* 15, 233) trad. esp. 199s.

y de manera radical, al otro, entonces experimenta, quizá de manera anónima e implícita, lo que realmente expresamos con la realidad de Dios⁴³.

En este camino de búsqueda hacia Cristo realizado de forma atemática y anónima, Rahner ha llevado hasta sus últimas consecuencias el análisis de las experiencias transcendentales dadas aprioricamente en el hombre. Según él, tendríamos que en cada acto en el que un hombre se atreva a confiar en otro hombre de manera incondicional y afectando a toda la existencia, se afirma la posibilidad de encontrar el amor absoluto y de aceptar, implícita o explícitamente, la fe en Cristo. No otra cosa sostiene la Escritura hablando del amor prosaicamente cotidiano que se dirige al prójimo como lugar en el que Cristo se transparenta de forma enteramente real y cercana (cf. Mt. 25,31-46)⁴⁴. Este amor al prójimo constituye una de las denominadas “apelaciones” junto con la llamada a la esperanza en el futuro o a vivenciar la muerte como realidad de definitividad última. Son accesos hacia una cristología en búsqueda (*suchende Christologie*) que encuentra su propia respuesta en lo que la Iglesia confiesa de Jesucristo como autopromesa insuperable y victoriosa de Dios al hombre⁴⁵.

CONCLUSIONES

La soteriología de Karl Rahner está llena de logros, pero tiene también sus límites. El principal de ellos radica, en mi opinión,

⁴³ Cf. Id., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, 15 (SW 22/1b, 677-713, aquí p. 681).

⁴⁴ Rahner cita este pasaje como la prueba que la Escritura le ofrece para su argumentación. Cf. Ibid., 26-29,31 (SW 22/1b, p. 687ss.).

⁴⁵ Cf. K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch*, 26ss. (SW 22/1b, 799ss.); K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 208s. (SW 26, 201ss.) trad. esp. 250s.

en el peligro que conlleva convertir las estructuras que se extraen de forma abstracta, tanto del acontecimiento redentor como del sujeto redimido, en una especie de “gafas trascendentales”⁴⁶ con las que se condicione previamente la visión de la redención y del propio hombre. En efecto, con el método trascendental la mirada se estrecha en demasía y el acontecimiento histórico de la redención queda reducido a un común denominador. La soteriología se formaliza excesivamente perdiendo así todo el sabor y la sustancia que dan la particularidad y la concreción histórica del cristianismo. A pesar de ello, el intento de Rahner sigue presentándose ante nosotros como una tarea pendiente aún de desarrollarse en todas sus posibilidades. Su pretensión no es otra que la de mostrar al hombre de hoy que Cristo es el absoluto portador de la salvación y que lo acontecido en él es una oferta gratuita de Dios para todos los hombres. El problema, sin embargo, sigue estando en ¿por qué precisamente él? ¿por qué él y no otro cualquiera de nosotros?, es decir, ¿qué es lo que acontece de peculiar en Jesús que hace de él alguien significativamente importante para la salvación de los demás?

En el fondo, la sombra de duda que estamos proyectando sobre la propuesta soteriológica rahneriana no es otra que la de la imposibilidad de que el hombre pueda encontrar, subjetivamente, aquello que la fe cristiana confiesa objetivamente acerca de Jesús o, al menos, la imposibilidad de poder abrazar, de forma comprensible y a priori, el escándalo que supone en concreto la profesión de fe en una redención por la cruz. Fácilmente se podría pensar que este método no hace sino releer la pregunta que el hombre se hace por su salvación a la luz del *factum* real

⁴⁶ Cf. A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz*, 195ss. La tesis de este autor a este respecto es que Rahner habría sido consciente de los límites inherentes a su método trascendental e y habría intentado subsanarlos aplicándose en el último período de su labor teológica al análisis de la cristología histórico-salvífica.

acontecido ya en la historia y que nosotros llamamos Jesucristo. Parece evidente que la “necesidad” de la cruz como momento imprescindible e inherente a la idea del redentor absoluto es algo que desborda cualquier expectativa antropológica y que únicamente puede deducirse desde el misterio del amor desbordante de Dios. El «rodeo» cristológico⁴⁷ resulta incuestionable para una comprensión cristiana de la soteriología que quiere tomar en serio la persona de Jesús como causa eficiente y efectiva de nuestra salvación. Y tal componente no puede ser derivado, sin más, de la propia historia. El acontecimiento histórico-concreto de Jesús sólo se muestra en su íntegra figura (*Gestalt*) y en su significación o sentido completos cuando su vida y su misión se reciben y acogen personalmente con unos ojos abiertos por la fe y un corazón desnudado de formalidades y prejuicios.

