

LAS PROPUESTAS DE KARL RAHNER PARA UNA TEOLOGIA TRINITARIA SISTEMATICA *

ANTONIO ARANDA

SUMARIO: I. ALGUNOS PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO Y DEL METODO TEOLOGICO GENERAL DE KARL RAHNER. 1. Sobre su fundamento intelectual y espiritual.- 2. Una teología con intención pastoral.- 3. El método antropológico-trascendental.- 4. El 'existencial' sobrenatural. II. EXPOSICION DE LAS LINEAS DE FONDO DE LA SISTEMATIZACION TRINITARIA RAHNERIANA. 1. Planteamiento de la cuestión: críticas a la teología anterior.- 2. El *Grundaxiom* de la teología trinitaria.- 3. Esbozo de una nueva sistematización.- 4. Sobre el concepto rahneriano de Persona divina. III. REFLEXIONES CRITICAS SOBRE LA SISTEMATIZACION TRINITARIA EXPUESTA. 1. Sobre el concepto de *autocomunicación de Dios*.- 2. Sobre la cuestión de la *encarnación de Dios*.- 3. Sobre el *Grundaxiom*: a) Las críticas de Congar y de Kasper; b) Reflexión crítica personal.

La teología trinitaria de Karl Rahner es un producto elaborado a partir de ciertos presupuestos intelectuales propios (epistemológicos, antropológicos, espirituales...), los mismos desde los que ha construido todas sus reflexiones teológicas. Por esa razón, su oferta

*. El presente texto fue primariamente elaborado para servir como ponencia introductoria a tres sesiones (diciembre 1990, enero-febrero 1991) del seminario de profesores del Departamento de Teología Dogmática, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Por su misma naturaleza está planteado para sugerir preguntas y abrir un diálogo teológico amplio. El tema principal de diálogo es la cuestión propuesta en el título (la sistemática trinitaria de Rahner); eso pide a su vez prestar cierta atención a otras cuestiones conexas sobre las que, sin embargo, dada la amplitud temática, no se detiene la reflexión. Hemos mantenido el tono expositivo y en algunos aspectos crítico utilizado en las referidas sesiones de seminario.

sistemática —en cuanto deriva de unas bases alejadas de la comprensión, por así decir, tradicional de las cuestiones teológicas trinitarias—, tiene en conjunto un sello de originalidad que le distingue de otros autores anteriores a él. El suyo es, sin duda, un intento sistemático y metodológico nuevo respecto a los precedentes: una propuesta teológica trinitaria diversa¹.

Su estudio requiere una análisis previo de sus presupuestos: el planteamiento filosófico-teológico global del autor, las características de su método teológico, los elementos terminológicos y conceptuales básicos... Hay quien afirma que, en líneas generales², toda la teología rahneriana es reflejo de una intención pastoral, que ha sido «trasplantada» a una conceptualización y a una metodología coherentes con ella, y a una consiguiente visión sistemática. Sea como fuere, y en lo que aquí interesa, es indudable que estamos ante un pensamiento trinitario representativo y dependiente de una postura teológica global. Los elementos clave son, a mi entender: a) la noción de *autocomunicación (o bien autoparticipación) de Dios (Selbstmitteilung Gottes)*; b) el modo de comprender la encarnación del Verbo; y c) el denominado *axioma fundamental (Grundaxiom)*, que dice: «La Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’, y a la inversa» (*Die ‘ökonomische’ Trinität ist die ‘inmanente’ Trinität und umgekehrt*)³.

1. La literatura teológica sobre este tema es muy abundante; seguiremos principalmente las siguientes obras: B.J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxeam»*, Innsbruck-Wien 1986; M. de FRANÇA MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitária de Karl Rahner*, São Paulo 1975; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969; B. de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975; L. SERENTHÀ, *Verità e storia nella teologia trinitaria di K. Rahner*, en «La Scuola Catt.» 107 (1979) 118-131; H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, en H. Vorgrimler (hg.), «Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners», Freiburg 1979, 242-258; K.H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1980; trad. esp. Barcelona 1982.

2. Cf B.J. HILBERATH, *o.c.*, p. 30

3. En LThK², voz *Dreifaltigkeit*, 3, 543-560, escrita por Lavalette y Rahner se lee: «Gott hat sich in der absoluten Selbstmitteilung an die Kreatur so sehr mitgeteilt, daß die ‘inmanente’ Dreifaltigkeit die ‘ökonomische’ wird und darum umgekehrt die von uns ‘ökonomische’ die ‘inmanente’ schon ist».

La intención fundamental de estas páginas consiste en reflexionar sobre dicho *Grundaxiom* —su contenido, su sentido, su validez—, en cuanto que puede considerarse como perfectamente representativo de la sistemática trinitaria establecida por Rahner, y constituye en cierto modo una síntesis apretada de su pensamiento teológico en esta materia. Tratar del *Grundaxiom* pide, sin embargo, aludir también a sus presupuestos cercanos y lejanos dentro de la teología rahneriana y plantear —al menos plantear, aun sin pretender desarrollar por extenso todos los temas— algunas de las cuestiones teológicas que salen al paso. En muchos puntos, por tanto, quedarán las cuestiones abiertas, mientras que en lo referente al «axioma fundamental» procuraré expresar con más detenimiento mi opinión.

I. ALGUNOS PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO Y DEL METODO TEOLÓGICO GENERAL DE KARL RAHNER

En camino hacia la cuestión que aquí nos ocupa, recordada en el párrafo anterior, y con objeto de evitar más adelante repeticiones, me permito sintetizar en unos cuantos elementos —a mi entender centrales—, el contenido del gran tema enunciado en el título recién escrito. Pienso que los párrafos que siguen cumplen adecuadamente, conforme a nuestro interés actual, esa tarea.

1. *Sobre su fundamento intelectual y espiritual*

La génesis de un pensamiento teológico tiene lugar siempre dentro de la propia conformación espiritual de la persona que reflexiona teológicamente sobre la fe —es decir, dentro de su experiencia personal cristiana—, y su desarrollo nunca es separable del todo de dicho origen. En cierto modo, si en un pensamiento cristiano hay verdadera teología, en ella se refleja o se explicita la experiencia de Dios que el teólogo posee en Cristo y en la Iglesia. La reflexión racional sobre la fe necesita la mediación de la posesión espiritual de los misterios de fe. En este sentido, la teología de Rahner —no

tanto, como es lógico, en sus formulaciones expresas cuanto en su fundamentación espiritual— es tributaria, como él mismo ha manifestado en diversas ocasiones, de la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola y, en concreto, del contenido de sus *Ejercicios Espirituales* sobre los que ha reflexionado largamente y escrito diversos estudios⁴. No obstante, como es lógico —y ya ha sido señalado— esa influencia espiritual ha de ser comprendida en términos de fundamento e inspiración personales, al margen, por tanto, de las concretas posiciones teológico-técnicas o teológico-científicas que Karl Rahner —o, eventualmente, otro teólogo que hubiese bebido en la misma fuente espiritual— pudiese legítimamente mantener.

Junto a ello, en otro plano, hay en la génesis del pensamiento rahneriano ciertas influencias de mayor o menor importancia, o más bien una conexión general con el pensamiento de diferentes autores. Por ejemplo, en el plano filosófico se advierte su dependencia de Kant y Heidegger y en el teológico de Rousselot y del neotomismo marechaliano⁵. No obstante, al mismo tiempo, hay que resaltar la notable originalidad e independencia de su concepción filosófico-teológica, profundamente inscrita en una personalísima visión de la doctrina de fe y de la salvación cristiana.

4. Señalamos, a modo de ejemplo, algunos de esos estudios. Principalmente debe tenerse en cuenta: *Das Alte neu sagen. Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, Freiburg in B. 1982, texto calificado como «testamento espiritual» de Karl Rahner (cf G. SPERSCHILL (hg.), *Karl Rahner. Bekenntnisse*, Wien-München 1984, 58). Ese texto está también publicado en *Scripten zur Theologie XV*, 373-408. Otros trabajos de Rahner sobre esa materia son: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, ZAM 12 (1937) 121-137; *Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung*, en «Korrespondenzblatt des PGV in Canisium zu Innsbruck» 90 (1955) 5-17; *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, en F. WULF, *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 345-405; *Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam*, Std Z 158 (1956) 253-267; *Der Dynamische in der Kirche*, Freiburg in Br. 1960, 74-148; *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965; *Vom Offensein für den je grösseren Gott «Ad maiorem Dei gloriam»*, Geist und Leben 39 (1966) 183-201; *Ignatius von Loyola* (con P. IMHOF y H.N. LOOSE), Freiburg in Br. 1978; *Unmittelbare Gotteserfahrung in der Exerzition*, en «Die Exerzition des Ignatius», Zürich 1983, 19-31. Se pueden encontrar algunas ideas interesantes sobre esta materia en H. VORGRIMLER, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y a su pensamiento*, Barcelona 1987, 34-36.

5. Cf H. VORGRIMLER, o.c. en nota 4, 80-81; K. H. WEGER, o.c., trad. esp., 33-46.

Puede percibirse en Rahner —aunque esto habrá que dejarlo ahora sólo dicho, y no probado— como una tendencia a elevar la experiencia general cristiana de salvación (el hombre llamado a existir en Dios, el hombre hecho para Dios), cuyo conocimiento por así decir objetivo se adquiere en la Iglesia, pero cuya comprensión teológica está siempre mediada por la propia experiencia espiritual, a la condición de principio explicativo central de la condición de la persona humana. Hay en él una consciente consideración de la fe de la Iglesia, y a la vez de su propia fe personal —si bien ésta ya está siempre mediada por la personal experiencia espiritual—, como base y raíz del pensar: no sólo del pensar teológico sino del pensar en general. Casi se podría decir, que hay en él una íntima y quizá, en cierto modo, hasta intuitiva consideración de la fe como «sustancia» de la reflexión... Es, en suma, un teólogo. Ahora bien, ¿de qué modo, en qué medida le influyen las mediaciones racionales en las que se apoya su reflexión de teólogo? Ahí radica, a mi entender, el problema en la teología rahneriana, como en toda teología.

Es claro que el compromiso total de la persona exigido por la fe cristiana engendra un fenómeno personal de visión de la totalidad desde dicha fe, y una tendencia a enfocar todas las cuestiones del pensamiento desde dicha perspectiva: una cierta tendencia teologal del pensar, que quizá no llegue a ser nunca propiamente teológica, en el sentido técnico de la palabra, pero que está en la génesis de la verdadera teología. La reflexión intelectual de un cristiano comprometido personalmente con su fe tiene siempre una cadencia, más o menos expresa, teologal. Si ese pensamiento nace además en una mente teológica, y por tanto eclesial, comprometida con la misión evangelizadora, preocupada por el anuncio eficaz de la verdad de fe ante el mundo..., es decir, si nace dentro de una experiencia personal donde aquella cadencia teologal general del pensamiento del cristiano encuentra su plenitud de sentido, su plenitud teológica, entonces es posible que ya desde el principio esté la precomprensión teológica iluminando y conformando toda la reflexión. Es posible entonces que haya una mutua alimentación entre las argumentaciones que tienen su base en la razón y las que proceden estrictamente de la fe, y se insinúe el peligro de no distinguir con rigor entre ellas, peligro tan grave como el de separarlas absoluta-

mente en el plano gnoseológico o postular una irreparable fractura entre ellas. Generalmente, donde mejor se advierte la presencia de ambos problemas referidos a la relación entre fe y razón —unir sin distinguir, o separar sin posibilidad de continuidad—, es en el ámbito de la doctrina antropológica de un autor, y si es teólogo en su postura consiguiente sobre la relación entre naturaleza y gracia.

En Rahner hay una peculiar concepción del hombre, de origen indudablemente teologal, es decir, fundada en la fe de la Iglesia y mediada por la propia experiencia espiritual, y en consecuencia una peculiar concepción de la mencionada relación entre naturaleza y gracia. Hay también, por otra parte, una profundísima imbricación de esas concepciones con ciertas formas de pensamiento que, a su vez, postulan una determinada comprensión de la persona y en consecuencia de la conjunción entre lo natural y lo sobrenatural. La relación entre lo que brota de la concepción de fe y lo que brota de esas formas de pensamiento, sobre todo en la cuestión antropológica (qué es el hombre, cuáles son las estructuras fundamentales de su existencia, qué es conocer, qué es amar, qué es la culpa, qué sentido tiene la vida...), puede plantear y, en ocasiones, plantea de hecho algunos problemas. La conjunción de diversas concepciones de fondo, a lo que se une en nuestro autor una intensa preocupación pastoral por la situación de la cultura contemporánea y en ella de las personas, da lugar a un determinado planteamiento de las cuestiones teológicas, al nacimiento de un método novedoso y a unos intentos u orientaciones de sistematización teológica que se salen de los cauces habituales. La originalidad de su pensamiento, de su lenguaje, de su intención..., suscita atención y en muchos aspectos admiración, pero también impone la obligación de analizar detenidamente junto a sus aportaciones teológicas, e incluso antes de ellas, sus presupuestos más básicos⁶.

2. *Una teología con intención pastoral*

El pensamiento teológico rahneriano está profundamente determinado por las características de fondo de la situación contem-

6. Para lo que sigue cf K.H. WEGER, *o.c.*, 14-33.

poránea, en cuanto que se plantea precisamente como un modo de dar una respuesta a la actual crisis de fe. Una de las razones de esa crisis es, para Rahner, por ejemplo, el pluralismo de convicciones y posturas existente en la sociedad. La sociedad actual, abierta y secularizada, ya no aporta de forma automática el conocimiento y la aceptación de la doctrina de fe, y la consiguiente consonancia existencial con ella, a los que nacen dentro de un ámbito genéricamente cristiano, como en líneas generales sucedía en épocas anteriores. Además existe una extremada dispersión de los saberes, que hace imposible dominarlos por una sola inteligencia. Así pues, la realidad social y cultural presente constituye también para la teología una situación nueva, con la que debe enfrentarse.

