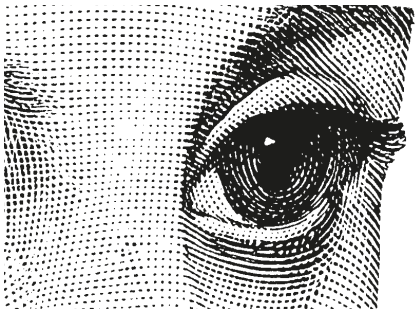


Ephemerides Mariologicae



VOL. LXXI

ENERO/
MARZO 2021

.....
SAMUEL SUEIRO, CMF

Los estudios desarrollados hasta hoy sobre la mariología de Karl Rahner (1904-1984) no son especialmente abundantes, sobre todo, si los comparamos con los dedicados a otros campos del quehacer teológico. Un hito mayor en la historia de la investigación lo ha constituido sin duda la publicación del noveno volumen de sus *Sämtliche Werke*, en que se reúnen una serie de contribuciones a la teología mariana. Los trabajos agrupados en esta cuidada edición crítica nos permiten apreciar hasta qué punto la mariología tuvo un especial puesto en el conjunto del pensamiento rahneriano¹. Pero, además, nos permite conocer de primera mano un trabajo de casi cuatrocientas páginas que K. Rahner presentó en 1951 a sus superiores, intitulado *Probleme heutiger Mariologie*, y que finalmente no obtuvo el permiso preceptivo para la publicación². A pesar de que, con el correr de los años, llegase a expresar el sonrojo que aquellas reflexiones iniciales le llegarían a

¹ Cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2004, 92-96. Sobre la mariología de Rahner, cf. K.-H. NEUFELD, «Zur Mariologie Karl Rahners – Materialien und Grundlinien»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 109/4 (1987) 431-439; ÍD., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, 206-211; ÍD., «Mariologie in der Sicht K. Rahners»: *Ephemerides Mariologicae* 51/3 (2000) 285-297; M. BUIONI, «La riflessione mariologica in Karl Rahner»: *Theotokos* 17/1 (2010) 287-344; S. HARTMANN, «Die „offene“ Mariologie Karl Rahners»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 132/3 (2010) 293-311; M^a J. MARIÑO, «María, oyente de la palabra, Madre del Señor y hermana nuestra»: *Ephemerides Mariologicae* 62/1-2 (2012) 11-30.

² El texto aparece recogido en: K. RAHNER, *Sämtliche Werke 9. Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 681-703. Para una visión panorámica sobre este particular, cf. H. VORGRIMLER, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y pensamiento*, Herder, Barcelona 1988, 130-132; A. R. BATLOGG, «Rahners Maria. Kirchliche Zensur verhinderte 1950 das Erscheinen seines Buches über Maria. Nur eine der Entdeckungen im 9 Band der Karl Rahner-Werkausgabe»: *Die Furche* 36 (2005) 10; ÍD., «Karl Rahner in Innsbruck. Aus der Wissenschaftsbiographie eines Jesuitengelehrten – zugleich ein Stück Fakultätsgeschichte»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 129/3 (2007) 397-422 (esp. 408-410).

producir³, nos ayudan a comprender el esfuerzo de pensar de modo renovado a la altura del tiempo las grandes verdades de la fe.

Hoy diríamos que los trabajos de K. Rahner sobre María se encuadran en la tendencia *eclesiotípica* de la mariología frecuente en la década de 1950. En esos años, la mariología cobró actualidad debido a grandes eventos como la declaración del dogma de la Asunción (1950), el Año mariano (1953-1954) y los congresos mariológicos internacionales de Roma (1950 y 1954) y Lourdes (1958)⁴. Ciertamente, si la centuria que medió entre las dos últimas declaraciones dogmáticas marianas (1848 -1950) fue especialmente prolífica en el desarrollo de los estudios sobre la Virgen María, la siguiente mitad de siglo no fue menos agitada. En ella se dieron cita importantes discusiones sobre la doctrina de la corredención y la mediación de gracias de María, así como las grandes controversias conciliares sobre el puesto y la entidad del esquema *De Beata* que, finalmente, condujeron a la redacción de los dos últimos capítulos de la constitución dogmática *Lumen gentium* (1964), donde se presenta a María en profunda relación con la esperanza cristiana y con la vida de la Iglesia.

Esta pequeña reflexión quiere presentar en sus rasgos principales la explicación ofrecida por el teólogo de Friburgo acerca del sentido del dogma de la Asunción de María en perspectiva eclesiológica. Para ello, limitamos nuestro análisis a dos fragmentos de las obras del autor traducidas al español. En ellas, K. Rahner no hace una fundamentación teológica del dogma en sí, sino una explicación del sentido de la verdad de fe a la que apunta la formulación dogmática. Aborda-

³ Cf. P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con K. Rahner en los últimos años de su vida*, DDB, Bilbao 1989, 15: «Un día se me intimó una prohibición parcial de escribir, porque un trabajo mío sobre la Asunción de María a los cielos cayó bajo la censura romana. El acta fue redactada por un jesuita de la Gregoriana. Gracias a Dios, mi trabajo no se publicó. Hoy lo hubiera escrito de otro modo».

