

El cristianismo y otras religiones en el pensamiento de Karl Rahner*

BRUNO SCHLEGELBERGER, S.J.**

RESUMEN

La figura de Karl Rahner constituye un modelo de apertura en la teología católica del siglo XX. El valor teológico y cristiano, así como la legitimidad que reconoció en las religiones no cristianas es uno de los mayores aportes hechos a la Iglesia en la línea del ecumenismo. La controvertida noción de cristiano anónimo, que amplía universalmente el horizonte de salvación abarcando a todos los seres humanos, expresa muy bien el espíritu incluyente del Concilio Vaticano II, en cuyos textos, no obstante, la propia calidad teológica de las religiones no cristianas ha quedado indefinida.

Palabras clave: *Karl Rahner, ecumenismo, religiones no cristianas, cristianismo anónimo.*

* Conferencia en memoria de Karl Rahner (5 de marzo de 1904-30 de marzo de 1984), Instituto Pensar, 30 de marzo de 2004, vigésimo aniversario de su muerte. Traducción libre de las citas por el autor.

** Miembro de la Compañía de Jesús desde 1954. Estudios de filosofía y teología en Francia, Alemania y España. Doctorado (1970) en la Freie Universität Berlin (1970 a 1974). Director de la parroquia universitaria en Berlín Occidental (1974 a 1980). Catedrático de teología en la Pädagogische Hochschule Berlin. Desde 1980 catedrático de teología en la Freie Universität Berlin. 1995: Profesor honorario de la Pontificia Universidad Javeriana. 1999: Profesor emérito de la Freie Universität Berlin. Correo electrónico: b.schleg@t-online.de

Abstract

The figure of Karl Rahner becomes a model of openness of the catholic theology in the 20th century. The theological and christian value, as well as the legitimacy he acknowledged to non-christian religions is one of the major contributions he made to the Church along the line of ecumenism. The controversial notion of anonymous Christian, that enlarges universally the salvation horizon embracing all human beings, expresses very well the including spirit of the Second Vatican Council, in whose texts, however, the proper theological quality of the non-christian religions remained undefined.

Key words: Karl Rahner, ecumenism, non-christian religions, anonymous christianism.

Con el proceso de descolonización después de la segunda Guerra Mundial se despertó la autoconciencia de las culturas en Asia, África y América. Se desarrollaron los medios de comunicación y de transporte. También se dieron migraciones a nivel mundial provocadas por razones políticas y económicas. En ese contexto los cristianos aprendieron de nuevo a ver su religión como una entre otras muchas. Inevitablemente todo eso llevó a reacciones tanto de apertura como de defensa. En este contexto se sitúa la obra de Karl Rahner.

Karl Rahner nació el 5 de marzo de 1904 en Friburgo de Brisgovia y murió el 30 de marzo de 1984 en Innsbruck. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1922, a la edad de 18 años. En sus estudios de filosofía mostró especial interés por el pensamiento de Tomás de Aquino, San Buenaventura y Joseph Marechal. Después de su tercera probación, en 1934, fue enviado a estudiar historia de la filosofía en su ciudad natal, donde asistió a los seminarios de Martín Heidegger.

En 1937 comenzó a enseñar teología dogmática en la Universidad de Innsbruck, hasta que un año después el régimen nazi abolió la Facultad de Teología. Poco después, cuando el colegio de jesuitas también fue cerrado, se trasladó a Viena, donde fue acogido por la administración diocesana. Al final de la guerra volvió a enseñar teología dogmática en Pullach, cerca de Munich. Regresó a Innsbruck en 1948, donde se quedó hasta ocupar la cátedra Guardini en la Universidad de Munich, entre 1964 y 1967.

Terminó su carrera académica como emérito en Münster, donde ocupó la cátedra de teología dogmática. Sus numerosos escritos fueron concebidos

en contextos particulares, de acuerdo con requerimientos solicitados en diversos momentos por diferentes sectores de la Iglesia. Su influjo puede notarse en la segunda edición de *Lexikon für Theologie und Kirche (1957-1965)*, que se inició en la víspera del Concilio Vaticano II; fue coeditor de la serie *Quaestiones Disputatae (1958-1983)* y ayudó a planificar los cinco volúmenes del *Handbuch der Pastoraltheologie (Manual de teología pastoral)*.