Por otra parte, se da una acentuada conciencia histórica en el hombre contemporáneo. La proclamación de la doctrina de fe tropieza hoy con personas caracterizadas por una arraigada conciencia histórico-cultural, para la que todo es histórico, entendido en el sentido de que todo es contingente y no existe nada absoluto... Sin embargo, en medio de ese contexto, la fe misma se presenta como valor absoluto, y la doctrina de fe como verdad; su anuncio y aceptación tropieza, por tanto, con esas dificultades. Para el hombre de hoy las afirmaciones de orden teológico pueden no ser significativas, si no están formuladas de manera que lo significado en ellas sea coherente con la comprensión que nace de la propia experiencia. Denuncia Rahner, en este sentido, el peligro del anquilosamiento de los conceptos teológicos, o, en general de la teología, que se manifiesta, por ejemplo, en afirmaciones del tipo: «en la teología y en el magisterio ya está todo dicho»... Defiende con gran fuerza la historicidad de la teología, del lenguaje teológico, de la formulación de la doctrina de fe...: navegamos en la corriente de la historia... Y, al mismo tiempo, para dar una respuesta teológica válida en esta situación, postula una manera de concebir y de hacer teología: un método teológico con el que enfrentarse a la situación.

3. *El método antropológico-trascendental*

Toda la teología de Rahner tiene un enfoque antropológico. Eso significa —a nivel de los fines o intenciones, podríamos decir—

que la teología debe dirigirse al hombre de hoy, ha de interpelarlo en su autoexperiencia y procurar transmitirle el contenido de la fe según esa experiencia. Por tanto, su pensamiento no pierde nunca de vista ese punto de partida: qué experimenta el hombre contemporáneo, cómo se experimenta a sí mismo en ésta o aquella actuación... Es, sin duda, un punto de partida, pero más en general es un modo de concebir el método teológico (a partir de la autoexperiencia), en el que se aparta de los modelos tradicionales..., y en el que no faltan dificultades que la crítica ha señalado en diversas ocasiones. Este instrumento del pensamiento teológico rahneriano, el método antropológico trascendental, verdadero elemento central de su concepción, consiste en esencia en un modo de conducir la reflexión sobre la fe a través de la propia experiencia, esto es, en relación con la propia vida, aunque sin caer en los excesos del modernismo, es decir, en el error de pretender deducir las proposiciones teológicas de la autoexperiencia.

Pero el enfoque antropológico que señalamos tiene un aspecto más profundo y determinante, que se puede denominar la esencia misma del método antropológico-trascendental. Consiste en la consideración de que en el hombre hay una «constitución apriorística», una estructura *a priori* del conocer y del actuar, aunque sólo se conozca en ese conocer y en ese actuar, esto es, en lo *categorial*⁷. Lo categorial no es lo único que constituye la vida humana: ésta sería imposible sin el supuesto de un factor apriorístico en el orden del conocimiento, de la experiencia y de la actuación del hombre. Lo categorial sería imposible si únicamente poseyéramos éso, si no hubiese algo que permitiese ante todo experimentarse a sí mismo... *El método antropológico-trascendental consiste, precisamente, en sacar a la luz ese a priori*. El hombre no está sólo referido u ocupado con realidades categoriales o 'a posteriori', sino que en él existe al mismo tiempo una realidad *a priori* —que denomina trascendental⁸—, una estructura ontológica, una dimensión supra-

7. *Categorial* significa en Rahner todo lo experimentable, la realidad concreta, empírica, espacio-temporal del hombre: el mundo, la historia, todo lo humano (cf WEGER, *o.c.*, 24).

8. Lo *trascendental*, como contrario a lo categorial significa precisamente esa realidad suprahistórica, apriorística, necesaria en todo hombre, que le orienta hacia

histórica, unos presupuestos que hacen posible que se experimente a sí mismo como es.

Según se acaba de decir, el método postulado por Rahner consiste en descubrir, iluminar ese *a priori trascendental*, preguntándose por la «condición de posibilidad» (terminología de origen kantiano) del conocer y del actuar humanos. Trascendentalidad del hombre significa para Rahner *la radical apertura a Dios*: eso es lo que posibilita 'ser hombre'. Y el método antropológico-trascendental consistirá en captar la estructura apriorística y trascendental, descubrir y profundizar en la *experiencia trascendental* presente aunque 'oculta' en tantas experiencias concretas de la vida en las que la persona humana, aun dentro de lo categorial, supera ese plano (por ejemplo, experiencia de alegría, fidelidad, miedo, amor, confianza, responsabilidad...). Hay cosas en nuestra vida que son condición de esa misma vida, aunque no tengamos en general conciencia explícita de su existencia y de su necesidad. Sólo cuando nos detenemos a reflexionar, cuando nos preguntamos por la 'condición de posibilidad' se nos abren los ojos... La trascendentalidad del hombre es dada siempre, pero pasa en sí misma inadvertida, y tampoco es fácilmente captable en la reflexión...

En realidad, para Rahner la experiencia trascendental del hombre, la conciencia implícita de su trascendentalidad, *es experiencia de Dios*, y es participación de su trascendencia. Por eso es por lo que no puede ser trasladada a palabras y conceptos, ni ser expresada en plenitud. Experiencia trascendental y experiencia de Dios coinciden, y por ello la experiencia de Dios es dada —aun no temáticamente— siempre que el hombre pone en ejercicio sus facul-

algo que desborda lo categorial. En Kant, lo trascendental es la estructura 'a priori' del sujeto, la condición de posibilidad del conocer, las *categorías* de la razón que existen previamente; tiene además lo trascendental una dimensión 'horizontal', común a todos los hombres, y no supera el plano de lo empírico. En Rahner implica todo eso pero hay algo más, pues si bien en él lo trascendental hace referencia a las condiciones subjetivas de posibilidad del conocer y del actuar, incorpora también una dimensión vertical: la superación de toda experiencia categorial, de todo lo empírico. Rahner admite —con Maréchal— una metafísica del conocimiento y la cognoscibilidad de Dios (cf WEGER, *o.c.*, 29-33).

tades espirituales y su libertad..., incluso cuando niega ese vínculo trascendentalmente necesario que lo relaciona con Dios.

La aplicación del método tiene dentro de la teología rahneriana dos campos privilegiados: *la cuestión de Dios y la cuestión de las relaciones entre naturaleza y gracia*.

La pregunta sobre Dios —en conformidad con lo que se acaba de indicar— debe arrancar para Rahner de la pregunta sobre el hombre. Independientemente de lo que se pueda conocer de Dios a través de la revelación, la reflexión sobre El debe tener un fundamento en la experiencia humana., esto es, no debe ser ni parecer impuesta desde fuera. La reflexión sobre la cuestión de Dios debe partir del hombre y de sus experiencias, para que Dios no sea concebido como un añadido a la vida, sino algo íntimo... Por eso, la cuestión de Dios plantea la cuestión del hombre.

El hombre es esencialmente apertura: siempre abierto a una mayor plenitud... Nada le colma por completo, siempre quedan conocimientos por adquirir, preguntas que responder... El hombre es la pregunta sin respuesta en este mundo. La 'apertura' pertenece a su esencia: sólo se puede decir «quien es» si se incluye en la definición la apertura básica de su ser hacia una plenitud que nunca llega a consumarse; el hombre es apertura hacia algo infabable e indescribible. Sólo cuando se acepta así, como un ser abierto, cuando no se sustrae a esa apertura podrá llegar a comprender lo que se esconde tras la palabra «Dios». Es decir, Dios brota en el análisis de la experiencia trascendental del hombre, manifestada en todas aquellas experiencias humanas en las que la apertura que es el existir desemboca en el misterio sin fondo (como, por ejemplo, la soledad, la responsabilidad de la propia vida, el amor personal, la muerte...).

4. *El 'existencial sobrenatural'*⁹

Como se decía más arriba, la relación entre naturaleza y gracia es otro de los puntos clave de la teología rahneriana. Y dentro

9. Cf WEGER, *o.c.*, 100-105.

de ese terreno es central el concepto de *existencial sobrenatural*, importante por eso mismo para comprender su concepción teológica.

El concepto de 'existencial' tiene origen en Heidegger (*Sein und Zeit*), y no resulta fácil expresar brevemente su contenido. Los 'existenciales' son las determinaciones específicas del *Dasein* (el hombre) en cuanto que se distingue de las cosas. 'Existencia' es el modo de realización del *Dasein*; 'existenciales' son los elementos que constituyen la estructura ontológica de la existencia, en cuanto distintos del puro existir. En Rahner el 'existencial sobrenatural' es la gracia, que se da a cada hombre no como algo externo sino como algo que determina su conocimiento y su libertad, y que permanece incluso cuando se rechaza o se niega su existencia. Es una determinación permanente y 'a priori' (trascendental) del hombre, que precede en el plano del ser a toda decisión personal, algo por tanto que codetermina toda decisión. Luego el hombre —que vive y se realiza en lo categorial, visto a la luz del 'a priori' trascendental— no es sólo «hombre-natural» sino *hombre-llamado-por-Dios*: determinado de modo permanente, entitativo, por el destino sobrenatural, de manera que la autoexperiencia del hombre es, al mismo tiempo, experiencia de Dios y de la gracia. Toda experiencia trascendental es por el 'existencial sobrenatural' experiencia de la gracia y del Espíritu Santo: en ella va implícita la experiencia de Dios como horizonte, fundamento y condición de posibilidad.

Las ideas de Rahner en el tema de la relación naturaleza-gracia guardan relación con las de De Lubac, en lo que se refiere a combatir toda consideración extrínsecista. Admite la posibilidad de una 'naturaleza pura' y no orientada a un fin sobrenatural, para salvar la gratuidad de la gracia, pero explica que tal posibilidad no ha sido nunca real, porque la gracia ha sido dada al hombre desde siempre como 'existencial sobrenatural', como conciencia trascendental y 'a priori', como oferta divina previa a todo acto, a toda decisión, a todo conocimiento del hombre. Cada persona humana está orientada «finalísticamente» a la gracia, que es Dios mismo. La condición de posibilidad del hombre no es, por tanto, sólo una trascendencia natural sino también una finalización sobrenatural: desde siempre, 'a priori', como disposición previa a la realización

de su conocimiento y libertad, el hombre se halla bajo la 'llamada de Dios', bajo su activa voluntad de salvación.

El 'existencial' es una oferta, no es ya la justificación. Es una realidad determinante de la esencia del hombre, que permanentemente está ofertando y reorientando hacia Dios: codeterminándonos incluso cuando lo rechazamos por el pecado. Por tanto, la vocación sobrenatural del hombre no es sólo algo dado que se posea óntica o entitativamente, sino algo que determina y da nueva forma a la vida consciente: algo no sólo óntico, sino ontológico; no sólo esencial, sino existencial.

La gracia (que es siempre 'increada'; no hay «gracia creada») es «autocomunicación de Dios» (*Selbstmitteilung Gottes*), que produce efectos finitos en el hombre finito, y cuya acción puede entenderse analogamente a la de la causalidad formal (o cuasi formal): esto es, como principio constitutivo de otra cosa sin dejar de ser lo que es; como algo que se comunica como lo que es sin perderse a sí mismo en esa comunicación. Pero de todo esto se hablará más adelante, dentro ya de la cuestión trinitaria.

II. BREVE EXPOSICIÓN DE LAS LINEAS DE FONDO DE LA SISTEMATIZACIÓN TRINITARIA RAHNERIANA

Finalizada la cuestión de los presupuestos generales, pasamos a un segundo momento, más sustancial, de nuestra reflexión. Para llevar a cabo lo expuesto en el título de este apartado, analizaremos principalmente la propuesta sistemática de Karl Rahner en su trabajo: «*Der Dreifaltige Gott als Transzendente Urgrund der Heilsgeschichte*», en «*Mysterium salutis*» II, 1967, 323-377 (trad. esp. II-I. 1969, 359-449)¹⁰, pero tendremos también presente la visión sintética de fondo del «*Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Be-*

10. Teniendo en cuenta los otros trabajos trinitarios más característicos, ya citados, como son: *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, en «*Schriften zur Theologie*», IV, 1962, 103-105; las voces correspondientes en LThK, y el artículo *Theos im Neues Testament*, en «*Schriften zur Th.*» I, 1954, 91-167.

griff des Christentums», Freiburg in Br. 1976 (trad. esp. Barcelona 1977)¹¹.

1. *Planteamiento de la cuestión: críticas a la teología anterior*

El punto de partida de la exposición rahneriana en el artículo de *Mysterium salutis* consiste en mostrar lo que viene denominado como: «aislamiento de la doctrina de la Trinidad en la vida de piedad del pueblo cristiano y en la teología escolar»¹² (es también llamado *esplendido aislamiento*). La idea se ilustra con una serie de datos y críticas acerca de un anterior estado de cosas que se puede resumir en la siguiente frase: «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, son sin embargo, en la realización religiosa de su existencia, casi exclusivamente 'monoteístas'», de manera que si tuviéramos que eliminar algún día la doctrina sobre la Trinidad, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada¹³.

11. El mejor modo de hacerse cargo rápidamente de los presupuestos y del significado de la teología trinitaria de Rahner, es la lectura de las páginas correspondientes en su *Grundkurs des Glaubens*, no sin antes considerar o examinar la situación que ocupan materialmente en el conjunto del texto. De tal examen se deducen algunos aspectos interesantes: 1) se encuentra situada en la sección IV, después de desarrollar su antropología general, la doctrina general sobre Dios como fundamento trascendente del hombre, y después de su peculiar noción de pecado original; 2) está al final de un desarrollo sobre la «autocomunicación de Dios»; 3) se trata de una somera exposición —seis páginas—, lo cual es manifestación de la tesis rahneriana de que la doctrina trinitaria sólo puede ser tratada después de la cristología y de la pneumatología (o doctrina sobre la gracia); 4) eso significa que la doctrina trinitaria consistiría fundamentalmente en mostrar la validez del *Grundaxiom*, como el mismo Rahner hace ('anticipadamente', como él mismo señala) en su estudio de «*Mysterium salutis*»; 5) estas pocas páginas del *Grundkurs* sólo hacen referencia al contenido fundamental del *Grundaxiom* y, lógicamente, a la cuestión terminológica. Por otra parte, esa brevísima exposición pide hacer una lectura detenida de toda la sección IV («El hombre como evento de la autocomunicación libre y perdonante de Dios»), donde se encuentra su principal fundamento, construido en torno a la noción de *Selbstmitteilung Gottes*. También es necesario conocer la entera sección VI («Jesucristo»), y en particular, dentro de ella, el apartado 4: «¿Qué significa «encarnación de Dios»?».

12. Cf p. 361.

13. *Ibid.*, 362.