⁴ En este sentido, además de las actas de dichos congresos, fueron muy representativos los trabajos de: K. RAHNER, «Probleme heutiger Mariologie», en G. SÖHNEN (Hrsg.), *Aus der Theologie der Zeit*, t. I, Gregorius, Regensburg 1948, 85-113; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Echter, Würzburg 1950; H. RAHNER, *María und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben*, Marianischer Verlag, Innsbruck 1950; C. FECKES, «María und die Kirche», en *Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur*, Schöningh, Paderborn ³1951, 265-278; A. MÜLLER, *Ecclesia – María. Die Einheit Marias und der Kirche*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1951; K. RAHNER, «Zum Sinn des Assumpta-Dogmas»: *Schweizer Rundschau* 50 (1951) 585-596; Y. M.-J. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, DDB, Paris 1952; R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, 2 vols. (I. *Essai sur le développement d'une idée religieuse*; II. *Étude théologique*), Nouvelles Éditions Latines, Paris 1952-1953; G. PHILIPS, «Perspectives mariologiques: Marie et l'Église»: *Marianum* 15/4 (1953) 436-511; M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik v/2. Erlösungslehre* (Zweite Auflage, herausgegeben von C. Feckes), Herder, Freiburg im Breisgau 1954 (esp., §§ 274-282c); K. RAHNER, «Le principe fondamental de la théologie mariale»: *Recherches de Science Religieuse* 42/4 (1954) 481-522. Para una bibliografía exhaustiva sobre el tema, cf. R. LAURENTIN, «Bibliographie critique sur Marie et l'Église. Répertoire»: *Études Mariales* 9 (1951) 145-152; Y. CONGAR, «Bulletin de théologie dogmatique III. Théologie mariale»: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 35/4 (1951) 616-629; ÍD., «Marie et l'Église dans la pensée patristique»: *ibíd.* 38/1 (1954) 3-38; G. PHILIPS, «Marie et l'Église. Un thème théologique renouvelé»: H. DU MANOIR (dir.), *María. Études sur la Sainte Vierge*, t. VII, Beauchesne, Paris 1964, 363-419.

remos, pues, su artículo *Sobre el sentido del dogma de la Asunción*⁵ (1951), y su apartado *Los «nuevos» dogmas marianos*⁶, dentro del grado séptimo de su particular *Introducción al concepto de cristianismo*, dedicado a la eclesiología.

Con ello, pretendemos evidenciar el sentido que percibía K. Rahner en la afirmación de la Asunción de María a raíz de la promulgación del dogma, viéndolo articulado en el cuerpo del credo cristiano, para facilitar su recepción *ad intra*, en la Iglesia católica, y para —si no desactivar— al menos reducir el rechazo por parte protestante, buscando un menor impacto negativo en el ámbito ecuménico.

1. SENTIDO DEL DOGMA DE LA ASUNCIÓN

K. Rahner encabeza su artículo de 1951 con una serie de advertencias acerca de lo que se pudiera esperar de él y que, sin embargo, no piensa tratar. Su contribución no está concebida al modo de una fundamentación teológica del dogma de la Asunción, ni tampoco de una explicación sobre cómo el nuevo dogma es una verdad de la fe apostólica invariable, aunque no siempre enseñada por la Iglesia con el rigor y la obligatoriedad con que lo hace hoy.

Más bien, es una constatación del autor la que nos advierte de la postura que abordará: de entre toda la abundante bibliografía sobre la Asunción, «apenas se ha entrado *detenidamente* en el *contenido interno* del nuevo dogma», que —a juicio de K. Rahner— constituye el punto neurálgico de la cuestión. Muchas de las dificultades acerca de la pertenencia de esta doctrina a la revelación «nacen más de entender mal su contenido que de dificultades especiales en la fundamentación de esta pertenencia»⁷. Por eso, en lugar de optar por las perspectivas antes aludidas, cree más oportuno centrarse en el contenido propio del dogma, en su *sentido*. Una última razón aducida por nuestro autor puede ayudarnos a comprender mejor su posición:

«A esto se añade que la bibliografía reciente —casi inabarcable— sobre el problema de la Asunción, a lo que puede verse, apenas ha entrado detenidamente en el contenido interno del nuevo dogma. Todos estos trabajos se contentan con probar el hecho de *que [das „Dafs“]* María fue asunto, y presuponen tácitamente que el cristiano sabe de manera suficiente, por la resurrección cierta de Cristo y la resurrección general futura, *qué [was]* significa en realidad decir que una criatura está glorificada corporalmente en el cielo»⁸.

⁵ K. RAHNER, «Sobre el sentido del dogma de la Asunción», en *Escritos de teología 1*, Taurus, Madrid 1961, 239-252 [en adelante, nos referiremos a este trabajo mediante la sigla SDA, seguida del número de página correspondiente]. Original: Íd., «Zum Sinn des Assumpta-Dogmas»: *Schweizer Rundschau* 50 (1951) 585-596. Sobre la Asunción de María en el pensamiento de K. Rahner, puede verse también F. PALAZZI VON BÜREN, «Pensar a María en la teología de Karl Rahner. Para una hermenéutica de las afirmaciones marianas»: *Ephemerides Mariologicae* 66/3 (2016) 301-327.

⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2003, 446-448 [en adelante, nos referiremos a este trabajo mediante la sigla CFF, seguida del número de página correspondiente].

⁷ SDA 239.

⁸ SDA 239 (cursivas en el original).

Así pues, K. Rahner centrará su atención en desentrañar el *sentido* de lo que afirmamos como verdad propia de la fe cuando decimos de María que fue asumida su corporalidad a su consumación. Para tal explicación, el teólogo de Friburgo abordará tres cuestiones en su ensayo: 1) situar el dogma de la Asunción en su ámbito propio dentro de las verdades de fe, en concreto, dentro de su fundamento cristológico; 2) explicar el dinamismo de la gracia en María con un análisis de la escatología; y 3) detenerse en apuntar los elementos de una teología de la corporalidad que esclarezca mejor este dogma, para apuntar a su sentido genuino. Atendiendo a la articulación interna del texto y a su proceder argumentativo, en nuestro análisis proponemos considerar la argumentación desde una estructura quiástica (A – B – C – B' – A').

A. El dogma de la Asunción dentro del conjunto de las verdades de la fe

Sólo en el acontecimiento salvífico de un Dios que se hace historia cobra verdad auténtica una formulación dogmática. En efecto, las verdades de la fe solamente son tales («verdades») en la medida en que hunden sus raíces en la única verdad de la salvación acontecida en Jesucristo. En este plano es donde K. Rahner quiere situar la pregunta acerca del dogma de la Asunción de María:

«Si queremos conocer, pues, el contenido propio del dogma definido, lo mejor es empezar preguntándonos a qué ámbito más amplio de verdades de la fe cristiana pertenece en realidad. El sentido exacto [*der rechte Sinn*] de una proposición particular de la verdad revelada implica siempre una “porción” [*Stück*] de nuevos conocimientos que se añade a las demás verdades, ampliándolas y completándolas. Pero, a su vez, tal proposición sólo es verdad inteligible en el sistema [*im Ganzen*] de la única verdad redentora [*der einen Heilswahrheit*]⁹.

