

Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación

MARTIN MAIER, S.J.*

RESUMEN



El tema del presente artículo es la actualidad de Karl Rahner para América Latina. Ésta se expresa en la importancia que tuvo y sigue teniendo para la teología de la liberación latinoamericana. Vamos a analizar esta influencia en dos partes: primero, la visión que tuvo Rahner de la teología de la liberación y su influjo explícito sobre ella; segundo, el influjo indirecto que tuvo su pensamiento teológico sobre la teología de la liberación. Los límites de este artículo sólo permiten señalar unos elementos claves y dentro de los teólogos de la liberación nos limitaremos a Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo.

Palabras clave: Rahner, teología trascendental, experiencia espiritual, teología de la liberación, misterio, historia.

Abstract

This paper deals with the incidence of Karl Rahner's thought in present day Latin America. This incidence manifests itself in the importance that had and continues to have for latinamerican liberation theology. We shall analyze this influence in two

* Doctor en Teología, nacido en MeBkirch/Baden-Wüttemberg. Jesuita desde 1979. Estudios de Filosofía y Teología en Múnich, París, Innsbruck y El Salvador. Ordenado sacerdote en 1988. Desde 1995 director de la Revista *Voces del tiempo (Stimmen der Zeit)* y desde 1998 editor y jefe de redacción de la misma. Profesor invitado en la Universidad José Simeón Cañas, UCA, San Salvador, y en el Centro Sévres, París. Correo electrónico: martin.maier@jesuiten.org

aspects: first, the vision Karl Rahner had of the liberation theology and his explicit influence on it; secondly, the indirect influence his theological thinking had on the liberation theology. The limits of this paper allows only the exposition of certain key elements, and among the liberation theologians we consider only Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino and Juan Luis Segundo.

Key words: Rahner, transcendental theology, spiritual experience, liberation theology, mystery, history.

En 2004 se celebraron dos aniversarios del gran teólogo alemán Karl Rahner: el 5 de marzo, los cien años de su nacimiento; y el 30 de marzo, los veinte años de su muerte. Ello ha dado lugar a muchos eventos en el mundo entero para recordar a Rahner y sobre todo, para asumir los retos teológicos y eclesiales que nos deja hasta hoy. Su asistente y amigo Karl Lehmann, hoy cardenal y presidente de la Conferencia Episcopal alemana, recalcó –en un gran acto conmemorativo, en su ciudad natal, Friburgo– la profunda fe y la pasión por el misterio de Dios en Rahner. Además, lo defendió de las falsas acusaciones del lado ultraconservador de la Iglesia, que hasta el día de hoy lo tildan de hereje.

KARL RAHNER Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Karl Rahner interpretó teológicamente el Concilio Vaticano II como “la primera autorrealización oficial de la Iglesia como *Iglesia universal*” (s/f: 288). Esta autorrealización de la Iglesia Católica como Iglesia universal se expresa en un aspecto central de la eclesiología del Concilio, esto es, la importancia otorgada a la autonomía de las iglesias locales, que ya no fueron entendidas simplemente como filiales de Roma, sino que en el pleno sentido de la palabra son y se llaman iglesias (*Lumen gentium* 26). El decreto sobre las misiones llama a las iglesias particulares “fiel imagen de toda la Iglesia” (*Ad gentes* 20).

Frente a una imagen de la Iglesia fuertemente jurisdiccional y centralista propia del Vaticano I, el Vaticano II ha rescatado la estructura de comunión en el sentido de una “comunidad de iglesias”. Según eso, la Iglesia universal es entendida como una comunidad de muchas iglesias locales en comunión. Expresamente se les reconoce a las diferentes iglesias locales su “disciplina

propia”, sus “costumbres litúrgicas propias” y una “herencia teológica propia” (*Lumen gentium* 23). En este sentido, el nacimiento de la teología de la liberación en América Latina, como la primera teología no europea, debe ser vista como consecuencia y fruto del Concilio Vaticano II.

