



CRISTO Y EL COSMOS

La relación entre Cristo y la creación en la teología de Karl Rahner

**Tesina de Licenciatura en Teología
Especialidad en Teología Dogmático-Fundamental**

Autora: Ana Isabel González Díez

Director: Ángel Cordovilla Pérez

Madrid, junio 2015

¿Dónde estabas tú cuando asenté la tierra?

(Job 38, 4)

*A mis padres,
de quienes aprendí
a disfrutar de la naturaleza
y a descubrir su capacidad
de apaciguar el espíritu
y sanar el alma*

ABREVIATURAS

- DH** DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et decarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999. Edición de P. Hünermann.
- CFF** K. RAHNER, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Barcelona 2007².
- ET** K. RAHNER, *Escritos de Teología I-VII*, Madrid 1961-1969.
- GS** *Gaudium et Spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno. Concilio Vaticano II.
- MySal** J. FEINER - M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, 5 vols., Madrid 1969-1984.
- SM** K. RAHNER (dir.) et al., *Sacramentum Mundi*, 6 vols., Barcelona 1972-1976.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
CAPÍTULO 1: CRISTO DESDE LA CREACIÓN O LA CREACIÓN PARA CRISTO (I). LA ENCARNACIÓN, CULMEN DE LA RELACIÓN CREADOR-CREATURA.....	15
CAPÍTULO 2: CRISTO DESDE LA CREACIÓN O LA CREACIÓN PARA CRISTO (II). EL MISTERIO DE CRISTO A LA LUZ DE UNA COSMOVISIÓN EVOLUTIVA.....	41
CAPÍTULO 3: LA CREACIÓN DESDE CRISTO O LA CREACIÓN EN CRISTO.....	95
CAPÍTULO 4: ELEMENTOS PARA UNA CRISTOLOGÍA CÓSMICA DESDE LA TEOLOGÍA DE KARL RAHNER	135
CONCLUSIONES.....	175
BIBLIOGRAFIA.....	185
INDICE GENERAL.....	191

PRESENTACIÓN

1. OBJETO Y MOTIVACIÓN DE ESTE TRABAJO

El objetivo del presente trabajo es, en primer lugar, indagar y clarificar la relación entre Cristo y la creación en la teología de Karl Rahner para, posteriormente, tratar de extraer de su pensamiento algunos elementos que puedan contribuir a la elaboración de una cristología cósmica para nuestro tiempo. El interés por emprender esta investigación nace del deseo de comprender y actualizar las afirmaciones neotestamentarias que expresan la significación cósmica de Cristo y su íntima vinculación con la totalidad de lo creado. Tales afirmaciones se condensan en el himno de la Carta a los Colosenses 1,15-20, texto de enorme relevancia en la cristología de nuestro autor: Cristo es el primogénito de toda la creación; en él, por él y para él fueron creadas todas las cosas y todas tienen en él su consistencia; él es, también, el primogénito de entre los muertos, en quien Dios tuvo a bien hacer residir toda la plenitud y por medio del cual reconcilió todas las cosas del cielo y de la tierra¹. La fe cristiana atestigua una intrínseca relación de Cristo con la totalidad de la realidad existente en la que Cristo aparece como sentido y clave de interpretación de la entera creación y ésta se revela como originada *por* él, sustentada *en* él y orientada *hacia* (o *para*) él. Creemos que esta interpretación del conjunto de lo creado desde el misterio de Cristo cobra hoy una relevancia especial y nos parece que es una tarea esencial de la teología en nuestro tiempo situarla en un plano más visible y extraer de ella toda su fecundidad. Dos son los motivos que nos llevan a afirmar esto.

En primer lugar, la imagen del cosmos dibujada por las ciencias naturales desde los años 20 del pasado siglo, anticipada a pequeña escala en el siglo XIX con el descubrimiento de la evolución biológica, ha modificado radicalmente la comprensión que el ser humano tiene del universo en el que habita y de su propio lugar en él. Concebimos hoy el cosmos como una totalidad una y plural, dinámica, en evolución desde su propio interior, a través de un proceso de autoorganización de la materia y de complejización creciente de sus estructuras. Existe, por tanto, una conexión intrínseca entre las realidades menos complejas

¹ Otros pasajes del Nuevo Testamento centrales para nuestro tema son Jn 1,3.10.16: por medio de la Palabra se hizo todo y de su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia; 1 Cor 8,6: por él (son) todas las cosas y por él (somos) también nosotros; Heb 1,1-3: Cristo es el resplandor de la gloria del Padre e impronta de su sustancia, por quien hizo el universo y quien sostiene todo con su palabra poderosa; Ef 1,3-14: Dios nos ha elegido en Cristo antes de la fundación del mundo y según su designio de hacer que todo tenga a Cristo por cabeza; Ap 1,17 y 22,13: él es el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin de todas las cosas. Cf. L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 17-25; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 69-83.

y las más evolucionadas. Todo está conectado, todo es interdependiente y “lo más” procede de “lo menos”. El ser humano hoy ha tomado conciencia de su origen cósmico, de formar parte de un único universo en continuo desarrollo, con una unidad de origen y de destino en una historia común. El devenir evolutivo del cosmos nos ayuda a entender quiénes somos. La cosmología, hoy, interesa. En ocasiones, la evolución del mundo natural adquiere tintes espirituales e, incluso, místicos. Otras veces, se la eleva a la categoría de interpretación global de la realidad de forma materialista y biologicista². Por todo ello, consideramos que es necesario seguir elaborando hoy una teología cósmica, que abarque la totalidad de la realidad tal y como el ser humano actual la conoce, la experimenta y la piensa. Y, por tanto, necesitamos también, dentro de ella, una cristología cósmica, esto es, que incluya e introduzca el cosmos y su proceso evolutivo en el centro del cristianismo que es el Misterio de Cristo. La teología ha de explicitar y dar razón del significado cósmico de Cristo desde nuestra actual comprensión del universo para ayudar a los creyentes a contemplarlo con la mirada de la fe, para que las afirmaciones de la Escritura se llenen de sentido y no sean enunciados abstractos y sin contenido concreto que, en realidad, no sabemos qué quieren decir.

Por otra parte, la actual crisis ecológica ha contribuido de forma eminente a esta nueva conciencia de interdependencia del ser humano con la naturaleza y a la necesidad de establecer una nueva relación con ella para evitar el colapso del planeta y posibilitar el futuro de la humanidad. Haciendo del mundo natural en su conjunto un objeto de su preocupación y reflexión, la teología puede y debe ofrecer su contribución a uno de los mayores desafíos a los que hoy nos enfrentamos. Consideramos que esta tarea atañe no sólo a la teología práctica sino también, y muy directamente, a la teología dogmática, que tiene la misión de ahondar y reinterpretar el cuerpo de creencias que constituye la comprensión cristiana de la realidad en diálogo con los desafíos socio-culturales de cada tiempo y contexto. Nuestra fe tiene en sí misma, desde sus orígenes, elementos que conectan íntimamente con esta nueva sensibilidad a la que nos hemos referido y creemos que recuperarlos, actualizarlos y profundizarlos desde ella enriquece, sin duda, la vivencia de la fe de la comunidad cristiana en el mundo de hoy y su participación constructiva en los problemas que afectan a la humanidad en el momento presente. El mundo natural tiene, más allá de su utilidad para la vida humana, un valor intrínseco que le otorga su condición

² Las dos tendencias son analizadas de forma breve pero certera en M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009, 31-41.

de creación de Dios, expresión y reflejo de su Verbo, quien, por su encarnación, muerte y resurrección, reconcilia, recapitula y plenifica en sí todas las cosas “del cielo y de la tierra”.

La pregunta, formulada desde nuestro contexto actual, sobre la significación cósmica de Cristo, o, dicho de otro modo, sobre la inserción de toda la realidad en el misterio de Cristo, nos lleva a interrogarnos también sobre el reverso de esta cuestión: la inserción o presencia de Cristo en la creación desde sus orígenes y en su desarrollo. Si la totalidad de la realidad se dirige hacia Cristo como su meta, esta consumación no puede ser meramente extrínseca, pues no se vería cómo podría consumir Cristo aquello con lo cual no guarda, previamente, ninguna relación. Aquel a quien la fe confiesa como horizonte de sentido y consumación de la realidad toda ha de estar ya, de algún modo, presente en aquello que interpreta y consume. Dicho de otro modo, Cristo es el fin de la creación porque es también su principio, quien le da consistencia y sustenta su devenir. Ha de haber, por tanto, una apertura o tendencia interna de la realidad hacia él, e incluso una especie de “presencia” previa de Cristo en ella anterior a la encarnación que, por otra parte, ya afirma la Escritura y la primera teología cristiana. La relevancia de esta cuestión viene justificada, a nuestro parecer, por una necesidad aún vigente puesta de manifiesto repetidamente por K. Rahner y que podemos considerar como el objetivo fundamental de su cristología trascendental: la búsqueda de una comprensión de la encarnación que abandone el extrinsecismo y deje atrás la sospecha de mitología. Consideramos que esta tarea sigue siendo imprescindible en nuestros días. Al hombre de hoy, incluso al cristiano, le sigue siendo difícil comprender qué quiere decir que Dios se ha encarnado y las representaciones desde las cuales se imagina esta realidad, para él más o menos fantástica, siguen siendo en gran medida, las mismas que recoge nuestro autor. Creemos que es necesario seguir pensando la encarnación “desde dentro”, no como un fenómeno que sobreviene desde fuera y sin conexión alguna con aquella realidad en la que acontece.

Lo dicho anteriormente indica que, para el cristianismo, Cristo y la creación no son dos realidades mutuamente ajenas sino íntimamente vinculadas, intrínsecamente pertenecientes la una a la otra, entreveradas de una forma mucho más profunda de lo que normalmente imaginamos o nos representamos. Nuestro objeto es, por tanto, la investigación del carácter de esa vinculación: dónde se funda, en qué consiste, cómo podemos hablar de ella, darle un contenido concreto y extraer de ella sus consecuencias para la comprensión del misterio de Cristo y del misterio de la creación. Hemos encontrado en K. Rahner una ayuda inestimable para recorrer este camino. Todas estas inquietudes,

presentes en la autora de este trabajo desde los años de estudio del Bachiller en Teología, fueron iluminándose parcialmente, ya entonces, a la luz del pensamiento del teólogo de Friburgo. La profundización en su obra nos ha permitido, ahora, encontrar vías de respuesta a esas preguntas que, sostenidas a lo largo del tiempo, intentan tomar forma de reflexión sistemática en este trabajo.

2. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA

La metodología que hemos empleado ha consistido fundamentalmente en el estudio y análisis de los principales textos en los que nuestro autor desarrolla su comprensión de la encarnación. Para Rahner, la relación de Cristo con la creación se condensa e ilumina desde la relación del Logos con su naturaleza humana que es, a su vez, el principio hermenéutico desde el que comprender la relación de Dios con el mundo. Cada uno de los tres primeros capítulos tienen como eje vertebrador uno de los artículos en los que el teólogo alemán aborda el misterio del Logos hecho hombre: *Problemas actuales de cristología*³ (Capítulo 1), *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*⁴ (Capítulo 2) y *Para la teología de la encarnación*⁵ (Capítulo 3). Para alcanzar una comprensión más profunda de lo que nuestro autor expone en cada uno de ellos, hemos necesitado recurrir a otros textos en los que desarrolla, clarifica o fundamenta puntos nucleares implícitos o sintetizados en los artículos centrales. Una vez estudiado a fondo el pensamiento de nuestro autor, hemos tratado de realizar una reflexión más sistemática y personal recogiendo los elementos que, a nuestro parecer, pueden contribuir a construir hoy una cristología cósmica. Ello implica profundizar algunos aspectos, explicitar otros que se encuentran apuntados y tratar de completar aquellos que percibimos menos presentes pero consideramos esenciales. Para ello, nos hemos servido de la reflexión de otros autores que han señalado ciertas deficiencias de la teología rahneriana o la han tomado como base para desarrollos ulteriores.

Como decíamos, para nuestro autor, la vinculación entre Cristo y la creación es, por una parte, la expresión más plena y realizada de la relación global entre Dios y el mundo, que se manifiesta en aquello que el cristianismo llama “encarnación del Verbo”. Siendo esto así, es posible, en primer lugar, acceder a la comprensión del Misterio de Cristo desde el misterio de la creación en un camino ascendente, tomando como punto de partida la

³ K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, ET I, Madrid 1967³, 167-221.

⁴ ID., *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, ET V, Madrid 1964, 181-219.

⁵ ID., *Para la teología de la encarnación*, ET IV, Madrid 1964, 139-157.

realidad del hombre y del mundo (CRISTO DESDE LA CREACIÓN O LA CREACIÓN PARA CRISTO). Podemos comprender, de una forma más significativa para nosotros hoy, quién es Cristo al contemplarlo como culmen de la creación desde dentro. Podemos entender desde abajo, desde la creación, qué significa “encarnación del Verbo”. Rahner recorre este camino de la creación a Cristo desde dos vertientes. En un primer momento, considerando la encarnación como punto culminante de la relación entre el Creador y la criatura. Posteriormente, y en diálogo con la nueva concepción evolutiva del mundo, desarrollará una interpretación de la humanidad de Cristo como lugar en el que convergen el movimiento de autocomunicación de Dios al mundo y el movimiento de autotranscendencia del mundo hacia Dios. Dedicaremos los Capítulos 1 y 2 de nuestro trabajo a comprender y profundizar estas dos afirmaciones de nuestro autor. Hemos tomado la opción de comenzar nuestro estudio por la perspectiva ascendente de la cristología trascendental rahneriana pues consideramos que se adecua mejor al itinerario del ser humano que, hoy, se pregunte por Cristo. Éste lo sigue haciendo desde su experiencia existencial y desde los marcos a través de los cuales aprehende su mundo. El “giro antropológico” llegó para quedarse.

Sin embargo, para Rahner, como veremos, es la perspectiva descendente la que ofrece el fundamento a la ascendente. La creación tiene su razón de ser en la voluntad libre y gratuita del Dios Trino de entregarse a sí mismo a lo no divino, de llegar-a-ser en lo distinto de sí por la encarnación del Verbo. Este es el proyecto original de Dios para el cual existe todo lo creado. Dicho de otro modo, si la encarnación es la consumación de todas las cosas, la meta a las que éstas tienden desde dentro, es porque todas las cosas han sido creadas en Cristo, según el modelo del Logos encarnado y para reproducir su imagen. Por tanto, sólo se alcanza el verdadero ser y el sentido más hondo de la creación desde el misterio del Dios hecho hombre (LA CREACIÓN DESDE CRISTO O LA CREACIÓN EN CRISTO). En el Capítulo 3 nos adentraremos en el análisis de la cristología trascendental descendente rahneriana, que es la que nos permite alcanzar, en todas sus dimensiones, el significado cósmico de Cristo.

Sólo después de esta profundización en el pensamiento de nuestro autor sobre la cuestión que nos ocupa, podremos tratar de extraer y sistematizar los que nos parecen los aspectos más relevantes e iluminadores para la tarea de construir hoy una cristología que incluya explícitamente el cosmos material y su proceso evolutivo, mostrando cómo éste recibe de Cristo su existencia, su sentido último y su dinamismo interno, ayudándonos a

descubrir su participación en la gestación de la humanidad del Logos encarnado y cómo el mundo natural queda también afectado por él, transformado y consumado en sus estructuras más profundas. Lo haremos en el Capítulo 4.

Creemos firmemente que el motor de todo deseo de conocimiento, que mueve también el quehacer teológico, es el asombro que hace emerger la pregunta. Y el asombro es el fruto de la contemplación detenida de una realidad que aparece ante los propios ojos como un misterio que nos abarca y un don gratuito e indisponible que se nos ofrece incondicionalmente. Dos son los misterios de cuya contemplación asombrada ha nacido el presente trabajo y que han ido profundizándose con él: el misterio de la creación, el de un cosmos en evolución, lleno aún de interrogantes, donde los años se cuentan por miles de millones y en el que han tenido que producirse un número incalculable de procesos para que llegara a existir el ser humano y, con él, la infinidad de formas de vida que lo acompañan y posibilitan su existencia; y el misterio del Dios hecho criatura, de un Dios que quiso ser lo que nosotros somos y lo es para toda la eternidad; un Dios que se nos entregó cuando aún no existíamos y, porque se nos entregó, existimos. Los dos son, en el fondo, las dos caras de un único misterio. El de un Dios que se da a sí mismo y, al hacerlo, da el ser a todas las cosas. Un Dios que, al pronunciar su Palabra, dice todas las “palabras”, que lo balbucean de forma incipiente y cada una según su naturaleza. De esta Palabra brota, sobre todo, aquella otra “abreviada” que somos nosotros, creados para “decirle” a él y para escuchar y ayudar a “hablar” a todas las palabras. Confiamos en que este trabajo nos ayude a contemplar con mayor hondura este misterio, a sumergirnos más a fondo en él y a realizar mejor nuestra tarea sobre la Tierra.

CAPÍTULO 1

CRISTO DESDE LA CREACIÓN O LA CREACIÓN PARA CRISTO (I). LA ENCARNACIÓN, CULMEN DE LA RELACIÓN CREADOR-CREATURA

En este primer capítulo comenzamos a profundizar la visión rahneriana de la relación entre Cristo y la creación desde una perspectiva ascendente y que se expresa, en primer lugar, en la afirmación de Cristo como culmen de la relación entre el Creador y la criatura. Ésta aparece ya en el artículo *Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios* (1953)⁶ y será uno de los puntos centrales del replanteamiento de la investigación cristológica que propone nuestro autor en uno de sus textos que mayor repercusión ha tenido en la teología posterior: *Problemas actuales de cristología* (1954)⁷. Este artículo, escrito con motivo del decimoquinto centenario del Concilio de Calcedonia, es un verdadero programa en el que el teólogo alemán traza las que serán posteriormente las líneas maestras de su elaboración cristológica⁸. En ambos artículos, el contexto de la afirmación es la cuestión de la auténtica y real mediación de la humanidad de Cristo en nuestra relación salvífica con Dios y en los dos pone de manifiesto nuestro autor, desde perspectivas diversas, la necesidad de recuperar y poner de manifiesto en la teología actual el valor de la verdadera humanidad de Cristo.

En *Problemas actuales de cristología*, Rahner busca una comprensión actual de la fórmula acuñada por el Concilio de Calcedonia sobre la constitución ontológica de Cristo: una persona en dos naturalezas. A su parecer, la reducción de la cristología a la mera repetición y explicación de esta fórmula ha dado como resultado una intelección de la encarnación en la que la humanidad de Cristo aparece, de hecho, despojada de valor soteriológico propio y rebajada a un simple medio o instrumento del que el Logos se sirve para realizar nuestra salvación. La cuestión es, por tanto, la necesidad de una nueva comprensión de la articulación de las dos naturalezas en la única persona de Cristo. Nuestro autor propondrá considerar la encarnación, esto es, la relación del Logos con su naturaleza

⁶ K. RAHNER, *Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios*, ET III, Madrid 1961, 47-59.

⁷ Cf. supra., nota 3, 9.

⁸ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 81.

humana, como caso paradigmático y culminante de la relación ontológica entre la criatura y el Creador en general.