Karl Rahner pertenece a una generación de teólogos atentos a sus circunstancias que no se resignaban a pesar de las medidas represivas por parte de la administración eclesiástica, que se mantuvieron leales y creativos, atentos al pueblo. Por no resignarse sirvieron de ejemplo a muchos otros, como al actual obispo auxiliar de Praga, monseñor Maly, quien afirmó, en un encuentro reciente que pudo soportar las duras condiciones impuestas por el régimen comunista gracias al testimonio de Teilhard de Chardin, Yves Congar y Karl Rahner.

Estos teólogos, que no claudicaron en su labor científica ni en su vida cristiana, prepararon caminos para la evolución iniciada por Juan XXIII y que sigue, por lo menos en lo que se refiere al aspecto que nos interesa, a saber, cómo se entiende el cristianismo frente a otras religiones. Recuerden la novedad que representa la figura de Juan Pablo II, un papa que visita la sinagoga mayor en Roma, un papa que se encuentra con representantes de las grandes religiones y autoridades religiosas autóctonas para hacer oración en Asís, un papa que reza al pie del muro del templo en Jerusalén, un papa que reza en la mezquita de Damasco.

Fue Karl Rahner el primer teólogo católico que a comienzos de la década del '60 intensificó más el tema de las religiones no cristianas en la providencia salvífica de Dios atribuyéndoles un significado positivo, esto es, legitimidad. Junto al trabajo bíblico-patristico de los teólogos franceses Henri de Lubac, Jean Daniélou e Yves Congar, su pensamiento influenció el Concilio Vaticano II. Aunque en los documentos del Concilio –como Rahner más tarde observó críticamente– la propia cualidad teológica de las religiones no cristianas queda indeterminada.

Con motivo del octogésimo cumpleaños de Rahner, la Katholische Akademie del Arzobispado de Friburgo de Brisgovia organizó –en febrero de 1984– un congreso, donde Rahner habló sobre su experiencia como teólogo católico. Su conferencia, pronunciada un mes antes de su muerte, se presenta como un verdadero testamento (Rahner, 1984: 224-230). En primer

lugar, Rahner afirmó que toda declaración teológica debe entenderse análogicamente. Aunque en la tradición de la teología negativa y del cuarto Concilio Lateranense en principio estamos convencidos de esa afirmación, corremos siempre el riesgo de olvidar en el cumplimiento práctico de la teología, que “desde el mundo, o sea, desde cualquier punto de partida de nuestro conocimiento, no podemos expresar nada sobre Dios sin al mismo tiempo anotar lo inadecuado de lo que estamos afirmando” (*ibídem*: 225).

Por esta razón Rahner quisiera atestiguar por su experiencia que el teólogo llega a ser teólogo de verdad cuando deja de hablar clara y trasparentemente; cuando advierte asombrado que “sus afirmaciones, por ser analógicas, quedan en suspenso sobre el abismo de la incomprendibilidad de Dios; asombrado y a la vez feliz por poder experimentar y testimoniar ese Dios incomprensible” (*ibídem*: 226).

Estrechamente unida a la experiencia de la analogía aparece la percepción de Rahner sobre la necesidad de reflexionar siempre acerca del centro del mensaje cristiano, que es “la comunicación real del mismo Dios en su propia realidad y gloria en la criatura”. Frente a la “confesión de la más improbable verdad, que Dios con su infinita realidad y gloria, santidad, libertad y amor real puede llegar junto a nosotros mismos en nuestra existencia creada”, todo lo que el cristianismo nos ofrece o lo que exige de nosotros “tiene valor sólo temporalmente y como consecuencia secundaria” (*ibídem*: 226).

“Si nuestro destino por la inexorabilidad de la gracia es asfixiarnos en nuestra finitud o llegar allí donde Dios mismo está como Dios”, entonces los teólogos han de “reflexionar mucho más sobre cómo en alguna medida se podría pensar la odisea de todas las personas, también los más primitivos de hace un millón de años, también los no cristianos y los mismos ateos, cómo se podría pensar esa odisea de tal modo que les lleva a Dios mismo” (*ibídem*: 227).