Este «sistema de la única verdad redentora» al que se refiere nuestro autor es el que está condensado en el Credo, cuyas afirmaciones se sostienen unas a otras en concatenación e interdependencia, hasta el punto de poder hablar de un cierto tipo de unidad de la fe o de sistema. En este sentido, podemos preguntarnos con razón en qué lugar del Símbolo aparece expresado el dogma de la Asunción de María, al menos considerado este como consecuencia o desarrollo de lo que el Credo afirma. Aunque lo más sencillo sería responder que su lugar propio es la afirmación «nació de Santa María Virgen», nuestro autor alega que dicha respuesta sería al tiempo «incompleta» en un doble sentido: por una parte, ciertamente, todo depende de cómo se entienda concretamente el «nacido de Santa María Virgen»; pero por otra, no es este el único artículo con el que guarda una relación esencial e inmediata el dogma de la Asunción.

En primer lugar, frente a una posible concepción adopcionista de la salvación, «nacido de Santa María Virgen» no significa que ella sólo tuviera algo que ver en el acaecer concreto del nacimiento de un niño que más tarde en su vida

⁹ SDA 239-240.

realizó la salvación. Antes bien, la fe apostólica nos habla de Jesucristo como el Verbo de Dios hecho carne:

«[En María se habla de] un acaecer *salvador* [*ein Heilsereignis*]. Este acaecer ha transformado ya radicalmente, por sí mismo, la situación total del mundo ante Dios. Pues el Verbo eterno del Padre se hizo carne en María. En la carne de este hijo de la Virgen, Dios ha aceptado irrevocablemente al mundo. El Hijo eterno de Dios se ha hecho solidario del destino del mundo en la “carne del pecado” (Rom 8,3) —esto es, en la carne consagrada a la muerte—; esta existencia en la carne pecadora del mundo le conducirá ya necesariamente a la muerte —de una u otra manera— que habrá de expiar la culpa del mundo y vencerla. La encarnación es, por ello, un acaecer “escatológico” [*ein „eschatologisches“ Ereignis*]. La salvación definitiva —que nunca podrá ser anulada o superada— del mundo por la gracia de Dios, en el Verbo del Padre hecho hombre, está ya para siempre en el mundo por lo que acaeció en [*in*] y mediante [*durch*] María»¹⁰.

La verdadera humanidad de Cristo depende de su descendencia de María, de lo contrario no hubiera habido auténticamente encarnación. Desde este punto de vista, K. Rahner parece situarse en la línea de la patrística griega, que habla de los desposorios entre la naturaleza divina y la humana en la encarnación, presentándola como acontecimiento salvador. «El Hijo de Dios tenía que ser un hijo de Adán. Y Cristo lo fue en María», dice Rahner. Ahora bien, fue *en* ella y *por* ella: por su fe. Pues la encarnación tampoco podría ser radical sin la libertad y la cooperación en la fe por parte de María. Es su *fiat* el que presta espacio y carne al Verbo en nuestro mundo, al mismo tiempo que es también algo más que un acontecer meramente biológico, porque es —ante todo— un acto supremo de fe:

«María coopera [*sie wirkt*] en la redención, en cuanto hace para la salvación del mundo, y no sólo para la suya, lo que el hombre puede y debe hacer en fuerza de la gracia y para la gracia: recibirla [*sie empfangen*]. Por el “sí” de su fe, la Virgen concibió [*sie hat empfangen*] en su carne, del Espíritu Santo, la salvación del mundo. La Virgen recibió [*sie hat empfangen*] al Cristo total [*den ganzen Christus*] para todos y de la forma “corporal” más perfecta [*leibhaftigsten*]. Por esto la Iglesia ha creído siempre que en la Virgen se realizó la redención de la manera más perfecta y radical: en ella [*an ihr*] y por ella [*durch sie*] fue realidad en el mundo»¹¹.

B. El dinamismo de la gracia en María visto desde la escatología

El acto de fe de María no puede comprenderse —como tampoco el nuestro— al margen de la gracia. En ella es la gracia de Dios la que logra obrar y *encarnar* la salvación. A este respecto, explica K. Rahner:

«Cuando la Iglesia profesa que María fue “preservada” [*bewahrt*] —expresión equívoca, por otra parte— del pecado original y que permaneció siempre sin pecado, no significa esto que la Virgen no hubiera perdido para sí, “privadamente”, y a diferencia de todos

¹⁰ SDA 240 (cursivas en el original).

¹¹ SDA 242.

los demás hombres, la gracia del estado primitivo de la humanidad poseído por Adán. También por María [*für sie*] se perdió esta gracia en Adán. Lo que sucede es que María es la redimida de manera radical. En ella la gracia única de Cristo superó totalmente —incluso, y en cierta medida, también “temporalmente”— el ser de pecado [*Sündigkeit*] de la humanidad. No tiene absolutamente nada que pueda nombrar como suyo. Ni siquiera el pecado. Todo es en la Virgen regalo de la gracia incomprensible del Padre en el Hijo de sus entrañas. Pero, precisamente por esto, es María la segunda Eva. La madre de los vivos: redención perfecta y representación consumada de lo que humanidad redimida, Iglesia, pueden ser. La gracia de Dios realizó su obra más incomprensible e insuperable allí donde su aprensión del mundo fue más cercana y “corporal” [*fleischlichsten*]: en María¹².