Con el abrirse de la Iglesia Católica al mundo universal, en el Concilio Vaticano II, Rahner reconoció la necesidad de la apertura de la teología a otras culturas. Así, habló a menudo de un “legítimo pluralismo en la teología” y siguió, con un interés especial, el nacimiento de la teología de la liberación. Con su instinto infalible Rahner intuyó que con el movimiento de las comunidades eclesiales de base, la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y la teología de la liberación nació algo sumamente positivo y prometedor. En una entrevista hizo la siguiente observación: “Si en América Latina nace una teología que proviene más de la experiencia de la comunidad, de la base de la Iglesia, de las tareas sociopolíticas de la Iglesia, solamente puedo alegrarme.” (Vorgrimler, 1988: 180)

En el prólogo al libro *Befreiende Theologie* (1977: 6-8) Rahner defendió la teología de la liberación no sólo como teología regional, concentrada en y reducida al tratamiento de problemas éticos y sociales, sino como estricta teología. Así mismo, dijo: “La teología de la liberación nos ha abierto los ojos a la injusticia estructural. Cosa que no aparecía antes en nuestros libros de moral y que es importantísima.” (Imhof y Biallowons, 1989: 78). Compartió con los teólogos de la liberación la sospecha ideológica de que se había abusado ideológicamente de la religión –y no sólo en el siglo XIX– como consuelo en el más allá, y de que los señores y explotadores de todos los tiempos vendían su sistema como orden eterno querido por Dios.

Rahner quedó muy impactado por el martirio de monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, el 24 de marzo 1980 (Maier, 2005). Varias veces habló de su testimonio de sangre: “Pero, si Oscar Romero predica de tal manera que al fin le matan, ese tal obispo habría de ser alabado y honrado más de lo que en realidad se hizo.” En uno de sus últimos textos Rahner propuso una ampliación del concepto tradicional del martirio. Sería mártir, en este sentido, también quien muere “luchando activamente por la fe cristiana y sus exigencias morales, incluso con respecto a la sociedad” (Rahner, 1983: 322). El ejemplo concreto para Rahner es de nuevo la muerte martirial de monseñor Romero: “Pero ¿por qué no habría de ser mártir un monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia social, en

una lucha que hizo desde sus más profundas convicciones cristianas?" (*Ibidem*: 323).

Rahner salió en defensa de la teología de la liberación cuando fue objeto de sospechas y ataques en América Latina y también en Roma. Pocos días antes de morir, escribió una carta al cardenal Juan Landázuri Ricketts, de Lima, en la que defendió la ortodoxia de la teología de Gustavo Gutiérrez y de los planteamientos principales de la teología de la liberación:

Estoy convencido de la ortodoxia del trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. La teología de la liberación que él representa es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además, es consciente –y con razón, según mi convicción– (de) que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana. (1984: 497)

LA INFLUENCIA DE KARL RAHNER EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Antes de analizar a continuación la influencia de la teología de Karl Rahner en la teología de la liberación, a nivel de los contenidos, debemos darnos cuenta de las diferencias. La teología de Karl Rahner y la teología de la liberación representan dos paradigmas teológicos distintos. En terminología de Johann B. Metz, la teología de Rahner ofrece un modelo idealista trascendental (Metz, 1993: 263). La preocupación fundamental de Rahner es, en efecto, la de fundamentar un nuevo discurso teológico frente a los desafíos de la modernidad, con su negación del conocimiento o aun de la existencia de Dios. Su interlocutor principal es el europeo marcado por la Ilustración y las ciencias modernas.

La teología de la liberación, por su parte, representa una teología posidealista que responde a los desafíos de la opresión y de la injusticia del contexto latinoamericano. Según Bonhoeffer, si la pregunta principal que se plantea a la teología europea es “cómo hacer creíble a Dios en un mundo de increencia”, a la teología de la liberación se le plantea como central, según Gustavo Gutiérrez, la pregunta “de cómo hablar de Dios en un mundo de sufrimiento y de injusticia” (1986).

Pero estas diferencias no impiden que haya una unidad de fondo. Toda teología quiere dar razón de nuestra esperanza en el Dios salvador y benigno.

Karl Rahner ha puesto la autocomunicación de Dios y la salvación integral del hombre en el centro de su reflexión teológica. Con el “giro antropocéntrico” ha dado un nuevo rumbo a la teología que tuvo una importancia fundamental para el nacimiento de la teología de la liberación.

Las raíces de la teología en la experiencia espiritual

399

En una entrevista que tuve la oportunidad de hacer a Rahner, en 1981, le pregunté qué camino me sugeriría para introducirme en su teología. Rahner comenzó relativizando lo que yo había llamado “su teología”, y empezó a hablarme no de sus libros propiamente teológicos, sino de sus escritos espirituales. Aunque en forma distinta, en esos libros habría hecho tanta teología como en sus obras más explícitamente teológicas. En concreto, me aconsejó leer su librito *Von der Not und dem Segen des Gebets (Angustia y salvación, Madrid, 1953)*.