Un teólogo verdaderamente cristiano “con respecto a sí mismo no puede más que abandonarse finalmente a la insondable disposición de Dios, confiando en que él, con su amor liberador, penetre realmente a través de alguna grieta o hendidura en el horroroso muro o coraza de su egoísmo” (*ibídem*: 227). Respecto de los demás, aunque sabiendo que los caminos de Dios son insondables, no puede dispensarse de reflexionar sobre el

cristianismo anónimo. Rahner usó ese concepto “cristiano anónimo” en su última conferencia sabiendo que el concepto es controvertido. Ya repetidas veces había afirmado que aceptaría otra palabra. Sin embargo, no encontró otro concepto para expresar lo que le importaba decir.

Dice Rahner que “puede ser –quién sabe– una monstruosa pretensión de una criatura, si un individuo no quiere dejarse salvar, sin que vea cómo su prójimo sería salvado. Pero puede ser también, después de todo, un acto de amor al prójimo que se exige de cada cristiano incluir en la esperanza que tiene para sí mismo a todos los seres humanos lo que lleva a reflexionar sobre cómo la gracia de Dios, que finalmente consiste en la autocomunicación de Dios mismo (el don de Dios que se comunica a sí mismo al hombre – *“Gott selber in seiner Selbstmitteilung”*–, cfr. *“gratia increata”*) derramada sobre toda carne y no solamente sobre unos pocos que han sido marcados por el carácter indeleble del sacramento del bautismo.

En estas dos experiencias –la “teología negativa” y la necesidad de concentrarse sobre el centro del mensaje cristiano– Rahner recuerda como resumen de su vida de teólogo la espiritualidad ignaciana de buscar a Dios en todas las cosas con atención a todas las personas (*iuvare animas*). Buscar al Dios siempre mayor (*Deus semper maior*) y tocado por el grandioso amor de Dios percibido, orientarse hacia las personas: esta es la espiritualidad que determinó la vida de Rahner y que le motivó, en relación con el tema del “cristianismo y las religiones no cristianas”, a reflexionar sobre una posibilidad de ser un “cristiano anónimo”.

El título “Teología de las religiones” no lo empleó el mismo Rahner, como yo puedo notar. A él no le gustaba llamar la atención, y siempre se presentaba como un humilde conocedor. Sus reflexiones sobre el tema del “cristianismo y las otras religiones” las expone en cuatro artículos (1962, 1978, 1975, 1975a), sin contar uno en él que toca el tema de los judíos (1991).

Son dos las publicaciones que preceden y dan la base a su reflexión sobre la relación del cristianismo y las religiones no cristianas: En *Hörer des Wortes* (1941), *Oyente de la Palabra*, interpreta la persona en su apertura hacia una posible revelación histórica-verbalizada. En *Cristología trascendental* (*Transzendente Christologie*) interpreta el misterio de Cristo en una perspectiva antropológica. Según el dogma de Calcedonia profesamos a Jesucristo como una persona que comprende por unión hipostática dos naturalezas, la

divina y la humana, de manera que no sean separadas ni mezcladas (*"héna kai ton autón Christón hyión kýrion, monogenée en dýo phýsesin asynchýtoos, atréptoos, adiairétoos, achoorístoos, gnoorizómenon"*).

Rahner interpreta esa unión hipostática como cumplimiento de la potencialidad del ser humano. En Jesucristo, y sólo en él, se realizó esa potencialidad, pues en él se da la comunicación íntima y definitiva con Dios que se autocomunica gratuitamente al hombre. Y a esta autocomunicación de Dios corresponde en Jesucristo a una respuesta definitiva por una obediencia libre y una entrega total (cfr. "obediencia < "escuchar").

Cuando fue invitado a un congreso de la Abendländische Akademie (Academia Occidental) en Eichstätt, en 1961, Rahner trató por primera vez el tema bajo el título "Cristianismo y religiones no cristianas". En esa conferencia, sus reflexiones son determinadas por Cristo como centro, la encarnación y la confianza en la voluntad salvífica universal de Dios. Rahner no adopta una postura neutral entre el cristianismo y las otras religiones. Más bien aborda el tema del pluralismo religioso conscientemente, no como historiador de la religión sino como dogmático partiendo de una perspectiva decididamente cristiana, desde la autocomprensión del cristianismo. Más tarde prescindió él, consciente de sus límites de capacidad, de hacer investigaciones empíricas en éste como en otros campos.