Pero antes de seguir desarrollando el sentido de la afirmación «nacido de Santa María Virgen», nuestro autor opta por analizar los otros artículos de la fe con los que guarda relación el dogma de la Asunción. Dichos artículos del Símbolo corresponden a la confesión de que Jesús «descendió a los infiernos» y de la esperanza en «la resurrección de la carne»:

«Ambos artículos están en íntima conexión [*gebören zusammen*]. La resurrección de la carne existe porque Cristo bajó a los muertos y resucitó. Únicamente porque Cristo, en persona, llegó a ese punto —el más bajo de la existencia humana— inmenso que llamamos el “estar muerto” [*das Totsein*], y que significa algo más profundo y terrible de lo que el hombre moderno se imagina bajo un biológico dejar de vivir [*Ableben*]. Por eso hay una resurrección. Sólo por eso está el hombre radicalmente salvado y es capaz, con *todo* su ser, de la felicidad de Dios. El corazón de la tierra acogió [*aufgenommen*] y recibió [*empfangen*] al Hijo de Dios, y desde este bendito seno de la profundidad “infernál” de la existencia humana asciende la criatura redimida. Esto no sólo —o provisionalmente— en el Hijo. No es el Hijo el único que descendió como vencedor y ascendió de nuevo, porque la muerte no podía retenerle. No es que él sea “todavía ahora” el primogénito entre los muertos, en el sentido de que él sea todavía ahora el único entre los hombres que ha encontrado la consumación de su entera realidad humana. La salvación se coronó con su muerte. ¿Qué podía impedir, pues, en principio, que otros hombres encontraran esa salvación definitiva?»¹³.

La afirmación del descenso de Cristo al lugar de los muertos, ya desde la Iglesia antigua iba más allá de la victoria de Cristo sobre la muerte, pretendiendo incluir que también otros muertos participan *ya* del premio de tal triunfo definitivo del Hijo sobre el pecado y la muerte. Pues la resurrección como plenitud de la salvación, como consumación de la obra salvífica de Dios, no puede ser concebida como suceso individual. Para el cristiano, la esperanza de la fe lo remite a la resurrección como acontecimiento «personal», pero no aisladamente; antes bien, la plenitud definitiva ha de llevar a la condición humana a su consumación, incluyendo su irrenunciable dimensión social y «corporativa».

¹² SDA 242-243.

¹³ SDA 243 (cursivas en el original).

C. Comprensión del dogma desde una teología de la corporalidad

¿Cómo comprender la corporeidad resucitada? Rahner se hace la pregunta, a la par que reconoce la dificultad de tal empresa. El principal problema para ello «es que la esencia íntima de su corporeidad glorificada sólo podría mostrarse en toda la amplitud de su “ser en sí” [*Ansich*] a quienes viviesen esta existencia»¹⁴. Por eso se hace necesario extremar el cuidado en los pasos para comprender las verdades de la fe referidas a la esperanza escatológica¹⁵. «Lo que realmente sabemos puede decirse sólo “desde fuera” en estas dos perspectivas: seremos nosotros mismos [*wir selber werden*], con la realidad plena de nuestro pasado y experiencias; seremos transformados [*wir werden verwandelt*], seremos totalmente otros [*ganz anders sein*]]»¹⁶.

Desde la cosmología de la época el hombre antiguo podía imaginarse y representarse sin gran dificultad la consumación del hombre y de su mundo. El cielo, como ámbito de los cuerpos glorificados era la parte suprema del cosmos. En su sentido fundamental, la afirmación es verdadera también hoy: el cielo, entendido como la plenitud gloriosa de la acción de Dios que se hace comunión para la humanidad, es la meta, el destino y lo supremo de la creación, su vocación más radical. Ahora bien, en la época actual, con su cosmología propia, no puede seguirse manteniendo el imaginario antiguo. Las dificultades de tal intento serían inadecuadas de todo punto, por incurrir excesivamente en equívocos. El cielo ya no es hoy la «parte suprema» del mundo en la que podamos imaginar el ámbito de la vida gloriosa.

Con todo, tampoco podemos eliminar de un plumazo la «espacialidad» como dimensión constituyente de la «corporalidad», al igual que veíamos que no podía eliminarse esta última de la esperanza cristiana en la resurrección:

«Hoy debemos decir más bien: la nueva “espacialidad” [*Räumlichkeit*] es una función de la historia de la salvación, del tiempo, que *constituye* [*bildet*] este espacio. Tal espacio deviene en el resucitar de Cristo de entre los muertos. No precede, en cuanto lugar, a la glorificación como posibilidad. [...] Hoy hemos de concebirlo más bien al contrario: “espacio” y “lugar” se originan por el acaecer [*das Geschehen*]. El espacio es más bien una función del tiempo. La glorificación transformadora —acaecer que llega hasta las raíces mismas del ser— hace surgir un espacio y lugar totalmente nuevos. No una porción del espacio hasta ahora existente, sino algo totalmente distinto y no comparable con él. Esta

¹⁴ SDA 245; donde recuerda la conocida máxima escolástica «quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur» (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q. 75, a. 5; III, q. 5).

¹⁵ A este respecto, pueden verse la importante aportación de Rahner en el campo de la escatología y de la necesaria hermenéutica en sus formulaciones: K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de teología IV*, Cristiandad, Madrid 2002, 373-399.

¹⁶ SDA 245. En categorías filosóficas acuñadas por X. Zubiri, podría hablarse en este particular de cómo K. Rahner hace referencia aquí a una «mismidad personal» en una «diferencia modal» (mismidad o *identidad* personal, mismidad o identidad esencial numérica, mismidad de condición, mismidad corporal-histórica: «mismo cuerpo de historia»; diferencia o transformación en el *modo* de ser), cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente I. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 1984, 25.

es la razón de que no podamos “imaginárnoslo”. Y por eso no tenemos más remedio que “postularlo”. Porque no tenemos derecho a espiritualizar falsamente —vaporizándolo— el “ser corporal” [*die wahre Leiblichkeit*] en la resurrección¹⁷.

Pero el cuerpo de Cristo no ha dejado de ser parte de este mundo; su humanidad no ha sido eliminada con la muerte y resurrección. En su nueva forma de existencia lleva radicalmente unidos lo material y lo espiritual. La encarnación del Verbo no hay que verla como un acontecimiento que queda dentro de los límites del Jesús de Nazaret que acaba su existencia colgado de una cruz. El misterio de la encarnación es el misterio del Hijo que asume nuestra humanidad y la lleva a consumación. Es cierto que la dificultad de expresarlo sigue patente: «nuestra imagen del mundo [*unsere eigene Weltvorstellung*] —por pertenecer ella misma a él—, a base de espacio y tiempo, está necesariamente presa [*befangen*] en las estructuras del mundo y de nuestra sensibilidad. Pero el pensamiento y, sobre todo, la fe nos atestiguan [*bezeugen*] que la realidad no acaba donde acaba nuestra imaginación»¹⁸.