Basta echar un vistazo a la bibliografía de Rahner para darse cuenta de la importancia de los escritos espirituales en el conjunto de su inmensa obra. En Rahner hay, pues, continuidad entre la teología y la espiritualidad: el objetivo último de su esfuerzo teológico es hacernos conscientes de la apertura de todo ser humano al misterio insondable y absoluto de Dios. En su teología trascendental Rahner quiere sondear y analizar a un nivel ontológico y antropológico las condiciones de posibilidad para experimentar en lo más íntimo de la existencia humana la apertura dinámica al Dios-misterio. Por otra parte, al nivel lógico, el presupuesto fundamental de su método trascendental es la experiencia de Dios. Así lo explica Rahner:

En mi teología es fundamental el hecho de una verdadera y originaria experiencia de Dios y de su espíritu. Ésta precede lógicamente (no necesariamente cronológicamente) a la reflexión y verbalización teológica, y nunca puede ser alcanzada adecuadamente por la reflexión. (Imhof y Biallowons, 1989: 257)

Y preguntado, en concreto, sobre las raíces más profundas de su pensamiento, Rahner responde:

La espiritualidad de Ignacio, que recibimos a través de la práctica de la oración y de la formación religiosa, ha sido para mí, indudablemente, más importante que toda la filosofía y la teología especializada de dentro y de fuera de la Compañía. (*Ibidem*: 251)

El presupuesto fundamental, de la teología, tanto a nivel existencial como a nivel metodológico, es para Rahner una experiencia personal de Dios: del Dios-misterio que se comunica libremente. Lo que precede a la reflexión teológica es, pues, la experiencia, y la experiencia de Dios es la base y el punto de partida de la reflexión teológica. Hay aquí un claro paralelo al método de la teología de la liberación, que, según Gustavo Gutiérrez, se entiende a sí misma como acto segundo, al que precede la experiencia espiritual y la praxis¹: “Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica; sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios.” (1986: 16)

De esto se sigue que “el camino para ser cristiano es el fundamento de la ruta para hacer teología. Nuestra metodología es nuestra espiritualidad (es decir, una manera de ser cristiano). La reflexión sobre el misterio de Dios sólo puede hacerse desde el seguimiento de Jesús. Únicamente desde el caminar según el espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre hacia cada persona humana” (Gutiérrez, 1984: 56). En el mismo sentido se expresa Ignacio Ellacuría sobre el método de la teología de la liberación: “Lo que va a decirse a continuación no es sino la reflexión creyente sobre una realidad vivida.” (1986: 153). También en su definición de la teología como momento ideológico de la praxis eclesial e histórica se manifiesta el primado de la experiencia sobre la reflexión (cfr. *ibidem*: 168; Ellacuría, 1978: 457-476). Hablar de Dios es, pues, sólo posible desde el terreno de la mística y de la práctica.

El misterio de Dios

El concepto de misterio es otro tema fundamental de la teología de Karl Rahner que penetró en la teología de la liberación. En su texto ya clásico “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, Rahner concibe el misterio no como lo meramente provisional, todavía no penetrado por la *ratio*, “sino como lo original y permanente” (Rahner, 1961: 59). Aun en la *visio beatifica*, Dios sigue siendo el Incomprensible. El hombre aparece como el “ser orientado al misterio en cuanto tal, y de tal modo que dicha orientación pertenece a sus elementos constitutivos, tanto en su condición natural como

1. Véase también a Sobrino (1985).

en su elevación sobrenatural" (*ibídem*: 70). El hombre, en lo más profundo de su existencia, es ser del misterio.

Así mismo, para Gustavo Gutiérrez la teología no comienza con la palabra, sino con el silencio: "La teología será un hablar constantemente enriquecido por un callar." (Gutiérrez, 1998: 203). El silencio de la meditación y de la oración conduce a un encuentro con Dios, que se experimenta como misterio. Continuamente subraya Gutiérrez el carácter misterioso de Dios, tal como está expresado en la conocida frase de Tomás de Aquino: "De Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es." (*Ibídem*). Por eso, "todo discurso sobre la fe debe ser respetuoso del misterio que aborda" (Gutiérrez, 1986: 11).