Rahner reflexiona a partir del cristianismo entendido como religión absoluta que no puede admitir otra como igual. Por otro lado, también hay que admitir que religión no se entiende aquí como objetivación de puras experiencias humanas, experiencias que los hombres hacen de sí mismos, sino como relación de Dios con los hombres, fundada y revelada por Dios. En la perspectiva cristiana esa relación de Dios con los hombres tiene su fundamento en la encarnación, la muerte y la resurrección de la Palabra de Dios hecha carne. Esa relación es una misma para todos los hombres. Por eso la Iglesia representa la permanencia histórica de Cristo en el mundo como "la religión que liga el hombre a Dios".

Por supuesto, esta pretensión absoluta se matiza teniendo en cuenta el carácter histórico del cristianismo. El cristianismo como religión absoluta tiene un comienzo y se presenta a las personas por caminos históricos. Queda abierta la pregunta sobre el momento en que el cristianismo entra en la historia de las culturas para ser un momento histórico real. El comienzo de la

obligación objetiva del mensaje cristiano para todas las personas generalmente no se puede ubicar en el tiempo apostólico, sino se debe desplazar a las épocas de las culturas individuales, cuando en sus historias el cristianismo marca una presencia real.

En este contexto no es posible pasar por alto la problemática de la forma y del contexto en que se realizó la misión. Porque de hecho la misión cristiana desde la expansión europea estaba unida a la historia colonial y de este modo el encuentro histórico no siempre se dio en las más deseables situaciones o circunstancias. Sin embargo, esto no debe llevar a conclusión alguna.

Por principio se plantea hoy la pregunta, en qué medida una diferenciación temporal puede conceder un estatus provisional a las religiones no cristianas, que aún en nuestro tiempo tenga sentido, en que los círculos culturales se penetran mutuamente, en que cada círculo cultural llega a ser elemento interno de otro pueblo y otros círculos culturales. (Rahner, 1962: 143)

¿Cómo contestar a la pregunta sobre el significado teológico cristiano de las otras religiones, bajo esas nuevas condiciones de un mundo globalizado? Pues en el nuevo contexto los “cristianos y no cristianos” (quiere decir: los viejos y nuevos gentiles juntos) viven en la misma situación, están frente a frente en posibilidad de dialogar.

En primer lugar, cada religión no cristiana contiene “no solamente elementos de un reconocimiento natural de Dios, mezclado –debido al pecado original– con depravaciones humanas, sino también elementos sobrenaturales de la gracia, que Dios regala a la persona por medio de Cristo. Y desde ahí ella puede ser reconocida (...) como (...) religión legítima” (*ibidem*). Esta afirmación vale, según Rahner, *a priori*, es decir, independientemente de investigaciones empíricas. Ella se justifica en virtud de los millones de personas que antes y después de Cristo vivieron y vivirán fuera del “cristianismo oficial y público”.

Entonces, por un lado, no hay “ninguna salvación fuera de Cristo”, es decir, “la divinización sobrenatural de la persona nunca (puede) ser sustituida según la doctrina católica tan solo por la buena voluntad de la persona”. Por otro lado, es de confiar en ello, que Dios ha destinado en verdad la salvación por medio de Cristo para todas las personas. Si eso es cierto, ante la humanidad el teólogo tendría que ver a la mayoría tan malos y obstinados, que un ofrecimiento real de la gracia estaría de sobra, o tendría que aceptar

que en general, salvo pocas excepciones, el ofrecimiento de la gracia sobrenatural divinizante quedó sin efecto por la culpa personal.

Prescindir de la primera propuesta –de que el ofrecimiento de la gracia habría sobrado– supone un modelo de pensamiento absurdo, según el cual la naturaleza y la gracia se conciben como dos fases temporalmente consecutivas. El Evangelio no da ningún argumento para tener un pensamiento tan pesimista sobre el hombre. Al contrario, dice Rahner aludiendo al motivo de la Carta a los Romanos sobre la gracia sobresaliente, contra toda experiencia meramente humana tenemos razón de pensar con optimismo sobre Dios y su voluntad salvífica, más poderosa que la estupidez y la maldad del hombre.

Pensar con optimismo, con certeza cristiana, es esperar y confiar verdaderamente en Dios, que con seguridad tiene la última palabra y nos ha revelado que él ha pronunciado en el mundo la palabra poderosa de la reconciliación y del perdón, aunque no podamos decir nada certero sobre el destino definitivo de un individuo dentro o fuera del cristianismo oficial. El efecto de la gracia de Dios en la vida de las personas es entonces concebible. Contra la misma apariencia de una lejanía respecto de Dios hay que aceptar que la gracia brindada tendrá efecto.