Por eso, podemos seguir profundizando en la comprensión de la dimensión corporal de la resurrección, y podemos hacernos cargo de las expresiones bíblicas del «nuevo cielo y la nueva tierra». La realidad del más allá, si la miramos tanto desde nuestra condición antropológica como desde el misterio de la encarnación, no podrá estar desprovista de la relación con este mundo. Al igual que en Cristo resucitado, también hemos de pensar del mundo que «lo glorificado sigue estando en conexión real con el mundo no glorificado; pertenece inseparablemente al mundo uno e indivisible»¹⁹. De ahí la posibilidad de afirmar simultáneamente la ya glorificación de unos y la todavía no glorificación de otros²⁰. Del Señor podemos decir con rigor que ha resucitado *ya*, pero no de nosotros. Y si en ello no hay contradicción, tampoco hay motivo para encontrarla en el caso de María.

B'. El dinamismo de la gracia en María

Sólo una vez analizada la cuestión de la corporalidad en referencia a la resurrección, retomará K. Rahner las consideraciones sobre el artículo «nacido de Santa María Virgen». La fe cristiana afirma en este punto que *en* María y *por* María (*en* su carne [*an ibrem Fleisch*] y *por* su fe [*durch ibren Glauben*]) «tiene lugar el acontecer escatológico de la salvación que arrastra tras de sí todos los demás con interna consecuencia. María aparece de esta manera como la perfectamente redimida y representación de la redención perfecta»²¹.

Nos dice el teólogo de Friburgo que los términos «perfectamente redimida» [*die vollendet Erlöste*] han de ser entendidos en sentido *dinámico*: como el

¹⁷ SDA 246-247.

¹⁸ SDA 247.

¹⁹ SDA 249.

²⁰ Del mismo modo que hemos señalado más arriba, esto implica que a la lista de «mismidades» o «identidades» se pueda añadir también la mismidad del mundo, que en la consumación de la historia no será aniquilado, sino transformado; es decir, no otro mundo, sino el mismo de otro modo.

²¹ SDA 249.

desarrollo de un concepto vivo. La plenitud de los tiempos ya ha sido alcanzada por Cristo, en Él ha irrumpido el final de la historia de salvación entera, pues su resurrección es ya presente y nos alcanza. Por su parte, María, en virtud de su posición única en la historia de la salvación, tiene que haber alcanzado ya la redención total. «En cuerpo y alma», entendidos como la totalidad de su existencia: es la propia María de Nazaret, la que hizo de su vida posibilidad auténtica de que el Salvador llevara a cabo su obra.

Por eso, tendría sentido hablar en ella de un «privilegio» [*ein Privileg*] o de un «derecho» especial [*ein besonderes Recht*], precisamente por su puesto único en la economía salvífica. Si bien es cierto que esta terminología es propia del lenguaje jurídico, el hecho mismo de que K. Rahner refleje el término entre comillas invita a entenderlo en un sentido amplio. No obstante, en su explicación, nuestro teólogo expresa que carecería de todo sentido emplear esta terminología si con ella entendiésemos que tal privilegio es la «asunción», como concedida a ella exclusivamente:

«La salvación ha llegado ya, en su historia, a un punto tal, que, a partir de la resurrección, es completamente “normal” [*normal*] —lo que no significa general [*allgemein*]— la existencia de hombres en los que el pecado y la muerte han sido ya definitivamente superados [*endgültig überwunden*]. La bajada triunfante de Cristo al reino de los muertos no es sólo un acaecer de la existencia privada de Cristo, sino un acaecer de la salvación, que afecta a los muertos, [...] que constituye una comunidad corporal de los redimidos [*leine leibhaftige Gemeinschaft der Erlösten*], bien que el número de los hermanos no sea todavía completo y a pesar de que, a excepción de una sola mujer, no podemos darles el nombre de redimidos también en cuanto al cuerpo»²².

A'. El dogma de la Asunción dentro del conjunto de las verdades de la fe

Finalmente, una vez hechas todas las consideraciones precedentes, concluye K. Rahner su trabajo volviendo al punto inicial y tratando de ubicar el dogma de la Asunción dentro de su sentido propio en el conjunto de las verdades de la fe. Hasta ahora, hemos podido observar las implicaciones cristológicas, antropológicas y escatológicas de este dogma. En esta última parte, explícita, desde todo lo ya tratado, una consecuencia más de la Asunción, a saber, el carácter eminentemente eclesiológico de esta verdad de fe:

«El “futuro” de la Iglesia es el presente del Hijo del hombre ya glorificado. Y también presente en María, como representación perfectísima de la Iglesia. Por ello también la Iglesia está ya plenamente redimida [*schon total erlöst*], no en todos sus miembros, pero sí realmente en algunos. También ha comenzado ya la redención perfecta de la carne. El mundo está ya en tránsito [*im Übergang*] hacia la eternidad de Dios. [...] Para el que cree que, contra todas las apariencias, las fuerzas del mundo futuro ya se han apoderado de este presente y que estas fuerzas no son sólo una promesa más allá de lo creado —de

²² SDA 251.

un futuro todavía irreal—, el “nuevo” dogma viene sólo a aclararle que la situación de salvación —en la que siempre ha creído— es ya realidad presente. Afirmar de María la plenitud total [*ganzen Fülle*] de esta situación de salvación no será imposible al que sabe que de María —por el “sí” de su fe— nació esta salvación y que, por ello, en ella se ha realizado de la manera más perfecta. El “nuevo” dogma, por tanto, no sólo tiene una importancia mariológica, sino también, y en el mismo grado, una importancia eclesiológica y escatológica²³.