También Ignacio Ellacuría hace suya la comprensión de Dios como un Dios-misterio. Así, en su escrito sobre Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa, caracteriza al Dios que buscaba el padre Arrupe como

...un Dios más grande que los hombres; un Dios más grande que las constituciones y la estructura histórica de la Compañía de Jesús; un Dios más grande que la Iglesia y todas sus jerarquías; un *Deus semper maior et semper novus*, que sigue siendo el mismo, pero que nunca se repite; que necesita ser expresado en fórmulas dogmáticas, pero que nunca es agotado en ellas. Un Dios, en definitiva, imprevisible por un lado, pero inmanipulable por otro. (Ellacuría, 1991: 12)

Para Jon Sobrino la centralidad del misterio en la teología de la liberación está íntimamente vinculada con los pobres:

La teología de la liberación capta al pobre como misterio, de modo que éste aparece como realidad no sólo en un ámbito concreto, con exigencias éticas, por ejemplo, ni siquiera sólo –aunque esto es más ignorado– con un potencial salvífico, sino que aparece como realidad misteriosa. (Sobrino, 2004: 11ss)

Es en la irrupción del pobre donde se manifiesta el misterio de Dios.

Los signos de los tiempos

Un presupuesto fundamental de la teología de Karl Rahner es que Dios se ha comunicado a los hombres no sólo en el pasado, sino que sigue comunicándose. Un lugar especial de la autocomunicación divina son los ejercicios de San Ignacio, en los que Dios puede comunicar su voluntad al ejercitante sin que ésta se deje deducir de la revelación ya acontecida ni tampoco de principios éticos universales: Dios dice a un individuo algo nuevo e indeducible. Es lo que Rahner analiza en su "lógica del conocimiento existencial"

(cfr. Rahner, 1968; Maier, 1991: 535-560). De la misma manera, Rahner presupone que Dios también puede comunicar a la Iglesia algo nuevo que todavía no ha sido dicho o reconocido como tal. El Concilio Vaticano II habló en este sentido de los “signos de los tiempos” como “signos verdaderos de la presencia y de los planes de Dios” (*Gaudium et spes* 11).

En un texto de 1954, titulado “Sobre el problema de la evolución del dogma” (1961: 51-92), Rahner afirma que hay evolución en la explicitación dogmática de la fe. En cierta manera, hay aquí una aplicación de la “lógica del conocimiento existencial” a la teología dogmática: Dios puede comunicar –no sólo a un individuo, sino también a la Iglesia al nivel de su enseñanza– algo nuevo que todavía no ha sido dicho o reconocido como tal. De esta forma puede darse un verdadero progreso de la revelación.

Ellacuría hace suya esta tesis rahneriana y la toma como punto de partida para su hermenéutica histórica de la Palabra de Dios. Su presupuesto es que la Palabra se actualiza en el acontecer histórico. Dicho de otra forma, la Palabra de Dios “contiene posibilidades reales que sólo pueden actualizarse según las distintas necesidades nuevas del acontecer histórico” (Ellacuría, 1986: 266). A través de la realidad histórica, la Palabra de Dios va dando de sí lo que contiene realmente; en ese sentido, es viva y creadora, y es capaz de decir cosas nuevas en situaciones históricamente nuevas.

Elemento clave en este diálogo hermenéutico entre revelación e historia son los signos de los tiempos. Lo novedoso de esta acepción teológica de los signos de los tiempos es que se toman en serio como lugar teológico (cfr. Sobrino, 1989: 249-269; Maier, 1997: 281-296). Dice Ellacuría: “En los tan traídos y llevados signos de los tiempos acontece la revelación de Dios en la historia.” (1986: 233). Escrutar los signos de los tiempos significa, entonces, poner en relación la revelación de Dios con la historia real. Al hacerlo, la teología no descarta la Escritura como fuente más importante de todo conocimiento teológico, y tampoco menosprecia la tradición ni el magisterio eclesial. Pero sí intenta poner en relación los signos de los tiempos con el *depositum fidei*, ponerlos en diálogo, interpretar los signos de los tiempos a la luz de la Escritura.

En este contexto, Ellacuría introduce una distinción fundamental entre lugar y fuentes de la teología. Las fuentes corresponderán al *depositum fidei*, y el lugar sería el desde dónde se hace teología. Ellacuría describe la interacción de ambos de la manera siguiente:

La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente, en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. (*Ibidem*: 268)

En otras palabras, lo que las mismas fuentes dan de sí depende del lugar. Y como lugar más propicio para “leer” las fuentes, Ellacuría propone –desde la perspectiva específicamente latinoamericana– el mundo de los pobres. En ese sentido, la opción por los pobres también tiene una fundamental función hermenéutica (cfr. Segundo, 1986: 473-482).