El tema central de *Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios* es la posibilidad de que exista un culto específico al Corazón de Jesús que no sea simplemente una apariencia o un modo de relación genérica con la realidad infinita de Dios sino que se dirija realmente al Corazón de Jesús, es decir, a una realidad humana, y por lo tanto, mundana, creada y finita que pueda formar parte de Dios mismo. La humanidad de Cristo aparece tratada en este texto desde su permanencia como mediadora eterna en la consumación de la criatura en Dios. La cuestión del culto a la humanidad de Cristo y en concreto a su corazón humano, afirma Rahner, ha de ser vista a la luz de la relación Dios-mundo, Creador-creación, desde la cual reconocemos la verdad, autenticidad y validez permanente ante Dios de la realidad creada y amada por él, que no es transitoria y provisional sino que también permanece transfigurada en él eternamente.

Los dos artículos parten de la relación Creador-creatura para comprender a Cristo como cima única de esa relación (Cristo desde la creación: perspectiva ascendente). Pero esta afirmación, que es, por una parte, punto de llegada de la argumentación, se convierte, a su vez, en punto de partida desde el cual se desvela qué es realmente la creación desde y para Dios a la luz de Cristo (la creación desde Cristo: perspectiva descendente) pues el punto culminante revela todos los anteriores como casos deficientes, dependientes y orientados a la relación entre Dios y el mundo que se realiza plenamente en la humanidad de Cristo. Así, la relación entre Dios y el mundo sólo se puede penetrar en toda su hondura y verdad cuando es interpretada en clave cristológica.

Nuestra perspectiva quiere ser sistemática y no tanto cronológica. Al recorrer la perspectiva ascendente de la cristología rahneriana nos interesa partir de lo que está “más abajo”, esto es, de la misma creación y de su relación originaria con el Creador, pues sólo desde ahí podemos comprender el significado e implicaciones de esta visión de Cristo como cima y culmen de dicha relación. El desarrollo más sistemático de la misma lo encontramos en el grado segundo del *Curso fundamental sobre la fe*⁹, obra de síntesis del teólogo de Friburgo que, sin embargo, nos proporcionará aquí el punto de partida (1). Desde ahí, analizaremos posteriormente su artículo programático, *Problemas actuales de cristología*, para tratar de seguir la argumentación que permite a Rahner llegar a formular la

⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 2007², 100-106.

afirmación que nos ocupa (2). Veremos después que, una vez alcanzada ésta, lo que aparece, en último término, es una interpretación de la totalidad de la realidad como orientada a Cristo y desde Cristo, que no es sólo “cima y culmen” sino, sobre todo, “meta” y “origen” de la misma. Nos adentraremos, así, en el significado protológico y escatológico de Cristo para el conjunto de la creación y en la consideración de la encarnación como “entelequia” gratuita de su movimiento (3). Finalmente, y a la luz de *Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios*, veremos cómo la lógica de la afirmación de Cristo como cima de la relación Creador-creatura, lleva no sólo a afirmar a Cristo como principio, sustentador y fin de la creación, sino que también se convierte en la manifestación más contundente del valor propio y eterno de ésta ante Dios (4).

Merece la pena hacer por adelantado una consideración que volverá a hacerse presente en distintos momentos de nuestro trabajo y que no es fácil tener en cuenta siempre en todo su alcance: cuando a lo largo de nuestra exposición decimos “Cristo”, decimos (con Rahner) el Logos de Dios encarnado en la persona de Jesús de Nazaret, esto es, el Logos con su carne y su historia humana que le pertenece como algo propio, que le constituye ya eternamente y no es simplemente lo tomado desde fuera transitoriamente. También en su resurrección y en la consumación del mundo, Cristo es siempre el encarnado¹⁰. Desde aquí hacemos notar que es este Cristo, el Logos unido a su humanidad, el Verbo aparecido en el tiempo y en la historia, el que es culmen, meta, origen, dinamismo interno de la creación, consumación de la misma.

1. LA RELACIÓN ENTRE LA CRIATURA Y EL CREADOR

1.1. Noción de creación

La relación del hombre y el mundo con Dios se caracteriza en el cristianismo como relación de criatura. La noción cristiana de “creación” no se refiere a un hecho puntual acaecido en el tiempo (no es simplemente un origen cronológico) y tampoco es un caso particular de una relación causal general, al modo de la mera producción de una cosa por otra. Se distingue radicalmente de cualquier relación que pueda darse entre realidades categoriales en el mundo de la experiencia empírica. “Creación” hace referencia a una relación absolutamente singular, de carácter ontológico, por la cual lo creado (el mundo)

¹⁰ Esta es una de las ideas fundamentales de *Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios*.

recibe todo su ser y en todo momento de aquel que es el ser absoluto, de Dios mismo; es el “suceso duradero” por el cual Dios, libremente, pone en la existencia lo distinto de sí y lo sustenta en ella desde dentro, desde lo más íntimo, como su fundamento originario¹¹.

En palabras del propio autor:

“Creación es la única y singular manera incomparable que no presupone lo otro como posibilidad de un salir activo de sí mismo, sino *que produce esto otro como otro*, en cuanto *lo mantiene en sí como fundado* y en igual medida *lo emite en su condición de ser autónomo*”¹².

Rahner se refiere habitualmente a la creación como la acción por la que Dios constituye “la diversidad de sí”, “produce lo otro como otro”, pone “lo puesto y su diferencia” respecto a él. El mundo es “lo otro de Dios”, lo radicalmente diferente, en una diferencia de orden totalmente distinto a la de las realidades creadas entre sí¹³. Lo creado es lo finito, lo limitado, lo contingente, lo fundado, frente a lo infinito, ilimitado, lo absoluto, el fundamento, que es Dios¹⁴. Por esa acción creadora, la realidad es puesta totalmente. No hay nada de ella que exista previamente. Procede toda entera de Dios. No existe como material previo sobre el que se pueda producir después una posible salida de sí por parte de Dios. Es el mismo salir de sí de Dios, libremente y por amor, el que constituye a la criatura.

Vemos, así, que la creación es un primer “salir de sí” de Dios, un primer momento en su autocomunicación gratuita y amorosa. Dios quiere donarse a sí mismo y por eso crea. Y la creación ya es un primer darse a sí mismo como posibilidad de la criatura. De este modo, la creación es no sólo el presupuesto de la autocomunicación de Dios (constituir al destinatario) sino también el primer “evento”¹⁵ de la misma, su inicio.

1.2. Las paradojas de una relación única y singular. El axioma creacionista

1.2.1. Máxima diferencia en la máxima unidad

Como hemos dicho, la relación de creación no se limita a un momento puntual, al primer instante en el que la criatura es originada, sino que se refiere también a su

¹¹ Cf. *CFF*, 100-102.

¹² *Ib.*, 104. La cursiva es nuestra.

¹³ Cf. *Ib.*, 86.

¹⁴ Cf. *Ib.*: “Dios y el mundo son diferentes”, “Dios es de todo punto el distinto del mundo”.

¹⁵ En el grado cuarto del *CFF*, Rahner se refiere al hombre como un “evento de la autocomunicación libre e indulgente de Dios mismo” (cf. *CFF*, 147). Como veremos, para Rahner, el destinatario directo de la autocomunicación de Dios es el hombre y, por ello, es él a quien considera en sentido propio un “evento de la comunicación de Dios mismo”. Pero, desde su permanente insistencia en la íntima unidad que se da entre el conjunto de la creación y el ser humano, y dado que aquella existe para que llegue a existir éste, creemos que no sólo del hombre sino de toda la creación se puede decir que es “evento de la autocomunicación de Dios mismo”, aunque sea en grado diverso, que no por ello menos real.

mantenimiento en el ser. La criatura no subsistiría, no permanecería en el tiempo si esa relación creadora no se estuviera dando en cada instante de su existencia, si Dios no la mantuviera unida a sí como su fundamento. En su acción creadora, Dios “produce lo otro como otro en cuanto lo mantiene en sí como fundado”. Nos encontramos aquí con la primera paradoja que caracteriza esta relación única y singular de la criatura y su Creador: que la máxima diferencia se da *en* la máxima unidad.

Diferencia y unidad entre criatura y Creador proceden las dos al mismo tiempo de una única relación creadora. Nada hay en la criatura que no proceda de Dios, incluida su diferencia de él¹⁶. Por ello, esa diferencia se da en la mayor unidad pues está, por así decirlo, manando continuamente del fondo desde el que la criatura se recibe del Creador. Así, la misma diferencia entre el mundo y Dios se convierte, también paradójicamente, en afirmación de la unidad última entre ambos¹⁷. Del mismo modo, sólo en esta unidad se hace comprensible la diferencia: “Nosotros y los entes de nuestro mundo – dice Rahner – existimos real, verdaderamente y como distintos de Dios, *no a pesar de que sino precisamente porque* hemos sido puestos por Dios y no por cualquier otro”¹⁸. Dios mismo sustenta a la criatura no sólo *en su diferencia* sino que también sustenta *la misma diferencia* de la criatura. Retomaremos este aspecto más adelante, cuando abordemos la mediación instrumental de Cristo en la creación.

1.2.2. Dependencia radical del Creador y verdadera autonomía propia

Por recibirse enteramente sólo de Dios, la criatura está en una relación de absoluta dependencia respecto de su Creador, de tal modo que nada hay en ella que pueda existir independientemente de él. Tal dependencia es, en realidad, la otra cara de la singular unidad de lo creado con su fundamento. Del mismo modo, la verdadera diferencia de la criatura, puesta por Dios mismo, constituye a la criatura en su consistencia y autonomía propias. Existir como diferentes de Dios supone tener existencia real y verdadera. Lo creado, el mundo, no es mera apariencia detrás de la cual se esconda Dios mismo¹⁹ ni tampoco es lo carente de ser propio. Este poder creador es exclusivo y específico de Dios. Sólo Él puede constituir una realidad diversa de sí que, siendo radicalmente dependiente por proceder

¹⁶Cf. “Encarnación”, SM 2, Barcelona 1982³, col. 551: “La diferencia con relación a él procede también de él mismo”.

¹⁷ Cf. CFF, 86.

¹⁸ *Ib.*, 104. La cursiva es nuestra.

¹⁹ Cf. *Ib.*, 103: “Dios mismo pone lo puesto y su diferencia de él. Mas por el hecho de poner lo puesto y su diferencia de él mismo, lo puesto por Dios es distinto y es auténtica realidad y no mera apariencia, detrás de la cual se esconde Dios y su propia realidad”.

absolutamente de Él, tenga también una verdad e independencia propia incluso ante el mismo Dios que la constituye²⁰.

Desde aquí formula Rahner su llamado “axioma creacionista”, proposición que define y condensa la relación Creador-creatura y que caracteriza, según nuestro autor, no sólo la teología de la creación sino también, como veremos, la cristología y la antropología: “Dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa”²¹. Esto es así porque “realidad auténtica y dependencia radical son de todo punto solamente dos caras de la misma realidad”²², puesto que, al igual que diferencia y unidad, proceden del único acto creador del Dios uno y único.

1.3. La experiencia trascendental, lugar donde se conoce lo que significa “condición creada”

El significado de aquello a lo que nos referimos con “condición creada” sólo puede ser alcanzado, dice Rahner, desde el interior de lo que él llama “experiencia trascendental”²³, verdadero centro sobre el que pivota su teología trascendental. Esta es una “experiencia” *sui generis*, pues se trata de la “conciencia” apriorística y atemática por la que el hombre se “sabe”, de algún modo, referido siempre y en todo a un más allá de sí mismo. El hombre es, para Rahner, pura apertura al todo en absoluto, al ser en general²⁴ y esto se manifiesta en el dinamismo de su conocer y su querer, que nunca se agotan en ningún objeto categorial ya alcanzado sino que tienden siempre a conocer y querer algo más en un movimiento infinito. Para nuestro autor, este dinamismo, que constituye al hombre como ser de trascendencia, es en realidad la referencia al misterio absoluto que llamamos Dios y es ya un “conocimiento” irreflejo del mismo²⁵. La experiencia trascendental es apriorística porque está dada siempre, con anterioridad a cualquier experiencia o saber categorial que el hombre pueda alcanzar *a posteriori*, y constituye al hombre aunque éste la ignore o la niegue. Y es atemática, pues está presente antes de que el hombre reflexione sobre ella y la haga consciente. Es, además, la condición de posibilidad

²⁰ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 181.

²¹ CFF, 103. Otras formulaciones del mismo axioma: “La dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante él”. *Problemas actuales de cristología* 181; “Las cosas son más reales cuanto más se acercan a él (Dios); la persona es tanto más independiente cuanto más crece Dios en ella o ante ella”. *Eterna significación...*, 52; la auténtica subsistencia propia de la criatura “crece – en lugar de decrecer- en la medida en que esta procede de Dios”. CFF, 104.

²² *Ib.*, 104.

²³ Cf. *Ib.*, 47-59, especialmente 54.

²⁴ Cf. *Ib.*, 37-38.

²⁵ Cf. *Ib.*, 75.

de toda otra experiencia o conocimiento que realice o alcance el hombre en el conjunto de su existencia.

La experiencia trascendental supone un originario “estar referidos a Dios”, que es el “hacia-dónde” y el “desde-donde” del dinamismo de trascendencia que es el hombre. Por lo tanto, en ella está ya dado lo que significa condición creada en cuanto procedencia absoluta y permanente de Dios (desde-donde) y orientación a él (hacia-donde)²⁶. Así, indica Rahner, la palabra “criatura” interpreta correctamente la experiencia trascendental. Y sólo desde la experiencia trascendental se sabe lo que realmente significa “origen creado”²⁷.

1.4. Libertad y responsabilidad del ser humano como máxima expresión de la relación de lo creado con Dios

Elementos inherentes a esta experiencia trascendental son la capacidad del hombre de preguntarse por sí mismo y de situarse ante sí como un todo (su carácter de sujeto y persona²⁸) y la libertad y responsabilidad sobre su propia existencia. En éstas últimas se manifiesta de un modo particular la relación de diferencia y unidad, dependencia y autonomía de la criatura respecto a su Creador.

Al preguntarse por sí mismo, el hombre se descubre también como alguien entregado (encomendado, impuesto, confiado²⁹) a sí mismo, que está en sus propias manos, capaz no sólo de situarse ante sí mismo como un todo sino obligado a disponer de sí y de su existencia también como un todo, responsable de su propia autoconstrucción. A esto es a lo que Rahner llama libertad trascendental, que “no es la facultad de hacer esto o lo otro” – aunque se manifieste en ella- “sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo”³⁰. Libertad y responsabilidad son elementos constitutivos del ser humano. El hombre nunca puede eludirlas, pues en el mismo hecho de renunciar a ellas o de negarlas como inexistentes ya las está ejerciendo³¹.

Ahora bien, en los mismos términos que Rahner utiliza para referirse a la experiencia que el hombre hace de su propia libertad (“entregado”, “encomendado”, “impuesto”, “confiado a sí mismo”) se manifiesta ya la otra cara de esa experiencia: que el

²⁶ “... la pura procedencia de Dios y la pura ordenación a él, es la abertura a Dios constantemente producida por él en el acto de la creación”. “Encarnación”, col. 561.

²⁷ Cf. *CFE*, 101.

²⁸ Cf. *Ib.*, 48-49.

²⁹ Cf. *Ib.*, 55.

³⁰ *Ib.*, 59.

³¹ Cf. *Ib.*, 58.

hombre no se ha dado su libertad a sí mismo. Él no ha puesto en sí su propia libertad y no puede disponer del fundamento desde el cual y hacia el cual se realiza. Entregado a sí mismo, el hombre se encuentra también sustraído a sí mismo. Es, al mismo tiempo, agente y paciente; subjetividad libre y, a la vez, dependiente, puesta y dispuesta por otro, que es su fundamento último³².

Vemos, así, cómo la experiencia que el hombre hace de su propia libertad es la expresión patente y singular de su realidad creatural, la manifestación en él de la relación de creación que hemos descrito anteriormente en la que la verdadera autonomía propia de la criatura (auténtica libertad personal del hombre, su ser diferente de Dios) se da *en* y, precisamente, *por* la absoluta dependencia de él (libertad puesta por otro, unidad radical).

Por ello señala Rahner que “solamente es capaz de penetrar el concepto de creación quien hace la experiencia de su propia libertad y responsabilidad –válidas también ante Dios y de cara a él”³³, y esto no sólo en la profundidad de su existencia (de un modo trascendental) sino en la reflexión y el ejercicio consciente de esa libertad y responsabilidad de cara a Dios (autonomía) y desde Él (dependencia). Sólo desde ahí puede reconocer el hombre propiamente lo que significa “ser algo distinto de Dios” (estar entregado a sí mismo y no “teledirigido” o sometido a él) y al mismo tiempo, “proceder radicalmente de él hasta en lo más mínimo” (no haberse dado a sí mismo). Y también desde ahí se comprende cómo la auténtica subsistencia propia de la criatura crece en la misma medida en que ésta procede de Dios³⁴.

Esta peculiar relación entre el Creador y la criatura que acabamos de desarrollar, condensada en el axioma creacionista y que alcanza su máxima densidad en la realización de la libertad humana ante Dios y desde Dios, será el esquema desde el que Rahner comprenderá el misterio de la encarnación que acontece en Jesús de Nazaret, la relación entre el Logos divino (Creador) y su naturaleza humana (creatura).

2. CRISTO COMO CUMBRE DE LA RELACIÓN ENTRE LA CRIATURA Y EL CREADOR

Una vez que hemos ahondado en el contenido de la relación creatura-Creador tal y como aparece caracterizada en la teología de Rahner, nos disponemos a adentrarnos en la

³² Cf. *Ib.*, 62-63.

³³ *Ib.*, 104.

³⁴ Cf. *Ib.*

comprensión que nuestro autor hace de la encarnación como cima única y paradigmática de esta relación.

2.1. El punto de partida: la afirmación de la verdadera libertad humana de Cristo

Como ya hemos señalado, en su artículo *Problemas actuales de cristología*, Rahner reacciona contra el estancamiento de la cristología clásica escolar que se limita a la explicación de la fórmula de Calcedonia y de su terminología metafísica (persona, naturaleza) como marco exclusivo de acercamiento teológico a la comprensión del misterio de Cristo.

Afirmando su valor como referencia permanente de la cristología³⁵ y reconociendo los límites inherentes a toda fórmula dogmática, el teólogo de Friburgo defiende la necesidad de ensayar nuevos discursos que, permaneciendo fieles al contenido de la fórmula, permitan expresar la realidad central del cristianismo, la encarnación, de una forma acorde con la evolución histórica de los modos de pensamiento³⁶ y, al mismo tiempo, posibiliten una profundización mayor en el misterio inagotable del Dios hecho hombre. Se trata, como dice, de “alejarse de la fórmula de Calcedonia para volver a parar a ella verdaderamente”³⁷, de “salir de ella, no para abandonarla sino para entenderla”³⁸.