El tratado teológico sobre la Santísima Trinidad, argumenta Rahner, se halla, en efecto, aislado dentro de la estructura total de la dogmática, de manera que una vez expuesto ya no vuelve a aparecer más. En realidad influye poco en el desarrollo de otros tratados. En la cristología, por ejemplo, al hablar de la encarnación la atención se fija principalmente en la verdad de que «Dios se ha hecho hombre», de que «una persona divina» ha asumido una naturaleza humana... Y no se pone atención en que haya sido precisamente el Logos el que se haya encarnado. La cristología que se enseña trabaja de hecho con el concepto de hipóstasis divina, pero no con el de la hipóstasis concreta del Logos. En la realidad de que Dios se haya encarnado no percibe la piedad cristiana, por otra parte, una afirmación trinitaria manifiesta: la fe en la encarnación dista de tener un significado trinitario para la piedad normal de los cristianos¹⁴. Parecería, a la vista de esta situación, que este misterio ha sido revelado por sí mismo y debe permanecer cerrado en sí mismo, y que no tenemos nada que ver con él, salvo el hecho de conocer su existencia por la revelación.

Expresión característica de ese ‘espléndido aislamiento’, dirá Rahner, es la división manualística en los dos tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino*, que se remonta a Santo Tomás y de la que no se han explicado bien todavía las razones. Tomás no trató en primer lugar de Dios Padre como origen sin principio de la divinidad y del entero universo, sino que se detuvo a estudiar primero la naturaleza común a las tres Personas. Tal precedencia —que toma origen de San Agustín, quien se aparta de la tradición griega centrada en la reflexión sobre las hipóstasis divinas y pasa a hablar primero del *Deus Trinitas* para tratar luego de las Personas—, y la división en dos tratados, antepuesto el *De Deo Uno* al *De Deo Trino*, conduce

14. Señala Rahner otros ejemplos análogos, referidos a otras materias dogmáticas. Así, por ejemplo, aunque la gracia sea presentada como *gratia Christi*, la realidad es que se estudia más bien desde la perspectiva de ser *consortium divinae naturae*; al subrayar que todo lo creado es, en general, obra común de la Trinidad y no propia de una u otra Persona, sino en todo caso algo ‘apropiado’, la teología de las cosas creadas (gracia, sacramentos...) no aporta nada sobre la Trinidad; la teología de la creación, podría desarrollarse sin decir una palabra trinitaria, a no ser una breve referencia a la cuestión de los *vestigia*... (*ibid.*, 363-365).

a construir la reflexión sobre la Trinidad no en referencia a los datos de la economía salvífica, sino desde la unidad divina entendida de manera filosófica. Desde el punto de vista de la revelación bíblica y de la tradición patristica griega, tendríamos que partir del Dios único y sin principio, que es también *el Padre*, estudiando ahí precisamente la doctrina sobre la esencia divina como estudio de la divinidad del Padre (comunicada a las otras Personas)¹⁵.

El mencionado aislamiento de la doctrina sobre Dios, y esta división en dos tratados separados deben ser evitados. La Trinidad es un misterio *salvífico*: por eso nos ha sido revelado. Ahora bien, ¿por qué es salvífico, y cómo se relacionan con él todas las realidades salvíficas, esto es, todos los misterios? ¿Cómo se conectan todos los tratados con el de la Trinidad? La respuesta de Rahner a estas cuestiones se hallará dentro de sus reflexiones —ampliamente recibidas, si bien con matices, en la teología actual— sobre la identidad entre la Trinidad en sí misma y la Trinidad manifestada en la historia de la salvación.

2. *El Grundaxiom de la teología trinitaria*¹⁶

La tesis fundamental que permite establecer la conexión entre los diversos tratados y mostrar la Trinidad como misterio salvífico, puede formularse así: «*La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y a la inversa*». Esta fórmula expresa para Rahner el axioma fundamental de la teología trinitaria.

¿Se puede probar la validez de este axioma? Hay al menos un caso concreto, argumenta nuestro autor, en el que es no sólo válido, sino que constituye una verdad de fe: Jesús, en efecto, no es Dios en general hecho hombre, sino el Hijo hecho hombre. Sólo la segunda Persona se ha encarnado... Hay, pues, al menos un caso, una realidad de la economía de la salvación que es propia (no sólo apropiada o atribuida) de una Persona divina. La encarnación co-

15. Cf *ibid.* 365-370.

16. Cf *ibid.* 370-371.

rresponde sólo al Verbo... Con ella está sucediendo algo en el mundo que le corresponde sólo a una Persona y no a las tres¹⁷.

En todo caso, con el *Grundaxiom* —y su explicitación sistemática que construirá más adelante—, Rahner piensa haber conseguido mostrar la conexión de la doctrina de la Trinidad con la revelación bíblica y con la historia de la salvación, y haber puesto el fundamento para eliminar malas interpretaciones de la doctrina de fe como es, por ejemplo, un larvado triteísmo que pudiera darse entre los cristianos... Pero además, con ese planteamiento es posible una reestructuración de las relaciones entre los tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino*. El primero debería profundizar en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo al estudiar la divinidad del Padre comunicada al Hijo y al Espíritu Santo... Por la vía del axioma fundamental se comprenderá también mejor la condición misteriosa de la Trinidad: como amor que misteriosamente se acerca al hombre, y como misterio central del cristianismo, no uno más entre otros sino *el misterio* que se manifiesta en todos ellos y en los que se explicita la autocomunicación trinitaria de Dios¹⁸.

3. Esbozo de una nueva sistematización

En la sección tercera del trabajo que estamos resumiendo aborda Rahner la tarea de esbozar una vía sistemática coherente con el *Grundaxiom*¹⁹. El primer paso consiste en tematizar la no-

17. Cf *ibid.* 371-379. Pero la encarnación no es el único caso de una acción propia de una Persona divina en el mundo, continúa argumentando Rahner (cf 379-383). Además de esa relación hipostática, hay otros modos de comunicación propia de las Personas divinas, que se pueden situar —tesis muy querida por el autor— dentro del tipo de la causalidad formal: por ejemplo, la inhabitación, donde tiene lugar una comunicación de Dios a nosotros según su ser trino, una comunicación de las Personas según sus distinciones... Más adelante, al exponer la crítica al *Grundaxiom*, volveremos a estas cuestiones.

18. Cf *ibid.* 383-391.

19. Cf *ibid.* 415-432. Antes, en la segunda sección —sobre las 'líneas fundamentales de la doctrina del magisterio eclesial sobre la Trinidad' (cf 392-414)— hace una exposición resumida de la doctrina de fe y una reflexión sobre sus conceptos centrales: persona, procesión, relación, misión. Una exposición tendente a poner de manifiesto que hay distintos modos de entender y explicar teológicamente esa doctrina, y a preparar el camino a las tesis que defenderá en la tercera sección.

ción de «Trinidad económica», con la que se expresa el dato de fe de que Dios mismo se ha autocomunicado al hombre en la encarnación de su Hijo y en la misión del Espíritu Santo. Pero ese dato debe ser dicho de manera sistemática, con vistas a establecer su identidad con lo expresado por «Trinidad inmanente». Concretamente, se debe tratar de mostrar la relación interna necesaria (supuesta la voluntad divina de autocomunicarse) de los dos modos de autocomunicación divina al hombre, encarnación del Hijo y envío del Espíritu Santo. Si se consigue elaborar esa conexión de manera sistemática, necesaria, será fácil fundamentar en Dios mismo esa dualidad de modos de autocomunicación, pues si deben ser necesariamente así y no de otro modo en la autocomunicación de Dios *ad extra*, es que se dan como tales en Dios mismo... Y entonces el axioma de la identidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente quedará verificado.

El fondo del razonamiento desarrollado por Rahner es del tipo siguiente: La encarnación del Hijo y la misión del Espíritu Santo no son manifestaciones arbitrarias de Dios: no podían haber sido de otra manera (encarnación de otra persona, por ejemplo), ni pueden ser independientes una de otra. O bien, diciendo lo mismo positivamente, siendo Dios libre de autocomunicarse o no, si lo hace por la vía de la encarnación del Verbo y de la misión del Espíritu Santo es que éstas son en sí mismas y en su conexión los modos necesarios de la autocomunicación divina... Porque las formas de autocomunicación de Dios deben ser necesariamente lo que son, si es que debe haber interconexión entre la doctrina trinitaria y las doctrinas de la cristología y de la gracia. Si la encarnación del Verbo fuera «libre» y la misión santificadora del Espíritu también, entonces la historia de la salvación ya no diría nada sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en sí mismos, sino que sería algo que se ha desarrollado así para nosotros... Luego dentro de la libertad de autocomunicación de Dios, hay necesidad de autocomunicarse según esos dos modos. Y si es así, esos dos modos pueden conceptualizarse, y podrá expresarse, en consecuencia, un concepto de Trinidad económica.

Habla Rahner a continuación de los que considera *aspectos fundamentales de la autocomunicación divina*, concebidos a partir de

la previa comprensión del hombre como condición de posibilidad de la autocomunicación divina. Es decir, considera diversos aspectos de autocomunicarse Dios al hombre en los que va presupuesto el planteamiento rahneriano según el cual el hombre ha sido creado dentro de la voluntad divina de autocomunicarse, que supone el destinatario como condición de posibilidad. En sus palabras: «*Estas estructuras del mundo y de la persona pueden concebirse plenamente como lo que resulta —distinto de Dios— precisamente cuando Dios presupone a aquel a quien se va a dirigir su autocomunicación como condición de posibilidad de ésta*»²⁰; o bien: «*El sujeto humano personal es ese ser al que se dirige la autocomunicación divina exigido necesariamente por su misma esencia y al que dicha comunicación crea como condición de posibilidad*»²¹. Así pues, la constitución fundamental del hombre puede manifestarnos los rasgos necesarios de la libre autocomunicación divina *ad extra*, y con ello permitirnos conocer las formas de autocomunicación *ad intra*..

Los aspectos fundamentales de la autocomunicación divina son:

a) esa autocomunicación tiene un *origen*, pero no acaba ahí sino que mira a un *futuro*

b) tiene lugar plenamente en la *historia*, pero su horizonte mira a la *trascendencia*

c) se plantea como *oferta*, y depende, por tanto, de su *aceptación*

d) se realiza conforme a la estructura real del hombre de conocimiento y amor, es decir como autocomunicación de *verdad* absoluta y *amor* absoluto.

Son, como se ve, cuatro pares de aspectos fundamentales de la autocomunicación. A continuación, y de un modo ciertamente no muy claro, se esfuerza Rahner en mostrar que los primeros términos de los cuatro pares (*origen*, *historia*, *oferta* y *verdad*) son reducibles a la identidad con el último de ellos (*verdad*), y que así

20. *Ibid.* 422.

21. *Ibid.* 423

mismo los cuatro segundos (*futuro, transcendencia, aceptación y amor*) se resumen en el último de esa columna (*amor*). La explicación se desarrolla en los términos que se resumen a continuación.

La unidad entre *origen-historia-oferta* se fundamenta en la última de ellas, esto es, en la consideración de que hay una oferta de autocomunicación por parte de Dios, lo cual exige que sea constituido un origen y que tenga un desarrollo histórico: un asumir la historia como ámbito de dicha autocomunicación. Para ver que además la *verdad* forma unidad con esos tres aspectos, es preciso entender la verdad de un modo determinado: no consiste en una adecuación con la realidad sino en: «*hacer aparecer la propia esencia personal, presentándose uno a sí mismo abiertamente, aceptándose y haciendo después que esa esencia percibida aparezca ante otros de una manera veraz*»²². Dicho de otro modo: «*La verdad es ante todo la verdad realizada, la acción en la que uno se presenta ante sí y ante otro*»²³... Bajo esta perspectiva, el proceso de autocomunicación divina se muestra como verdad²⁴...

En el otro plano de la argumentación rahneriana —el de la unidad entre *futuro, transcendencia, aceptación y amor*—, el razonamiento es más difícil. Por *futuro* entiende aquí no simplemente lo que aún no ha llegado, sino: «Dios como consumación del hombre»; de ahí su íntima unidad con *transcendencia*. A su vez, la *aceptación* viene querida necesariamente (es decir, dada aun contando con

22. *Ibid.* 426-427

23. *Ibid.* 427

24. Es obvio señalar que aquí todo radica —además de en el concepto de autocomunicación— en la concepción de la verdad como autoconciencia, aceptación y manifestación de la propia identidad, concepción que tendría un cierto sentido predicada del hombre, pues es admisible que el conocimiento de la verdad sobre sí mismo y su aceptación es la base de la manifestación de sí mismo, esto es, de su autocomunicación. Pero esa concepción no es, a mi entender, trasladable al caso de Dios sino en la distancia de la analogía e introduciendo, por tanto, en el razonamiento otras muchas consideraciones acerca del hombre (criatura, pecador, redimido...). Hay mucho más que hablar. Por otra parte, esa argumentación es admisible si se plantea en el plano de la autocomunicación, es decir, en el plano de la manifestación de la propia verdad... Pero fuera de ese plano, la noción de verdad manejada ya no tiene un sentido aceptable. La noción de verdad tiene muchos matices y muchas articulaciones, que piden una reflexión muy rigurosa cuando se la contempla.

la libertad del hombre) por Dios mismo: si Dios quiere absolutamente su autocomunicación, quiere también su aceptación. Porque esa autocomunicación sea reducible al *amor* no es fácil de entender y, de hecho, Rahner, a mi entender, no lo explica sino que lo establece por principio...: «*La autocomunicación que pretende ser absoluta y que produce la posibilidad de ser aceptada y su aceptación es lo que designamos amor, es el 'caso' específicamente divino del amor (porque crea su propia aceptación) como autocomunicación de la 'persona' libremente ofrecida y libremente aceptada*»²⁵.

La conclusión a la que se llega (y que se buscaba desde el principio, antes de que comenzara el razonamiento, como una exigencia de la «necesidad» del *Grundaxiom*), será: la autocomunicación divina tiene dos modalidades fundamentales: autocomunicación como verdad y como amor. En otras palabras: «*esa autocomunicación en cuanto que se realiza como 'verdad' tiene lugar en la historia, y en cuanto que se da como 'amor' significa la apertura de esa historia en la trascendencia hacia el futuro absoluto*». Con eso se ha llegado a un concepto de Trinidad 'económica' deducida *a priori*, al haber establecido que —en el supuesto de que acontezca— la divina autocomunicación se realiza en la unidad y en la distinción, en la Historia (como Verdad) y en el Espíritu (como Amor)²⁶.