2. LOS «NUEVOS» DOGMAS MARIANOS

En el *Curso fundamental sobre la fe* se propone Rahner ofrecer una serie de reflexiones que se mueven en un «primer nivel de reflexión», es decir, que no quieren ser repetición de formulaciones teológicas ni una condensación de afirmaciones básicas de la fe a modo de catecismo. Antes bien, quiere abordar el mensaje de la fe cristiana de manera nueva, desde un sistema articulado para el hombre de su tiempo. Se trata de una justificación de la fe cristiana realizada con honradez intelectual. Para ello cree necesario reducir el mensaje del cristianismo a «concepto» y situarlo en el horizonte mental del hombre actual²⁴. La obra no puede ser considerada como un manual de teología, sino como el intento sistemático de dar cuenta de la razón (*λόγος*) que hay en la esperanza del cristiano (1Pe 3,15). A lo largo del libro, K. Rahner da por supuestos algunos datos elementales de la fe, de suerte que no tenga que moverse continuamente en la justificación de cada parte, sino en la justificación del todo.

Teniendo esto muy en cuenta, nosotros no hemos de buscar en el *Curso* un desarrollo sistemático de la fundamentación teológica del dogma mariano de la Asunción. Antes bien, el autor se propone arrojar una luz en la comprensión de ese dato particular desde el conjunto de la fe, desde el todo de su «reducción» teológica.

La consideración del autor respecto de los dogmas marianos, en particular de la Asunción de María, se sitúa dentro del capítulo dedicado al cristianismo como Iglesia. Más en concreto, dentro de las explicaciones acerca del sentido del Magisterio eclesial. Son dos las cuestiones que en este apartado referido al Magisterio aborda K. Rahner y ambas están referidas a los dogmas definidos en la época postridentina, esto es, una vez acontecida la ruptura del siglo xvi entre católicos y protestantes. Estas dos cuestiones se refieren a la infalibilidad del Primado (su autoridad doctrinal) y a los dos dogmas marianos (Inmaculada concepción y Asunción a los cielos).

²³ SDA 251-252. A esto añade: «Tal vez la razón última de los protestantes al rechazar el nuevo dogma sea que, para ellos, la única fórmula de la realidad actual es una teología de la cruz. Desconocen una teología de la gloria, que, a fin de cuentas, sería solamente una promesa, y no algo que “ya es ahora” [*jetzt schon ist*], aunque todavía no haya alcanzado a todos y a pesar de que a nosotros, aquí en la tierra todavía, no se nos haya revelado».

²⁴ Cf. CFF 9-14.

En el movimiento ecuménico de las Iglesias, existe el acuerdo fundamental de que todas las confesiones cristianas podrían llegar a ponerse de acuerdo sobre la doctrina dogmática que ya era patrimonio común en la Iglesia antigua. Más en concreto en el caso de las Iglesias y comunidades eclesiales de Occidente, podría darse el acuerdo en el patrimonio común previo al concilio de Trento (1545-1563). Esto supondría, en principio, que las tres últimas declaraciones dogmáticas de la Iglesia católica habrían de ser puestas en tela de juicio, cuanto menos. K. Rahner se hace eco en su texto de tal problemática apuntando muy matizadamente lo siguiente: «Hay que conceder sin duda alguna que estos dogmas antes de la Reforma no existían en la Iglesia católica con el mismo grado de reflexión teológica y con un carácter tan explícito y vinculante»²⁵. Y proseguirá más adelante:

«En el dogma no se dice sino que María es la radicalmente redimida [*die radikal Erlöste*]. A partir de aquí, la concepción fundamental según la cual María, como aquella que en una maternidad personal y no sólo biológica aceptó creyendo la salvación del mundo, es también el caso supremo y más radical de realización de la salvación, del fruto salvífico, de la recepción de la salvación y constituye una verdad que propiamente debe considerarse como evidente. Durante quince siglos esto fue una cosa obvia en la cristiandad occidental y oriental, si bien no siempre con esta reflexión explícita. Y desde esa perspectiva puede comprenderse con relativa facilidad lo que llamamos “concepción inmaculada” y “asunción al cielo”, sin necesidad de considerar estos dogmas como especulaciones que sólo de manera adicional se interpolan en la substancia realmente última del cristianismo. Si a veces el protestante dice en la actualidad que él percibe una problemática suprema en el pecado original mismo, si hoy más que nunca —y por cierto en la forma más originariamente bíblica— entendemos que el pecado de Adán está superado [*überholt*] y envuelto [*umfaßt*] por la voluntad salvífica y la redención de Cristo, de modo que hemos de decir que nosotros somos siempre los santificados y redimidos en tanto procedemos de Cristo, a la manera como somos pecadores sin espíritu en tanto nos consideramos precedentes de Adán, entonces propiamente no constituye ninguna dificultad especial la afirmación de que la madre del Hijo estaba pensada y querida de antemano por la absoluta voluntad salvífica de Dios como la receptora de la salvación con fe y amor»²⁶.

Ciertamente, estos dogmas no se formularon hasta los siglos XIX-XX, ahora bien, esto no significa que sean pura invención contemporánea. Las afirmaciones fundamentales de estas declaraciones dogmáticas estaban contenidas en la teología cristiana, eso sí, de forma más o menos implícita y dentro de un amplio pluralismo de posturas. Es decir, no estaban fijadas y definidas con carácter vinculante. Para abordar la cuestión de los dogmas marianos, el teólogo de Friburgo no opta por

²⁵ CFF 443.