Según esta intención, Rahner aboga por complementar la cristología óptica clásica, que expresa la relación del Logos con su naturaleza humana en categorías metafísicas estáticas hoy difícilmente comprensibles, con la elaboración de una cristología ontológica, dinámica, que aborde esa misma cuestión tomando como punto de partida la singular conciencia humana de Jesús, su camino existencial, el contenido y desarrollo de la peculiar y única relación del hombre Jesús con Dios³⁹. Se trata de partir de abajo, de la “originalidad de la historia humana de Jesús”.

2.2. El objetivo: superar una concepción mitológica de la encarnación

Como ya hemos dicho, uno de los objetivos fundamentales de esta reformulación de la cristología que propone y emprende Rahner es evitar la concepción mitológica que,

³⁵ Cf. *Problemas actuales de Cristología*, 169.

³⁶ Son de gran valor para el quehacer de la teología dogmática en general las breves reflexiones de nuestro autor desgrana en este artículo sobre la historicidad del conocimiento humano de la verdad, incluida la verdad sobre Dios. Cf. *Ib.*, 167-172.

³⁷ *Ib.*, 171.

³⁸ *Ib.*, 169.

³⁹ Cf. *Ib.*, 187-193.

según afirma, domina la visión mayoritaria que los cristianos (y no cristianos) tienen sobre este misterio. Para Rahner, esta visión impregna la comprensión habitual de los enunciados principales de la dogmática y procede, en cierto modo, de la interpretación y explicación tradicional del principal dogma cristológico: una persona en dos naturalezas.

“Podría definirse en este contexto la mitología como una concepción de la encarnación de Dios que considera lo “humano” en él tan sólo como el ropaje, la librea de la que ser “sirve” para hacer notar su presencia entre nosotros, sin que lo humano alcance su radicalidad y autodomínio supremo justamente *porque* es asumido por Dios”⁴⁰.

Tal concepción mítica considera la naturaleza humana como una especie de revestimiento externo que Dios adopta para actuar en medio del mundo y de la historia. La humanidad sería sólo algo así como la envoltura del Logos, una especie de marioneta movida desde fuera, un mero instrumento material para la acción del Logos. Cristo quedaría reducido a una simple “aparición de Dios” y su humanidad no tendría valor propio ante el Dios que en ella aparece. Este modo de entender la encarnación sigue la estela de viejas herejías en la Iglesia (docetismo, monofisismo, monotelitismo) y es denominado por Rahner cripto-monofisismo por su carácter inconsciente y oculto, perfectamente compatible con una total ortodoxia verbal⁴¹.

Esta concepción mítica desintegra completamente la realidad de la encarnación y de ella se desprenden una serie de consecuencias funestas no sólo para la comprensión de Cristo sino también, de forma inseparable, para la comprensión de nuestra salvación. En primer lugar, si la humanidad queda reducida a mera apariencia externa, la encarnación no supondría una verdadera asunción de la naturaleza humana en su integridad, con conciencia, voluntad y libertad propias. Cristo no sería verdaderamente hombre. Además, si la humanidad queda vaciada de contenido propio se convierte en irrelevante soteriológicamente. La humanidad no actuaría para nuestra salvación sino que estaría sometida pasivamente a la voluntad y acción del Logos, el único sujeto que actuaría *a través de* una naturaleza humana, sin transformarla, pero no *en* ella o *por medio de* ella, plenificándola. No habría, por tanto, verdadera mediación de Cristo. Éste no actuaría salvíficamente de parte de la humanidad, mediante su libre obediencia humana⁴², sino sólo de parte de Dios. En tal caso, la salvación no contaría realmente con el hombre. Sería algo que Dios hace *por* nosotros, pero no *con* nosotros. Como ocurrió en los primeros siglos de

⁴⁰ *Ib.*, 175, nota 6.

⁴¹ Es, precisamente, lo que rechazan muchas personas al concebir la encarnación como “un mito antropomorfo imposible de creer”. Esta comprensión no responde realmente a lo afirmado en el dogma cristológico sino que es su “reducción corriente y vulgar”. Cf. *Ib.*, 175, nota 7.

⁴² Cf. *Ib.*, 180.

la Iglesia, en la afirmación de la libertad humana de Cristo se juega la cuestión de su verdadera humanidad y del valor soteriológico de la misma. Y, según diremos, desde nuestra perspectiva está también en juego el valor de lo creado ante Dios.

Podemos formular así la pregunta que nuestro autor se hace: ¿cómo concebir la articulación de las dos naturalezas de Cristo de modo que la naturaleza humana no esté sometida pasivamente a la persona del Logos y conserve su libertad y autonomía propias al mismo tiempo que no pueda rebelarse contra ella?⁴³. Dicho de otro modo: ¿cómo es posible una libertad humana verdaderamente autónoma ante Dios y al mismo tiempo realizada en total conformidad y obediencia a él? ¿Cómo dar cuenta hoy del misterio de la unión divino-humana que se da en Cristo de forma que la plena presencia de lo divino no aniquila lo humano sino que es, *precisamente*, su plenificación?⁴⁴.

2.3. La clave: Cristo como grado supremo de la relación entre la criatura y el Creador

La clave para tratar de comprender la relación entre el Logos y su naturaleza humana yendo más allá de las categorías ontológico-formales de la cristología clásica la encuentra Rahner en la aplicación de los conceptos en los que se formula la relación de lo creado con Dios⁴⁵, en la teología de la creación, en el misterio de la creación activa que sólo puede ser atribuida a Dios⁴⁶.

“Fácilmente se comprende que sólo una persona divina puede poseer como propia una libertad realmente diversa de ella, sin que ésta deje de ser verdaderamente libre, incluso ante la persona divina que la posee, y que, sin embargo, tal libertad cualifique a dicha persona como a su sujeto ontológico. Pues sólo en Dios es concebible que él pueda constituir la diversidad de sí. Es un atributo de su divinidad, en cuanto tal, y del poder creador específico suyo la posibilidad de constituir por sí mismo y mediante el propio acto en cuanto tal algo que, siendo radicalmente dependiente – por ser totalmente constituido- tenga también –al ser constituido por el Dios uno y único- una independencia real, una realidad y verdad propia, incluso ante el Dios que lo constituye. Sólo Dios puede crear algo válido ante sí mismo”⁴⁷.

El misterio de la creación activa permite iluminar el misterio de Cristo. Como afirma Rahner en el texto citado y hemos visto en el apartado anterior, sólo Dios puede crear, esto es, constituir un ser realmente distinto de sí, autónomo ante él, y al mismo

⁴³ Cf. *Ib.*, 180-181.

⁴⁴ Cf. *Ib.*, 182. En palabras de nuestro autor, se trataría de explicar que “esta historia humana, justamente por ser la revelación pura y más radical de Dios, es la historia más viva, más libre ante Dios que desde el mundo se dirige a él, y posee tal carácter de mediación por ser la historia de Dios mismo y por ser la más creatural y libre”. Esto es lo que, según Rahner, la intelección común de la fórmula de Calcedonia no llega a expresar con suficiente claridad.

⁴⁵ Cf. *Ib.*, 183.

⁴⁶ Cf. *Ib.*, 181.

⁴⁷ *Ib.*

tiempo radicalmente dependiente de él por ser puesto absolutamente por él. Cuando Dios, al crear no sólo pone a la criatura sino que se pone a sí mismo en ella; cuando Dios asume, esto es, hace de una criatura su propia realidad, no la anula en su libertad sino que la hace crecer hasta su máxima medida. Desde ahí, “nuestro problema es sólo la aplicación suprema de esta verdad fundamental de la relación criatura-Creador”, esto es, que “la dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante él”⁴⁸. El ya comentado axioma sobre la relación Creador-creatura se realiza de forma suprema en Cristo y permite interpretar la relación entre las dos naturalezas. Si a mayor presencia de Dios en la criatura es mayor la autonomía y verdad propias de la misma, cuando la presencia en la criatura es de *Dios mismo*, esta alcanza la libertad más plena y auténtica que es, en el hombre, la orientación radical de su libertad al misterio de Dios hacia el que tiende.

Por ello, la humanidad de Cristo alcanza la máxima autonomía y entidad ante Dios *precisamente* porque es la humanidad de una persona divina⁴⁹. La verdadera libertad humana de Jesús, diversa de la del Logos pero capaz de conformarse totalmente desde sí misma a su voluntad sin entrar en competencia con ella, tiene su razón de ser en que es una persona divina la que la posee como propia. Es la libertad humana del Logos. Es el mismo Logos divino el que la sustenta. Dicho brevemente y en palabras de nuestro autor, “Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, *no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida*, la que está puesta como la propia manifestación de Dios”⁵⁰.

Así, resuelve Rahner:

“Hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal que, en ella, autonomía (libertad de la naturaleza humana) y cercanía radical (apropiación sustancial de esta naturaleza y de su libertad por el Logos) alcancen, en igual medida, *el grado supremo, único e inconmensurable cualitativamente con otros casos*, aunque siempre dentro del ámbito de la relación Creador-creatura”⁵¹.

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ “Dicha libertad es posible únicamente si la persona que posee esta naturaleza libre es idéntica con tal naturaleza o si es la persona divina en cuanto tal”. *Ib.*, 182.

⁵⁰ Cf. *CFF*, 268. Las cursivas es nuestra

⁵¹ *Problemas actuales de cristología*, 182. La cursiva es nuestra.

2.4. La perspectiva descendente como fundamento. Analogía entre el misterio de la creación activa y el misterio de la encarnación

Como vemos, en las páginas que comentamos de su importante artículo, Rahner accede al misterio de Cristo desde una perspectiva ascendente: Cristo es contemplado como criatura. El punto de partida es la realidad humana de Cristo, su autoconciencia humana que esta ante el Verbo “en una actitud auténticamente humana de adoración, de obediencia y del sentimiento criatural más radical”⁵². Esta criatura es el culmen de la relación de Dios con su creación.

Pero, como hemos podido ver, este carácter culminante no se explica desde la propia dinámica interna de la creación, como si ésta se desarrollase desde sí misma hacia un ese grado supremo cualitativamente único. Cristo es la realización máxima de la relación Creador-creatura porque es la humanidad del Logos divino, la realidad creatural puesta por Dios mismo como manifestación de sí. Por tanto, la perspectiva descendente es imprescindible para dar cuenta de la verdadera realidad de Cristo. El culmen de la relación Creador-creatura se alcanza no sólo *allí donde* el mismo Logos se hace criatura, sino *porque* el Logos se ha hecho criatura. Tal culminación es una acción del Logos y no de la creación desde sí misma.

Consideramos que el punto de articulación de las dos perspectivas, que permite que ambas no discurren en paralelo sin encontrarse sino que lleguen a formar un parte de un mismo movimiento, es la relación de analogía que Rahner establece entre el misterio de la encarnación y el misterio de la creación activa que hace aparecer la encarnación como un único y peculiar modo de creación. Nuestro autor explicita dicha analogía en *Para la teología de la encarnación*⁵³. En este artículo, escrito en 1958 y posteriormente recogido, con algunas modificaciones, en el grado sexto del *Curso fundamental sobre la fe* (1976), el teólogo alemán desarrolla una cristología trascendental descendente y, aunque será objeto de nuestro estudio en el tercer capítulo de este trabajo, necesitamos ahora avanzar alguno de sus elementos.

Como hemos visto, en *Problemas actuales de cristología* insiste Rahner en el carácter creado de la humanidad de Cristo. Que la humanidad de Jesús esté unida hipostáticamente al Logos no niega que esa humanidad sea criatura y esté ante el Logos y ante Dios (el Padre) como tal. Que el Logos se ha hecho hombre significa que “una misma

⁵² *Ib.*, 177.

⁵³ Cf. *supra.*, nota 5, 9.

realidad creada con su devenir es la del Logos de Dios mismo”⁵⁴. Esto no significa ningún tipo de adopcionismo, como si la humanidad de Cristo tuviera una existencia previa o independiente del Logos divino que la sustenta; como si fuera primero, criatura y después, asumida por el Logos. Asunción de la naturaleza humana y creación de la humanidad de Cristo son una misma acción del Logos. Rahner comenta el famoso axioma agustiniano sobre la encarnación (*assumit creando, assumendo creat*) en *Para la teología de la encarnación*⁵⁵, aunque éste no aparece expresamente. Sí lo introducirá en la versión modificada de este artículo que incluye en el *Curso fundamental sobre la fe*⁵⁶.

La creación, hemos visto más arriba, es un “salir de sí” por parte de Dios que no presupone lo otro como posibilidad de su exteriorización sino que constituye a la criatura en ese mismo movimiento. En la encarnación, Dios (el Logos) pone lo otro de sí, como en la creación, pero poniéndose, simultáneamente, a sí mismo en ello, tomándolo en sí como su propia realidad (unión hipostática)⁵⁷. Diferencia y unidad de las naturalezas de Cristo proceden de un mismo acto encarnatorio, como la diferencia y la unidad de la criatura respecto a Dios proceden de un único acto creador.

“El – el Logos- constituye la diferencia respecto de sí mismo, en cuanto la conserva como la suya propia; y a la inversa; porque él quiere tener verdaderamente lo otro como lo suyo propio, lo constituye en su realidad auténtica”⁵⁸.

El mismo Logos divino es que el crea la humanidad de Cristo, el que pone la diferencia respecto de sí haciendo esa humanidad algo radicalmente suyo, su propio ser en el mundo. Tan suyo que es él mismo hecho mundo. En Jesús de Nazaret, Dios se ha hecho una realidad creada, un “fragmento del mundo”⁵⁹, y así se puede decir, sin que sea metáfora ninguna, que la historia del mundo *es* la propia historia de Dios⁶⁰.

⁵⁴ *Para la teología de la encarnación*, 149.

⁵⁵ Cf. *Ib.*, 150-151.

⁵⁶ Cf. *CFE*, 264.

⁵⁷ Olegario González de Cardedal ofrece una explicación de este modo de interpretar la unión hipostática que, además de Agustín, también contemplan Juan Damasceno, León Magno y Tomás de Aquino, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología II*, Madrid 2006, 704: “La naturaleza humana de Cristo no es creada como todas las demás por un acto del Dios trino de manera general, ya que para ella la creación es su asunción por parte del Verbo como humanidad propia. La actividad creadora de Dios tiene dos dimensiones operativas: una por la cual esa criatura es constituida en sí misma, pero a la vez otra por la cual esa criatura queda en Dios mismo como en su lugar propio, que la hace ser y la mantiene en el ser. Cuando la acción creadora de Dios llega a ser una autocomunicación inmediata de sí mismo a la criatura, entonces tenemos la encarnación, en la que el término del acto creador queda absolutamente en el sujeto creante, como su propia expresión personal... Tendríamos una causalidad formal increada, por la cual la causa constituyente suscita una realidad determinándola absolutamente”.

⁵⁸ *Ib.*; *Para la teología de la encarnación*, 151.

⁵⁹ *Problemas actuales de cristología*, 184.

⁶⁰ cf. *Ib.*

Así, la teología de la creación sigue arrojando luz sobre el misterio de la encarnación, ayudándonos a desvelar la profundidad siempre inabarcable de la verdad fundamental del cristianismo: que Dios se haya hecho hombre. Pero además, descubrimos también que creación y encarnación no son dos acontecimientos mutuamente ajenos, sino que hay entre ellos una profunda analogía⁶¹ en cuanto que los dos son la expresión del amoroso y libre “salir de sí de Dios hacia lo otro”, momentos distintos de un único proceso de autocomunicación de Dios mismo hacia lo no divino, que constituye lo diferente de sí para expresarse en ello e incorporarlo a su propia plenitud.

Esta será la perspectiva que tratemos en el tercer capítulo de nuestro trabajo, la que nos permitirá redimensionar todo el recorrido desde su fundamento originario y realidad más verdadera: el desbordamiento del amor trinitario. Este segundo momento de la reflexión nos hará descubrir que, en la analogía entre creación y encarnación, el analogado principal no es la primera sino la segunda; que la encarnación puede ser comprendida desde el misterio de la creación activa porque ésta descansa sobre la posibilidad de Dios de llegar a ser lo distinto de sí. No hay, por así decirlo, dos intenciones de Dios independientes una de la otra (creación y asunción de lo creado) sino un único designio salvífico: crear *para* asumir.

3. EL MISTERIO DE CRISTO COMO ORIGEN, SUSTENTO Y DESTINO DE LA CREACIÓN

3.1. Una “cumbre” que es también “meta” y “origen”

Por tanto, la búsqueda de una comprensión más profunda del misterio de la encarnación desde la doctrina general de la relación Dios-criatura hace aparecer a la cristología como “la cima naturalmente única, específica de esta relación”⁶². Recogemos a continuación dos de los textos en los que Rahner enuncia esta comprensión de Cristo y desde los cuales tratamos de descubrir todo su significado:

⁶¹ Según Ángel Cordovilla, “la analogía entre la creación y la encarnación se produce en el sujeto (Dios en su Logos), en el acto mismo que se realiza no desde nada previo sino desde Dios mismo como su propia condición de posibilidad, y desde la relación instaurada entre el Creador [Logos] y la criatura [naturaleza humana]. La diferencia entre ambas es que si en la creación este acto se realiza desde la nada ahora se realiza, en cierto sentido, desde Dios a la vez que desde esa creación que ha sido diseñada para ser asumida por el Verbo creador. Sin embargo, el acto es en cierto sentido el mismo, porque están unidos por la misma voluntad amorosa y libre de dar-se y comunicar-se gratuitamente fuera de su ser y de la vida trinitaria”. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 89.

⁶² *Problemas actuales de cristología*, 184.

“La unicidad esencial, irreductible, y el carácter misterioso de la realidad de Cristo no excluyen la posibilidad de considerarla en una perspectiva en la que aparezca como cumbre y conclusión, como término misterioso, planeado de antemano por Dios, de la actuación divina en la creación. Esto no es, desde luego, algo nuevo en la historia de la teología. Tal perspectiva está fundamentada incluso en la misma Escritura”⁶³.

“El hecho de que Dios mismo sea hombre es la cumbre única (= einmalige) y causa última de la relación de Dios con su creación... La positividad de la creación no sólo frente a la nada, sino también ante Dios, recibe, por tanto, en Cristo su culminación cualitativamente única, porque, según ese testimonio de la fe, esa humanidad creada es el punto intermedio permanente por el que pasar ineludiblemente todo lo creado para encontrar la plenitud de su eterna validez ante Dios. Él es la entrada y la puerta, el A y el Ω , lo abarcador, en lo que, por haberse encarnado y hecho hombre tiene su consistencia la creación”⁶⁴.

En estos dos fragmentos queda afirmado, por una parte, el carácter de acontecimiento único, irrepetible y cualitativamente distinto de Cristo respecto al modo de presencia y actuación de Dios en el resto de la creación. Pero al mismo tiempo, se pone de relieve su profunda e íntima vinculación con el conjunto de lo creado. De esta vinculación se dice que es “cima” y “cumbre”, esto es, Cristo aparece como el punto de máxima realización o grado de mayor plenitud que la creación alcanza desde un proceso de ascenso o desarrollo interno. Pero esta cima es también “conclusión” y “término”, por tanto, lugar de llegada y finalización, donde la creación arriba a su destino último. Este término está “planeado de antemano”, es decir, no sólo aparece como alcanzado al final sino que está ya, de algún modo, presente desde el origen como “causa última” y sustentando todo el movimiento de la creación como guía interna pues en Cristo tiene ésta su consistencia.