El paso final, consiste en expresar la Trinidad 'económica' como Trinidad 'inmanente', esto es, en remontar desde el concepto recién elaborado de la Trinidad a partir de la autocomunicación divina *ad extra*, hasta la Trinidad inmanente que está en el origen de esa autocomunicación²⁷. Se trata de mostrar que en Dios se da la distinción personal en cuanto que hay una doble autocomunicación *ad intra* del Padre según dos modos distintos: como verdad y como amor. La Trinidad inmanente es el Padre —el que es sin principio y es origen de mediación dentro de sí—, el Hijo —el que en la verdad es expresado por sí—, y el Espíritu Santo —el que en el amor

25. *Ibid.* 428

26. Cf *ibid.* 429.

27. Cf *ibid.* 431-432

es recibido y acogido por sí—. Entre ellos hay una mutua referencia relacional, como consecuencia de la unidad de esencia (unidad de la divinidad del Padre, comunicada). Luego los modos de la autocomunicación divina *ad extra* se identifican con la doble comunicación inmanente del Padre...

Hasta aquí la descripción del razonamiento sistemático rahneriano, justificativo del *Grundaxiom*. Su fuerza especulativa va acompañada de no pocas dificultades, que vienen a mi juicio desde el principio, pues Rahner ha tratado de elaborar una sistematización trinitaria a partir de un 'axioma fundamental' que considera en verdad axiomático (es decir, que no necesita ser probado), cuando la realidad es que —tomado en toda su extensión— se trata de una tesis, no de un axioma, indemostrada y, en último extremo, indemostrable²⁸.

Parece como si Rahner partiese de unos presupuestos inamovibles en los que estuviera concentrada toda la verdad sobre Dios y sobre el hombre, cuando la realidad es que hay algunos elementos centrales de la verdad revelada que se echan en falta en sus razonamientos. Concretamente, da la impresión de que se reflexiona a partir de unos fundamentos considerados como absolutos (quizá en cuanto que piensa que están así dados en la revelación, aunque hay ya en él una manera teológica peculiar de entender esos datos), y no tuviesen necesidad de ser a su vez explicados, cuando es así que en general lo exigen. Esos aparentes fundamentos y sus dificultades (enunciadas ahora someramente) son:

— Cuando se dice Dios debe entenderse el Padre. Luego la Trinidad de Dios debe ser entendida y expresada como el Padre, su Verbo (su Hijo) y su Amor. Esto, naturalmente, es una formulación aceptable del misterio trinitario, pero pide una aclaración fundamental acerca de la noción de persona en Dios. Es sabido que

28. Entre otras cosas, como diremos luego, porque la manifestación salvífica de Dios ha acaecido en esta historia en la que el hombre es una criatura *realmente* necesitada de redención, porque existen *realmente* el pecado y sus consecuencias..., punto éste que en el razonamiento rahneriano no se tendrá, a mi entender, suficientemente en cuenta.

éste es uno de los puntos en los que la teología trinitaria de Rahner presenta dificultades²⁹.

29. Hacemos una brevísima exposición y crítica de esta cuestión para completar la visión del pensamiento trinitario de Rahner. Este tema ha sido muy estudiado, como toda su teología. Un texto interesante, al respecto, es el ya citado de HILBERATH, donde se puede encontrar una buena aportación bibliográfica. Como es lógico, la noción de *persona divina* que establece Rahner es plenamente coherente con todo su pensamiento, tanto por lo que se refiere a su intención pastoral de hacer más accesible la exposición de la doctrina cristiana a los hombres de hoy, como sobre todo por lo que respecta a esa visión de la Trinidad inmanente, característica suya, del Padre y los dos modos de autocomunicación interna en Dios. Opina Rahner (cf *o.c.*, 432-441) que la noción de *persona*, cuando se emplea en plural, como en el caso de la confesión de fe trinitaria, se entiende hoy en el sentido de: *centros espirituales distintos de actividad, o subjetividades distintas, o libertades diversas*, lo cual, señala, no puede ser aceptado de ninguna manera cuando nos estamos refiriendo al Dios verdadero. Piensa así porque en su opinión la noción moderna de persona —construida sobre las nociones de autoconciencia y libertad— tiende a ser confundida con la de personalidad, y al hablar de tres personas se plantea el peligro de entender tres dioses. En Dios, dirá, no hay varios «centros espirituales...», porque: a) es una la esencia, b) es un sólo ser absoluto, c) hay una única autopronunciación del Padre, el Logos, y una única aceptación amorosa que fundamenta la diferencia... Luego en Dios hay una única conciencia de sí mismo, aunque subsiste de una triple manera, o es poseída de distinta manera por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Apoyándose en el axioma fundamental, establecerá como formulación más adecuada para expresar la triple realidad personal divina la siguiente: «*La autocomunicación única del Dios único tiene lugar en tres modos distintos, en los que se nos da en sí mismo el Dios único e idéntico (...). Si esto lo traducimos a la expresión de la Trinidad 'inmanente', resulta: el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia*» (*Ibid.*, 437) Por «forma distinta de subsistencia» entiende Rahner la noción de personalidad, de manera que en Dios habría una única persona absoluta (una conciencia y una libertad), y tres personalidades (tres modos distintos de subsistir esa conciencia): «*La «persona» única (en Dios) sería Dios existiendo y saliendo a nuestro encuentro en esas formas determinadas y distintas de subsistencia*» (*Ibid.*). Es consciente Rahner que esa terminología puede resultar sospechosa de modalismo, y se esfuerza en mostrar que es válida (en cuanto semejante al «distinctum subsistens» de Sto. Tomás..., y parecida —si bien menos ‘peligrosa’— al «*Seinweise*» de Barth...), aunque la palabra «forma» resulta confusa. Para él, evidentemente, la expresión «forma de subsistencia» (*Subsistenzweise*) no debe ser entendida en ningún modo como si esa forma fuese algo posterior, es decir, como si fuese sólo una «modalidad» sin la cual podría también existir lo sustancial... Es decir, se esfuerza por evitar y rechazar todo sonido o sabor modalista en su fórmula. Lo cierto es que, como señala habitualmente la crítica, ese concepto de persona en Dios, ni es más útil pastoralmente hablando (ya que la noción de «forma de subsistencia» es poco comprensible para una persona menos informada de la terminología filosófica); ni ofrece menos dificultades —antes bien, ofrece más— que la noción clásica que pretende sustituir, pues contiene el peligro de que se entienda modalistamente; nos conduce a un estadio teológico (como sucede con la terminología barthiana), semejante al de los «tropos tes hyperxeos» de la reflexión patrística griega, superado en la comprensión teológica

— La autocomunicación de Dios, esto es, del Padre, *ad extra* es libre pero en cuanto querida por El es también ‘necesaria’, y debe ser considerada como condición final de toda su obra creadora, es decir, del hombre finalizado hacia la visión beatífica. ¿Consiste el dato revelado en una ‘autocomunicación’ divina entendida como una auto-donación personal del Padre en su Logos encarnado y en su Amor? ¿Se dona sólo el Padre o se donan también el Verbo y el Espíritu?

— Ha tenido lugar en la historia una autocomunicación plena de Dios, conforme a lo que Dios es, y por tanto reveladora de la propia realidad íntima de Dios, cuya ‘estructura’ íntima, por así decir, ha de consistir en una doble ‘autocomunicación’ interna del Padre en su Verdad y en su Amor..., subsistentes. ¿Conviene a Dios en sí mismo esa doble autocomunicación en unidad y distinción? La respuesta de Rahner será sí, porque si no la autocomunicación *ad extra* no sería verdadera autocomunicación sino una comunicación sin más (como en la creación) a través de efectos creados (Cristo y la gracia); Dios en tal caso, podríamos decir, sería dador, pero no don, pues comunicaría algo distinto de sí. Pero el argumento contenido en esa respuesta —siempre presente en Rahner como horizonte de su pensamiento, como punto de partida...— es sin más el *Grundaxiom*.... que se da por supuesto, y realmente no se prueba en toda su extensión aunque lo parezca.

— El hombre ha sido creado como condición de posibilidad de la autocomunicación divina, que se realiza necesariamente por la encarnación del Logos y la misión del Espíritu, y sólo es posible así: de ahí, en consecuencia, que esté justificada la enunciación del *Grundaxiom* y su plena validez. Pero ¿qué significa que sólo se puede encarnar el Logos? ¿Por qué esta cuestión no ha sido nunca expresada con esa rotundidad en la tradición? ¿Qué significa ‘encarnación del Logos’? ¿Es separable —aunque sólo fuera intelectualmente sepa-

occidental... En definitiva, no se ve la conveniencia de seguir esa nomenclatura. El problema, no obstante, no es sólo de nomenclatura sino también, como es lógico, de concepción teológica trinitaria global. Esa noción de persona va muy bien con la comprensión global rahneriana ya señalada. Para él en Dios, propiamente hablando, hay una ‘persona absoluta’, y de ahí la necesidad de buscar una nueva manera, a través de un nuevo concepto, de formular la distinción que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

nable— la encarnación del Logos, de la muerte y de la resurrección del Logos encarnado?

— Que haya existido el pecado del hombre, ¿no afecta a lo anterior?... ¿Las cosas (autocomunicación de Dios al hombre por medio de la encarnación de Logos y el envío del Espíritu) han sido como deberían en todo caso ser?... Podría pensarse que el pecado del hombre y la real situación de enemistad con Dios en la que históricamente se encuentra antes de Cristo (como afirma la doctrina de fe) no son tenidos suficientemente en cuenta y no parecen influir en la validez absoluta de los presupuestos del pensamiento rahneriano, aunque de hecho sea un dato esencial de la condición histórica del hombre —algo no sólo ‘categorial’— y, por tanto, de la realización histórica de la autocomunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu, es decir, de la verdad de la Trinidad ‘económica’, que no es tan sólo una pura donación histórica de la Trinidad ‘inmanente’ (como un puro darse al hombre) independientemente de lo que pasa en la historia (lo que está «pasando» es el pecado), sino verdadera ‘implicación’ de Dios en la historia con todas sus consecuencias. ¿No debe ser tenido más en cuenta que la historia (el hombre en sí y en sus realizaciones) no es de por sí susceptible de ser concebida como un espejo donde se refleje con pureza la plenitud de la vida trinitaria..., y que además en esta historia —no hay otra— hay una realidad insoslayable que es el pecado? Si Dios la asume, la asume así, pero entonces no se puede razonar como si asumiera otra cosa: otro hombre (el hombre metafísico, el hombre como pura apertura a la trascendencia, y no el verdadero hombre histórico, que está justamente cerrado por el pecado a la trascendencia), otra historia...

Así pues, en esta construcción sistemática, en sus fundamentos y en sus conclusiones, se suscitan diversos problemas teológicos sobre los que hay que meditar despacio y reflexionar críticamente, como haremos en adelante.

III. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA SISTEMATIZACIÓN TRINITARIA EXPUESTA

El núcleo central de la propuesta trinitaria rahneriana está constituido por el ‘axioma fundamental’, en el que, al mismo tiem-

po que se sostiene todo el edificio sistemático, se encuentra sintetizado todo su pensamiento en esta materia. En verdad se puede decir que el *Grundaxiom* es *verbum breviatum* de esta sistematización. De ahí también que la reflexión crítica sobre ella pueda quedar centrada en la que se haga sobre el axioma, como es habitual encontrar en la mayoría de los autores. En líneas generales, hoy día se acepta el planteamiento de partida que hace Rahner. Se considera en efecto como axioma básico el enunciado del *Grundaxiom* tomado de izquierda a derecha («*La Trinidad 'económica' es la Trinidad 'inmanente'*»), pero no se acepta la validez del mismo tomado de derecha a izquierda, es decir, el «*y a la inversa*» («*umgekehrt*»).

Pero antes de hablar de esos aspectos, es preciso considerar que el 'axioma fundamental' está en profunda conexión con otros puntos del pensamiento rahneriano. Analizarlo críticamente en sí mismo, como separado del conjunto al que pertenece y sin el que no es nada, no es buen procedimiento aunque se alcance a comprender que en algunos aspectos —concretamente en el ya señalado del *umgekehrt*— es inválido. Hay que estudiarlo en conexión con los grandes presupuestos en los que se apoya, que son —sin olvidar aquí cuanto se ha dicho más arriba— la noción de *autocomunicación de Dios* y el modo de entender Rahner la *encarnación del Logos*. Junto a ellos está, como es claro, su concepción antropológica, absolutamente dependiente de esas nociones. Transcribimos a continuación algunos textos de nuestro autor sobre esos dos puntos (autocomunicación y encarnación de Dios), suficientemente expresivos, a mi entender, de su pensamiento. Con objeto de facilitar la reflexión sobre su contenido, añadimos también unos breves comentarios que permiten abrir camino a dicha reflexión.

1. *Sobre el concepto de 'autocomunicación de Dios' (Selbstmitteilung Gottes)*

El texto más apropiado para analizar este punto es la sección IV del *Grundkurs des Glaubens*, titulado: '*El hombre como el evento*

de la *autocomunicación libre y perdonante de Dios*'. La lectura de algunos pasajes de ese texto es muy clarificadora³⁰.

— Texto n° 1:

«Cuando hablamos de autocomunicación por parte de Dios, no debemos entender ese término en el sentido de que Dios, en una revelación cualquiera, haya dicho alguna cosa sobre sí. El término 'autocomunicación' pretende significar realmente que Dios en su realidad más propia se transforma en el constitutivo más íntimo del hombre mismo. Se trata, por tanto, de una autocomunicación o autoparticipación óntica por parte de Dios. Sin embargo, tal carácter 'óntico' —y esta es la otra cara de un posible malentendido— no ha de ser concebido en un sentido puramente objetivista, casi cosista-material. Una autocomunicación por parte de Dios, misterio absoluto y personal, hecha al hombre, ser de la transcendencia, indica de partida una comunicación hecha al hombre como ser personal espiritual. Lo que queremos evitar ante todo es tanto el malentendido de un simple discurso sobre Dios —aunque hubiese sido realizado por Dios mismo—, como el de una autocomunicación por parte de Dios pensada en una manera puramente objetiva y cosista»³¹.

Así pues, la autocomunicación divina al hombre, no es un puro hablar revelador de Dios al hombre, sino que es un «transformarse» Dios en el constitutivo más íntimo del hombre (es algo 'óntico'), pero no en el sentido de darse al hombre «algo» objetivo, sino un darse de Dios mismo en su realidad misteriosa al hombre como ser espiritual, como ser de la transcendencia.

Esta noción dice tomarla Rahner, así lo indica expresamente, del mensaje cristiano explícito: la autocomunicación divina ha sido dada a conocer en la historia de la salvación, y ha tenido su punto culminante en el Dios Hombre, Jesucristo. En efecto, es una no-

30. En los textos que se recogen a continuación hemos preferido seguir una traducción personal, algo distinta de la que se encuentra en la edición castellana del *Grundkurs des Glaubens* (*Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979). No obstante, citaré también en nota las páginas correspondientes de esta edición.