Desde ahí Rahner sigue la línea de pensamiento que lo conduce hacia las religiones concretas de la humanidad “precrisiana” en su significado más amplio. Ahora bien, si las personas –según la voluntad salvífica universal de Dios– viven como agraciados, esto debe tener significado para una estimación de sus religiones. Las religiones no cristianas no pueden ser consideradas sencillamente ilegítimas; más bien deben tener un sentido positivo en el designio salvífico de Dios. Porque como seres sociales las personas viven la relación con Dios, que se les posibilita desde Dios, no en la pura profundidad de sus sentimientos sino también en la religión que se les ofrece de hecho en su mundo concreto.

Ahora bien, se podría objetar que esta afirmación se hace sin sentido crítico desde el punto de vista cristiano frente a aspectos negativos de estas religiones. Contra esto Rahner da a pensar “que el concepto de una religión que por ser fundada de alguna manera por Dios lleva en sí como institución permanente la norma duradera para distinguir en lo religioso entre lo verdadero y lo falso sólo está realizado en el Nuevo Testamento, en la Iglesia de Cristo como factor escatológicamente definitivo y por eso, sólo por eso, ‘indefectible’ e infalible” (*ibidem*: 148).

Cuando esto ni siquiera puede aplicarse al Antiguo Testamento, que por cierto corresponde a una religión legítima, entonces tenemos que liberarnos del prejuicio de ubicar una religión fuera del cristianismo ante el dilema de tener todos sus aspectos concretos y su origen en Dios o de ser sencillamente creación humana. La gracia ofrecida a la persona tiene que presentarse también como factor de la vida concreta, donde se tematiza la relación con el absoluto, es decir, en la religión.

En este contexto Rahner introduce –probablemente aquí por primera vez en sus consideraciones– el concepto de “cristiano anónimo”. Con ello se trata de dos acepciones: el no cristiano, a quien se atribuye la posibilidad de la salvación sobrenatural y de la fe que corresponde a ésta, sin que esto implique que deba hacerse explícitamente cristiano, y la salvación que “según su origen, su historia y su fin, como última plenitud, debe ser salvación teísta y cristiana”.

Según tales supuestos, el Evangelio nunca se predica a una persona absolutamente abandonada por Dios y por Cristo, sino a un cristiano anónimo. “Sería un error mirar al no cristiano como a quien todavía no ha sido tocado de alguna manera por la gracia y verdad de Dios.” Él puede haber aceptado la gracia ofrecida “asumiendo la condición de su ser mortal como insondable entelequia de su ser”. Entonces en él ya se puede realizar una revelación en un sentido verdadero: “pues la gracia, siendo el horizonte a priori de sus actos mentales (*geistige Vollzüge*), está presente no percibida objetivamente sino consentida subjetivamente” (*ibidem*: 154ss) (*nicht objektiv gewußt, aber subjektiv mitbewußt*). La conversión al cristianismo sería el paso de una fe implícita a una fe explícita:

La Iglesia no es la comunidad de los poseyentes frente a los que no tienen la gracia de Dios, sino la comunidad de los que pueden profesar expresamente lo que ellos y los demás esperan ser. A los no cristianos les puede parecer arrogancia que el cristiano considera lo sano y lo sanado hecho santo (*das Heile und geheiligt Geheilte*) en los hombres como fruto de la gracia de su Cristo, que mira al no cristiano como a un cristiano que todavía no llegó a la conciencia refleja de sí mismo. El cristiano no puede renunciar a esa arrogancia; sin embargo, en el fondo de esa aparente arrogancia hay una forma de humildad que deja ser a Dios mayor que los hombres y la Iglesia. (*ibidem*: 157 ss)

En 1975, casi diez años después del Concilio Vaticano II, se organizó un congreso de misiólogos en Roma bajo el tema “Evangelización y cultura”. Rahner fue invitado y dio una conferencia sobre el significado salvífico de

las religiones no cristianas. En su aporte puso de relieve que el Concilio, en su declaración *Nostra aetate*, dedicada a las religiones no cristianas, indica como motivo para la redacción de ese documento la misión de la Iglesia como “fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y también entre los pueblos”.