La encarnación, como *cima* y *cumbre* de la creación, no es sólo su condición más elevada. Es también la *causa*, motor que pone en marcha y razón de ser de todo su devenir; es la *meta* a la que se encamina como su realización y sentido últimos; y es el acontecimiento que da *estabilidad* y actúa como *trabazón* (cohesión) de todo el proceso. Así, el Logos hecho carne es, como señalábamos en el apartado anterior, “un fragmento” del mundo pero es también A y Ω , “lo abarcador”, quien engloba y abraza en sí el origen, desarrollo y finalidad del mundo creado en su conjunto y de la historia humana dentro de él. Es fácil descubrir aquí el sustrato del himno de Colosenses 1,15-20, uno de los textos más citados por Rahner ya sea de forma implícita y explícita⁶⁵ y en el que la íntima relación de Cristo con la creación, su presencia y acción omniabarcante en ella, se condensa

⁶³ *Ib.*, 183.

⁶⁴ *Eterna significación...*, 55-56.

⁶⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 49.

en tres preposiciones (*en, por y para*) que enhebran en un mismo hilo cristológico su principio, proceso y fin⁶⁶.

En esta visión de Cristo como cima y cumbre de la creación hay implicada una comprensión del mundo que Rahner apunta en *Problemas actuales de cristología* y desarrolla, como veremos, en los escritos en los que dialoga con una concepción evolutiva del mundo. En esta visión, el mundo físico (y la historia humana como una parte especial de él) es una “unidad en la que todo dice relación a todo”⁶⁷, una totalidad interdependiente en la que cada cosa está en relación con todas las demás. Y además, es un “todo” dinámico, en proceso, animado por un movimiento que lo conduce progresivamente hacia su realización plena. El mundo es uno y es teleológico; está orientado a una meta que es su propia consumación y que ya está implantada en el punto de partida⁶⁸.

“Desde esta perspectiva no es mera fantasía –aunque el intento hay que hacerlo con cuidado– concebir la evolución del mundo dirigida hacia Cristo, haciendo culminar en él esta ascensión progresiva. Lo único que hay que evitar es concebir la “evolución” como un “tender-hacia-arriba” de lo inferior apoyándose en sus propias fuerzas. Tal intento no puede ser radicalmente falso, si es verdad lo que dice San Pablo en Col 1,15 y si no se desvirtúa su contenido de manera moralizante; esto es, si en Cristo, y mediante él, la totalidad del mundo –incluso en su realidad `física`– llega históricamente al punto en el que Dios se hace todo en todos”⁶⁹.

La encarnación es, para Rahner, el verdadero *telos* de la creación, el “objetivo inequívoco” de su movimiento total, el acontecimiento hacia el que esta se dirige, que lo atrae como su centro de gravedad y en el que recibe su consumación. La creación aparece orientada *ontológicamente* a la encarnación, no sólo “moralmente” o *a posteriori*, como si ésta culminara la creación desde fuera y sin tener nada que ver con ella. La encarnación está misteriosamente inscrita en la creación desde su inicio y la consume no extrínsecamente sino desde dentro⁷⁰. Por tanto, todo lo anterior, la historia del mundo y de los hombres, sería solamente la “preparación y mundo en torno” del Logos hecho hombre, en quien Dios se da a su creación de la manera más total, al mismo tiempo que la acepta como lo más

⁶⁶ Cf. *Ib.*, 51.

⁶⁷ *Problemas actuales de cristología*, 184.

⁶⁸ Cf. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Barcelona 1996, voces “Meta”, col. 425: un ente tiene su consumación “no en el punto de partida, no en la esencia inicial sino que está *orientado a ella como determinada y ya prevista en el punto de partida*: la terminación es la `meta` del punto de partida”; “Futuro del hombre”, col. 270 “no es sólo lo que todavía está pendiente de realización, pero que tendrá que llegar fácticamente más tarde, sino que es además lo que ya *viene dado al hombre con su esencia y con su existencial sobrenatural en el punto de partida*”; “Teleología”, col. 715: “Un ente que tiene una esencia ... ha de hacerse lo que es, queda por ello orientado hacia una meta: la consecución de *la propia consumación ya implantada en la esencia inicial*”; “Terminación”, col. 734: “es la consumación de la existencia de lo que *con el punto de partida queda ya implantado* como algo que se ha de temporeizar”. La cursiva es nuestra.

⁶⁹ *Problemas actuales de cristología*, 184.

⁷⁰ Cf. *Ib.*, 184.

radicalmente suyo⁷¹. Para Rahner, esta visión de la historia precristiana está en consonancia con la teología de los antiguos padres que descubrían en ella la acción del Logos que, “en cierta medida, comenzaba ya a encarnarse”⁷².

En Cristo, Dios ha asumido una historia humana que forma parte de la historia total del mundo y de los hombres como su plenitud y su término. Y por ello, señala Rahner, “es posible decir desde esta historia quién es Cristo, hacia el que ella se encamina y al que engendra en su seno y da a luz”⁷³. Y, también, es posible desde Cristo decir qué es esta historia contemplándola, siguiendo la metáfora que nuestro autor nos ofrece, como un proceso de gestación.

3.2. La encarnación como entelequia gratuita del mundo y de la historia

Se puede hablar, entonces, de una presencia de Cristo que recorre la entraña de la historia del mundo y la anima desde su inicio. Cristo no es “perpendicular” a la creación, como si sólo la tocara desde fuera y en un punto sino, en cierto modo, “transversal” a ella. Para expresar esta inmanencia de Cristo en la creación como dinamismo interno que la conduce y la culmina, Rahner utiliza la expresión aristotélica de *entelequia*. La encontramos ya en *Problemas actuales de cristología*:

“Pero si se toma en serio la unidad de la historia y su gravitación hacia Cristo, esto significa que Cristo estuvo desde siempre dentro de ella como su *entelequia* prospectiva”⁷⁴.

El término aparece con frecuencia en los artículos posteriores al *Curso fundamental sobre la fe*, según indica Ángel Cordovilla⁷⁵. Este autor hace referencia a la definición que ofrece John Russel en la enciclopedia *Sacramentum Mundi* y que podemos considerar cercana a la idea según la cual Rahner lo utiliza: “Nosotros entendemos por entelequia una tendencia esencialmente inmanente a un ser material por la que él está ordenado a un determinado fin”⁷⁶.

⁷¹ Cf. *Ib.*

⁷² *Ib.*, 209. También 186: “Tal vez los antiguos sabían más de lo que de ordinario alcanzamos a comprender nosotros, que sólo muy pálida y vagamente conocemos algo acerca del tiempo pre-cristiano como preparación a la plenitud de los tiempos. La antigua especulación acerca del Logos, que le atribuía en la creación una actividad y una historia “precristiana” y “cristiforme” distinta de la del Padre invisible, merecería ser repensada, purificada, desde luego, de reminiscencias subordinacionistas”.

⁷³ *Ib.*, 186.

⁷⁴ *Ib.*

⁷⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 93, nota 52. En las páginas 93-97, este autor realiza un completo análisis y comentario de los textos de Rahner en los que aparece este concepto y las diversas realidades a las que lo aplica.

⁷⁶ J. RUSSELL, “Entelequia”, SM 2, Barcelona 1982³, cols. 592-594.

En los textos que nosotros hemos estudiado directamente, el concepto *entelequia* aparece referido a la encarnación⁷⁷ y al Espíritu Santo como principio dinámico que anima el mundo desde sus orígenes⁷⁸. En los comentados por A. Cordovilla aparece también para hablar de Dios en relación con la creación, de su presencia y acción en el mundo y en la historia, de su autopromesa al hombre. Podemos decir que es un término que Rahner utiliza siempre en referencia a la autodonación de Dios al mundo, que acontece de forma histórica, absoluta e irrevocable en el Logos hecho hombre, en Cristo.

Como se deduce del análisis de estos textos, con este término, Rahner quiere subrayar el carácter inmanente de Cristo respecto a la creación y a la historia. Cristo no entra en ellas desde fuera, ni las asume como si las succionara desde el exterior. Está desde el principio como su dinamismo más profundo, que sostiene y da cohesión a la totalidad de la realidad, que la impulsa a su futuro último y realización máxima que es Él mismo.

Sin embargo, nuestro autor hace hincapié con insistencia en que el concepto de entelequia no supone que la creación alcance su fin desde sí misma. La encarnación no es el producto del puro desarrollo natural del mundo y de la historia humana desde sus propias fuerzas, como ya está dicho. Tampoco implica que, siendo consumación de la creación, sea una acción que Dios ha de llevar a cabo necesariamente por haber creado. Tal concepción negaría la absoluta novedad de la encarnación y su carácter de acontecimiento libre y gratuito por parte de Dios⁷⁹. Cristo es la entelequia de la creación y de la historia, pero una entelequia *gratuita*⁸⁰, no debida ni deducible y que conserva totalmente su condición de puro don de Dios. La encarnación acontece al mismo tiempo desde dentro del mundo (pues este la lleva como posibilidad en su interior por gracia de aquel que quiere darse a sí mismo al crear) y desde “fuera” (desde Dios que cumple su promesa que hace a su creación, entregándose a ella y haciéndola suya en Cristo).

⁷⁷ Cf. *Problemas actuales de Cristología*, 186: “Si se toma en serio la unidad de la historia y su gravitación hacia Cristo, esto significa que Cristo estuvo desde siempre dentro de ella como su *entelequia prospectiva*”. También “Encarnación”, col. 551

⁷⁸ Cf. K. RAHNER, *La fiesta del porvenir del mundo*, ET VII, Madrid 1969, 199: “... el Pneuma santo de Dios... es también la entelequia verdadera, última y poderosa del mundo, que incubaba hirviendo sobre el caos inicial y que quiere mantener y perfeccionar todo lo que era y lo que es”.

⁷⁹ Sin embargo, “la autocomunicación de Dios, aun siendo la meta que todo lo configura, no se convierte en derecho de la criatura finita, sino que permanece siempre libre gracia del amor divino”. Cf. “Encarnación”, col. 550.

⁸⁰ Cf. *Ib.*, col. 551.

3.3. La encarnación, fin de la creación

Dado el hecho de que “el mundo es una unidad donde todo dice relación a todo”, para Rahner la encarnación es un acontecimiento que tiene incidencia sobre toda la realidad creada pues “el que convierte en historia suya un fragmento de él (el mundo), toma sobre sí la totalidad del mundo como su propio *mundo en torno*”⁸¹. En Cristo, Dios no sólo se ha hecho hombre sino que ha tomado sobre sí una historia humana que forma parte de la historia total del mundo y de los hombres. Y por ello, Dios ha aceptado lo creado por Él como lo más radicalmente suyo⁸². La encarnación implica, entonces, la asunción por parte de Dios no sólo de una humanidad creada, sino de toda la creación y la historia que alcanzan en el Logos hecho hombre su *ésjaton*, que es a la vez *telos* (finalidad interna) y *pleroma* (consumación en la que el todo está asumido)⁸³. Así, Rahner afirma, como hemos citado más arriba, que “en Cristo, y mediante él, la totalidad del mundo -incluso en su realidad “física”- llega históricamente al punto en que Dios se hace todo en todos”⁸⁴.

Puede llamar la atención el hecho de que Rahner considere la misma encarnación del Logos como culminación de la deificación del mundo. Esto nos plantea algunas cuestiones. Por una parte, podría dar la impresión de estar ante aquella “teoría física de la redención” que Adolf von Harnack atribuía a Atanasio en su *Manual de historia de los dogmas*⁸⁵. Como indica Bernard Sesboué, “física” debe entenderse aquí en el sentido de “naturaleza” y dicha teoría consistiría en que la naturaleza divina realiza la divinización de la naturaleza humana según un proceso “por así decirlo mecánico, esto es, de `contacto físico de lo divino y lo humano en Jesucristo”⁸⁶. Así mismo, la insistencia del teólogo alemán en que la creación y la historia se consuman en ese punto espacio-temporal concreto en el que el Logos se hace hombre provoca, a veces, la pregunta por el lugar que ocupa en su teología el misterio pascual de cara a esa consumación de la realidad⁸⁷. Además, el marcado énfasis de Rahner en la definitividad de la deificación del mundo ya en la encarnación parece oscurecer, en ocasiones, el horizonte y la necesidad de que esta alcance

⁸¹ *Problemas actuales de cristología*, 184. Para el concepto rahneriano de “mundo-en-torno” (*Um-welt*), cf. infra. cap. 2, 3.3.2., 74.

⁸² Cf. *Ib.*, 184.

⁸³ Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, ET I, Madrid 1967³, 135-136.

⁸⁴ *Problemas actuales de cristología*, 184.

⁸⁵ A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, Mohr, Freiburg i. Br. 1898, 172-176; citado en B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Tomo I, Salamanca 2003, 271.

⁸⁶ B. SESBOÛÉ, *Ib.*

⁸⁷ Sobre la soteriología de Rahner, cf. infra., cap. 4, 5.2.2., 154.

una definitividad plena con la incorporación a Cristo de cada ser humano y de toda la creación.

Frente a estas cuestiones, surgidas al hilo de nuestro estudio, podemos decir que, efectivamente, existe en Rahner una concentración en la encarnación de la totalidad de la salvación que Dios ofrece al hombre, como por otra parte se constata también en la soteriología de los padres griegos⁸⁸. Ahora bien, como para éstos, para nuestro autor la encarnación no se reduce a la concepción virginal del Verbo de Dios o al nacimiento de Jesús, que serían su inicio. Como expresa con claridad en su artículo *Theos en el Nuevo Testamento*: “El acto divino salvador, definitivo, central... lo forman *la encarnación, la cruz y la resurrección, entendidas como unidad interna*”⁸⁹. Así mismo, en la voz “Encarnación” de *Sacramentum Mundi* señala que el hecho de que Cristo sea en sí mismo la comunicación de Dios mismo a la criatura aparecida de manera irrevocable e histórica, “no hace superfluas la cruz y la resurrección, sino que las implica”⁹⁰. Por tanto, para Rahner, encarnación y misterio pascual forman una unidad imposible de separar, aunque en su cristología tenga como centro la encarnación del Logos.

Podemos añadir, además, que tal y como hemos señalado, el interés central de Rahner en su artículo programático *Problemas actuales de cristología* era recuperar el valor mediador salvífico de la humanidad de Cristo, entendida esta no sólo como su “naturaleza humana” en sentido estático, sino sobre todo su recorrido existencial como hombre que se construye a sí mismo a través de la historia de su libertad ante Dios. Esto aparece de forma muy clara en el siguiente texto, que podemos considerar la pregunta fundamental que Rahner trata de responder en dicho artículo: “¿cómo es posible formular el dogma total cristológico para que, ya en germen, o por lo menos con claridad suficiente, aparezca el Señor como mediador mesiánico, es decir, como un verdadero hombre que, obedeciendo libremente a Dios, está de nuestra parte y es mediador, *no sólo en la unión ontológica de las dos naturalezas, sino mediante su actuación orientada a Dios* (como un acto de acatamiento a la voluntad del Padre)?”⁹¹. Como vemos, no es la mera unión de las naturalezas la que realiza la salvación o la deificación de la naturaleza humana sino el desarrollo de toda la historia personal del hombre Jesús, culminada en la cruz y en la resurrección.

⁸⁸ B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador...*, o.c., 271-275.

⁸⁹ *Theos en el Nuevo Testamento*, 103. La cursiva es nuestra.

⁹⁰ “Encarnación”, col. 566.

⁹¹ *Problemas actuales de cristología*, 180. La cursiva es nuestra.

Por lo demás, aunque en la encarnación, la autocomunicación de Dios a la creación ha alcanzado carácter irreversible y definitivo, esto aún no supone su consumación absoluta. La encarnación ha abierto su fase escatológica⁹² pero ésta aún continúa como proceso que se ha de realizar en la acogida de esa autocomunicación por cada ser humano en la gracia y que será culminado en la gloria. Jesucristo, como realización histórica de la comunicación divina al mundo, “pertenece aún al ‘comienzo’, al origen de la historia” entendida como aceptación de la oferta de Dios por parte del hombre⁹³. Así, como veremos posteriormente, la unión hipostática no es en sí misma el fin de la creación sino un “momento interno y necesario en el agradecimiento del mundo entero con Dios mismo”⁹⁴, “un momento concreto en la realización de la divinización de la criatura espiritual en general”⁹⁵. El Logos encarnado es culminación y centro de la divinización del mundo⁹⁶. No sólo culminación sino *centro*, esto es, lugar donde se condensa y desde el que se irradia toda la gracia que, como acción divinizante de Dios en la criatura, actúa en la historia entera y en todos los hombres. Por eso, afirma nuestro autor desde sus primeras elaboraciones teológicas, toda gracia es *gratia Christi*⁹⁷, depende y pivota en torno al Logos encarnado incluso antes de la encarnación, desde el comienzo de la creación⁹⁸.

4. VALIDEZ PERMANENTE DE LO CREADO ANTE DIOS

Nos detenemos ahora en otra de las consecuencias implícitas en la afirmación de que en la encarnación del Logos alcanza su altura máxima (aunque singular) la relación de Dios con su creación en general. Como hemos dicho, esta idea es central en los artículos en los que Rahner trata de recuperar el auténtico valor mediador de la humanidad de Cristo, tanto en la realización histórica de nuestra salvación (*Problemas actuales de cristología*)

⁹² “Encarnación”, col. 551: la comunicación de Dios “se manifiesta cada vez más claramente, llegando a su punto cumbre y a su aparición irreversible en la fase escatológica de esa historia de salvación, fase que se ha inaugurado con Jesucristo”.

⁹³ Cf. K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, MySal II-1, Madrid 1969, 426.

⁹⁴ *La cristología dentro...*, 240.

⁹⁵ CFF, 241; cf. *La cristología dentro...*, 207: “la manera de realización de la deificación de la criatura espiritual en general”.

⁹⁶ Cf. “Encarnación”, col. 566.

⁹⁷ Para el significado de esta expresión en el pensamiento rahneriano y su relación con la creación en Cristo, cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 97-102.

⁹⁸ Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, 95: “Según la doctrina de la Iglesia, el mundo que vivimos es de hecho sobrenatural. Todo él está ordenado al Dios personal, supramundano y trino, orientado a un fin sobrenatural. En su origen fue prevenido por la gracia... aún caído, siempre estuvo bajo la apremiante llamada del Dios de la vida sobrenatural, atravesado por los rayos de la revelación primitiva, movido por la gracia aun antes de Cristo, y finalmente redimido en su totalidad por Cristo. La naturaleza, pues, está siempre sumergida en lo sobrenatural... Aunque todo lo sobrenatural depende de Cristo, y a pesar de su novedad, Cristo y su revelación no inauguran –en un sentido cronológico– lo sobrenatural en el mundo”. La cursiva es nuestra.

como en la consumación escatológica de toda la realidad en Dios (*Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios*). Reducir este valor, bien por considerar la humanidad de Cristo como mero instrumento al servicio del Logos, bien por hacerla provisional, transitoria y limitada a su vida histórica implica, en el fondo, una concepción de la relación entre Dios y el mundo radicalmente contraria al axioma creacionista pues supone que cuanto más crece la presencia de Dios, menos real es lo creado. Esta comprensión ve a Dios y al mundo como opuestos, de manera que donde está uno no puede estar el otro. La teología de Rahner está marcada por la afirmación de la afinidad entre Dios y el mundo, de la presencia de Dios en el interior del mundo y del crecimiento del mundo desde Dios.