La segunda dificultad en nuestra recepción de la soteriología de Rahner se centra en el hombre como receptor subjetivo de la redención objetiva acaecida en Cristo. A pesar de todo lo dicho respecto a la relación entre inmanencia y trascendencia, mucho nos tememos que no se haya aclarado del todo qué lugar ocupa realmente la propia historia dentro de una soteriología que concibe de antemano la redención por encima y más allá de la situación pecadora del ser humano. Porque si la culpa, como acción voluntaria y con real efectividad para el hombre, es un dato extrínseco al proceso de la salvación que Dios realiza en la historia ¿qué sentido tiene hablar, por ejemplo, de libertad? El momento dramático, como insiste Balthasar⁴⁸, debe ser

⁴⁷ Esta es una expresión que utiliza Rahner para referirse al «aquí y ahora», momento concreto y lugar particular, por el que pasa irremediamente el camino de la salvación. Se encuentra en *Worte ins Schweigen* (Innsbruck 1938) [SW 7, 3-38]. Trad. esp. *Palabras al silencio*, Pamplona 1957, 99s.

⁴⁸ Cf. H.U. von Balthasar, “Zur Soteriologie Karl Rahners”, 262 (259); W. Kasper, *Jesús der Christus*, 57ss. Cf. B. vander Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik*

mantenido a toda costa si se quiere hablar con rigor y realismo de libertad tanto en la historia como en el propio hombre. Una y otro no pueden permanecer clausurados dentro de un sistema de orientación puramente trascendental porque a la esencia de la libertad pertenece también el rechazo y la negación de la oferta de salvación ofrecida por Dios. El pecado, en efecto, circunfiere la estructura del hombre como capacidad de cerrarse a la gracia y su apertura a la trascendentalidad, por tanto, no define con exclusividad y exactitud la esencia del ser humano. La culpa, aunque nunca pueda resultar ser un absoluto irremediable, necesita ser superada para que la voluntad salvífica de Dios prevalezca sobre ella. En consecuencia, no es suficiente decir que el pecado fue admitido porque siempre era sabido como apresado en la incomprensible voluntad salvífica y amorosa de Dios⁴⁹, sino que hay que afirmar, con la misma rotundidad, que el pecado fue vencido y aniquilado el último enemigo “a causa de” y “por” la muerte y resurrección de Jesús.

Todas estas dificultades no empañan en absoluto la riqueza que se extrae de la soteriología de Rahner. Por una parte, sus límites no hacen sino impulsarnos hacia nuevas reflexiones que hagan más asequible y cercano al hombre contemporáneo el mensaje cristiano de la redención. Sus logros son, por otro lado, algo que ya no puede ser ignorado por la teología actual. Si tuviéramos que resumir en un sólo enunciado todo el valor de su soteriología podríamos decir que el principal mérito de Rahner consiste, fundamentalmente, en haber elevado a la soteriología

seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, 287-291.

⁴⁹ Cf. K. Rahner, “Versöhnung und Stellvertretung”, 256 (*SW* 30, 363); Id., “Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung...”, 212 (*SW* 15, 249); Id., “Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils”, 261 (*SW* 22/1b, 892: *Kreuz als Folge oder Ursache?*).

al centro de la teología comprendiéndola como la doctrina de la autocomunicación de Dios en Jesucristo y descartando el frío y desnudo planteamiento de esta como simple remisión de los pecados. En todo caso su pensamiento nos ha ayudado a vivenciar de nuevo el misterio primordial al que el cristiano se entrega siempre esperando y amando; que no es otro que Jesucristo, en quien Dios y hombre van de consuno: “Ahora es el tiempo de pasar de una cristología en búsqueda, que se propone descubrir al portador absoluto de la salvación en la historia, a una cristología que lo ha encontrado realmente en ella. En el convencimiento de haberlo encontrado está dado el núcleo auténtico, la substancia del cristianismo. El cristianismo eclesial dice: en Jesús de Nazaret hemos encontrado al portador absoluto de la salvación, al Cristo de Dios, al Hijo de Dios”⁵⁰.

⁵⁰ Id., “Was heißt heute an Jesus Christus glauben?”, en *S&T*, XIII, 172-187, aquí 177 (*SW* 30, 293-304, 297).