La declaración, como ningún documento eclesiástico oficial anterior, da testimonio de una alta estimación de las otras religiones. Se reconoce en ellas todo lo verdadero y lo santo. A pesar de eso, Rahner siente que en tal declaración no se sacan las conclusiones de las premisas que él descubre en la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia (art. 16), el decreto *Ad gentes* sobre las misiones (art. 7) y la constitución pastoral *Gaudium et spes* (art. 22). Por esa razón, critica que en los textos conciliares la propia calidad teológica de las religiones no cristianas haya quedado indefinida.

Después de que el Concilio superó el pesimismo agustiniano respecto de la salvación de los individuos, es necesario preguntar si también las religiones pueden ser objeto de ese nuevo optimismo respecto de la salvación. Una vez más, partiendo de la voluntad salvífica general de Dios, ha de pensarse que la gracia sobrenatural –en términos de la teología académica– no forzosamente debe ser concebida como gracia actual sino también como gracia habitual. Sin perjuicio de su carácter sobrenatural e indebido, opina Rahner, la gracia salvífica puede pensarse como un “existencial” (1978: 345), algo que se da con la existencia del hombre, de la humanidad y su historia.

Ese existencial da una finalidad sobrenatural al hombre que es “espíritu trascendente en el mundo” (*“übernatürliche Finalität der Transzendenz des Geistes-in-Welt”*), es decir, abre el espíritu trascendente hacia el mismo Dios, que se comunica a la criatura gratuitamente. En ese sentido la historia salvífica sobrenatural y la historia de revelación sobrenatural pueden considerarse como “coextensivas y coexistentes”. “Lo que solemos llamar historia de la revelación y de la fe es la historia de la aceptación y objetivación de esta divinización del mundo, ofrecida a la libertad humana.”

Por tanto, si se toma en cuenta que la relación trascendental, espiritual y sobrenatural del hombre hacia Dios se mediatiza siempre por realidades categoriales de la vida, es de suponer que también las religiones no cristianas (no obstante tengan defectos) pueden formar parte de las realidades

mediadoras en la historia positiva de la salvación y la revelación (*ibidem*: 348).

En el mismo año de 1975 Rahner publica un artículo titulado "El Cristo uno y la universalidad de la salvación" (1975: 251-282). Una vez más reflexiona sobre cómo se puede pensar la voluntad salvífica general en relación con el fenómeno de Cristo. Sería demasiado fácil referirse al Cristo cósmico que -como *Logos* divino preexistente- actúa creando y salvando. El reto no consiste en imaginarse la fuerza dinámica divina que lleva la historia, pues las preguntas surgen más bien en torno al significado universal de un acontecimiento singular en la historia. La historia de este mundo dependiendo de la libertad divina y de la libertad humana se muestra ambivalente respecto de su fin. ¿Cómo, entonces, esta historia ambivalente podría encontrar su destino definitivo anticipando el fin de la historia universal?

Rahner busca la respuesta interpretando la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Repite lo que de otra manera ya expuso en su primer aporte al respecto. En Jesucristo Dios se comunica de manera insuperable a una persona, con lo cual da una promesa irrevocable, que esa persona ratifica a su vez de forma irrevocable por su muerte libremente aceptada. Suponiendo la unidad y la solidaridad de la humanidad, los misterios de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo se nos presentan como signo de un destino irreversible de la historia de salvación.

El significado universal de Jesucristo para la humanidad no se puede pensar sin una relación mutua entre Cristo y la humanidad. Por eso el Concilio Vaticano II sigue la tradición exigiendo como necesario para la salvación una fe sobrenatural en la revelación. Pero también declara repetidas veces que sólo Dios sabe cómo en ciertas circunstancias eso es posible. Se trata no sólo de una relación trascendental no tematizada con el Dios de los filósofos. Por tanto, otra vez se pregunta cómo puede pensarse una relación no tematizada de un no cristiano con la historia concreta de Jesucristo.

Rahner encuentra la respuesta suponiendo una "cristología de búsqueda" (*ibidem*: 278) que se daría en la vida de todos los hombres que obran de buena fe. Quien busca está relacionado de modo existencial con lo que está buscando, aunque todavía no lo haya encontrado. Sería una relación de esperanza escatológica en Jesucristo. Pueden servir como ilustración de esta esperanza escatológica las llamadas existenciales, la llamada al amor

absoluto al prójimo, la llamada a disponerse a la muerte aceptándola como disposición absoluta en una situación de total debilidad, y la llamada a esperar en un futuro de absoluta reconciliación.