²⁶ CFF 446. En esta perspectiva parece asentarse la teoría del jesuita J. Bolewski, sobre todo, en lo que respecta a la comprensión del pecado original y a la verdad de los dogmas marianos de la Inmaculada y la Asunción; cf. J. BOLEWSKI, «Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner»: *Collectanea theologica* 58 (1988) 527-532; Íd., *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, J. Knecht, Frankfurt am Main 1991.

una revisión exhaustiva de los fundamentos de cada uno de ellos, sino por mirar al sentido de estos dentro de la totalidad de la concepción cristiana de la fe. En este sentido, se mueve en el mismo orden de cuestiones que en el artículo de 1951:

«Sólo pueden interpretarse rectamente si creemos de verdad y convertimos en contenido del cristianismo lo que llamamos encarnación del *Logos* eterno mismo en nuestra carne. A partir de esta posición hemos de decir en primer lugar, según el testimonio de la Escritura, que María no sólo es un episodio individual teológicamente carente de interés en una biografía de Jesucristo, sino que en esta historia de la salvación ella es de manera explícita una magnitud histórico-salvífica. Si leemos a Mateo, Lucas y Juan y si profesamos el símbolo apostólico, en el que se confiesa que Jesús, el *Logos* divino, nació de María la virgen, con ello queda dicho —aunque sea todavía en forma tan sencilla— que María es la madre de Jesús en un sentido no sólo biológico, y también que ella ocupa una posición totalmente determinada y singular en esta historia oficial y pública de la salvación. En el símbolo apostólico María ocupa una posición que ni Lutero mismo impugnó, si bien creía ver en el culto mariano de la Baja Edad Media tendencias que amenazaban o negaban el *sola gratia*»²⁷.

En otras palabras, podríamos decir que el paradigma propio de comprensión del dogma de la Asunción (y de él, el de la Inmaculada) es la encarnación del *Lógos*²⁸. En este sentido, hemos de convenir que la lógica propia de las afirmaciones teológicas referidas a la escatología y a la protología no puede sostenerse sin el singular fundamento de la cristología. Tomando prestada la imagen del teólogo belga A. Gesché, podemos decir que «Cristo ha tomado la verdad de nuestra realidad allí donde se encontraba y ha trazado, *a partir de ella*, sin ningún engaño, aquel camino por el que se puede imaginar la salvación»²⁹. En efecto, la fe cristiana recoge como verdades fundamentales estos tres grandes misterios del encuentro entre Dios y el ser humano, confesando que todo el obrar salvífico nace del misterio íntimo de Dios y a él conduce: en la *protología* descubrimos el encuentro con nuestro origen más remoto en la pura gratuidad del Creador; en la *cristología*, el encuentro más íntimo entre la humanidad y la Trinidad; y en la *escatología*, la esperanza fundada en nuestra vocación más última³⁰.

Al igual que en el anterior apartado, referido a su trabajo *Sobre el sentido del dogma de la Asunción*, K. Rahner trata de señalar también aquí la eclesiología y la escatología como marco fundamental en el que encuadrar las afirmaciones mariológicas de la Asunción:

²⁷ CFF 446.

²⁸ Cf. K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de teología III*, Taurus, Madrid 1961, 47-60; Íd., «Theologie und Anthropologie», en *Schriften zur Theologie VIII*, Benziger, Einsiedeln 1967, 43-65.

²⁹ A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004, 105.

³⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El Cristo futuro o la protología, escatología y teología en interacción», en *Fundamentos de Cristología II. Meta y misterio*, BAC, Madrid 2006, 237-250.

«La ascunción de la bienaventurada virgen en cuerpo y alma al cielo no afirma sobre María sino aquello que confesamos ya para nosotros en la fórmula de fe del símbolo apostólico: resurrección de la carne y la vida eterna. Al hablar de la escatología hemos de tratar todavía de cómo deba entenderse de manera más exacta la resurrección de la carne. De todos modos, es una concepción por lo menos posible en la teología protestante que la consumación del hombre uno y entero [*des einem und ganzen Menschen*] no acontece necesariamente en un eje temporal, sino que se produce para el hombre en su muerte con su propia escatología. Si, por tanto, nosotros, como católicos, atribuimos la consumación a la bienaventurada virgen María, por su posición sumamente especial en la historia de la salvación y porque la consideramos como un caso supremo de redención lograda, en consecuencia, por lo menos en el plano teológico, no se ve por qué tal dogma haya de contradecir a la substancia fundamental del cristianismo»³¹.

Otra cosa es ya una pregunta ulterior que podría formularse acerca de cómo los dogmas marianos estaban contenidos de manera implícita en la tradición apostólica³², a la cual no va a responder aquí nuestro autor, ya que excedería con mucho los límites fijados al comienzo del *Curso* al pretender un «primer nivel de reflexión». Lo que sí abordará será la cuestión acerca de la *oportunidad* de que fuera definido este dogma como tal³³. Y enfrentará la pregunta llevándola al campo más radical posible, esto es, al del sentido, evitando otras disquisiciones:

«Si y por qué fue oportuno que Pío XII definiera este dogma, es una pregunta sobre la que podemos seguir pensando teológicamente, y aquí el católico en virtud de este dogma no está obligado a una opinión determinada. De todos modos se echa de ver que aquí no se dice nada que en principio contradiga a lo auténtico de la substancia de la fe. Sencillamente, confesamos de María lo que confesamos para todos nosotros como nuestra esperanza. Esta ascunción no es sino la consumación de la acción salvífica de Dios en un hombre [*an einem Mensch*], en este hombre [*an diesen Menschen*], la consumación de la acción salvífica de Dios y de su gracia solamente, que nosotros esperamos también para

³¹ CFF 447. Para comprender qué sentido da K. Rahner a la expresión «resurrección de la carne», hemos de remitirnos a sus explicaciones sobre la permanencia de la antropología unitaria en la escatología (individualidad personal y corporalidad social), así como a la escatología única como escatología individual (inadecuada disociabilidad de alma y cuerpo que lleva a mantener a un tiempo la afirmación de la bienaventuranza del alma y la de la resurrección de la carne); cf. CFF 498 y 500-501; K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas»: *Escritos de teología IV*, Cristiandad, Madrid 42002, 373-399 (esp. 381-383 y 393).

³² CFF 447-448.