Desde el estudio de nuestro autor, consideramos que la afirmación del valor auténtico y eterno de la humanidad de Cristo como mediadora de nuestra relación con Dios afecta no sólo a la cristología y a la soteriología sino también a la teología de la creación. En tal afirmación se declara también el valor y consistencia propios y permanentes de lo creado ante Dios y el modo en que este se relaciona con su creación y actúa en ella para su salvación. En la comprensión de la encarnación del Verbo está implícita la comprensión cristiana de la relación entre Dios y el mundo. De nuevo, desde la creación podemos decir quién es Cristo. Y sólo desde Cristo se puede captar en toda su profundidad lo que la creación es para Dios.

Esta verdad y auténtica realidad del mundo, su validez eterna ante Dios, es expuesta por Rahner con radicalidad y gran belleza en el artículo *Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios*. En él señala la dificultad contemporánea para “venerar la santidad creada”, es decir, para relacionarse personal y realmente con realidades mundanas que pertenecen ya al ámbito de lo divino, como el Corazón de Jesús o los santos. Según indica, esta dificultad subjetiva procede de otra objetiva: una falsa comprensión de la relación entre el Creador y la criatura apoyada en un falso concepto de Dios panteísta o “teopantista”⁹⁹: “Dios no es ‘lo verdadero’ que atrae hacia sí –y succiona en cierto modo- la verdad de las cosas distintas de él” sino que “las cosas son tanto más reales cuanto más se acercan a él”¹⁰⁰. No existe el dilema Dios o mundo. Esta es, señala, una idea platónica y no cristiana. El mundo es lo creado por Amor

⁹⁹ Cf. *Eterna significación...*, 52.

¹⁰⁰ *Ib.*

y, por ello, no es lo transitorio, lo meramente provisional, sino lo absolutamente serio, lo válido y eterno, lo que de veras es “`porque´ (no `aunque´) es por ese Amor”¹⁰¹.

Aquí fundamenta Rahner la cuestión del culto a la humanidad de Cristo y a su Corazón en particular. Esta humanidad es la cumbre única y causa última de la relación de Dios con su creación. En Cristo la positividad de la creación, también ante Dios y no sólo frente a la nada, recibe su culminación cualitativamente única¹⁰². Esta humanidad creada existe todavía. Transfigurada, incorporada plenamente a la realidad misma de Dios, permanece eternamente como el “lugar” de nuestra relación con él también en la consumación escatológica en la que la inmediatez con Dios será una inmediatez mediada por la humanidad de Cristo¹⁰³.

Así podemos concluir que, cuando la fe cristiana declara que la humanidad de Cristo, con su autoconciencia y libertad propias, realiza una verdadera mediación en nuestra salvación y no es simple apariencia o revestimiento externo y temporal del Logos, está expresando en ello que Dios toma absolutamente en serio lo creado, que la criatura no es una mera marioneta en sus manos y que, por haber sido puesta por él como lo distinto de sí, tiene consistencia propia y valor eterno.

5. CONCLUSIONES

1. La búsqueda de una mejor comprensión del misterio de Cristo expresado en la fórmula de Calcedonia: una persona en dos naturalezas, evitando una intelección mitológica y cripto-monofisista de la misma, lleva a Rahner a poner el foco de atención en la afirmación de la verdadera humanidad de Cristo, en su realidad creatural, mundana y finita que está en una relación singular y única con el Logos que la constituye; una relación en la que la presencia del Logos no anula y somete la autonomía y libertad humanas de Jesús sino que las plenifica, de manera que la humanidad de Cristo realiza una verdadera mediación salvífica. La clave para comprender la articulación de las dos naturalezas en la única persona de Cristo la encuentra nuestro autor en el misterio de la creación activa. La relación general entre Dios y el mundo, expresada en teología de la creación, ilumina la relación del Logos con su naturaleza humana. En la creación, Dios constituye una realidad

¹⁰¹ *Ib.*, 53. La cursiva es nuestra.

¹⁰² *Cf. Ib.*, 55.

¹⁰³ *Cf. Ib.*, 56: “Jesús hombre no sólo *fue* por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación... sino que *es* ahora y por toda la eternidad, como el hecho hombre y permaneciendo criatura, la *permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo de la vida eterna e infinita”.

verdaderamente distinta de sí, dotada de autonomía y realidad propia *no a pesar de que* sino *precisamente porque* se recibe totalmente de Dios y éste la mantiene en sí y permanece en ella como su fundamento. El axioma que expresa la relación entre Dios y el mundo en la teología rahneriana, según el cual dependencia radical de Dios y auténtica realidad del ente creado crecen en la misma medida, permite comprender la relación del Logos con su naturaleza humana como máxima expresión de lo que en la creación se realiza de modo deficiente. La humanidad de Cristo es la más libre y plena *no a pesar de* ser la asumida por el Logos sino *precisamente por* serlo. Del mismo modo, el misterio de la creación activa ayuda a iluminar el misterio de la encarnación pues hay entre ambos una relación de analogía que procede del hecho de que son momentos diversos de un único proceso de autocomunicación divina hacia lo distinto de sí.

2. Por ello, sostenía nuestro autor, es posible decir desde la creación quién es Cristo. Éste aparece, entonces, como el “grado supremo, único e inconmensurable” de la relación entre el Creador y la criatura, como la “cima naturalmente única, específica de esa relación”. La encarnación no es un suceso aislado por el que Dios entra de forma ajena y extrínseca en un mundo ya acabado. Es la realización máxima de la creación, la radicalización de la relación entre Dios y el mundo instaurada en la creación. Cristo es el punto donde lo creado culmina, alcanzando históricamente el fin para el que fue puesto en la existencia. En Cristo encontramos la creación lograda por la acción de Dios mismo y la manifestación del destino último de ésta: alcanzar su propia plenitud al ser asumida por Dios¹⁰⁴. La humanidad de Jesús de Nazaret es un fragmento de la creación que *es* la realidad de Dios mismo en ella, una historia humana que forma parte de la historia una del mundo y de los hombres que Dios ha tomado como propia y a través de la cual hace suya toda la creación.

La encarnación se muestra, así, como la meta de la creación, el fin al que ésta fue destinada por Dios desde su origen y al que tiende internamente. Sin embargo, esta meta no es meramente el punto de llegada externo del movimiento de la creación. El fin no está solamente “al final”. La idea de Cristo como *entelequia gratuita* expresa esta presencia transversal e inmanente de Cristo en la creación como causa última que pone en marcha el movimiento y motor que lo impulsa, al mismo tiempo que subraya su carácter de don absolutamente indebido que tiene tal presencia, que, aun siendo interna, no pertenece al

¹⁰⁴ La encarnación es “indudablemente *el acto supremo de la Creación divina*”. Cf. K. RAHNER, *Misión y gracia*, San Sebastián 1996, 100. Las cursivas en el original.

mundo como algo propio de su naturaleza o que pueda alcanzar por sí mismo. De este modo, el fin es realmente la clave de interpretación de la realidad desde la cual cobra sentido el proceso anterior y que permite encontrar el sentido de cada uno de los fragmentos. La historia del mundo y especialmente la historia de la humanidad pueden ser consideradas como historia del Logos que “en cierto modo comenzaba ya a encarnarse”.

3. Finalmente, la encarnación es también la máxima expresión de la positividad y el valor propio de las realidades creadas no sólo frente a la nada sino frente a Dios mismo. La humanidad no es la “librea” de la que Dios se reviste para aparecer en el mundo y toma como mero instrumento, porque “lo creado es distinto y es autentica realidad y no mera apariencia detrás de la cual se esconda Dios mismo”. Aquí tenemos otro aspecto en el que el misterio de la creación y el misterio de la encarnación se esclarecen recíprocamente. La consistencia y autonomía propias de las realidades creadas ante Dios ha servido a Rahner para afirmar el valor soteriológico de la humanidad y libertad de Cristo, así como la permanencia eterna de esta humanidad como nuestra mediación en la relación con Dios. Así mismo, la encarnación como asunción por parte de Dios de una realidad creatural, no anulándola ni vaciándola sino plenificándola, pone de manifiesto la validez, también eterna, de la creación ante Dios y, más aún, su profunda afinidad con él. Ni la creación es lo ajeno a Dios, pues Dios puede incorporarla a sí, ni Dios es lo ajeno a la creación, pues ésta está capacitada para albergarle.

CAPÍTULO 2

CRISTO DESDE LA CREACIÓN O LA CREACIÓN PARA CRISTO (II). EL MISTERIO DE CRISTO A LA LUZ DE UNA COSMOVISIÓN EVOLUTIVA

La pregunta por la relación entre Cristo y la creación en la teología de K. Rahner desde la perspectiva ascendente nos lleva ahora al estudio de uno de los artículos que más repercusión ha tenido posteriormente a la hora de describir la cristología del teólogo alemán¹⁰⁵: *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo* (1962)¹⁰⁶, texto que consideramos central para nuestro trabajo. En él despliega con mayor profundidad algunas ideas apuntadas en el programa esbozado en *Problemas actuales de cristología*. Una de ellas es precisamente la que constituye el núcleo del artículo que ahora analizamos: la posibilidad de concebir la evolución del mundo como dirigida hacia Cristo, culminando en él su ascensión progresiva¹⁰⁷. Esta visión, de la que en 1954 afirmaba simplemente que “no es mera fantasía”¹⁰⁸, es desarrollada y sistematizada tanto filosófica como teológicamente en el texto de 1962. Así, el dinamismo interno de la creación hacia Cristo al que nos referíamos en el capítulo anterior (la creación *para* Cristo) es contemplado ahora como la concreta historia evolutiva del cosmos en su devenir físico-material, biológico y ontológico, historia que culmina en Cristo como meta a la que tiende desde su origen y desde dentro. Dedicaremos un apartado de este capítulo (1.2) al interés que Rahner manifiesta en su teología por la concepción evolutiva del mundo, señalando también la perspectiva desde la que considera ésta como un elemento que ha de ser tomado en cuenta por la reflexión teológica y los motivos que llevan a nuestro autor a buscar los puntos de encuentro entre la cristología y la visión evolutiva del mundo.

Ahora bien, concebir la evolución del mundo como dirigida hacia Cristo, esto es, hacia la encarnación como su meta, supone preguntarse por aquello que hay en la estructura profunda de la realidad que hace que ésta esté internamente orientada a ella. *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo* se inscribe dentro de la denominada cristología trascendental rahneriana, que tiene por objeto sacar a la luz las condiciones de

¹⁰⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 158.

¹⁰⁶ Cf. supra., nota 4, 9.

¹⁰⁷ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 184.

¹⁰⁸ *Ib.*

posibilidad para que el hombre pueda escuchar el mensaje de Cristo, de la existencia histórica del Dios-hombre, no como un mito extraño sino como el acontecimiento en el que recibe sentido toda su existencia. A esto es a lo que se refería Rahner en su artículo de 1954 al hablar de la posibilidad y necesidad de realizar una “deducción trascendental de la idea de Cristo”¹⁰⁹. En el texto que ahora estudiamos, ésta desemboca en el concepto del “portador de la salvación”, desde el cual es posible actualizar la comprensión de lo que el cristianismo denomina “unión hipostática” y vincular la cristología con una concepción evolutiva del mundo. Para comprender mejor el esfuerzo filosófico-teológico que Rahner realiza en este artículo, comenzaremos desgranando algunas consideraciones sobre la orientación antropológico-trascendental de su cristología (1.1).

Cristología trascendental y concepción evolutiva del mundo serán, por tanto, en nuestro análisis, dos preámbulos imprescindibles desde los que introduciremos mejor en el cuerpo de este capítulo, que esbozamos ahora. En el artículo que analizamos, Rahner considera a Cristo como el punto cumbre del movimiento de autotranscendencia del cosmos hacia Dios en el espíritu humano, precedido y preparado por la aparición del espíritu a partir de la materia. Pero este movimiento tiene su origen y condición de posibilidad en la voluntad de Dios de autocomunicarse al mundo y al hombre, de modo que la autocomunicación de Dios no es sólo la causa del dinamismo evolutivo del mundo sino que es, además, el impulso que lo dirige y sustenta. Esta autocomunicación de Dios al mundo tiene en Cristo, también, su suprema realización. Así, para Rahner, Cristo es la cumbre de dos movimientos: el de autotranscendencia del cosmos hacia Dios y el de autocomunicación de Dios al mundo, siendo este último el que fundamenta, posibilita y dinamiza el primero. Por ello, nos detendremos, en primer lugar, en el concepto rahneriano de “autocomunicación de Dios” (2), contemplándolo como categoría que articula y engloba la totalidad de la relación de Dios con el mundo en el pensamiento del teólogo de Friburgo. Posteriormente, nos centraremos en el movimiento de autotranscendencia del mundo hacia Dios que se deriva de aquél (3) y que es el modo en que Rahner entiende teológicamente el dinamismo evolutivo del cosmos. Desde la trascendencia del mundo hacia Dios le será posible inferir a nuestro autor el concepto del “portador de la salvación” (4) y reconocer, después, en la unión hipostática, esto es, en Cristo, la realización plena de aquella promesa que espera y a la que tiende el cosmos entero: su plena autotranscendencia hacia el interior

¹⁰⁹ Cf., *Ib.*, 205.

del misterio de Dios posibilitada por la realización total de la autocomunicación de Dios mismo.

1. PARTIR DE ABAJO: LA CRISTOLOGÍA TRASCENDENTAL ASCENDENTE Y LA CONCEPCIÓN EVOLUTIVA DEL MUNDO

1.1. La cristología trascendental ascendente

1.1.1. El método antropológico-trascendental

Para Rahner, el hombre sólo entiende aquello que la revelación le comunica en la medida en que lo concibe en relación con el contenido total de su existencia espiritual¹¹⁰, esto es, en la medida en que descubre la conexión entre las verdades reveladas y el modo en que él se experimenta y autocomprende. El método antropológico-trascendental, que caracteriza la teología de nuestro autor, busca precisamente formular las afirmaciones de fe de modo que le sea posible al hombre percibir esa conexión, el entronque de tales afirmaciones con su experiencia existencial más profunda¹¹¹. Esto implica preguntar no sólo por el objeto de conocimiento sino también por el sujeto y aquellas condiciones de posibilidad que le permiten abrirse a dicho objeto¹¹². Así, el punto de partida del método teológico no es el contenido de la revelación “en sí mismo” sino el análisis de la experiencia trascendental del hombre. El contenido de la revelación se presupone como verdadero y otorgado gratuitamente por Dios, imposible de deducir desde la experiencia y el razonamiento humanos. Afirmado esto, la teología trascendental indaga en la propia constitución apriorica del hombre qué es aquello que le permite entender las afirmaciones de fe y otorgarles credibilidad.

1.1.2. Objetivo de la cristología trascendental

Desde ahí, la cristología trascendental trata de comprender la encarnación divina partiendo del hombre y de su autocomprensión de sí¹¹³. Se pregunta “por qué el hombre tiene como tarea de su ser la posibilidad de creer en el Cristo del dogma cristiano”¹¹⁴, por las condiciones de posibilidad de que el hombre pueda escuchar el mensaje histórico de

¹¹⁰ Cf. *Ib.*, 171.

¹¹¹ Cf. K. RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, MySal II-1, Madrid 1965, 460.

¹¹² Cf. *Problemas actuales de cristología*, 205.

¹¹³ Cf. H.-K. WEGER, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982, 182-183.

¹¹⁴ *Problemas actuales de cristología*, 205.

Jesús el Cristo, del único Dios-hombre, y que deba acogerlo para encontrar en él su propia realización¹¹⁵. El horizonte de la cristología trascendental no es explicar la doctrina de la encarnación tal como la confiesa la fe cristiana ni investigar cómo se ha dado en la historia concreta de Jesús de Nazaret. Estos son, respectivamente, los ámbitos de la cristología metafísica y de la cristología categorial. Su objetivo es indagar y sacar a la luz aquello que hay en la estructura más profunda del hombre que le permite entender lo que significa “encarnación de Dios”. Sólo así, dice Rahner, es posible evitar la intelección errónea de la encarnación como un mito antropomorfo y superar el extrañamiento que el hombre de su tiempo siente ante ella¹¹⁶.

Frente a quienes le acusan de reduccionismo antropológico, de convertir a Cristo en el resultado de una deducción racionalista o de hacer necesaria la encarnación, Rahner afirma una y otra vez que todas estas objeciones son falsas. Aunque la cristología trascendental se pregunta por las condiciones *a priori* de la fe en la encarnación, no por ello prescinde de la revelación pues, en realidad, siempre es una reflexión *a posteriori*, tanto respecto de la encarnación como hecho temporal e histórico (es *post Christum natum*¹¹⁷) como de la cristología usual. Por otra parte, aunque la cristología trascendental pretenda mostrar la razonabilidad de la idea de la encarnación de Dios, no puede deducirse de ella que tal hecho se haya producido realmente ni en quién. Esto es algo que sólo puede llegar al hombre por el mensaje extrínseco de la revelación y sólo en la fe puede el hombre decidirse a favor de ello. Pero, precisamente porque se reconoce que la encarnación se ha producido históricamente en Jesús de Nazaret, se hace necesario preguntar por las condiciones que permiten su acogida por el destinatario de tal acontecimiento¹¹⁸. Finalmente, tampoco la cristología trascendental convierte la encarnación en algo necesario y debido al afirmar la apertura *a priori* y la orientación esencial del hombre hacia ella. También lo absolutamente inesperado y gratuitamente otorgado por Dios al hombre ha de poder llegar a él y entroncar

¹¹⁵ Cf. CFF, 215. “... una teología trascendental... debe esbozar una doctrina apriorística del Dios-hombre, y así intenta constituir primeramente las condiciones de posibilidad de un auténtico poder oír y de una comprensión de que debe oírse el mensaje histórico de Jesús, el Cristo”. También CFF, 248: “... es necesaria también una cristología trascendental explícita que pregunte por las condiciones apriorísticas en el hombre para que pueda llegarle a él el mensaje de Cristo”. En estas páginas, Rahner recoge y amplía las consideraciones generales sobre la cristología trascendental aparecidas ya en K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Madrid 1975, 25-29.

¹¹⁶ Cf. CFF, 248.

¹¹⁷ *La cristología dentro...*, 214.

¹¹⁸ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 206; *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, 25; CFF, 247-248.

en su estructura profunda si ha de ser acontecimiento realmente salvífico, que afecta verdaderamente a su existencia¹¹⁹.

En conclusión, podemos decir que la cristología trascendental que Rahner defiende y elabora no pretende sustituir la cristología objetiva o tradicional sino ofrecerle una ayuda metodológica, enriquecer el instrumental con el que ésta trabaja. A la cristología objetiva se le reconoce una verdadera prioridad en la reflexión cristológica (curiosamente, Rahner la denomina en alguna ocasión “la auténtica cristología”¹²⁰). El enfoque trascendental, que parte del hombre y trata de mostrar su orientación esencial a Cristo, está al servicio del mensaje revelado y de su mejor comprensión.