31. Cf *Curso fundamental sobre la fe*, o.c., 147-148.

ción profundamente cristiana, elemento central del contenido de la autorrevelación divina. La cuestión radica, sin embargo, en cómo entenderla y expresarla conceptualmente. Es aquí donde se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con la concepción rahneriana³².

— *Texto n° 2: (sobre «¿qué significa 'autocomunicación de Dios?»)»*

«El mensaje cristiano, en la doctrina de la llamada 'gracia justificante' y sobre todo en la del cumplimiento final del hombre en la contemplación de Dios, dice que el hombre es el evento de la autocomunicación absoluta y perdonante por parte de Dios. (...) La autocomunicación por parte de Dios significa, por tanto, que lo que viene comunicado o participado es realmente Dios en su propio ser y, por tanto, que la comunicación consiste en un aprehender y poseer a Dios en la visión inmediata y en el amor»³³.

El presente texto nos sitúa ante una posición central en Rahner. Como se ve, argumenta al mismo tiempo desde la consideración de la visión inmediata de Dios en la vida eterna, y desde una concepción de la gracia como gracia increada. En ese sentido, cuando habla de «lo que viene comunicado» se prescinde de cualquier consideración de la gracia como efecto creado, y ese es un punto en el que sería preciso discutir su pensamiento, aunque lo que diga sea finalmente válido, pues la gracia es en efecto participación en el ser de Dios, así como lo es —de otra manera, que aquí no se considera— la posesión de Dios en la visión. Señalemos también que Rahner, habla de Dios y no de las Personas divinas... La cosa no tendría la menor importancia (el contenido teológico de fondo de la cuestión de la gracia es el mismo) si no fuera porque detrás

32. Punto de especial importancia, es la forma según la cual Dios «se transforma» en el constitutivo más íntimo del hombre, pues todo depende de cómo entienda esa «transformación»; quizá debería evitarse esa terminología, en sí misma susceptible de originar confusión; es algo, sin embargo, que está muy unido a la concepción rahneriana de la encarnación de Cristo y de la gracia, y aquí es una cuestión clave.

33. *Ibid.* 149

está su pensamiento sobre qué entender por Dios y por Personas en Dios. Pero dejando esto de lado, lo que se dice de la autocomunicación divina es claro: Dios da a participar su propio ser, de manera misteriosa.

— Texto n^o 3:

«Cuando decimos que 'el hombre es el evento de la autocomunicación absoluta por parte de Dios', debemos decir al mismo tiempo por una parte que Dios está presente para el hombre en su absoluta transcendentalidad no sólo como el horizonte y el origen absoluto de tal transcendencia (...), sino también que se da en Sí mismo. (...) Por otra parte —cuando decimos que Dios se nos da en una autocomunicación absoluta— decimos que tal autocomunicación divina tiene lugar en el modo de cercanía (y no sólo en el modo de presencia distanciadora como horizonte de una transcendencia), en el que Dios no se convierte en algo categorial, sino en el que está realmente presente como uno que se comunica y no sólo como horizonte lejano, nunca afe-r-rable, asintótico respecto de nuestra transcendencia. Autocomunicación divina significa, pues, que Dios puede comunicarse en Sí mismo a lo no divino, sin cesar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre cese de ser el existente finito, distinto de Dios»³⁴.

Recogemos este texto —muy denso— porque en él, al margen de otros aspectos se encuentra la definición del hombre como «evento de la autocomunicación absoluta de Dios». Eso significa que el hombre sólo tiene sentido como tal evento, es decir, sólo en la perspectiva de la autocomunicación divina. Esto nos pone ante un núcleo fundamental del planteamiento rahneriano, es decir, ante la visión del hombre como condición de posibilidad de dicha autocomunicación. Lo cual nos conduce, a su vez, al tema del «existencial sobrenatural», y a la plausibilidad de reflexionar a partir del hombre ya existencialmente constituido.

34. *Ibid.* 151

— Texto n° 4:

«Para entender esta autocomunicación de Dios al hombre es de importancia decisiva el hecho de que el donador es en sí mismo el don, el donador se da en sí mismo y a través de sí mismo a la criatura como cumplimiento suyo. (...) Pero lo propio de esta autocomunicación divina es una relación entre Dios y el existente finito que puede y debe ser concebida en analogía a un tipo de causalidad en la que la 'causa' se convierte en principio constitutivo intrínseco de la realidad causada. (...) Si Dios mismo en su realidad más propia y absoluta y en su gloria es el don mismo, quizás podamos hablar entonces de una relación de causalidad formal como distinta de una causalidad eficiente. (...) En el plano conceptual se puede decir que en la autocomunicación Dios, en su ser absoluto, se relaciona con el existente creado como causa formal, es decir, que El, en la criatura, originariamente no produce ni realiza algo distinto de sí, sino más bien que, comunicando su propia realidad divina hace de ella el constitutivo del cumplimiento de la criatura»³⁵.

Estamos ante una de las tesis más difíciles de Rahner respecto a la autocomunicación divina: el tipo de causalidad divina que está en juego en ella. Es claro que, dado su concepto de autocomunicación —ligado necesariamente con el de hombre— y de gracia, no tiene más salida que ésta. Una causalidad eficiente no cabe en esa concepción, porque el efecto sería algo creado... El problema que plantea una *causalidad formal* (o cuasi formal, como a veces es llamada en este caso) estriba en explicar cómo Dios en su propia realidad puede constituir el cumplimiento de la criatura, sin que Dios deje de ser Dios y sin que la criatura deje de ser criatura. Es evidente que lo único que tiene parecido con eso es la *unión hipostática*... Pero esto trae, a mi entender, más problemas de los que pretende aclarar.

— Texto n° 5:

«La naturaleza y el sentido de esta autocomunicación de Dios

35. *Ibid.* 152-153

al sujeto espiritual consisten en el hecho de que Dios entra en contacto inmediato con el sujeto en cuanto espiritual, por tanto en la unidad fundamental de conocimiento y amor»³⁶.

La idea central es clara; ahora bien, la insistencia en la inmediatez del «contacto» de conocimiento y amor viene exigida por la ya mencionada concepción de la gracia como increada. De qué sea ese «contacto inmediato» y de cómo se realiza, y de cómo lograr expresarlo desde nuestro conocimiento, no se dice aquí nada. Pero entonces, ¿no estaremos explicando lo oscuro por lo más oscuro? Cabría otra pregunta: ¿cómo es posible que el hombre pueda recibir ese contacto inmediato —de conocimiento y amor— siendo un ser finito? La respuesta de Rahner es clara: ha sido creado de cara a esa autocomunicación: *«La creación en cuanto causalidad eficiente —es decir, en cuanto un libre poner al otro en cuanto tal, por parte de Dios— ha de ser concebida como el presupuesto de la posibilidad de la libre autocomunicación y como su modo deficiente, aunque pensable por sí sólo»³⁷.* Hay aquí, como se ve, una concepción de la creación desde la perspectiva —única válida para Rahner— de la autocomunicación. Esta es la noción fundamental, y alrededor de ella se construye coherentemente, hasta donde se pueda, el resto.

— Texto n^o 6:

«La autocomunicación de Dios a la criatura ha de ser necesariamente concebida como un acto de la más alta libertad personal de Dios, como un acto que destapa su más profunda intimidad en un amor absoluto y libre. En consecuencia, la teología cristiana entiende tal autocomunicación como absolutamente gratuita, esto es, 'indebida', y precisamente en relación a cualquier existente finito, antecedente a una eventual clausura culpable ante Dios por parte del sujeto finito, de tal modo que la autocomunicación de Dios, no sólo como superación de una clausura culpable de la criatura (como gracia perdonante), sino más bien ya anticipadamente, es el milagro 'indebido' del libre

36. *Ibid.* 154

37. *Ibid.*

amor de Dios que hace de Dios mismo el principio intrínseco y el 'objeto' de la realización humana de la existencia»³⁸.

Es un texto sumamente clarificador sobre la posición de Rahner. La autocomunicación divina es un acto *libérrimo, amoroso, gratuito, originario*. Al mismo tiempo, se ve que el término 'indebido' no tiene un sentido obvio, pues con todo lo anterior aun siendo libre debe decirse también que es debido en cuanto incluido en la decisión originaria de autocomunicación. Tiene gran interés Rahner en dejar establecido que la autocomunicación (como acto eterno que se realiza, sin embargo, en el tiempo) antecede al pecado del hombre. Con eso se ha de estar de acuerdo, si bien nos parece que debe también advertirse el posible peligro de que luego, al pensar teológicamente en la realización histórica de la autocomunicación en Cristo y en el Espíritu, cayera en olvido la realidad de que Cristo «se hace pecado» para salvar al hombre.

— Texto n^o 7:

«La doctrina de la sobrenaturalidad de la gracia y del cumplimiento final en la visión inmediata de Dios no significa que la 'elevación' sobrenatural de la criatura espiritual sobrevenga de manera extrínseca y causal a la naturaleza y a la estructura de un sujeto espiritual por parte de la transcendencia ilimitada. (...) El ser espiritual del hombre es ya puesto de partida creativamente por Dios porque Dios quiere comunicarse a Sí mismo: la creatividad eficiente de Dios se pone en movimiento porque Dios busca darse a sí mismo por amor. En nuestro orden concreto la transcendencia del hombre es ya querida de antemano como el espacio de una autocomunicación por parte de Dios, en quien sólo alcanza tal transcendencia su cumplimiento total. El vacío de la criatura transcendental existe en el único orden real, porque la plenitud de Dios crea ese vacío con el fin de comunicarse a ella misma»³⁹.

38. *Ibid.* 155

39. *Ibid.* 155-156

Es otro texto muy expresivo de la doctrina antropológica rahneriana, en la que el hombre es entendido como apertura a la trascendencia, como un vacío que sólo Dios puede llenar. No resulta fácil, sin embargo, comprender cómo manteniendo estas ideas antropológicas parece no tenerse suficientemente en cuenta la necesidad de pensar con más detenimiento la tremenda situación en la que cae y se encuentra el hombre por el pecado, y la inseparable necesidad de reflexionar teológicamente sobre el misterio de Cristo y sobre el misterio de Dios en estrecha conexión con la doctrina revelada sobre tal situación histórica del hombre, que es la única real. Si del hombre sólo se subrayase su llamada a la trascendencia, su cumplimiento en Dios, y se dejase de acentuar su real condición histórica, parecería que se hablara de otro hombre distinto del terreno, anterior al pecado... Pero lo anterior es sólo la decisión divina de darse al hombre, no el hombre histórico mismo, que siempre —como actor o como paciente— sufre las consecuencias del pecado. Y ahí es donde Cristo, el Logos encarnado, sin hacerse pecador se hace, sin embargo, pecado...

2. Sobre la cuestión de la «encarnación de Dios»

Tomamos la siguiente selección de textos del *Grundkurs des Glaubens*, sección VI, capítulo 4, titulado precisamente: «¿Qué significa 'encarnación de Dios'?»

— Texto n° 8:

«Tratamos de reflexionar sobre lo que en el lenguaje teológico llamamos el misterio de la 'encarnación de Dios'. Aquí está el centro de la realidad de la que vivimos los cristianos, lo que creemos. El misterio de la Trinidad divina nos es desvelado sólo aquí, y sólo aquí nos es prometido de manera definitiva e históricamente tangible el misterio de nuestra participación en la naturaleza divina»⁴⁰.

40. *Ibid.* 254

El texto es suficientemente explícito acerca del lugar central que el misterio de la encarnación tiene en la doctrina de fe cristiana, y en consecuencia en el pensamiento teológico de Rahner. Nada hay en esas palabras que manifieste alguna peculiaridad de dicho pensamiento: sólo se recogen para mostrar la centralidad de la cuestión. En todo caso, habría que hacer notar una singularidad de nuestro autor: escribe entre comillas la expresión «encarnación de Dios», como queriendo poner de manifiesto que tienen un sentido no obvio, como queriendo llamar la atención sobre algo peculiar, que aspira a decir a continuación.

— *Texto n° 9* (sobre la proposición de fe: «el Verbo o la Palabra de Dios se ha hecho hombre»):

«Desde Agustín en adelante la teología escolar se ha habituado a pensar como algo obvio que cualquiera de aquellos infinitos Tres que llamamos las personas de la única divinidad, pueda devenir hombre, supuesto que lo quiera. Con un tal supuesto, 'Palabra' de Dios no significa en nuestra proposición de cara a su comprensión mucho más que si se tratase de cualquier otro sujeto divino, de una hipóstasis divina. Entonces, tal proposición, para decirlo con una formulación clásica, significaría propiamente sólo esto: «Uno de la Trinidad se ha hecho hombre». Pero con este supuesto no se tiene en verdad necesidad de saber algo más preciso, algo que se refiera de manera propia únicamente a la Palabra de Dios, a fin de comprender la proposición de la que tratamos»⁴¹.

Pone ese texto el acento en algo central: quien se ha encarnado de las tres Personas trinitarias es la segunda: el Logos, el Hijo. Luego en la expresión de fe: «el Logos se ha encarnado», debemos ver algo más que la simple enunciación de que «una Persona divina se ha encarnado»..., algo más que diga referencia precisamente al Logos. Cabe, pues, plantearse la pregunta teológica de por qué se ha hecho hombre El, y no el Padre o el Espíritu Santo. Esto no significa que la fórmula clásica: «Uno de la Trinidad se ha hecho

41. *Ibid.* 255-256

hombre» no sea válida y perfectamente legítima, e incluso necesaria cuando lo que se quiere acentuar es la verdad de que *Dios se ha hecho* en Cristo *hombre*. Pero eso no obsta para que, dentro de la confesión del misterio de fe, podamos hacer otras preguntas teológicamente legítimas, como la indicada: *¿por qué el Logos?* En cierto modo, esa pregunta vendría a replantear el '*Cur Deus Homo?*' de San Anselmo, aunque en este caso bajo la forma de: '*Cur Logos Homo?*', para tratar de encontrar una respuesta. Karl Rahner va a intentar ofrecer una, muy estudiada, pero no exenta de dificultad.

— Texto n^o 10:

«Si precisamente en el significado y en la esencia del Verbo de Dios estuviese implícito que él —y únicamente él solo— es aquel que inicia y puede iniciar una historia humana, en la que Dios se asimile el mundo de tal modo que éste se convierta no sólo en una obra puesta por El sino más bien en su misma realidad, entonces pudiera ser que entendiéramos qué es la encarnación sólo cuando entendiéramos lo que propiamente es el 'Verbo' de Dios, y que sólo entendamos en una medida suficiente qué es el Verbo de Dios si sabemos qué es la encarnación»⁴².