En la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, en 1968, los obispos reconocieron como el más importante signo de los tiempos la pobreza que clama al cielo, de la mayoría de los latinoamericanos y su anhelo de liberación. Medellín estableció la estrecha relación que había entre la realidad histórica social y los designios salvíficos de Dios. Se recogió, así, el tema central de la naciente teología de la liberación: la integración de la salvación cristiana y la liberación histórica.

Siguiendo a Medellín, Jon Sobrino ha resumido la importancia fundamental de los signos de los tiempos para la teología de la manera siguiente:

Al nombrar esos signos de los tiempos –la injusta y colectiva miseria que clama al cielo y los anhelos de liberación– (Medellín) apuntó a aquel lugar histórico y teológico desde el que se debe hacer teología y desde el que se debe integrar todo lo que la teología elabora a partir de sus fuentes, revelación, tradición y magisterio: el mundo de los pobres. (1984: 368)

La unidad de naturaleza y de gracia

En la teología moderna, Karl Rahner es quizás el teólogo más importante de lo que se ha llamado el cambio o el giro antropocéntrico. El fundamento teológico de este giro antropocéntrico en la teología de Rahner es una nueva concepción de la relación entre naturaleza y gracia, tal como la elabora en su doctrina sobre el *existencial sobrenatural*. Esta nueva concepción será determinante también para comprender la relación entre historia del mundo e historia de la salvación y la relación entre amor a Dios y amor al prójimo, todo lo cual asumirá la teología de la liberación.

Rahner hizo una importante contribución a la famosa controversia sobre naturaleza y gracia que se desarrolló en los años cincuenta del siglo pasado. Henri de Lubac resumió entonces la cuestión de fondo de la siguiente manera:

“Somos criaturas y veremos a Dios. El deseo de verle está en nosotros, pero solamente será cumplido por puro don.” (De Lubac, 1949: 11). Rahner, en su método trascendental, se pregunta por las condiciones de posibilidad en el ser humano para recibir este don gratuito de la gracia divina. La capacidad fundamental del hombre para recibir una posible autocomunicación de Dios es lo que Rahner llama *potentia oboedientialis*:

La naturaleza abierta del hombre es, por razón de su trascendencia (potencia oboediential), un posible destinatario de la autocomunicación libre del mismo Dios en la gracia y en la visión intuitiva de Dios. (Rahner y Vorgrimler, 1970: 475)

Pero hemos recalcado también que, en la teología de Rahner, la autocomunicación de Dios ya acaecida es un presupuesto fundamental, tanto a nivel existencial como metodológico. Así, de hecho, la *potentia oboedientialis* ya está siempre actualizada. Esta actualización de la *potentia oboedientialis* es lo que Rahner designa con su famoso concepto de “existencial sobrenatural” como ordenación del hombre en lo más profundo de su existencia hacia la autocomunicación de Dios como puro don de su gracia. En este sentido, la gracia es la radicalización de la esencia del hombre y no constituye un piso adicional que se superponga a la naturaleza humana. Así supera Rahner todo dualismo y extrinsecismo entre naturaleza y gracia.

Ignacio Ellacuría adopta la concepción rahneriana del existencial sobrenatural, pero superándola por medio de una adecuada historización. Así dice en sus “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” dedicadas a Rahner:

La tesis clásica de que la plenitud del hombre concreto requiere históricamente la comunicación de Dios, y que la plenitud de la comunicación de Dios lleva a la plenitud del hombre histórico, es una hipótesis básica de la teología latinoamericana. (Ellacuría, 1975: Tesis 9.6)

Sin embargo, en la matización de esta tesis Ellacuría va más lejos que Rahner: sólo en la experiencia *histórica* del cristianismo se sabe cuál es la plenitud del hombre y la plenitud de Dios, que no es una plenitud idealista y ahistórica. Estas plenitudes “pasan” por la lucha y por la muerte y llevan de la opresión a la liberación. Así mismo, Ellacuría insiste en la dimensión social e histórica del acontecimiento de la autodonación de Dios, dimensiones no suficientemente presentes en el pensamiento de Rahner.²

2. En este sentido, Johann B. Metz critica a su maestro Rahner: véase “La fe en la historia y la sociedad” (1979: 164-177).

En su texto “Historia de la salvación”, Ellacuría menciona directamente a Rahner:

Esta apertura, que en cada hombre es la apertura trascendental elevada de un “existencial sobrenatural” (Rahner), es en la totalidad de la historia la apertura trascendental elevada de una historicidad gratuita. (1988: 8).