1.1.3. Cristología trascendental ascendente y su articulación con la perspectiva descendente

La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo es probablemente el artículo en el que Rahner desarrolla de forma más completa una cristología trascendental en perspectiva ascendente¹²¹. La denominamos así porque en ella nuestro autor trata de alcanzar, partiendo desde abajo, desde la estructura interna de la creación y del hombre dentro de ella, un concepto equivalente a lo que la teología entiende por “encarnación de Dios”. Así, la realidad entera y del hombre se muestran como tendiendo desde dentro y esperando la aparición gratuita del “portador de la salvación”, aquel sujeto personal e histórico en el que encontrar su consumación definitiva.

Ahora bien, como hemos señalado, mostrar que la posible aparición del “portador de la salvación” es coherente con la estructura interna de la realidad no supone deducir la necesidad de que se produzca tal evento ni permite afirmar que se haya producido ya en la persona de Jesús de Nazaret. Este hecho sólo acontece por la libre voluntad salvífica de Dios y sólo es posible conocerlo por su revelación gratuita e indebida. Por lo tanto, la perspectiva ascendente, imprescindible para poder entender el significado de la encarnación, toca su límite al alcanzar el concepto del “portador de la salvación” y, a partir de ahí, ha de abrirse a la perspectiva descendente, la que interpreta a Cristo partiendo del dato revelado de que, en él, el Logos mismo de Dios se ha hecho hombre. Así procede Rahner en un segundo momento del artículo que comentamos, cuando trate de mostrar la

¹¹⁹ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 207; CFF, 248.

¹²⁰ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 208.

¹²¹ Para Rahner, cristología trascendental no es sinónimo de cristología ascendente. Como veremos, elaboró también una cristología trascendental descendente cuya referencia principal es su artículo *Para la teología de la encarnación*.

correspondencia entre el concepto del “portador de la salvación” y lo que la teología ha formulado como “unión hipostática”.

A partir de este artículo y durante la década de los años 60, la perspectiva ascendente será la predominante en la cristología de Rahner¹²² debido a su búsqueda constante de una nueva formulación de las verdades de fe de siempre de cara a que el hombre de su tiempo se pueda sentir concernido por ellas. En esa tarea se hace necesario partir de abajo, de lo que es más próximo al hombre: su propia experiencia y los marcos culturales que le configuran. Sin embargo, la perspectiva descendente, desarrollada principalmente por nuestro autor en una etapa anterior, permanece siempre como el fundamento de la ascendente porque la apertura del mundo hacia Dios y su tender desde dentro hacia él no es sino un movimiento derivado y posibilitado por la entrega y el descenso de Dios al mundo.

1.2. La concepción evolutiva del mundo en la teología de K. Rahner

1.2.1. Consideraciones generales

A partir de finales de los años 50, Rahner presta una atención creciente a los desafíos que la teoría de la evolución presentaba a la teología cristiana. El cambio de orientación magisterial que se produce en la Iglesia con la Encíclica *Humani generis* de Pío XII (1950) respecto a la cuestión de la hominización¹²³ y, posteriormente, el clima de apertura a la cultura y el mundo modernos propiciado por el Concilio Vaticano II ofrecen un nuevo marco para el diálogo de la teología con las ciencias y las filosofías contemporáneas en el que Rahner participará activamente a través de espacios como el Instituto de la Görres Gesellschaft o la Paulus-Gesellschaft, ambos con sede en Munich¹²⁴. Fruto de la colaboración con estas entidades son algunos escritos publicados en los años 60

¹²² Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 210.

¹²³ Esta Encíclica marca un cambio de orientación en la posición oficial de la Iglesia respecto a la cuestión de la hominización, dejando libertad a los teólogos para tomar en consideración un evolucionismo moderado que admita la procedencia del hombre del mundo biológico en cuanto a su corporalidad manteniendo la creación inmediata del alma por Dios (cf. DH 3896). En 1954, Rahner escribe ya un artículo en el que reflexiona sobre una de las problemáticas referidas en la Encíclica de Pío XII: *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, ET I, Madrid 1967³, 253-326.

¹²⁴ Lo hará buscando los puntos de encuentro entre ciencia y teología así como una mayor clarificación de la fe cristiana desde lo aportado por otras disciplinas y corrientes de pensamiento. Además, y frente a todo reduccionismo positivista, defenderá el derecho de la teología a ofrecer su propia perspectiva sobre las cuestiones abordadas por las ciencias situando claramente los límites entre una y otras. Cf. H. VORGRIMLER, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona 1988, 160-163. También K. RAWER – K. RAHNER, “Universo-Tierra-Hombre”, en *Fe cristiana y sociedad moderna* III, Madrid 1984, 52-61.

y principios de los 70: *El problema de la hominización. Sobre el origen del hombre*, junto al antropólogo jesuita Paul Overhage (1961)¹²⁵; *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana* (1965)¹²⁶, “Pecado original y evolución” (1967)¹²⁷ y los artículos “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”¹²⁸ y “Hominización: II. Aspecto teológico”¹²⁹ en la *Enciclopedia Sacramentum Mundi*.

El interés de nuestro autor por conciliar evolución y fe cristiana es antropológico y no cosmológico. Como vemos por los títulos de los escritos citados, le preocupa fundamentalmente la cuestión de la evolución en relación al problema filosófico-teológico del origen del hombre. Por ello, no se ocupa de extender el estudio de la evolución a los orígenes del universo, aunque no ignora en absoluto los datos arrojados en este punto por las ciencias físicas. Así lo muestra uno de sus textos más tardíos, “Universo-Tierra-Hombre”¹³⁰, escrito en colaboración con el físico y matemático Karl Rawer, a quien corresponde en esta obra ofrecer una visión de conjunto sobre el estado de la investigación científica sobre el origen del universo, de la Tierra y del hombre. Por su parte, Rahner se ocupa, de nuevo, de las posibilidades de diálogo entre la teología y los datos de las ciencias naturales en una perspectiva ahora más cosmológica que, sin embargo, no necesita añadir nuevos elementos a la reflexión ya desarrollada en escritos anteriores para integrar los datos sobre el origen del universo. Una vez que se cuenta con un marco filosófico que permite explicar el paso de la materia inorgánica a la vida y de ésta al hombre, la evolución del universo desde un único punto inicial no supone ningún problema nuevo¹³¹. Por ello, diversos autores cuyo interés se centra en incorporar a la teología los descubrimientos que

¹²⁵ P. OVERHAGE-K. RAHNER, *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*, Madrid 1965³. Según indica Rahner en el prólogo, su contribución procede de un informe presentado en 1958 durante una asamblea de científicos y teólogos, que fue también publicado. Como indica M. García Doncel, se trata de la ponencia “Antropología teológica y doctrina de la evolución moderna”, pronunciada en unas jornadas del Instituto de la Görres Gesellschaft sobre *La explicación evolutiva de la corporalidad humana*. Cf. M. GARCÍA DONCEL, “Teología de la evolución (I): la autotrascendencia activa. Karl Rahner, 1961”, *Pensamiento* 63 (2007) 619.

¹²⁶ K. RAHNER, *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*, ET VI, Madrid 1969, 181-209.

¹²⁷ ID., “Pecado original y evolución”, *Concilium* 26 (1967) 400-414.

¹²⁸ ID., “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, SM 3, cols. 14-25.

¹²⁹ ID., “Hominización: II. Aspecto teológico”, SM 3, cols. 539-546.

¹³⁰ Cf. supra., nota 124, 43.

¹³¹ “Si presuponemos que entre los elementos de la concepción evolucionista figura la tesis de que la biosfera en su totalidad procede del mundo `meramente` material por evolución, y que la `creación` de la vida no supone propiamente una intervención factorial de Dios localizable en un determinado punto concreto de la historia de la realidad, entonces la pregunta por la evolución de la vida y la idea de un desarrollo evolutivo *universal* del cosmos constituyen, a fin de cuentas, un único problema para el teólogo”. “Universo-Tierra-Hombre”, 69.

las ciencias ofrecen hoy sobre el origen y el desarrollo evolutivo del cosmos y de la vida encuentran en Rahner una de las bases teológicas de su discurso¹³².

Ente los escritos en los que Rahner pone en diálogo la teología con los datos aportados por las ciencias respecto a la evolución, hemos de incluir también el texto que ocupa nuestro estudio, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, que reproduce una ponencia pronunciada en 1961 en la Paulus-Gesellschaft¹³³. En las primeras páginas, tanto de su publicación inicial en *Escritos de teología V* como en la reelaboración posterior que forma parte del grado sexto del *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner expresa la motivación, el objetivo y el modo de proceder desde los que aborda la relación entre la cristología y la concepción evolutiva del mundo.

La motivación, válida también para todos sus artículos o colaboraciones sobre la temática de la evolución, viene dada por la necesidad de conciliar “la doctrina e interpretación cristiana de la existencia con los actuales modos de vida, de pensamiento y de sentido”¹³⁴. La cristología trascendental, dice, parte del hombre, pero de un hombre que vive y piensa desde una concreción histórica que es la de una concepción evolutiva del mundo¹³⁵. El hombre al que Rahner trata de acercar la fe está estructurado por esa concepción evolutiva¹³⁶ y, desde ahí, se “pregunta por la posibilidad de adecuación... de su fe con el estilo de vida, con los horizontes de inteligencia que comparte con su tiempo y sus coetáneos”¹³⁷ para poder dar razón de su fe ante sí mismo y ante su ambiente y vivir como creyente en su contexto concreto.

El objetivo, por tanto, es buscar si existe una afinidad interna u ordenación recíproca entre la cristología y la concepción evolutiva del mundo; o dicho de otro modo, tratar de insertar la cristología en una concepción evolutiva del mundo, de manera que la doctrina de la encarnación del Logos divino no sea experimentada como un cuerpo extraño por el creyente que mira la realidad desde dicha comprensión evolutiva y éste no se vea obligado

¹³² D. EDWARDS, *Jesus and the Cosmos*, New York 1991; K. SCHMITZ-MOORMAN, *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Estella 2005; E. MARLÉS, *Trinidad creadora y cosmología. El diálogo teología-ciencias e el misterio de la Creación en escritos de Ian G. Barbour y Denis Edwards*, Barcelona 2010; G. L. SCHAAB, “Incarnation as emergence: a transformative vision of God and the cosmos”, *HeyJ LIV* (2013) 631-644.

¹³³ “Christologie in einer evolutiven Welt”, en: *Veröffentlichungen der Paulus-Gesellschaft, Frauenchiemsee 1962*, 22-59, citado por C. SCHICKENDANTZ, “La cristología de Karl Rahner. ¿Una cristología para una cultura posmoderna?”, *Proyecto 42* (2002) 87-115; También A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 159, nota 129.

¹³⁴ *La cristología dentro...*, 183.

¹³⁵ Cf. *CFF*, 216.

¹³⁶ Cf. *La cristología dentro...*, 182.

¹³⁷ *CFF*, 217.

a moverse en dos niveles de pensamiento inconexos¹³⁸. Esto, aclara Rahner, no significa afirmar que la doctrina de la encarnación se pueda deducir como consecuencia necesaria y prolongación forzosa de una concepción evolutiva del mundo. Tampoco se contenta con mostrar simplemente la no contradicción entre ambas como si fueran realidades que discurren por cauces paralelos sin interferirse mutuamente. Busca, realmente, una afinidad interna, una posibilidad de integración, un punto de encuentro desde el cual se iluminen recíprocamente.

Respecto al modo de proceder, Rahner clarifica que tanto la cristología como la concepción evolutiva del mundo se presuponen como dadas, esto es, ninguna de las dos va a ser objeto de una exposición particular¹³⁹. En este escrito, como en los restantes en los que trata la relación entre teología y evolución, Rahner considera esta última no como una verdad indiscutible sino simplemente como un “hecho” suficientemente probado por las ciencias positivas, a pesar de las múltiples cuestiones que quedan por resolver en cuanto al modo concreto en que este hecho se ha producido. Pronunciarse sobre la verdad o falsedad de las hipótesis científicas no es tarea de la teología, pues no tiene competencia para ello¹⁴⁰. Ésta ha de registrar los datos que ofrecen las ciencias e investigar la posibilidad de armonizarlos con la interpretación de la realidad que ofrece la fe. El siguiente texto expresa de forma sintética la posición de Rahner sobre el modo en que la teología ha de situarse ante el pensamiento evolucionista:

“Por consiguiente, metodológicamente, el teólogo tiene derecho a dar por sentadas las posiciones más extremas del pensamiento evolucionista (en la medida en que estas tengan algún sentido y no supongan de antemano una violación de fronteras de la metafísica por parte de las ciencias naturales) y a preguntarse si puede convivir con ellas. Si hace suyas estas posiciones extremas... no tiene porqué defenderlas, pues eso es asunto del especialista en ciencias de la naturaleza. Así pues, la posición del teólogo es siempre hipotética: si las ciencias naturales dicen esto o aquello a través de quienes las representan en concreto, entonces...”¹⁴¹.

Así, en el artículo objeto de nuestro estudio, Rahner presupone la concepción evolutiva del mundo como dada sin entrar a exponerla y, menos aún, confirmarla o

¹³⁸ Cf. *La cristología dentro...*, 182.

¹³⁹ Cf. *Ib.*, 181.

¹⁴⁰ Cf. “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, col. 14: “La reflexión filosófica y teológica presupone que las ciencias naturales garantizan el hecho de la evolución. En efecto, con medios teológicos o filosóficos no se puede demostrarla ni rechazarla como imposible”.

¹⁴¹ “Universo-Tierra-Hombre”, 70. El texto citado acaba así. Unas páginas más adelante, Rahner se pronuncia sobre la posibilidad de conjugar la evolución con la interpretación cristiana de la realidad: “He aquí, pues, nuestra pregunta: ¿es aceptable para la fe cristiana una evolución general del cosmos desde sus elementos más simples y primitivos hasta su actual diferenciación y complejidad, incluso en la esfera de los seres vivos, de suerte que la fe pueda dejar la evolución universal, como tesis o como hipótesis, bajo la responsabilidad exclusiva de las ciencias y limitarse luego, como mucho, a integrarla en la concepción cristiana del mundo? Nuestra respuesta es: sí”. *Ib.*, 74.

rebatirla¹⁴². Su esfuerzo se dirige a considerarla en sus aspectos filosóficos y teológicos y a ensayar las posibilidades de integrarla en una visión cristiana de la realidad finalizada en Cristo. Por ello, nos conviene señalar aquí algunos de los presupuestos generales fundamentales de la concepción evolutiva del mundo que, más allá de los datos científicos, tocan a la filosofía y a la teología y desde los que nuestro autor construye su reflexión.

1.2.2. Síntesis de los elementos filosóficos y teológicos fundamentales de la concepción evolutiva del mundo en K. Rahner

En primer lugar, la concepción evolutiva contempla el cosmos como una unidad, una totalidad única aunque enormemente plural. “El mundo es una unidad donde todo dice relación a todo”, había afirmado ya Rahner en *Problemas actuales de cristología*¹⁴³. Además, el cosmos es también una unidad dinámica, atravesada por el devenir, el cambio, la transformación¹⁴⁴. Todas las realidades que han existido y las actualmente existentes proceden de un único origen y aparecen a lo largo de una única historia. Cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis son momentos distintos de un único proceso de autodesarrollo progresivo¹⁴⁵.

En este desarrollo se produce un crecimiento en complejidad. La evolución avanza de las estructuras más simples a las más complejas, de tal manera que las formas más nuevas y evolucionadas se desarrollan a partir de las formas más simples y primitivas. Hay, por tanto, una evolución de “lo menos” a “lo más”, de modo que “lo más” procede de “lo menos” a través de la propia autoorganización de la materia. La creciente complejidad supone la aparición de diferentes niveles de realidad. Desde el punto de vista filosófico, la evolución tiene una dirección de ascenso ontológico y, aunque las formas más complejas proceden de las formas anteriores, este “plus” de realidad es algo inédito, cualitativamente distinto y superior a lo precedente. En la continuidad de la evolución se producen “saltos” o discontinuidades y la aparición de la novedad no puede, sin más, deducirse de lo anterior¹⁴⁶. El devenir evolutivo es, en palabras de nuestro autor, un “*plusdevenir*”¹⁴⁷, “un desarrollo desde dentro hacia algo esencialmente superior”¹⁴⁸.

¹⁴² Cf. *La cristología dentro...*, 183.

¹⁴³ *Problemas actuales de cristología*, 184.

¹⁴⁴ Cf. *La cristología dentro...*, 188.

¹⁴⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación...*, o.c., 120, donde integra las reflexiones de Rahner en la doctrina sobre la creación.

¹⁴⁶ Cf. P. OVERHAGE, “Evolución, evolucionismo I. Ciencias naturales”, SM 3, Barcelona 1976², cols. 9-12.

¹⁴⁷ *La cristología dentro...*, 189.

¹⁴⁸ “Evolución, evolucionismo II: Aspecto teológico”, col. 16.

Como veremos, Rahner concibe la evolución como un proceso que camina desde la materia hacia el espíritu a través de un dinamismo de autotranscendencia activa. Con este concepto, el teólogo alemán aúna la acción de la causalidad intramundana y la causalidad divina, que son diversas, en un único impulso, de tal forma que la propia acción de lo creado aparece también como acción creadora de Dios. Desde esta noción es posible dar cuenta del hecho de que lo ontológicamente superior proceda del desarrollo de lo inferior y que, al mismo tiempo, ese incremento en el ser que muestra la evolución no pueda explicarse sólo a partir de las estructuras de las formas precedentes. Así pues, la totalidad única y en movimiento que es el cosmos, desde las formas inorgánicas más simples, pasando por el desarrollo de las diversas formas de vida, está recorrida por un dinamismo de trascendencia que la lleva a ser “más” desde dentro y que culmina en el hombre, en quien la materia llega a ser absoluta trascendencia hacia Dios, verdadero fin y meta de la autotranscendencia del mundo y del hombre.

Ese dinamismo recibe su consumación en la total autocomunicación de Dios al mundo, que es, al mismo tiempo, la última autotranscendencia del mundo hacia Dios posibilitada por él mismo. En este proceso, la autocomunicación de Dios no actúa sólo como meta que atrae desde el final, sino también como fuerza interna que pone en marcha e impulsa la autotranscendencia del mundo. En realidad, como afirma Rahner, autocomunicación de Dios y autotranscendencia del mundo son el mismo proceso visto, en el primer caso, desde Dios y, en el segundo, desde el mundo¹⁴⁹. Llegados a aquí y, como hemos indicado en la introducción a este capítulo, podemos proceder al análisis de cada una de las direcciones de este único proceso.

2. LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS AL MUNDO

No es difícil darle la razón a Herbert Vorgrimler cuando considera la autocomunicación de Dios como el concepto central de la teología de su maestro¹⁵⁰. Para el propio Rahner, la real autocomunicación de Dios mismo a la criatura es el verdadero y único centro del cristianismo y su mensaje¹⁵¹ y la idea clave de la teología que permite articular las múltiples afirmaciones que la revelación hace sobre la relación entre Dios y el

¹⁴⁹ Cf. *La cristología dentro...*, 204.