³³ Además de lo expresado en *Probleme heutiger Mariologie*, puede verse también la explicación ofrecida en K. RAHNER – K. LEHMANN, «Kerigma y dogma»: J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. 1/2, Cristiandad, Madrid 1969, 704-791: «Debe concederse que las afirmaciones dogmáticas y los esfuerzos que corren parejos con ella traen también el sello de la culpa y del pecado. Hay que preguntarse, en todo caso, si una afirmación que debe ser calificada de suyo como verdadera no puede ser precipitada, presuntuosa y ofensiva, si no deja traslucir también en esas características la mala inclinación del hombre a «dogmatizar» (en sentido peyorativo e irónico)» (775).

nosotros. La substancia fundamental, lo que objetivamente se afirma aquí, es por tanto una evidencia común entre los cristianos³⁴.

* * *

Un resumen muy sintético de todo lo visto, que nos ayude a recapitular los aspectos nucleares de la Asunción de María lo encontramos en el diccionario de teología escrito por K. Rahner en colaboración con H. Vorgrimler:

«Por lo tanto, si se cree en María como representación de la redención perfecta, habrá que considerar que no es posible que la resurrección de Cristo sea un suceso individual, ya que la corporeidad, como exteriorización del espíritu efectuada por el espíritu en la materia, en orden a una patencia ante lo otro, implica necesariamente una comunidad del género corpóreo con un tú también corpóreo (Mt 27,52s). Además, hay que considerar que este mundo, por medio de su historia, que es a la vez historia de lo material y de lo espiritual, adquiere en Cristo una nueva forma de existencia concreta (cielo). Tomado en todo su conjunto, este dogma afirma que, en virtud de la asunción de María a los cielos, se hace más clara la situación de salvación ya existente. La que por la fe *conció* [*empfangen hat*] en su cuerpo la salvación para ella y para todos nosotros, esa misma *recibió* [*hat empfangen*] esa salvación totalmente; es, pues, una salvación del hombre total. Por eso este dogma tiene esencialmente un significado eclesiológico y escatológico»³⁵.

Mirado en su tiempo y en su contexto, podemos observar cómo también en este campo ha logrado K. Rahner llevar las cuestiones difíciles de la teología a un mejor esclarecimiento de su significado. El hecho de que el primero de los trabajos que hemos visto apareciera al año siguiente a la promulgación del dogma de la Asunción (1951)³⁶, nos permite percibir el valor de la singular aportación de este teólogo, tanto para facilitar la recepción católica de dicha verdad de fe como para tender nuevos puentes hacia el cristianismo protestante. De hecho, en cuanto a lo primero, mirando hacia atrás, K. Rahner llegará a saludar con satisfacción la opción conciliar de integrar la mariología dentro de la Constitución dogmática sobre la Iglesia³⁷. Y en cuanto a lo segundo, no deja de ser ilustrativa una simpática anécdota protagonizada por K. Rahner y el gran teólogo calvinista Karl Barth (1886-1968), tal como la refiere nuestro jesuita alemán:

«Hace muchos años, en Roma, conversé sobre la devoción a María con el teólogo evangélico Karl Barth. Le pregunté si le parecía bien, si podía e incluso si no debía decir a otro cristiano “¡Rece usted por mí!”. Se quedó perplejo unos instantes y en seguida se dio cuenta de por dónde iban los tiros. Si me hubiera respondido con un simple sí, le

³⁴ CFF 447; aquí se emplea el término *Mensch*, que significa «hombre» en el sentido de «ser humano», no en el de «varón»; es evidente que se refiere a María, aunque quizá hubiera sido preferible traducir «ser humano».

³⁵ «Asunción de María a los cielos»: K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 51-52; aquí es preferible distinguir entre «concebir» y «recibir»: María *conció* en su cuerpo la salvación (= al Salvador, en el mismo sentido que Lc 2,30), y ahora *recibe* la salvación totalmente, en cuerpo y alma.

³⁶ Cf. SDA 10.

³⁷ Cf. P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *La fe en tiempos de invierno*, 92.

hubiera vuelto a preguntar: “¿Por qué no puede decirle más o menos lo mismo a María? Ella vive, está salvada en la vida de Dios. No ha perdido nada a los ojos de Dios, sino que se halla consumada en él. ¿Por qué, pues, no decirle un *¡Ruega por mí!*? Barth lo veía venir y me respondió: “Digamos: *¡Oremos unos con otros!*”. Yo estaba de acuerdo con su contestación. Cuando digo: “*María, oremos unos con otros por tu agradecimiento y por mi agradecimiento*”, estoy diciendo también, en definitiva: “*¡Ruega por mí!*”³⁸.

³⁸ *Ibíd.*, 105-106.

Cette brève réflexion a pour but de présenter dans ses grandes lignes l'explication offerte par K. Rahner sur la signification du dogme de l'Assomption de Marie dans une perspective ecclésiologique. Pour ce faire, nous limitons notre analyse à deux fragments des œuvres de l'auteur traduites en espagnol : son article Sur le sens du dogme de l'Assomption (1951), et sa section Les « nouveaux » dogmes mariaux, qui fait partie de la septième étape du Traité fondamental de la foi. Nous entendons ainsi mettre en évidence le sens que le théologien fribourgeois a perçu dans l'affirmation de l'Assomption de Marie après la promulgation du dogme, en la voyant articulée dans le corps du credo chrétien, afin de faciliter sa réception dans l'Église catholique et d'ouvrir un dialogue dans une perspective œcuménique.

This brief reflection aims to present in its main features the explanation offered by K. Rahner on the meaning of the dogma of the Assumption of Mary in an ecclesiological perspective. In order to do this, we limit our analysis to two fragments of the ranberian works translated into Spanish: his article The interpretation of the dogma of the Assumption (1951), and his section The "New" Marian Dogmas, in the seventh grade of the Foundations of Christian faith. In doing so, we intend to highlight the meaning that the Fribourg theologian perceived in the affirmation of the Assumption of Mary following the promulgation of the dogma, seeing it articulated in the body of the Christian creed, in order to facilitate its reception in the Catholic Church and to establish a dialogue in an ecumenical perspective.

Palabras clave

Karl Rahner | María | Asunción | Interpretación del dogma | Eclesiología.

Mots clés

Karl Rahner | Marie | Assomption | Interprétation du dogme | Ecclésiologie.

Key concepts

Karl Rahner | Mary | Assumption | Interpretation of the dogma | Ecclesiology.