Ellacuría traspone, pues, al nivel de la realidad histórica lo que para Rahner es el existencial sobrenatural al nivel de la subjetividad humana. Así trasciende el subjetivismo trascendental de Rahner en la dirección de la objetividad y de la realidad de lo histórico. En forma análoga a como el espíritu humano está abierto a la revelación gratuita de Dios, así la historia está abierta a su elevación gratuita a Dios. Del mismo modo supera el extrinsecismo en la concepción de la elevación salvífica de la historia a Dios: “La historia es, de suyo, trascendentalmente abierta, y en esa trascendentalidad está ya la presencia, al menos incoada, de Dios.” (*Ibidem*)

Ellacuría sitúa la discusión sobre naturaleza y gracia en el campo de la historia, y en ello critica también el planteamiento de lo natural y lo sobrenatural como tal. El esquema montado sobre la dualidad natural-sobrenatural es superado por el esquema montado sobre historia de la salvación-salvación en la historia, planteamiento mucho más conforme con la idea y la experiencia del Dios del pueblo de Israel y de la Biblia. Ellacuría supera, pues, una concepción naturalista de la realidad a través de una concepción histórica, una concepción individualista del hombre a través de una concepción sociohistórica. El énfasis en la dimensión histórica de la fe y de la salvación cristiana tiene también consecuencias importantes para la concepción de la teología. Si antes la teología era “un puro saber teórico sobre realidades no cambiables y, por tanto, poco tendría que ver con la historia” (Ellacuría, 1978: 458), ahora es entendida en su contextualidad y densidad histórica.

Aunque Ellacuría recalca con vigor la interrelación entre historia y salvación, ello no significa que pase por alto la realidad del pecado. La única historia de salvación aparece como historia de gracia e historia de pecado. Acciones que atentan contra la vida son del reino del pecado, y acciones que propician la vida son del reino de la gracia. En este sentido, la praxis cristiana tiene que contribuir a un cambio de la historia en términos de justicia y de liberación. Y aquí Ellacuría –esta vez explícitamente– adopta otra intuición importante de Rahner:

En definitiva, quien trabaja intramundaneamente por el futuro nuevo de la historia, si vive de la promesa y de la esperanza cristiana, trabaja por la aparición definitiva de Dios como futuro absoluto del hombre (Rahner)... (1986: 245)

No obstante, más adelante señala en qué sentido la idea rahneriana de Dios como futuro absoluto del hombre tiene que ser superada: Dios no sólo debe ser afirmado como absoluto de la experiencia individual, sino también como absoluto de la experiencia histórica: "...lo invisible de Dios puede ser reconocido por el curso de la historia." (*Ibidem*)

Antropocentrismo y teocentrismo

El existencial sobrenatural está en el centro de la antropología teológica de Rahner. El ser humano para Rahner es el acontecimiento de la absoluta e indulgente autocomunicación de Dios:

La esencia y el sentido de la autocomunicación de Dios al sujeto espiritual así entendida consisten en el contacto inmediato de Dios con el sujeto espiritual, es decir, en la unión básica del conocer y del amar. La autocomunicación entitativa ha de interpretarse de antemano como condición de posibilidad del conocimiento y del amor personal inmediato a Dios. (Rahner, 1987: 46)

En esta perspectiva aparece el existencial sobrenatural como la posibilidad en cada hombre de hacer una experiencia de Dios:

El hombre como el existente que siempre y en todas partes se halla dotado –al menos bajo la modalidad de oferta– de la autocomunicación de Dios, y, por eso, experimenta el acontecimiento fundamental de lo que, en terminología cristiana, recibe el nombre de revelación. (*Ibidem*: 63)

Johann B. Metz ha caracterizado con acierto la teología de Rahner como teología antropológica, lo que confirma el mismo Rahner:

¿Cómo puede un cristiano hablar adecuadamente de Dios, si no habla al mismo tiempo del hombre? La palabra hecha carne es y sigue siendo el hombre eterno e ilimitado. No se puede conocer a Dios tal como es si no se piensa al mismo tiempo en él como el Dios que creó al hombre. Por consiguiente, no se dispone de una teología completa si no se tienen presentes sus aspectos antropológicos. Si se quiere hablar con acierto de Dios, es preciso hablar del hombre. (Imhof y Biallowons, 1982: 40)

Pero al mismo tiempo Rahner siempre se preocupó por un recto equilibrio entre antropocentrismo y teocentrismo:

El cristianismo se considera como un mensaje sobre la salvación del hombre. Culmina en que Dios, tal como es con su soberanía y su gloria absolutas, puede

ser el contenido y el centro de la existencia humana y quiere serlo de hecho por pura gracia; por tanto no nos hallamos ante un Dios que “de suyo” no nos afecta en absoluto; el “geocentrismo” –rectamente entendido– se transforma pues en un “antropocentrismo”. Y a la inversa, según la enseñanza cristiana, el hombre sólo puede encontrarse a sí mismo cuando se abandona a la libre incomprensibilidad de Dios orando y amando, y, así, transforma él mismo su “antropocentrismo” en “geocentrismo”. (Rahner, 1987: 17)

La teología de la liberación asumió plenamente el giro antropocéntrico. Así, Gustavo Gutiérrez dice: “En forma convergente, se es, en nuestros días, cada vez más sensible a los *aspectos antropológicos* de la revelación.” (1999: 62). Citando a Rahner, Gutiérrez concluye que hoy la teología dogmática debe llegar a ser una antropología teológica. Eso está relacionado también con la vocación única a la salvación que valora religiosamente, en forma totalmente nueva, la acción del hombre en la historia. En este contexto Gutiérrez remite al texto “Historia del mundo e historia de la salvación” de Karl Rahner (*ibídem*: 123).

También para Juan Luis Segundo la teología de la liberación es el resultado del “giro antropocéntrico” y de la superación del pensamiento neoescolástico de los dos niveles en la relación de la naturaleza y de la gracia. Esta teología que pone en el centro la preocupación por la salvación integral del hombre marcó el Concilio Vaticano II. Por eso, Segundo –en amplia confrontación con la primera muy crítica instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación– hizo notar que en un nivel profundo se ponían en cuestión la teología y las innovaciones del Concilio Vaticano II. Por consiguiente, para Segundo en la crítica vaticana el objeto de la crítica no es sólo la teología de la liberación sino que apunta a una “valoración negativa del Vaticano II y del período posconciliar” (Segundo, 1985: 194).

El amor a Dios y el amor al prójimo

Otra consecuencia de la comprensión rahneriana de la relación entre naturaleza y gracia y del giro antropocéntrico es una nueva explicación de la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo que la teología de la liberación concretará e “historizará” en la opción por los pobres. Veámoslo. Rahner afirma que en la unidad del amor a Dios y al prójimo no se diluye el amor al prójimo en las profundidades del amor a Dios, sino que “se trata más bien de comprender que una magnitud no se da sin la otra, que una sin otra no

pueden ser entendidas ni realizadas, que a lo que propiamente es lo mismo hay que darle dos nombres para conjurar así su misterio, uno e irreprimible” (Rahner, 1967: 272).

Rahner no tuvo miedo de argumentar a partir de la experiencia humana del amor interpersonal, y –pensamos– este enraizamiento de la reflexión teológica en la experiencia humana explica en buena parte la gran repercusión de la teología de Rahner. He aquí un significativo texto suyo sobre el amor interpersonal:

En el amor, por ejemplo, cuando un hombre debe decirse a sí mismo: Yo mismo, tan limitado como soy, tan frágil, y tan poco fiable como soy, no puedo ser causa bastante para que otra persona me ame incondicionalmente. Y yo mismo sé con total certeza cuán discutible es la persona amada y, no obstante, experimento en mí, de forma incomprensible, una osadía que salta por encima de las limitaciones de la otra persona. En ambos casos, el amor es absoluto: se apoya y vive sobre un fundamento que no se halla tan sólo en los amantes, ni puede ser dirigido y dominado por ellos. Es (...) incomprensible. Y esto es la experiencia de Dios. (Vorgriemler, 1988: 28)

La teología de la liberación hizo suyo el axioma de la unidad del amor a Dios y al prójimo, pero otra vez vinculándolo con la opción por los pobres. Así, para Gustavo Gutiérrez la conversión hacia el prójimo es ante todo conversión hacia los pobres (1999: 312 ss). Esta unidad está fundamentada cristológicamente en la identificación de Jesús con los pobres y necesitados, como se muestra en el capítulo 25 del Evangelio de Mateo sobre el juicio final. También Ignacio Ellacuría adopta el axioma de la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo: “El amor a Dios en los hombres y a los hombres en Dios es un elemento esencial y diferenciativo del cristianismo.” (1986: 255).