Rahner tiene el mérito de haber formulado la pregunta sobre el significado salvífico de las religiones no cristianas y de haber afirmado su legitimidad. Con esta respuesta positiva se anticipa un año respecto de sus colegas teólogos. Sus reflexiones iniciaron un cambio de perspectiva que consiste en pasar de un exclusivismo dualista (en el cual se oponen verdadero y falso, luz y tinieblas, salvación y reprobación) a un modelo de dualidad inclusiva.

Es de notar que con el inclusivismo tampoco se evitan problemas. Eso lo muestra la crítica provocada por el término "cristiano anónimo". Por un lado, sus adversarios (Hans Urs von Balthasar, Max Seckler) dicen que ese término induce a los cristianos a la tentación de darse por vencidos. También denuncian una tendencia inconsciente de abarcar a los no cristianos contra su voluntad. Pero esa crítica se reduce a la afirmación que pensar es un peligro. Rahner nunca hubiera aceptado un mero pluralismo. Sin embargo, no temió dejarse llamar budista anónimo por un interlocutor budista.

Rahner inició un cambio de perspectiva. Ese importante cambio se da en el momento en que la mirada ya no se dirige sólo hacia los individuos no cristianos prescindiendo de su vida religiosa real. Para apreciar la dimensión de esta reorientación hay que recordar la doctrina dominante hasta el Concilio. Hasta la fecha del Concilio la doctrina vigente tuvo su base en dos principios: por un lado, en el lema "*Extra ecclesiam nulla salus*" (no hay salvación fuera de la Iglesia) que se debe a Orígenes († 254) y a Cipriano (obispo de Cartago, † 259), y por otro lado, en la voluntad salvífica universal.

El primer lema sirvió de fórmula abreviada para expresar la exigencia indispensable de incorporarse en la Iglesia asumiendo la fe y recibiendo el bautismo. Las exigencias implicadas en el lema "*Extra ecclesiam nulla salus*" siempre aparecieron en tensión con la verdad bíblica de la vocación de todos los hombres y de la eficacia universal de la gracia salvífica de Cristo. Tomando en serio ambas sentencias se formó la doctrina del "*votum baptismi*" o "*desiderium baptismi*", es decir, de un bautismo deseado o anhelado.

A esta conclusión llegó, por ejemplo, Ambrosio, en un sermón en honor del emperador Valentiniano, que había fallecido siendo todavía catecúmeno.

Esa solución del dilema la asumió el Concilio Tridentino en su decreto sobre la justificación. Todavía en 1949, el Santo Oficio tuvo que condenar una interpretación rigorista del lema *“Extra ecclesiam nulla salus”*. En la carta dirigida al arzobispo de Boston se repite la doctrina del anhelo del bautismo (*desiderium*) y con referencia a la encíclica *Mystici corporis*, de Pio XII, se ofrece una interpretación del *“votum”* (deseo) como anhelo implícito (*votum implicitum*).¹

Los documentos del Concilio Vaticano Segundo (11.10.62-7.12.65) se redactaron en una perspectiva cristocéntrica, la misma que había adoptado Rahner en sus reflexiones. Según la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes* (art. 22):

Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (...) Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir la divina. En consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.

En la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (art. 13), la pertenencia a la “unidad católica del Pueblo de Dios” se describe en forma de círculos concéntricos:

Todos los hombres son llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos, sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los hombres en general, por la gracia de Dios llamados a la salvación.

Esa ordenación de todos los hombres al Pueblo de Dios se describe de modo más detallado en el artículo 16 de la misma constitución, en que se afirma que los no cristianos actúan bajo el influjo de la gracia:

Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la

1. Carta del 8 de agosto de 1949, dirigida al arzobispo de Boston condenando a Leonard Feeney y miembros del St. Benedict’s Center y del Boston College. Ellos excluyeron de la salvación a todos los hombres que no fueran católicos o catecúmenos. DH 3870: *“... ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur, ut reapse Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur, ut eidem voto et desiderio adhaereat. Hoc autem votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis, sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque implicitum votum acceptat.”*

gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna.