¹⁵⁰ H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004, 208.

¹⁵¹ Cf. K. RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona 2005, 28.

mundo¹⁵²: “Dios quiere comunicarse a sí mismo, prodigar su amor, que es él mismo. Esto es lo primero y lo último en sus planes reales, y por ello, en su mundo real. Todo lo demás existe para que pueda existir esto, que es lo único: el milagro eterno del amor infinito”¹⁵³. Para Rahner, la voluntad de Dios de autocomunicarse a la criatura preside y orienta la creación y la historia del mundo y del hombre. Estas sólo pueden ser entendidas teológicamente desde esa voluntad libre y amorosa de Dios que quiere entregarse a sí mismo.

El origen de toda la realidad no divina y de su historia es la voluntad de Dios que quiere hacer la oferta de la autocomunicación divina en cuanto que el mundo histórico está constituido para recibir en una aceptación libre esa autocomunicación. La oferta de la autocomunicación divina es el origen del mundo y de la historia, el plan fundamental de acuerdo con el cual se ha esbozado el mundo histórico”¹⁵⁴.

Este es el plan fundamental según el cual Dios ha creado el mundo y lo ha destinado de antemano; es el *Urplan Gottes*, concepto que, como señala A. Cordovilla, integra en una unidad la diversidad de la secuencia histórico-salvífica: creación (naturaleza), encarnación (gracia) y consumación (gloria)¹⁵⁵. La voluntad divina de autocomunicarse es también, indica este mismo autor, la *condición de posibilidad* de toda la historia de la salvación y el *horizonte de comprensión* que permite contemplar como un todo la realidad del mundo, del hombre y de Dios¹⁵⁶. Nos preguntamos ahora por el significado concreto de este concepto central y vertebrador de la teología rahneriana.

2.1. El modelo de la causalidad formal

“Autocomunicación de Dios significa, por tanto, que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser y, precisamente así, es la comunicación para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos”¹⁵⁷. No significa que Dios comunique cosas sobre sí mismo ni que se comunique a sí mismo a la manera de una “cosa”. Quiere decir más bien, que Dios, como ser espiritual y personal, en su realidad más auténtica, se hace el *constitutivo* más íntimo de la criatura¹⁵⁸, se “introduce” en ella como plenificación de su

¹⁵² Cf. ID., “La comunicación de Dios mismo al hombre”, en “Dios”, SM 2, Barcelona 1982³, col. 345.

¹⁵³ ID., *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, ET I, Madrid 1967³, 341.

¹⁵⁴ ID., *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 425.

¹⁵⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 54-55.

¹⁵⁶ Cf. *Ib.*, 55.

¹⁵⁷ CFF, 149.

¹⁵⁸ Cf. *Ib.*, 147-148. Según indica Jesús Avelino de la Pienda, Rahner utiliza habitualmente el término *konstitutiv* para referirse a aquellos elementos que pertenecen a la constitución interna de la criatura (ésta no existe ni puede ser comprendida sin ellos) pero no como algo propio de su “naturaleza” o esencia. Cf. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, Oviedo 1982, 229. Este término es aplicado aquí a Dios mismo como consumación de la

verdadera esencia. Se trata, pues, de una verdadera autocomunicación ontológica y equivale, por tanto, a lo que la teología ha denominado tradicionalmente “gracia increada”, “inhabitación de Dios”, “participación en la naturaleza divina” o “deificación”¹⁵⁹. Dicho de otro modo, y de nuevo en palabras de nuestro autor, “el donador es en sí mismo el don, el donador se entrega a sí mismo a la criatura en lo que él es como su propia consumación”¹⁶⁰. En su autocomunicación, Dios se da *a sí mismo*, subraya una y otra vez el teólogo alemán.

Para tratar de comprender este modo absolutamente único de relación entre Dios y la criatura, Rahner utiliza el modelo de la causalidad formal dentro de la teoría aristotélico-tomista de las causas. Frente a una causalidad de tipo eficiente, en la que el efecto es siempre distinto de la causa que lo produce y la relación entre ambos es puramente externa, en la causalidad formal interna un principio de ser se comunica a sí mismo a un ente convirtiéndose en su principio constitutivo. Así, de modo análogo “Dios en su ser absoluto, se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura”¹⁶¹. Como indica A. Cordovilla, “Dios actúa desde dentro de la propia criatura permaneciendo en ella como fundamento permanente que la lleve a su consumación en él y no sólo desde fuera y quedando fuera de ella”¹⁶².

Sin embargo, y aunque expresa una realidad verdadera, el modelo es limitado pues Dios, a diferencia de la causalidad formal en sentido estricto, no queda determinado él mismo por la criatura en la que se introduce sino que permanece en su absoluta trascendencia y libertad. Rahner salva esta dificultad afirmando a Dios como causalidad *cuasi*-formal de la consumación de la criatura¹⁶³. De este modo, la autocomunicación de Dios comprendida como causalidad *cuasi*-formal implica, por una parte, que la entrega de Dios *en sí mismo* a la criatura es real, íntima, en absoluta inmediatez. Pero en esta autoentrega, Dios no queda limitado por la criatura, sino que permanece eternamente Dios,

criatura en la gracia y en la gloria. Como veremos, Rahner también lo utiliza para caracterizar el “existencial sobrenatural” en el hombre y la presencia de la causalidad divina en la causalidad finita que permite la autotranscendencia de la materia hacia el espíritu. Podemos decir que, con este término, Rahner alude a la inmanencia de la presencia o acción de Dios en la criatura finita. “Constitutivo” quiere decir interno y, en cierto modo “propio” y “esencial” pero como otorgado gratuitamente por Dios.

¹⁵⁹ Cf. “La comunicación de Dios mismo al hombre”, col. 346.

¹⁶⁰ *CFF*, 152.

¹⁶¹ *Ib.*, 153.

¹⁶² A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 186.

¹⁶³ Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de gracia increada*, ET I, Madrid 1967³, 63; “La comunicación de Dios mismo al hombre”, col. 344.

libre y gratuito en su entrega, misterio infinito e incomprensible a pesar de habitar en lo finito¹⁶⁴.

2.2. La creación como presupuesto de la autocomunicación de Dios hacia fuera de sí: la constitución del destinatario

Esta libre donación de sí mismo al exterior es, como hemos señalado, lo primero y lo último en el designio divino. Todo lo demás existe en función de este designio y para que pueda realizarse; esto es, si Dios quiere comunicarse hacia fuera de sí, ha de poner en la existencia primero lo distinto de sí, constituir al destinatario de tal autocomunicación. Así, Rahner considera la creación como el presupuesto y la condición de posibilidad de la comunicación de Dios mismo: “Dios crea lo exterior para comunicar el interior de su amor”¹⁶⁵. La creación es la libre posición de lo otro (lo no divino) por obra de Dios como aquello que se presupone o necesita para que él pueda comunicarse como Amor¹⁶⁶.

De este modo, afirma el teólogo alemán, se pone de manifiesto la unidad y la diferencia entre el orden de la creación y el orden de la gracia¹⁶⁷. El agradecimiento de la criatura es la primera decisión *ad extra* de Dios. En función de ello, la creación, como primera acción *ad extra*, es la puesta en marcha, el momento inicial de esa autocomunicación consistente en poner al destinatario. Hay, por tanto, una profunda unidad entre creación y gracia, porque la primera no puede ser entendida (en el orden realmente existente¹⁶⁸) sino desde el deseo de Dios de otorgar la segunda. La creación es, dice Rahner, el “modo deficiente”¹⁶⁹ de dicha autocomunicación, su estado de “promesa”, inacabado, expectante, “aunque pensable por sí solo”¹⁷⁰.

Pero también hay una imprescindible diferencia entre ambos órdenes que ayuda a clarificar, de nuevo, la doctrina de las causas. En el orden de la creación, Dios actúa como causalidad eficiente produciendo lo otro *como otro*, constituyendo lo distinto de sí¹⁷¹. En el orden de la gracia, como hemos visto más arriba, se comunica a sí mismo como causalidad

¹⁶⁴ Cf. *CFF*, 150-151; *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 421, nota 96.

¹⁶⁵ “Encarnación”, cols. 550-551.

¹⁶⁶ Cf. *CFF*, 154.

¹⁶⁷ Cf. “La comunicación de Dios mismo al hombre”, col. 346.

¹⁶⁸ Rahner insiste en esto para mantener la gratuidad de la gracia. Ésta no es debida por creación, sino libre don de Dios. El orden realmente existente es, por la libre voluntad de Dios, el de una creación destinada a la gracia. Pero Dios no está obligado a entregarse al crear.

¹⁶⁹ *CFF*, 154.

¹⁷⁰ *Ib.*, nota 19.

¹⁷¹ Cf. “La comunicación de Dios mismo al hombre”, col. 345; *CFF*, 154.

cuasi-formal de la criatura¹⁷². Lo primero está ordenado a lo segundo, pero no se confunden. La creación es verdaderamente lo distinto de Dios. No es Dios. Como hemos visto, la diferencia de Dios (puesta por él mismo) es precisamente la razón de la consistencia y autonomía propias de la criatura. Y, de este modo, la diferencia de la criatura es la condición de posibilidad de que la autocomunicación de Dios pueda realizarse no sólo como oferta libre por parte del Creador sino también como aceptación libre por parte de la criatura, como mutua entrega amorosa que exige la puesta en juego de dos libertades.

Esto nos lleva a clarificar que la comunicación de Dios se dirige al mundo como un todo único pero se realiza *en* la criatura espiritual, esto es, en el ser humano. Él es, propiamente, el verdadero destinatario de la amorosa autodonación de Dios. Es su esencia la que se ve plenificada y consumada cuando Dios se convierte en su principio constitutivo más íntimo en la gracia y en la deificación.

“La autocomunicación del Dios libre y personal que se da como ‘persona’ (en el sentido actual de la palabra) presupone un ser personal que la reciba. No sólo ocurre de hecho que Dios se comunica a este, sino que el que va a recibir la autocomunicación tiene que ser una persona por la misma esencia de la autocomunicación. Si Dios quiere salir de sí mismo libremente, debe crear al hombre. No necesitamos exponer aquí con mayor extensión el hecho de que en ese caso debe crear un ser espiritual-personal y que éste es el único que tiene la *potentia oboedientialis* para recibir una autocomunicación de Dios”¹⁷³.

Como indica nuestro autor, siendo Dios un ser personal y libre, su autocomunicación sólo puede ser recibida por otro de iguales características. En el conjunto de la creación, el hombre es el único ser capaz de tal relación. Él es la “criatura espiritual”, cuya esencia consiste en ser el oyente de una posible comunicación de Dios y en la capacidad de aceptarla o rechazarla¹⁷⁴.

Ahora bien, en la antropología de Rahner el hombre nunca es un ser acósmico, amundano. No está desligado del resto de las realidades creadas sino que existe en una profunda interdependencia con todas ellas, que constituyen su “mundo-en-torno”. El plan original de Dios no excluye sino que incluye al cosmos entero en su desarrollo y constituye también la consumación de toda la realidad creada. Profundizaremos en este punto cuando desarrollemos la comprensión filosófica y teológica de Rahner sobre la unidad entre el hombre y el cosmos, entre el espíritu y la materia. Consideramos este aspecto, central para

¹⁷² K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, ET IV, Madrid 1964, 92: “Mediante la causalidad creadora eficiente... Dios constituye lo absolutamente otro. En la encarnación, en la gracia y en la gloria, Dios no crea algo distinto de sí sino que se comunica a sí mismo a la criatura. Lo dado en la gracia y en la Encarnación no es algo distinto de Dios, sino Dios mismo”.

¹⁷³ *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 422.

¹⁷⁴ Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, 98.

nuestro trabajo, como uno de las más fecundas aportaciones de Rahner para dar solidez a una teología y cristología cósmicas.

2.3. La autocomunicación de Dios como oferta y como aceptación. El existencial sobrenatural

La autocomunicación de Dios se realiza, por tanto, en un diálogo entre dos libertades: la del Dios que se autocomunica y la del sujeto espiritual que está emplazado siempre a acogerla o rechazarla. Por eso, dice Rahner, podemos distinguir dos modalidades en la autocomunicación de Dios: como oferta y como aceptación.

Ya desde el comienzo de su existencia, la autocomunicación de Dios está dada para el hombre como oferta, como llamada a su libertad¹⁷⁵. Por la voluntad salvífica universal de Dios, todo ser humano está por creación destinado a la gracia, a la inmediatez con Dios por medio de Dios mismo¹⁷⁶. La autocomunicación de Dios como oferta es un existencial permanente del hombre¹⁷⁷, es decir, un elemento que pertenece a su misma esencia; es lo que el hombre *es* (no sólo su deber-ser), lo más íntimo¹⁷⁸. Por ello, dice Rahner, el hombre (cada hombre) es, él mismo, un “evento de la autocomunicación de Dios mismo”¹⁷⁹. El que ésta pueda ser, después, aceptada o rechazada no la convierte en una comunicación “que podría ser, pero no es”. La oferta es ya una comunicación que se ha producido de manera real¹⁸⁰.

Sin embargo, este existencial pertenece a la esencia del hombre pero no a su “naturaleza”¹⁸¹. Es un “existencial sobrenatural”, un *constitutivo* interno del hombre que este posee como don gratuito e indebido de Dios¹⁸². Así lo expresa el teólogo alemán:

¹⁷⁵ Cf. *CFF*, 150.

¹⁷⁶ Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 459.

¹⁷⁷ Cf. *CFF*, 160. Así define Rahner el concepto de “existencial”: “*Existencial* como sustantivo es todo aquello que, como condición, posibilidad y límite permanente e interno, precede a la libre realización de la persona, sea porque venga dado por una estructura esencial del hombre, sea porque preceda histórica y contingentemente, como algo que afecta internamente la sustancia humana aunque no sea deducible de la esencia”. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, 332. Respecto al “existencial sobrenatural”, cf. K. RAHNER, “Existenciario, existencial: II. Aplicación teológica”, SM 3, Barcelona 1976², col. 67: “...ya antes de la justificación a través de la gracia santificante comunicada por un sacramento o sin ningún sacramento, el hombre se halla siempre bajo la universal e infralapsaria voluntad salvífica, la cual sigue en pie después del pecado original y del personal, él está redimido, es constantemente sujeto del cuidado salvífico y de la oferta de la gracia de Dios, está absolutamente obligado al fin sobrenatural”.

¹⁷⁸ Cf. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, 333.

¹⁷⁹ *CFF*, 160.

¹⁸⁰ Cf. *Ib.*, 161.

¹⁸¹ Según Rahner, “hay que caracterizar de indebido, de “sobrenatural”, el mismo existencial central, permanente, de la ordenación al Dios trinitario de la gracia y de la vida eterna” porque sólo así se salva el carácter indebido y siempre gratuito de la gracia. Por ello, es necesario distinguir claramente “dentro de lo que

“Esta situación (la `justificación objetiva`, a diferencia de su aceptación subjetiva por la santificación), que se da universal e ineludiblemente antes de la acción libre del hombre y actúa como factor determinante de ésta, no sólo existe en el pensamiento e intención de Dios, sino que es una determinación existencial del hombre mismo, la cual, como objetivación de la universal voluntad salvífica de Dios, si bien se añade gratuitamente a la esencia humana en cuanto `naturaleza`, no obstante siempre se halla presente en el orden real”¹⁸³.

Podríamos resumir diciendo que el existencial sobrenatural es la gracia (Dios mismo) actuando internamente en cada ser humano y desde su origen, como una estructura de su propia existencia pero gratuita y no perteneciente a su naturaleza. Con este concepto, esencial en su antropología teológica, Rahner reacciona contra una noción extrinsecista de la gracia que concibe ésta como algo superpuesto a una esencia humana cerrada y completa en sí misma¹⁸⁴. Hay en el hombre una estructura que le constituye como un ser capaz de recibir y acoger la autocomunicación de Dios mismo y que debe acogerla para lograrse. Que sea gratuita no significa que se añada desde fuera a una esencia humana ya constituida, pues “gratuidad no significa exterioridad”¹⁸⁵.

El existencial sobrenatural se solapa, a veces, con otro concepto central en la antropología rahneriana que es la *potentia oboediential*¹⁸⁶. Estos dos conceptos están profundamente vinculados pero hemos de distinguirlos¹⁸⁷. El primero es un término de la teología escolástica que Rahner reformula como “potencia obediencial activa” y se refiere a

él (el hombre) siempre es –su esencia concreta-, la capacidad real, indebida para recibir la gracia, el existencial sobrenatural, y lo que queda como resto, al sustraer este centro íntimo de lo que encuentra en su esencia concreta, su “naturaleza”. Rahner defiende la necesidad de mantener el concepto de “naturaleza pura” para no hacer de la gracia algo propio de la criatura, aunque este sea un concepto-resto y no podamos determinar exactamente en qué consiste dado que no lo encontramos en el orden real creado por Dios en el que el hombre y el mundo aparecen ya como realidades agraciadas. Cf. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, 344-347.

¹⁸² Cf. supra., nota 158, 50.

¹⁸³ “Existenciario, existencial: II. Aplicación teológica”, col. 67.

¹⁸⁴ Según Rahner, “no se puede negar que en la doctrina corriente de los últimos siglos sobre la gracia, se da tal extrinsecismo”, provocado por la estricta división entre lo natural y lo sobrenatural en el hombre. En esa visión, la gracia sobrenatural queda convertida en un “piso añadido” y la necesidad de aceptarla respondería a un “decreto de Dios” proveniente de fuera que ordena a tal naturaleza la aceptación de la gracia. Así, el hombre sólo puede sentir esa llamada de Dios como un “estorbo” que le fuerza a algo para lo que no está hecho. Cf. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, 329-330.

¹⁸⁵ CFF, 155.

¹⁸⁶ Un ejemplo de este solapamiento es el siguiente texto: “El hombre debe poder recibir este amor, que es Dios mismo. Tiene que poseer una congeniabilidad para tal amor. Es necesario que pueda recibirlo –la gracia, la visión de Dios- como quien posee ámbito y amplitud, intelección y tendencia para él. Tiene, pues que tener una “potencia” real para este amor. Y tenerla siempre. Pues este amor le habla y le invita siempre. El hombre, tal como es de hecho, está criado para él. Ha sido pensado y llamado a la existencia para que ese amor pueda entregarse. Según esto, *tal potencia* es lo más íntimo y los más auténtico suyo, el centro y la razón radical de lo que él es... Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo, *es el existencial central y permanente del hombre*”. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, 342-343.

¹⁸⁷ Aunque, en el texto de la nota anterior, puede dar la impresión de que los dos conceptos son equivalentes, en realidad, Rahner los distingue, aunque la diferencia entre ellos sea leve y sutil. Por ejemplo: “a esta necesaria apertura `natural` del hombre a Dios (potencia obediencial) se `superpone`, en el orden concreto, siempre y necesariamente... el `existencial sobrenatural` de la ordenación de la persona espiritual al Dios de la vida eterna”. *Theos en el Nuevo Testamento*, 98.

la apertura de la naturaleza humana a la realidad de Dios, que no es simple pasividad sino una verdadera capacidad para recibir su comunicación. La potencia obediencial activa está vista desde el hombre, desde su naturaleza humana abierta a Dios. El existencial sobrenatural no es ya una capacidad de recibir sino la verdadera ordenación del ser humano a la gracia y la presencia de ésta en él impulsándolo internamente hacia Dios.