La tesis que aquí se sostiene, aunque el enunciado sea en forma condicional, es que existe una relación biunívoca necesaria entre el Verbo y la encarnación: la encarnación —supuesto que Dios quiera libremente realizarla— es algo que sólo puede suceder en el Verbo, sólo El puede realizarla. Se sostiene en esas palabras que hay una exigencia fundada en lo que es el Verbo. El argumento de fondo sería: la encarnación es así porque el Verbo es así, luego la «comprensión» de uno de esos dos elementos permite la comprensión del otro..., si bien estamos ante un misterio. Hay, sin duda, algo muy cierto en tal argumentación —dejando a salvo que, por supuesto, Dios, lógicamente, podría haber hecho las cosas de otra manera (estaríamos en otra economía de la salvación), y que no hay razón para oponerse a que cualquier otra Persona divina pudie-

42. *Ibid.* 256

ra, en esa economía, haberse encarnado—, sin embargo, es claro que se deben introducir más elementos en una reflexión sobre el misterio de la encarnación del Verbo. Concretamente, me parece que conviene señalar no sólo que es el Verbo el que se encarna y asume una naturaleza humana, sino también que esa encarnación va seguida en la economía de la salvación de la muerte de Cristo y de su resurrección. Y esa muerte y esa resurrección del Verbo hecho hombre han sucedido no sólo por haberse hecho hombre, sino porque existe realmente el pecado y sus consecuencias.

— *Texto n° 11:*

«Para comprender el sujeto de nuestra proposición (el Verbo se ha hecho hombre) debemos tomar en consideración su predicado y reflexionar sobre dicha proposición: Dios se ha hecho hombre. Sólo en ella comprendemos que puede significar Palabra de Dios. No ya porque cualquier persona divina pueda hacerse hombre, sino más bien por razón de la proposición: 'Dios ha prometido venir en contacto directo con nosotros precisamente de manera histórica como hombre', comprendemos que Dios, fundamento originario incomprensible —llamado Padre— posee realmente un Logos, es decir la «prometibilidad» histórica de él-mismo-en-sí a nosotros, comprendemos que este Dios es la fidelidad histórica y, en este sentido, el Verdadero, el Logos»⁴³.

Es un texto difícil, en el que de una manera oscura se ponen en juego muchos conceptos, aunque fundamentalmente todos dependan de uno (el de hombre, en la perspectiva del autor), utilizado conforme a su método teológico característico: conocer a Dios a partir de la estructura trascendental del hombre. Aquí el elemento clave es que en el hombre hay un logos, y que ese logos humano consiste (al parecer, porque el texto es oscuro), en el conocimiento de uno-mismo-en-sí, en la propia verdad, esto es como pura apertura a Dios... El Logos de Dios es su autoconocimiento, su Verdad de Padre, de Amor y de donación. Que el Logos se haga hombre, que se haga plenitud de lo que es ser hombre, es decir,

43. *Ibid.*

plenitud de la pura apertura a la trascendencia, es la realización plena de la prometida donación del Padre al hombre..., y esto a su vez muestra que Dios posee un Logos, es decir, que Dios tiene capacidad de expresar su propia Verdad y comunicarse desde ella.

El texto es significativo de cómo piensa Rahner sobre lo que es Dios, e insiste en la misma idea de fondo repetidamente señalada: la absoluta centralidad en su pensamiento de lo que se expresa en el *Grundaxiom*, aunque se esté refiriendo a cuestiones teológicas diferentes del misterio trinitario. El axioma es más que un axioma: es una estructura de pensamiento teológico.

— Texto n^o 12:

«El Verbo se ha hecho hombre. ¿Qué quiere decir: 'hecho hombre'? (...) Podemos decir qué es el hombre sólo si decimos aquello hacia lo que él va y aquello que viene hacia él. Eso, en el caso del hombre como sujeto transcendental, es precisamente lo ilimitado, lo anónimo y en el fondo el misterio absoluto que llamamos Dios. El hombre, por tanto, es en su misma esencia, en su misma naturaleza el misterio, no porque él sea la plenitud infinita (que es inagotable) del misterio hacia el que tiende, sino porque en su propia esencia, en su fondo originario, en su naturaleza es orientación (...) hacia esa plenitud»⁴⁴.

Al señalar este pasaje lo que Rahner entiende por *hombre* (noción que está en el fondo de cuanto estamos considerando), nos acercamos más a la intelección de su pensamiento cristológico y, con eso, a lo que significa para él Logos, encarnación y Trinidad. El hombre está aquí «definido» por su indefinibilidad, en base a que siendo pura apertura ilimitada al misterio absoluto, sólo la orientación al misterio lo «define», y sólo en la unión con él, cuando aferre el misterio, se realizará plenamente su propia esencia. Según esto, como se puede deducir, sólo el Verbo encarnado es la plenitud de lo que es ser hombre.

44. *Ibid.* 256-258

— Texto n^o 13:

«Si la naturaleza humana es tal —orientación (pobre, llena de interrogaciones, como vacío de por sí) hacia el misterio permanente llamado Dios—, comprendemos entonces ya más claramente qué significa: Dios asume una naturaleza humana como naturaleza suya. Esta naturaleza indefinible, cuyo límite —cuya «definición»— es la orientación ilimitada hacia el misterio infinito de la plenitud, llega cuando es asumida por Dios, como realidad propiamente suya, allí donde siempre tiende en razón de su propia esencia»⁴⁵.

Es una confirmación de lo que se ha dicho en el párrafo anterior: que Dios haya asumido la naturaleza humana (no «una», sino «la») significa que la naturaleza humana —que no es sino ‘orientación’ hacia esa asunción, como pura espera y, en cierto modo, anhelo de la unión hipostática...— ha alcanzado ya su plenitud, y la ha alcanzado en la historia. Más que «algo» de Dios, la encarnación es aquí vista como «algo» del hombre: su plenitud gratuita, su plena realización, su destino ya alcanzado... Todo lo cual se confirma con el siguiente texto que transcribimos.

— Texto n^o 14:

«Bajo este punto de vista la encarnación de Dios es el caso supremo de la actuación esencial de la realidad humana, actuación consistente en el hecho de que el hombre es aquel que se abandona al misterio absoluto que llamamos Dios. Quien comprenda rectamente qué significa ‘potentia oboedientialis’ a la unión hipostática, qué quiera decir propiamente asumibilidad de la naturaleza humana por parte de la persona del Verbo de Dios y en qué consista tal asumibilidad, quien comprenda que sólo una realidad espiritual-personal puede ser asumida por Dios, éste sabrá que esa ‘potentia oboedientialis’ no puede ser una facultad más junto a las otras posibilidades del ser humano, sino que es objetivamente idéntica a la esencia del hombre»⁴⁶.

45. *Ibid.* 259

46. *Ibid.* 259-260

Eso es en último extremo, en el fondo más profundo del pensamiento rahneriano, el hombre. Esa es la clave de su concepción de la encarnación y del Logos encarnado (porque es encarnable). Esa es la condición del hombre porque Dios es como es, y ha creado al hombre desde su decisión de darle lo suyo, haciéndose El mismo historia (a través de hacerse su propio Logos hombre). Encontramos aquí de nuevo la decisión rahneriana de partir del hombre, como evento de la autocomunicación de Dios, unida a esa convicción también rahneriana de que tal consideración nos permite «deducir» o «captar» de algún modo la intimidad de Dios.

— Texto n^o 15:

«La criatura (el hombre), en base a su esencia más íntima y profunda, debe ser concebida como la posibilidad del poder-ser-asumida, del ser-material para una posible historia de Dios. Al crear la criatura, en el ponerla fuera de la nada en su realidad propia, distinta de El, Dios la esboza como la gramática de una posible automanifestación divina. Y El no la podría proyectar de manera diversa ni siquiera aunque de hecho callase, porque también este silencio por parte de Dios presupondría siempre oídos que escuchan su mutismo»⁴⁷.

El pensamiento rahneriano se condensa y se hace más patente en esa frase. La interrelación Dios-hombre se muestra aquí más necesaria, y aunque se esté siempre presuponiendo que esa relación se debe al amor divino, y por tanto sea gratuita, la realidad es que casi no se ve salida alguna para que las cosas no sólo hayan sido así por voluntad de Dios, sino más bien que no hayan podido no ser así... Casi parecería que la «posible automanifestación divina» de la que el hombre es 'gramática', es más que posible necesaria: como si Dios no «pudiese» detener su amor, su autodonación... No es ése, desde luego, según entiendo, el pensamiento de Rahner, pero no se está lejos de caer en esa interpretación si no se matiza convenientemente su modo de expresar las cosas... De hecho, podríamos decir, en la historia de la salvación Dios —por pura voluntad

47. *Ibid.* 264-265

suya— ya no es sin el hombre, y en eso estamos de acuerdo todos, pero cabe preguntar ¿podría ser Dios sin la historia de la salvación? Esta pregunta será respondida de manera negativa allí donde —en base a una concepción hegeliana— se considere el «espíritu absoluto» como una proyección del espíritu humano, y Dios sea inmanente a la historia en cuanto que ésta es manifestación de su propio devenir en lo contrario. La respuesta, en cambio, será rotundamente positiva desde un pensamiento cristiano, abierto a un conocimiento de Dios por la fe: de un Dios que está en sí mismo fuera del hombre y de la historia, que no pertenece al proceso del devenir en el que existe y conoce el espíritu humano. La respuesta rahneriana es, en cuanto respuesta de cristiano, la segunda; quedan sin embargo, a mi entender, algunas dudas acerca de si la formulación que utiliza no admitiría un sentido, si no idéntico al de la primera, sí al menos situado en un incomprensible término medio..., en base a una concepción del amor de Dios que más bien pareciera necesidad de darse... ¡a la criatura!; pero eso no sería amor sino imperfección. Amor es eso mismo en Dios: entre Personas divinas, y allí es plenitud de comunión de los Tres. Pero si lo consideramos entre Dios y la criatura, un razonamiento que se moviera en ese término medio conduciría a banalizar el amor gratuito de Dios y, en consecuencia, el misterio de la encarnación. Además, insisto en la idea tan repetida, en éste hay que considerar también la dimensión misericordiosa del amor divino ante el pecado de la criatura.

Si el hombre debe ser concebido como la posibilidad de ser asumido o como la gramática de un posible autocomunicación divina, sin esa asunción ¿no habría hombre?... es decir, si esa posible autocomunicación no fuese real ¿tampoco sería real su 'gramática'? ¿Qué es la encarnación para Rahner; qué significa que el Verbo se ha hecho hombre?

— Texto n^o 16:

«Partiendo de aquí se podría llegar a comprender, de una manera más precisa de lo que ha sido hasta ahora, porqué precisamente el Logos de Dios se ha hecho hombre y sólo El podía hacerse. La autoexpresión inmanente de Dios en su plenitud eterna es la condición de

su autoexpresión hacia fuera de sí, ad extra, y ésta revela idénticamente aquella. (...) Si este Dios se dice a sí mismo en cuanto Dios en el vacío de lo no divino, entonces tal dicción es la expresión de su Palabra inmanente y no cualquier otra cosa que pudiera también convenir a otra persona divina. (...) Cuando el Logos se hace hombre, esa humanidad suya no es algo que ya preexista, sino algo que deviene o surge en su esencia y en su existencia si y en la medida en que el Logos se enajena. Ese hombre es exactamente en cuanto hombre la autoexpresión de Dios en la autoenajenación de ella misma, porque Dios se expresa a sí mismo precisamente cuando se enajena, se manifiesta como el amor cuando esconde la majestad de ese amor y se muestra en la ordinariedad del hombre. (...) El hombre Jesús debe ser en sí mismo la autorrevelación de Dios y no sólo a través de sus propias palabras, y no puede ser propiamente eso si su humanidad no fuese precisamente la expresión de Dios»⁴⁸.

La creación como poner Dios algo distinto de sí, en la nada, es posible porque hay un *prius* ontológico en Dios mismo: un decirse a sí mismo en sí mismo, un poder establecer en sí mismo la distinción originaria (distinción del que dice y lo dicho). El decir hacia fuera, entendido como creación, significa decir la misma y única Palabra de Dios en la nada, y la consecuencia es la Palabra expresada...: el mundo como expresión de la Palabra interior. En realidad, ese pensamiento rahneriano está muy cerca de la clásica formulación patrística de la comprensión del Logos como *Logos inmanente en Dios (Lógos endiáthetos)* y *Logos proferido fuera de Dios (Lógos proforikós)*, debida en aquel entonces a la necesidad de formular la verdadera encarnación del verdadero Logos divino.

Aunque no se niega, antes al contrario, que no hubiera podido Dios obrar de otra manera (por ejemplo, no crear hombres, no llamarlos a la comunión con El...), es decir, aunque pudiera darse que hubiera hombres sin que el Logos se hubiese encarnado si así lo hubiera querido Dios..., el hecho es que aquí y ahora la posibilidad de existir del hombre parece estar basada, para Rahner, en la posibilidad de expresarse Dios a sí mismo en el Logos que se hace

48. *Ibid.* 265-266

criatura. Porque es posible que el Logos se haga criatura, ha surgido el hombre: este hombre, que es posibilidad de ser asumido. Y cuando de hecho se hace el Logos hombre, surge Jesús, la perfecta expresión en su humanidad de Dios: la autorrevelación de Dios en la carne.

Y así llegamos al texto final:

— *Texto n° 17:*

«Partiendo de aquí podremos definir al hombre —poniéndolo en su misterio supremo y más oscuro— como aquello que surge cuando la autoexpresión de Dios, su palabra, es pronunciada con amor en el vacío de la nada no divina. Por eso el Logos encarnado ha sido llamado la palabra abreviada de Dios. La abreviación, la cifra del mismo Dios es el hombre, esto es el Hijo del hombre y los hombres, los cuales existen en el fondo porque debía existir el Hijo del hombre. (...) Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre»⁴⁹.