Esta relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo constituye el paradigma de la unión entre fe y justicia. El amor al hombre representa lo que es la justicia y el amor a Dios representa lo que es la fe. De ahí concluye Ellacuría que “la justicia cristiana es el lugar donde se realiza el amor de los hombres y allí donde se da mestra la presencia del amor de Dios, tal como se ha revelado en Jesucristo” (1980: 56).

CONCLUSIÓN

A manera de conclusión de estas reflexiones afirmamos que la teología de Karl Rahner influyó en la teología de la liberación en muchos aspectos. A pesar de sus contextos diferentes, ofrece importantes semejanzas: es una teología creyente, una teología comprometida, que tiene como base la autocomunicación de Dios en la experiencia espiritual y en los signos de los tiempos. Es una teología cuya finalidad no está en sí misma, sino que sirve a la fe y a la justicia; una teología que, en definitiva, tiene sabor de Buena Noticia, que genera y trasmite esperanza. Pero al mismo tiempo, en la teología de la liberación hay un sobrepasamiento de la teología de Rahner que va de lo ontológico a lo histórico, de lo individual a lo sociopolítico, del paradigma transcendental-idealista a un paradigma práxico-histórico. En este sentido, Karl Rahner, con sus innovaciones teológicas, puede ser considerado como un padre de la teología de la liberación.

BIBLIOGRAFÍA

- ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- ELLACURÍA, I., "Fe y justicia", en VARIOS, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao, 1980.
- ELLACURÍA, I., "Historia de la salvación", en *Revista Latinoamericana de Teología* 28, 1988.
- ELLACURÍA, I., "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Estudios Eclesiásticos* 207, 1978.
- ELLACURÍA, I., "Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa", en *Revista Latinoamericana de Teología* 22, 1991.
- ELLACURÍA, I., "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en VARGAS-MACHUCA, A. (ed.), *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, Tesis 9.6.
- GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1998.
- GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, 1986.

- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1999.
- GUTIÉRREZ, G., "Un lenguaje sobre Dios", en *Concilium* 191, 1984.
- IMHOF, P. Y BIALLOWONS, H., *La fe en tiempos de invierno. Diálogos von Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- IMHOF, P. Y BIALLOWONS, H., *Karl Rahner im Gespräch I*, Manchen, 1982.
- LUBAC, H. DE, "Le mystère du surnaturel", en *Recherches de Science Religieuse* 36, 1949.
- MAIER, M., "La théologie des exercices de Karl Rahner", en *Recherches de Science Religieuse*, 79, 1991.
- MAIER, M., *Monseñor Romero – Maestro de espiritualidad*, UCA Editores, San Salvador, 2005.
- MAIER, M., "Teología de la liberación en Latinoamérica", en *Razón y Fe* 236, 1997.
- METZ, J.B., *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- METZ, J.B., "Teología europea y teología de la liberación", en COMBLIN, J.; GONZÁLEZ FAUS, J.I.; SOBRINO, J. (EDS.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- RAHNER, K., "Antropología y teología", en *Fe cristiana y sociedad moderna* XXIV, Madrid, 1987.
- RAHNER, K., *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, K. Rahner et al. (eds.), Stuttgart, 1977.
- RAHNER, K., "Carta al cardenal Juan Landázuri Ricketts", en *Misión Abierta* 77, 1984.
- RAHNER, K., "Dimensiones del martirio", en *Concilium* 181, 1983.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid, 1961.
- RAHNER, K., *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1968.
- RAHNER, K., "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid, 1961.
- RAHNER, K., "Sobre la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo", en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid, 1967.

- RAHNER, K., *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, en: Schriften zur Theologie XIV*, p. 288.
- RAHNER, K., véase MAIER, M., en español, *Angustia y salvación*, Madrid, 1953.
- RAHNER, R., y VORGRIMLER, H., *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, 1970.
- SEGUNDO, J.L., "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio", en *Sal Terrae* 74, 1986.
- SEGUNDO, J.L., *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- SOBRINO, J., "La teología en América Latina", en *Iniciación en la práctica de la teología. Introducción*, Madrid, 1984.
- SOBRINO, J., "Lo fundamental de la teología de la liberación", en *Proyección* 138, 1985.
- SOBRINO, J., "Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación", en LERA, J.M., (ED.) *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al padre Juan Alfaro, S.J., en sus 75 años*, Mensajero, Bilbao, 1989.
- SOBRINO, J., "Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina. En el XX aniversario de su muerte", en *Revista Latinoamericana de Teología* 61, 2004.
- VORGRIMLER, H., *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y pensamiento*, Herder, Barcelona, 1988.