Mientras que los documentos citados *Gaudium et spes* y *Lumen gentium* hablan de individuos no cristianos que actúan bajo el influjo de la gracia, hay otros que se refieren explícitamente a las religiones. Éstos son la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate*.

La declaración *Dignitatis humanae* (art. 3) reclama el respeto a la libertad religiosa que debe ser protegida eficazmente por la ley. Tal respeto corresponde a la actitud de Jesús y de sus primeros discípulos. No significa renunciar a buscar la verdad, pero ésta “debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social” por libre investigación, comunicación y diálogo.

El decreto *Ad gentes*, al mismo tiempo que pone énfasis en la necesidad de la misión, repite (art. 7) la afirmación: “Dios, por los caminos que él sabe, puede traer a la fe, sin la cual es imposible complacerle (Heb 11,6) a los hombres que sin culpa propia desconocen el Evangelio.” La Iglesia es “por naturaleza misionera” (*Ad gentes* 2). “Dios, por medio de la misión, perfecciona abiertamente la historia de la salvación.” (*Ad gentes* 9). “Cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya entre las naciones, como por una casi secreta presencia de Dios, lo libera de contagios malignos y lo restituye a su autor, Cristo...” (*Ad gentes* 9)

La declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate* –tal como la constitución pastoral *Gaudium et spes*– busca su enfoque en la situación del mundo actual. Según este documento, la Iglesia ve su misión como la de “fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos”. Por eso considera “ante todo, aquello que es común a los hombres y conduce a la mutua solidaridad” (art. 1). En esa perspectiva pone de relieve que:

Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la Tierra, y tienen también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz. (Art. 1)

En las diversas religiones se busca la respuesta a los enigmas de la condición humana, lo que incluye la búsqueda del “último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos” (art.1). Así “se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el conocimiento de la suma divinidad e incluso del Padre” (art. 2). Después de mencionar más detalladamente el hinduismo y el budismo se reconoce también a las demás religiones esforzarse “por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados” (art. 2).

Lo que en las religiones “hay de verdadero y santo” lo acepta la Iglesia.

Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (art.2).

Después del Concilio se puso de moda el término *diálogo*, tanto, que se ha devaluado mucho. Sin embargo, importa renovar la inspiración del Concilio que promovió una sensibilidad hacia los hombres y las culturas que no forman parte de los círculos limitados en que vivimos. Diálogo no significa de ninguna manera relativismo, sino intercambio, percepción mutua en la búsqueda y atención a la llamada del Absoluto. La vida de un cristiano, a la manera de Rahner, podría resumirse en su “estar atento a Dios y a los hombres”.

Vivimos en diferentes contextos. Nos separan los contextos, nos puede unir una cristología de búsqueda. Atentos a los demás que creen y buscan, tenemos oportunidades de descubrir las riquezas del Evangelio. Es eso lo que pude experimentar en mis estudios sobre religiones autóctonas, que me hacen pensar en la narración de Martin Buber sobre el rabino Eisik.

Aquel rabino soñó que había un tesoro debajo de un puente en Praga. Viajó desde Cracovia a Praga, donde fue sorprendido por un guardia mientras excavaba; éste le preguntó sobre lo que buscaba. Al escuchar la respuesta del rabino se burló diciendo que él también había tenido un sueño sobre un

BIBLIOGRAFÍA

- RAHNER, KARL, *"Bekennnis zu Jesus Christus"* ("Profesión de fe en Jesucristo"), en SCHULTZ, HANS JÜRGEN, (ed.) *Juden Christen Deutsche*, Stuttgart, 1991.
- RAHNER, KARL, *"Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen"* (28.4.1961), en *SzTh* 5, 1962, pp. 136-158.
- RAHNER, KARL, *"Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils"*, en *SzTh* 12, 1975, pp. 251-282.
- RAHNER, KARL, *"Erfahrungen eines Theologen"*, en *HerKorr* 38, 1984, pp. 224-230.
- RAHNER, KARL, *"Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen"*, en *SzTh* 12, 1975a, pp. 370-383. (Primera publicación en 1974 en la documentación de un simposio sobre el concepto de la revelación que tuvo lugar en la India).
- RAHNER, KARL, *"Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen"*, en *SzTh* 13, 1978, pp. 341-350.