Aquí hemos llegado al final. Aquí toda la teología es antropología. ¿Cabría decir según este pensamiento en lugar de que «el Verbo se hizo hombre por nosotros y por nuestra salvación», que «el hombre existe para que el Verbo se haga hombre...para nuestra salvación»? Parece que sí podría afirmarse eso. Pero entonces quizá haya que decir que las cosas son algo más que misteriosas, y caen en una cierta oscuridad intelectual; lo cual no es óbice, sin embargo, para señalar que hay en este pensamiento una particular fuerza y un contenido de verdad que escapa a la oscuridad que él mismo parece generar. Hay oscuridad y claridad... Por otra parte se advierte, que no se hace referencia al pecado del hombre y a la relación del Verbo encarnado con él (no sólo una eventual encarnación del Verbo, sino la realidad histórica del Verbo encarnado), con lo que parece no ser tomado tampoco en cuenta el hombre real (no sólo aquel que fuera pura 'capacidad de ser asumido' —que nunca ha

49. *Ibid.* 266-267

existido más allá del Adán anterior al pecado—, sino el hombre histórico real en el que esa capacidad, sin desaparecer, ha quedado impedida mientras no sea vencido el pecado).

3. Sobre el «Grundaxiom»

Señalados ya algunos aspectos centrales de la noción rahneriana de *autocomunicación de Dios* y de su postura acerca de la cuestión de la *encarnación del Verbo*, necesarias como se decía más arriba para entender más profundamente el contenido del *Grundaxiom*, pasamos ahora a realizar un análisis crítico de éste, última parte de nuestra exposición.

Tomado el «axioma fundamental» *de izquierda a derecha* dice así: *La Trinidad 'económica' es la Trinidad 'inmanente'* (*Die 'ökonomische' Trinität ist die 'inmanente' Trinität*). En este sentido expresa, sencillamente, la verdad fundamental de la fe cristiana de que —a través de la encarnación del Verbo y del envío del Espíritu Santo— Dios mismo ha dado a conocer la intimidad de su ser y de su vida trinitaria, y ha «entrado» realmente en la historia de los hombres. La Santísima Trinidad ha establecido con las misiones de esas Personas una relación nueva con los hombres, por la que se nos ofrece y verdaderamente se nos entrega una participación en su íntima comunión. En cuanto que existe esa eterna decisión divina, manifestada desde el principio —desde la creación misma—, desarrollada de muchas maneras a lo largo de la historia de la humanidad —de manera especialísima en la historia del pueblo elegido—, y culminada en Cristo y en el don permanente del Espíritu Santo, la historia humana es, en efecto, una historia de salvación. Su núcleo central, o bien la verdad esencial que expresa esa esencia salvífica, está perfectamente formulada por el axioma arriba indicado, aunque pueda serlo de otras muchas maneras: en el Credo, por ejemplo, no se formula así aunque el contenido sustancial es el mismo⁵⁰.

50. La cuestión es tan clara que no es necesario extenderse largamente en ella. Cabe indicar, no obstante, que a modo de ilustración es interesante releer los párrafos dedicados a este punto por la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL en su documento: *«Teología - Cristología - Antropología»* (texto original latino en *Gregorianum* (1983) 5-24), particularmente el apartado I, C,1-2.

Leído el *Grundaxiom*, en cambio, *de derecha a izquierda*, es decir, en el sentido del *umgekehrt* rahneriano dice así: «La Trinidad 'inmanente' es la Trinidad 'económica'» (la fórmula rahneriana sería: «Die 'inmanente' Trinität ist die 'ökonomische' Trinität»). Tomado así el axioma no es aceptable como tal axioma porque no es verdadero: no constituye una formulación aceptable de la doctrina de fe. En este sentido plantean sus críticas al axioma diversos autores, coincidentes en el fondo. Antes de mencionar las más interesantes, y antes también de desarrollar nuestra propia reflexión crítica, conviene hacer unas sencillas consideraciones previas, no siempre tenidas en cuenta:

— En Rahner el 'axioma fundamental' no es divisible en dos partes, de la que una sería válida y otra inválida. Si es «axioma» y «fundamental» es porque es verdadero e indivisible.

— Realmente lo central para él es precisamente el *umgekehrt*, que es donde se plantea la base de una elaboración conceptual de la Trinidad 'económica' y, en consecuencia, la posibilidad de una nueva sistemática trinitaria con todas las eventuales ventajas —o, al menos, las diferencias respecto a la sistemática tradicional agustiniano-tomista— que él señala. Esto es esencial.

— Dar importancia a la formulación del axioma en su sentido correcto, que no es sino la misma verdad de fe, es justo; pero conviene no exagerar. Para Rahner quizá no tuviera, así aislado, tanta importancia. Sí es importante lo que significa, esto es, una consideración económico-salvífica de la teología sobre Dios donde se considere la íntima conexión entre el misterio trinitario y el misterio del hombre. En ese sentido, basta con mencionar nuevamente las afirmaciones ya citadas de la CTI.

— Pero lo esencial aquí es subrayar que el axioma es indivisible, que lo central en el pensamiento rahneriano es lo que se afirma con la expresión: «y a la inversa»; y que sólo sería admisible como axioma en el supuesto de que se aceptaran plenamente las nociones rahnerianas de *autocomunicación de Dios* y de *encarnación del Logos*. Además, aún así, en el sentido del *umgekert* es incorrecto.

a) *Las críticas de Congar y de Kasper*

Entre los juicios críticos emitidos por diversos teólogos (Congar, Lafont, Kasper, Jüngel...) sobre el 'axioma fundamental' de Rahner⁵¹, señalamos en síntesis, como más significativos, los de Congar y Kasper. En el fondo, dentro de la personal distinción de enfoques, coinciden entre sí y con todos los demás, y guardan también relación con la opinión aquí defendida.

Yves Congar expone su opinión⁵² de una manera muy matizada y respetuosa con el pensamiento de Rahner, acentuando lo que tiene de aportación y originalidad. Acepta el axioma fundamental, pero le añade dos glosas que «limitan notablemente su carácter absoluto»; son, en realidad, dos críticas al *umgekehrt*. Consisten en lo siguiente:

— «¿Podemos identificar el misterio libre de la economía y el misterio necesario de la tri-unidad de Dios?»⁵³. Todo lo que se da en la economía de la salvación es libre, podría no ser así o incluso no ser, mientras que la procesión de las Personas tiene lugar de manera necesaria... Es claro que Congar está pensando desde fuera del pensamiento de Rahner y pegado a la tradición de fe; pero es desde ahí desde donde es posible establecer las limitaciones de dicho pensamiento. Hace otra pregunta: «¿Podemos afirmar que Dios compromete y revela todo su misterio en la «autocomunicación» que hace de sí mismo?»⁵⁴. No ve Congar que haya elementos suficientes en la tradición de fe para que se pueda hacer esa afirmación — que no es sino el *umgekehrt*—, y rechaza además las conclusiones a las que se llegan (son las tesis de Schoonenberg)⁵⁵ cuando se afirma y se desarrolla esa reciprocidad.

51. Cf B.J. JHILBERATH, o.c., pp. 45 ss, donde se pueden encontrar las principales referencias.

52. Cfr su obra *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980 ; ed. esp. *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983; citamos por esta última, pp.454-462.

53. *Ibid.* 457

54. *Ibid.*

55. Cfr P. Schoonenberg, *Trinität-der vollendete Bund. Thesen zur Lehre von dreipersonlichem Gott*, en «Orientierung» 37 (1973) 115-117; son tesis presentadas como una secuela y justificación de su conocido libro: *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969.

—«*La autocomunicación de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, sólo será plena autocomunicación escatológicamente, en lo que llamamos visión beatífica (...). Esta autocomunicación se realiza, en la economía, según un estatuto de «condescendencia», de humillación, de servicio y, por decirlo todo, de kénosis. Ello obliga a reconocer una distancia entre la Trinidad económicamente revelada y la Trinidad eterna. Es la misma y Dios es comunicado verdaderamente, pero de un modo no connatural al ser de las divinas Personas (...). La Trinidad económica revela la Trinidad inmanente. Pero, ¿la revela en su totalidad? Existe un límite: la encarnación tiene sus condiciones propias, derivadas de su naturaleza de obra creada...»*⁵⁶. Son como se ve líneas de crítica que proceden de una visión teológica más adecuada con la exposición tradicional del misterio; propiamente no entra en el planteamiento de fondo de Rahner, y en ese sentido quizá no sean las opiniones de Congar críticamente tan interesantes; pero lo que plantean es muy claro y muy justo, y no consiste sino en un rechazo del *umgekehrt*. Es curioso sin embargo —ya lo dijimos más arriba— que en ese rechazo no se vea o no se diga que, en realidad, lo que se está rechazando es el axioma fundamental como tal axioma, es decir, la base de la sistemática trinitaria rahneriana.

La postura de Walter Kasper⁵⁷ es muy clara: sí al axioma en su sentido correcto, no rotundo al *umgekehrt*: «*La equiparación de Trinidad inmanente y Trinidad económica, como se hace en este axioma, es ambigua y se presta a malentendidos*»⁵⁸. Sus argumentos sueñan así:

— «*Sería sin duda un malentendido despojar a la Trinidad soteriológica, en virtud de esta equiparación, de su propia realidad histórica, entendiéndola como mero fenómeno temporal de la Trinidad inmanente eterna, no tomando en serio la verdad de que la segunda Persona existe, por la encarnación, de un modo nuevo en la historia y no distinguiendo, por tanto, la generación eterna del seno del Padre*

56. *Ibid.* 459-461

57. Cfr *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982 (trad. esp.: *El Dios de Jesucristo* Salamanca 1986, citamos por esta edición).

58. *Ibid.* 313

y el envío temporal al mundo, dentro de una conexión interna»⁵⁹. Es claro que éste es un peligro, pero no el principal; éste es justamente el que es evitado si se plantea bien el axioma fundamental.

— «Actualmente es más probable el malentendido contrario — en efecto, podemos añadir, y como consecuencia de aceptar el axioma en su sentido incorrecto—: *disolver la Trinidad inmanente en la Trinidad económica, como si la Trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia. Entonces las diferencias entre las tres Personas serían modales en la eternidad y sólo se harían reales en la historia*»⁶⁰. No es una postura de Rahner, pero sí una tendencia clara de Schoonenberg al seguir sus postulados (Kasper cita en este lugar el texto del teólogo holandés antes también citado por Congar).

- «Representa un malentendido del axioma el tomarlo como pretexto para relegar más o menos la doctrina de la Trinidad inmanente y limitarse a la Trinidad soteriológica. Porque de este modo se despojaría también de todo sentido a la Trinidad soteriológica. Esta sólo tiene sentido si el Dios de la eternidad, o, más exactamente, si Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, no sólo aparece por nosotros en la historia sagrada, sino que es Padre, Hijo y Espíritu Santo en la eternidad»⁶¹. Es un crítica dirigida también en la dirección de la anterior, y semejante a la que se expone en la Declaración *Mysterium Fili Dei* de la Congr. para la Doctrina de la Fe (1972).

Añade Kasper que el *Grundaxiom* no puede ser entendido como una fórmula tautológica ($A=A$), y que el *es* no tiene el sentido de la identidad sino de una existencia: «irreductible, gratuita, libre, histórica de la Trinidad inmanente en la Trinidad económica». Y modifica el axioma rahneriano de la siguiente manera: «La comunicación intratrinitaria está presente de un modo nuevo en la autocomunicación soteriológica: bajo palabras, signo y acciones, sobre todo en la figura del hombre Jesús de Nazaret»⁶². Se trata, pues, de destacar

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.* 314

62. *Ibid.*

el carácter libre, gratuito y kenótico de la Trinidad económica, y preservar así el misterio inmanente de Dios en su autorrevelación.

La postura final de Kasper es decididamente opuesta a la validez del axioma como fundamento de una elaboración sistemática de la teología trinitaria, y, en consecuencia, contraria al sentido del intento rahneriano, aunque no rechace la utilidad de insistir en lo que el axioma significa validamente. Dice así: «*La unidad de la Trinidad inmanente y de la Trinidad económica, entendida a la luz de la historia de la revelación, no es un axioma del que se pueda deducir la Trinidad inmanente o que permita reducirla a la Trinidad económica; este axioma presupone el conocimiento de la Trinidad inmanente y trata de interpretarla y concretizarla adecuadamente*»⁶³. En efecto, no es una base para construir una teoría trinitaria válida, y presupone lo que busca: esas son dos críticas que ya hemos hecho más arriba.

b) *Reflexión crítica personal*

Ya en el breve comentario a los textos del *Grundkurs des Glaubens* más arriba recogidos, hemos ido señalando algunas líneas de crítica. Indico ahora algunos otros aspectos que la completan.

Supuesto el marco general del axioma fundamental en su sentido válido, es decir, supuesta la doctrina de fe de que el Logos se ha hecho verdaderamente hombre (sin dejar de ser el Logos divino) y que el Espíritu Santo (el Espíritu del Padre y del Hijo, el eterno Don) ha sido realmente enviado y dado a los hombres, debemos decir que, en efecto, hay una automanifestación y autocomunicación del Padre a los hombres en el Hijo y en el Espíritu Santo.

¿Por qué ha tenido lugar, podemos preguntarnos, precisamente a través de la encarnación de Logos? La cuestión teológica así planteada no es exactamente ninguna de las clásicas («¿era necesaria la encarnación de Dios o del Verbo de Dios?»); «¿se hubiera encarnado Dios si el hombre no hubiera pecado?»; «¿cuál es el fin de

63. *Ibid.* 315

la encarnación?») ⁶⁴. Ni tampoco pueden coincidir, por tanto, de ningún modo las respuestas. La argumentación clásica tiene un profundo sentido, en cuanto que sólo se atreve a señalar *la conveniencia de que las cosas hayan sido como han sido*, pero no a afirmar rotundamente que tenían que ser así. Al leer esos textos —por ejemplo, *S. Th.*, III, 1,2c— queda la impresión de que no se ha dicho casi nada, de que hay una actitud de cierta reserva, de cierto temor a decir demasiado... Pero no es así de ninguna manera. En esa teología se piensa desde la fe, es decir desde la cuestión de hecho, y no se osa afirmar la identidad entre la cuestión de hecho y la única posible manera de suceder las cosas, porque la reflexión se enfoca desde el único punto de luz que es la doctrina de fe *en esta economía de la salvación*. Rahner se sitúa también en esa perspectiva, pero le da un sentido nuevo que quizá se pudiera expresar diciendo: «esta economía de la salvación es la única en la que podemos pensar, porque de hecho es la única que se ha dado, y todo ha sido dispuesta de tal manera que sólo ésta es posible», con lo cual, todo lo que es necesario aquí, es también necesario en Dios,...

Argumenta Rahner en base a la encarnación del Verbo diciendo que en un caso al menos el axioma fundamental es de fe definida: Jesús no es simplemente Dios en general, sino el Verbo, la segunda Persona; hay pues una realidad de la economía salvífica que no es solo 'atribuida' a una persona divina, sino que le es propia y peculiar; con Cristo está sucediendo algo «fuera de» la vida divina que le corresponde sólo al Logos, que no es sólo un acontecimiento del Dios tripersonal que actúa como ser único en la causalidad eficiente del mundo, sino que le corresponde sólo al Logos; algo, en fin, que es historia de una sola Persona divina a diferencia de las otras dos.... ⁶⁵.

Así planteada, la cuestión resulta admisible, pero quizá el planteamiento no esté tan matizado cuanto debiera, pues al decir que con la encarnación del Logos «*está sucediendo algo 'fuera de' la vida divina que sólo le corresponde al Logos*», es necesario reflexio-

64. Cf por ejemplo, *S. Th.*, III, qq. 1 y 3.

65. Cf su trabajo ya citado en *Mysterium salutis*, II, 371

nar también sobre qué significa, que és, qué sentido tiene que una Persona divina —que, en cuanto somos capaces de expresar a través de la doctrina de fe, no es sino relación subsistente— se encarne... Lo que sucede con la encarnación del Verbo es, desde este punto de vista, algo misterioso, y no puede ser mencionado como si fuera evidente. Efectivamente sólo el Hijo ‘se hace hombre’, pero el Hijo —distinto personalmente del Padre y del Espíritu Santo— es inconcebible solo, es inseparable... Aunque sólo el Logos se haga carne, su encarnación es ‘un hecho trinitario’ no ya exclusivamente en cuanto a la acción eficiente causal sino en cuanto que misteriosamente «afecta» a las tres Personas en su interrelacionalidad...

Si nos atenemos, por otra parte, a lo que sabemos por la doctrina de fe (y no a lo que no sabemos), la pregunta tradicional sobre si se hubiera encarnado el Logos aunque el hombre no hubiese pecado⁶⁶, exige también una respuesta teológica muy matizada. Nadie ha negado, con argumentos convincentes, que eso pudiera haber sucedido, porque no existen esos argumentos irrefutables que sólo la doctrina de fe podría aportar; pero nadie puede tampoco afirmarlo como verdad axiomática..., por la misma razón. Teológicamente son sostenibles y defendibles ambas posturas, y la validez de la argumentación debe buscarse en la congruencia con la doctrina de fe. En este sentido, para alcanzar una explicación teológica con fundamento sólido es preciso tener en cuenta un dato fundamental, que a mi entender —dentro de la sistematización global rahneriana— no se tiene suficientemente presente.

La reflexión sobre la encarnación del Verbo debe tomar en cuenta el misterio revelado en toda su extensión, es decir, no sólo el hecho encarnatorio y su resultado —que es la real existencia histórica del Hijo de Dios hecho hombre—, sino también los hechos no menos reales de la muerte y de la resurrección gloriosa de Cristo con su vuelta al Padre. El misterio de la encarnación del Logos es inseparable de su misterio pascual, y, en la tradición de fe de la Iglesia, es así mismo central la consideración de que en ese misterio pascual está, si no la finalidad última, es decir, la razón de ser úni-

66. Cf p.ej. *S. Th.*, III, q.1, a. 3

ca, porque eso no se puede decir en base a la doctrina de fe, sí al menos una razón esencial de la encarnación: el nacimiento de Cristo, su muerte en la Cruz hecho pecado y su gloriosa resurrección por la que se entrega, tras su retorno al Padre, el Don del Espíritu Santo, son elementos internos del mismo misterio de la encarnación del Verbo: elementos inseparables, por tanto, en la doctrina de fe y en la reflexión teológica.

Desde esa inseparabilidad y ateniéndonos al dato tradicional habría que afirmar como hace, por ejemplo, Tomás de Aquino⁶⁷, que lo más conveniente «*peccatò non existente*» es que «*incarnatio non fuisset*», lo cual no quita que pudiera haber sucedido en otras condiciones (el mismo Tomás dirá: «*potuisset etiam peccato non existente Deus incarnari*»), sino que sostiene la inseparabilidad entre encarnación y pecado del hombre, basada en la mencionada unidad entre encarnación y misterio pascual. Parece pues llena de sentido y de contenido teológico la tesis de que la encarnación (Tomás habla de Dios, más que del Logos): *principaliter ordinatur ad reparationem humanae naturae per peccati abolitionem*. Esa relación entre encarnación y pecado no excluye otras —incluso, si se quiere, más profundas—, pues nada hay que nos lleve a afirmar que si no hubiese habido pecado hubiese sido improcedente la encarnación... Mi postura personal se inclina, más bien, a sostener la donación de Dios al hombre a través del misterio de la encarnación en cualquier circunstancia, aunque quizá de manera distinta en otro caso distinto del que de hecho se ha dado en esta economía salvífica. Pero pienso que Santo Tomás tiene razón al pensar como lo hace, y que —en la medida en que entendemos con las luces que poseemos en la Iglesia el misterio de la encarnación— aquel *principaliter ordinatur ad reparationem...*, manifiesta el camino por el que deberíamos tratar de progresar; un camino que nos conduce a seguir preguntándonos qué es el pecado, qué es la encarnación redentora (el don del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, y en ellos del Padre), por qué el Verbo...

En el planteamiento de Rahner siempre estará presente la dificultad de que *de hecho, en la realización histórica de la encarnación*

67. Cf *ibidem*

del Logos, estaba por medio el pecado. Luego la Trinidad 'económica' es sí la Trinidad 'inmanente', pero lo es en ésta su donación histórica, a través del anonadamiento del Verbo que no sólo se hace hombre, sino que sin ser hombre pecador —todos los demás salvo él sí lo son— «se hace» pecado y asume la muerte (asume la «derrota»), y finalmente resucita (vence al pecado y a la muerte). Luego la Trinidad 'inmanente' no es sin más la 'económica'. La Trinidad, a través de la encarnación del Verbo, ha querido misteriosamente y por amor «implicarse» en una historia humana que es historia de pecado y de salvación, y que no hubiera sido así si el hombre no hubiese pecado. Sin pecado del hombre, y en lo que podemos decir conforme a la doctrina de fe, Cristo no hubiese sido «hecho pecado», y ¿quién puede asegurar entonces que hubiera habido muerte, y muerte de Cruz, y resurrección?, ¿cómo concebir entonces la donación del Espíritu Santo, y en él la donación de la participación en la comunión divina? Luego entre Trinidad 'inmanente' y Trinidad 'económica' no existe la simple identidad postulada en el axioma fundamental.

Las cuestiones en las que siempre habremos de seguir reflexionando desde la fe son: ¿qué es el Logos en el seno del Padre?⁶⁸, ¿en qué consiste su ser personalmente distinto del Padre: cómo es alguien?, ¿qué es ser el Hijo Unigénito del Padre?; ¿por qué se encarna el Logos, por qué hacerse hombre y, aunque él no peca, asumir sobre sí el pecado del hombre?, ¿por qué para que haya plena donación de la vida divina al hombre es preciso que el Verbo se haga hombre?; ¿para 'vencer al pecado' es preciso que la Verdad de Dios se haga hombre, y «muera»⁶⁹ como hombre para resucitar y vivir siempre en El?

68. Si es plena expresión del autoconocimiento del Padre sólo puede ser, vistas las cosas desde nuestro modo de entender, manifestación de quien es lo que el Padre es: el Logos es la expresión de la Verdad del Padre en cuanto Padre. Pero eso no sino expresión «al mismo tiempo», en el mismo acto, de lo que el Padre ama: la verdad sobre sí sólo es expresada cuando se expresa lo que se ama, aunque la verdad y el amor sean cosas distintas (aunque no en Dios). No hay expresión interior de un Verbo si no es de un Verbo amado; luego en la expresión eterna del Verbo está incluida la eterna procesión del Amor...

69. ¿No es el morir de la verdad interior del hombre —su voluntario rechazo, su exclusión consciente frente a lo que señala su conciencia y, por tanto, contra

Reflexionemos un poco sobre esas preguntas. En la encarnación del Verbo están misteriosamente «implicados» el Padre (es *su Verbo, su Palabra, su Verdad*) y el Espíritu Santo (el Verbo de Dios es siempre *Verbo amado, expresión de lo que Dios es, de lo que Dios ama*). Aquel hecho histórico no es la encarnación de la Trinidad, pero sí del Logos: el autoconocimiento del Padre, su Verdad, se ha hecho hombre sin dejar de ser lo que en cuanto Verbo de Dios es. Ahora, encarnado, es también Expresión humana de la Verdad del Padre.

Pero, ¿por qué se encarna..., y muere «hecho pecado»..., y resucita victorioso..., y todo ello voluntariamente? Parecen distintas preguntas, y materialmente lo son, pero en realidad no son más que aspectos internos de la misma pregunta, que tiene todas esas articulaciones, pues no basta con decir «el Verbo se ha encarnado» sino que hay que llegar hasta el final. Esas preguntas manifiestan un misterio que se refiere no sólo al porqué de la decisión divina de que el Verbo se encarne, sino a que sea precisamente el Verbo quien se haga hombre. Al acentuar esta advertencia tiene Rahner razón: quien se ha encarnado es el Verbo. Pero además, en esa encarnación tiene que haber algo que diga referencia al hombre, a su esencia creatural y a su condición histórica de pecado. El camino teológico abierto, en el que hay que seguir trabajando, es la doctrina del hombre como imagen de Dios.

¿Qué quiere decir que el hombre es imagen de Dios? Dejando ahora a un lado las múltiples explicaciones teológicas, de las que existe una inabarcable bibliografía, quizá se pueda avanzar la opinión de que el hombre sólo puede ser imagen de Dios cuando su propio logos (su autoconocimiento) es expresión plena de la verdad de su persona (su autoconocimiento es su verdad): si autoconoci-

Dios— la esencia misma del pecado? Cuando la Verdad de Dios hecha hombre muere, ¿no se ha plasmado la verdadera esencia del pecado en esa muerte? Cristo muerto en la Cruz es la manifestación histórica, material, de la esencia del pecado: verdaderamente en la muerte en la Cruz *se ha hecho pecado*. Y, por eso, en la resurrección (y en su fruto inmediato que es el Don del Espíritu Santo) está la victoria definitiva: ya es siempre victorioso, ya no muere más, ya no hay más presencia definitiva del pecado porque hay presencia permanente del resucitado y del Don.

miento y verdad no coinciden, no cabe que haya en el espíritu de hombre una imagen de Dios. Además, esa verdad sobre sí mismo como toda verdad ha de ser amada: y si no se ama, si se rechaza la verdad de la propia persona, de nuevo es imposible que haya imagen verdadera de Dios en la fractura interior del espíritu. En cierto modo el pecado del hombre, en lo que tiene de relación con la propia persona, puede ser expresado como la separación entre el propio logos, entendido como autoconocimiento, y la verdad, con la consecuencia de que no se puede amar la verdad sobre uno mismo mientras que no se acepte como tal, y por tanto con la consecuencia de la ruptura interior y con Dios.

El Verbo de Dios se hace hombre para que, venciendo el pecado del hombre y dado de manera permanente el Espíritu Santo, el verbo del hombre coincida con la verdad: para que el hombre se autoconozca —en Cristo y en el Espíritu Santo— amado del Padre, se sepa hijo del Padre, y ame su verdad, no queriendo ser sino libre amor al Padre. Por la encarnación del Verbo de Dios, el verbo del hombre alcanza su verdad: ser del Padre.

Si eso es así, habría que decir que, supuesta la decisión de crear al hombre para la gloria, y supuesto el hecho real del pecado, la encarnación (y muerte y resurrección) del Verbo —precisamente del Verbo y no de otra Persona, aunque ésta no fuese imposible— es la única victoria sobre el pecado: el Verbo hecho hombre «se hace pecado» en su muerte (muere como hombre la Verdad de Dios), y se hace victoria definitiva sobre el pecado en su resurrección (vive para siempre como hombre la Verdad de Dios). En la encarnación, muerte y resurrección del Verbo de Dios, el verbo del hombre ha recibido para siempre la posibilidad de estar en la verdad y amarla, la posibilidad de vencer el pecado.

Si no hubiese habido pecado no se ve que tuvieran que haber sucedido las cosas así. Si en la reflexión teológica sobre la cuestión de la encarnación —que es una cuestión de Dios, pero también del hombre— no se tuviera en cuenta el pecado (lo cual es en el fondo como si no existiera) y sus gravísimas consecuencias, de las que no podemos dudar si pensamos desde la doctrina de fe, cabría «comprender» la encarnación como misterio de la plenitud del hombre hijo en el Hijo, pero no tendrían sentido la muerte y la resurrección.

ción del Hijo de Dios hecho hombre... Y son precisamente esa muerte y esa resurrección las que, conforme a la realidad de Cristo, iluminan el sentido de la encarnación.

Luego, a mi entender, toda la argumentación rahneriana, siempre apoyada en el supuesto de la validez de su *Grundaxiom*, pide para ser aceptable que se introduzca necesariamente el tema del pecado... Pero entonces deja de ser el axioma rahneriano, porque carece de sentido el *umgekehrt*...⁷⁰. Y entonces, ¿qué valor debemos darle a esa sistematización trinitaria?

Antonio Aranda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

Autor reflexionem exponit personalem de fundamentali axiomate (Grundaxiom) rahneriano, circa identitatem Trinitatis "oeconomicae" et Trinitatis "immanentis". Ut eius positio hac in quaestione definiatur, et fundamenta theologica supra quae illud axioma fundamentale struitur, cognoscantur, studio subiciuntur hoc in articulo praesupposita quaestionis in mente Caroli Rahnerii. Ut strictius dicatur, existimantur notiones "autocommunicationis Dei" et "incarnationis Logi". Textus conceptus est tamquam introductio in seminarium Professorum Theologiae Systematicae.

70. No quiere esto decir que no sea cierto en el sentido primero ('de izquierda a derecha'), ya señalado. Entonces no es sino una expresión de la verdad más básica de la fe. En este sentido, conviene leer un nuevo párrafo —el n° C, 3— en el texto ya citado de la CTI sobre «Teología-Cristología-Antropología».

SUMMARY

The author offers a personal reflection on what has been called Rahner's Grundaxiom, regarding the identity between the «economic» Trinity and the «immanent» Trinity. In order to explain his stance on this question, and make known the theological bases on which this axiom stands, the author here looks into the back-ground to the topic in Karl Rahner's thought. More specifically, he analyses the notions of «God's auto-communication» and the «incarnation of the Logos». This text was written as an introductory paper for a seminar of lecturers in systematic theology.