Que la autocomunicación de Dios esté dada ya desde el inicio como oferta implica, también, que tal autocomunicación puede ser aceptada o rechazada por la libertad de aquél a quien se dirige. Allí donde hay aceptación, hay salvación. Donde es rechazada, perdición. Y, en realidad, dice Rahner, “por lo común sólo se llama autocomunicación la que se produce bajo el modo de aceptación libre y con ello es beatificante”¹⁸⁸. Esto quiere decir que la autocomunicación de Dios se realiza plenamente allí donde la criatura espiritual la acoge desde una opción personal de su propia libertad.

Sin embargo, la aceptación de la gracia es un acto de la libertad humana y “a su vez un evento de la gracia misma”¹⁸⁹, es un acto humano llevado y sustentado por la gracia. La autocomunicación como oferta es, así, la condición de posibilidad de la autocomunicación como aceptación¹⁹⁰ pues, como hemos visto, cuando Dios se ofrece al hombre, no lo hace, por así decirlo, “quedándose fuera” como un horizonte al que el hombre ha de tender por sus propias fuerzas. La propia oferta ya es entrega, ya es una verdadera y real comunicación, como veíamos arriba. De modo que en ella, en cierta manera, Dios ya se ha “introducido” como posibilidad del hombre y como dinamismo que le orienta hacia sí (existencial sobrenatural). Todo el despliegue de la libertad humana está abierto y sustentado por Dios, por la gracia, de la que aquella mana. Por tanto, cuando la libertad del hombre se orienta en la dirección de aquello que le constituye en lo más íntimo (acepta la autocomunicación de Dios), eso es acción de la gracia en el hombre. La propia autocomunicación crea tanto la posibilidad de ser aceptada como su aceptación¹⁹¹.

¹⁸⁸ *CFF*, 233.

¹⁸⁹ *Ib.*, 150.

¹⁹⁰ *Cf. Ib.*, 161.

¹⁹¹ “... la libertad de la aceptación como capacidad y también como acto depende a su vez –sin destruir la esencia de la libertad- del poder creador de Dios”. *El Dios Trino como principio y fundamento...* 428.

2.4. La autocomunicación de Dios tiene una historia que alcanza su punto culminante en Jesucristo

Para Rahner la autocomunicación de Dios es trascendental pero se realiza en la historia. Su dimensión trascendental corresponde a la voluntad universal de Dios de entregarse a la criatura, que preside toda la creación y la historia del mundo y por la cual todo ha sido puesto en la existencia. Pero esa decisión primera de Dios se desarrolla a través de la mediación del espacio y el tiempo, ha de tener un desarrollo progresivo, un proceso. La autocomunicación de Dios tiene una historia¹⁹², la de su obrar salvífico con el hombre. Sólo a través de la historia la autocomunicación de Dios puede acontecer como fruto del encuentro entre dos libertades que se entregan mutuamente.

Por una parte, la entrega que Dios hace de sí mismo es histórica “con una historicidad divina”¹⁹³. Esto quiere decir que no todo está dado en el inicio, que la donación de Dios al mundo es libre en cada acción salvífica concreta. El obrar de Dios con el hombre en la historia es siempre fruto de su libre decisión personal y no la mera consecuencia necesaria de una primera decisión en la que él queda obligado. Dios decide libremente crear al hombre y decide libremente entrar en relación con un hombre ya constituido. Así, la historia de la salvación no se puede interpretar como el mero despliegue de lo ya dado desde el principio en la criatura, “como elemento de la evolución inmanente de la esencia humana”. Tampoco es “la consumación necesaria de una ley física inmutable, o de una idea sino libre, *acaecer, indeducible, siempre nuevo, del obrar divino*”¹⁹⁴. La historicidad de la autocomunicación de Dios es, desde este punto de vista, la afirmación de la absoluta gratuidad y libertad de su iniciativa, que él mantiene en todo momento, de tal modo que su donación cada vez mayor nunca puede ser considerada como debida por la criatura.

Por otra parte, la autocomunicación de Dios es histórica “con una historicidad humana”, esto es, “existe una historia real de la revelación. Dios no se ha revelado de una vez para siempre. Lo que él ha dicho y hecho tiene una determinación totalmente precisa en el espacio y el tiempo”¹⁹⁵. Dios se entrega y se revela a sí mismo en un actuar concreto y progresivo, a través de una verdadera historia que, como veremos, es su propia historia.

Además, la autocomunicación de Dios tiene una historia porque el ser humano, a quien se dirige y por quien espera ser aceptada, es un ser histórico, que se realiza a sí

¹⁹² Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, 101

¹⁹³ *Ib.*

¹⁹⁴ *Ib.*, 102. Las cursivas son nuestras.

¹⁹⁵ *Ib.*

mismo y se autoconstruye con sus propias decisiones libres a través del tiempo¹⁹⁶. Es en la historia donde el hombre va configurando su propia respuesta al Dios que se le entrega, bien en forma de aceptación o de rechazo. La historicidad de la autocomunicación de Dios permite que esta sea realmente el diálogo entre dos libertades, la divina y la humana, que a través de la historia entran en una auténtica relación interpersonal en la que Dios se ofrece siempre libremente (y siempre más) y el hombre ha de construir su propia respuesta al don.

Puesto que el hombre es un ser histórico y, por ello, la salvación está mediada por acontecimientos históricos, ha de haber en la historia un encuentro pleno entre Dios y el mundo, un momento espacio-temporal concreto en el que la autocomunicación de Dios y la aceptación del hombre coinciden totalmente y en el que la primera se consuma históricamente. Este punto culminante es la encarnación, la persona de Jesús de Nazaret, donde Dios está él mismo dándose a sí mismo al mundo de manera total, irrevocable y definitiva y, al mismo tiempo, es radicalmente aceptado por la criatura¹⁹⁷. Todo obrar salvífico anterior de Dios, toda autocomunicación precedente en la multiplicidad y diversidad de la historia del mundo, forma una totalidad que tiende hacia ese punto y de él depende. Y por ello, “cualquier acto de la historia de la salvación sólo tiene plenitud de sentido visto como momento de ese todo”¹⁹⁸ que culmina en Cristo.

“El acto divino salvador definitivo, central, y por ello diverso de todos los precedentes, lo forman la encarnación, la cruz y la resurrección, entendidas como unidad interna. En él Dios se ha comunicado definitiva y radicalmente al mundo, en él ha venido realmente. Por lo tanto, todo acto anterior de la historia de la salvación posee una teleología interna hacia Cristo”¹⁹⁹.

Podemos concluir este acercamiento al concepto rahneriano de “autocomunicación de Dios mismo” contemplándolo, tal y como lo hace nuestro autor, como el misterio que engloba la totalidad de la relación de Dios con el mundo y permite articular sus diversos momentos en un único proceso²⁰⁰. La única y libre decisión de Dios de entregarse a sí mismo es el fundamento del mundo y de su historia²⁰¹, la razón de ser y el lugar del que brotan (creación) así como el destino al que son llamados y conducidos (consumación/divinización). El mundo y el hombre, como una unidad, son ya realidades

¹⁹⁶ Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 457: “El hombre es un ser que, para responder a su ser, debe realizarse necesariamente en la concreta realidad de la historia” y, por ello, “la salvación es también acontecimiento histórico”.

¹⁹⁷ Cf. “Encarnación”, col. 551.

¹⁹⁸ *Theos en el Nuevo Testamento*, 102.

¹⁹⁹ *Ib.*, 103.

²⁰⁰ Cf. “La comunicación de Dios mismo al hombre”, cols. 345-347.

²⁰¹ Cf. *Ib.*, col. 347.

agraciadas y llamadas a la vida sobrenatural desde su origen²⁰². La comunicación de Dios sigue actuando como principio más intrínseco de la historia del mundo (gracia)²⁰³. En el desarrollo histórico del mundo, Dios se entrega de forma total, definitiva, escatológica en Jesucristo (encarnación), meta a la que no sólo tiende esta historia de la autocomunicación de Dios sino que la dirige internamente.

Así, “los misterios en plural del cristianismo pueden ser entendidos como concreción del misterio uno (Dios), con tal de suponer –cosa que ciertamente sólo puede ser sabida por la revelación- que ese misterio santo está y puede estar dado también como el misterio de la cercanía absoluta... De este modo puede hacerse ver también que estos misterios tienen verdaderamente una interna conexión entre sí, y justamente en tanto comunicación de la cercanía absoluta del proto-misterio”²⁰⁴.

3. LA AUTOTRASCENDENCIA DEL MUNDO HACIA DIOS

3.1. El hombre, ser que trasciende

Nos centramos ahora en el análisis del movimiento de autotranscendencia del mundo hacia Dios. Éste se desarrolla, como dijimos, a través de toda la historia evolutiva del cosmos que culmina en el hombre. Este es, por tanto, un primer punto de llegada de la autotranscendencia del mundo y es, además, el ser en quien la totalidad de la realidad se trasciende hacia Dios. Por ello, en nuestro estudio, vamos a partir del hombre como ser de trascendencia. Por una parte, la experiencia de su propia trascendencia es el lugar original desde el que el hombre capta de forma inmediata la trascendencia del mundo hacia Dios. Ésta no es descubierta por el hombre en primer lugar mirando “hacia fuera” sino “hacia dentro”, en la reflexión sobre su experiencia trascendental. Además, creemos que si la autotranscendencia del cosmos tiene como meta la aparición del hombre como ser en el que esa trascendencia se hace absoluta, poner en primer plano la meta nos ayudará a comprender mejor el sentido y dirección de todo el movimiento.

²⁰² Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, 95: “Según la doctrina de la Iglesia, el mundo que vivimos es de hecho sobrenatural. Todo él está ordenado al Dios personal, supramundano y trino, orientado totalmente a un fin sobrenatural. En su origen fue prevenido por la gracia... aún caído, siempre estuvo bajo la llamada de Dios a la vida sobrenatural... movido por la gracia aún antes de Cristo... (aunque todo lo sobrenatural depende de Cristo)”.

²⁰³ Cf. “La comunicación de Dios mismo al hombre”, col. 347.

²⁰⁴ K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, ET IV, Madrid 1964, 100-101.

Como ya decíamos al caracterizar la experiencia trascendental²⁰⁵, el ser humano es un ser finito pero se experimenta a sí mismo habitado por un dinamismo que tiende irremisiblemente a lo infinito y que se manifiesta en todos los órdenes de su existencia. Así, indica Rahner, cuando el hombre se pregunta por sí mismo o por la realidad, ninguna respuesta es el final de su búsqueda. Nada que llegue a ser poseído por su conocimiento o su querer agota su deseo de conocer y de querer. La posibilidad y necesidad de construirse a sí mismo desde su libertad permanece abierta hasta el final de su existencia:

“cada fin indicable en el conocimiento y en la acción queda siempre relativizado de nuevo como transitorio y como una etapa. Cada respuesta vuelve a ser siempre el nacimiento de un nuevo preguntar. El hombre se experimenta como la posibilidad infinita, pues vuelve a cuestionar siempre en la teoría y en la praxis cada resultado logrado, se desplaza siempre de nuevo a un horizonte más amplio que se abre ante él sin confines”²⁰⁶.

El hombre es, pues, pura apertura a la infinitud de la realidad, que – para Rahner- no es otra cosa que el misterio absoluto que llamamos “Dios”. Él, fundamento originario de la totalidad de lo real, es el “espacio” del que mana esa trascendencia ilimitada del espíritu humano, que la sustenta y en el que desemboca (“hacia-donde” y “desde-donde”). Esta permanente apertura del hombre a un más allá de sí mismo no quiere decir sino que “estamos referidos a Dios”²⁰⁷.

Podemos contemplar, entonces, la trascendencia del hombre, su ilimitado “tender-hacia”, como la otra cara de su estar hecho para recibir por gracia la comunicación de Dios mismo, para la posesión de Aquel que se otorga a sí mismo, para ser colmado por la infinitud de su Amor. Así resume Karl-Heinz Weger lo que venimos diciendo:

“El hombre se supera a sí mismo, se `trasciende`, en virtud de la autocomunicación de Dios, y esa trascendentalidad tiende hacia `algo` que ni él posee ni puede encontrar en este mundo. Todo lo categorial e intramundano es promesa de algo siempre mayor, pues sencillamente el hombre es incapaz de representarse (en palabras o conceptos) aquello que no puede ya ser superado. Con todo, le es dado dicho dinamismo en su conciencia trascendental, aunque en forma primaria, es decir prescindiendo de una reflexión por lo demás insuficiente”²⁰⁸.

Esta trascendencia hacia Dios es lo que, en el pensamiento del teólogo de Friburgo, caracteriza al hombre como “espíritu” y lo que le distingue, como veremos, del resto de las realidades creadas. El hombre es “la criatura espiritual”²⁰⁹. Con esta expresión quiere señalar, por un lado, su pertenencia al todo único que es la creación, de tal modo que su existencia y destino divino no se puede desligar del conjunto de lo creado. Por otra parte,

²⁰⁵ Cf. supra., cap. 1, 1.3., 18.

²⁰⁶ CFF, 51.

²⁰⁷ *Ib.*, 75; cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 475: “Por razón de su trascendencia, el hombre es el ente que siempre está excéntricamente abocado a Dios”.

²⁰⁸ K.-H. WEGER, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico, o.c.*, 159.

²⁰⁹ Cf. *La cristología dentro...*, 196.

manifiesta el lugar singularísimo del ser humano dentro del cosmos: es la criatura en la que el cosmos llega a ser “espíritu”, esto es, sujeto capaz de una relación libre y personal con Dios.

“El hombre se trasciende –dice Weger- en virtud de la autocomunicación de Dios”. Ese dinamismo ilimitado que hace al hombre tender incesantemente hacia Dios está puesto por Dios mismo en el acto de la creación como espacio de acogida de su autocomunicación:

“La trascendencia del hombre, en el orden concreto, está querida de antemano como el espacio de una autocomunicación de Dios, único en el que esta trascendencia halla su consumación incondicional. El espacio vacío de la criatura trascendental está ahí en el único orden real porque la plenitud de Dios crea ese vacío para comunicarse a sí mismo en ella”²¹⁰.

Por tanto, la voluntad de Dios de autocomunicarse es el origen y el fin al que tiende de la trascendencia del espíritu humano. Este es el espacio vacío, la pura apertura que la propia plenitud de Dios crea para vaciarse él mismo en ella y colmarla. Así, lo que el hombre es en su esencia más auténtica (su trascendencia) “le ha sido dado como presupuesto de aquel que se le entrega con toda verdad y con absoluto, libre e irreclamable amor: Dios en su propia comunicación”²¹¹. Dios ha creado al hombre de tal modo que lo que el hombre es en verdad sólo puede recibirlo de él. Paradójicamente, “en el orden concreto, el hombre es él mismo a través de lo que no es él mismo”²¹². Esto se esclarecerá en momentos posteriores de este trabajo, cuando descubramos la encarnación como la realización singular y suprema de la trascendencia del espíritu humano²¹³.

Pero, además, dice Rahner, “el movimiento trascendental del espíritu en el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto está llevado por Dios mismo en su autocomunicación”²¹⁴. Esto quiere decir que Dios no es sólo el origen y el fin de la trascendencia del hombre sino que ésta es también sostenida e impulsada en su movimiento por Dios mismo. La inmediatez con Dios no es sólo su horizonte aún inalcanzado, el lugar de llegada externo, sino que, ya en su existencia concreta, el hombre se mueve hacia Dios en cercanía e inmediatez absolutas de modo que el fin “es también la fuerza del movimiento mismo”²¹⁵. El fin, por tanto, no está solo *al final* sino que está incoado, de algún modo, ya

²¹⁰ CFF, 156.

²¹¹ *Ib.*

²¹² *Ib.*

²¹³ Cf. *La cristología dentro...*, 196-201; *Para la teología de la encarnación*, 145.

²¹⁴ CFF, 162.

²¹⁵ *Ib.*, 163. También cf. *Ib.*, 162: “... el movimiento hacia ese alcanzar está llevado siempre por la autocomunicación del futuro hacia el que se encamina dicho movimiento como a su consumación absoluta”. A esto mismo apunta Rahner, desde un punto de vista más filosófico y existencial, cuando habla de la

en el punto de partida, sustentando y conduciendo dicho movimiento hacia su consumación. Pero, de nuevo, esto no quiere decir que esta presencia del fin en el comienzo de la trascendentalidad del hombre sea un elemento de su “naturaleza” ni que el desarrollo de esa trascendencia y el alcance de su fin sean resultado del mero despliegue de la esencia humana desde sí misma²¹⁶. La trascendencia del hombre está desde el principio elevada sobrenaturalmente, es decir, pertenece al hombre como su esencia más profunda (lo que él es) pero como resultado una previa donación de Dios mismo. Podemos decir, entonces, que es “la otra cara” del existencial sobrenatural.

Así, la gracia (la autocomunicación de Dios dada como oferta y tarea) penetra y engloba todo el dinamismo de trascendencia que constituye al hombre y éste es, en realidad, una manifestación de su agraciamiento. El hombre se mueve hacia Dios con todo su ser, sabiéndolo o sin saberlo, porque Dios lo atrae moviéndolo internamente hacia sí hasta que estemos “enteramente en Dios y él enteramente en nosotros”²¹⁷.

3.2. La trascendencia de la materia hacia el espíritu

El hombre es el ser en el que la totalidad del mundo se trasciende hacia Dios, pero dicho movimiento no comienza con el hombre. Éste es, en el pensamiento de Rahner, el punto de llegada de un largo camino evolutivo en el que la materia se autotraciende hacia el espíritu, un proceso que ha de ser considerado como “prehistoria del espíritu”²¹⁸ y, por tanto, como una primera etapa del ascenso del mundo hacia Dios. Para poder desentrañar las claves de este proceso, necesitamos en primer lugar, abordar la relación que Rahner establece entre materia y espíritu como realidades ontológicamente distintas pero también internamente afines. En un segundo momento, nos acercaremos a la historia de esta relación, al desarrollo de la materia hacia el espíritu, profundizando en el dinamismo que lo hace posible, el denominado principio de “autotracendencia activa” de la materia. Desde estos dos aspectos, nos preguntaremos por la relación entre el hombre y el cosmos en la teología rahneriana y por el lugar que el ser humano ocupa en el conjunto de la realidad creada.

experiencia trascendental como “la anticipación del ser en general”, la “presencia de aquello hacia lo que está abierto el hombre”, “la irradiación del ser a partir de este mismo”. Cf. *Ib.*, 52.

²¹⁶ Resuena aquí lo que hemos dicho ya sobre la autocomunicación de Dios como entelequia gratuita de la creación y de la historia aplicado ahora, en concreto, a la trascendentalidad humana. Cf. *supra.*, cap. 1, 3.2., 30.

²¹⁷ *CFF*, 158.

²¹⁸ Cf. *El problema de la hominización...*, 58-59, nota 11.

Todas estas cuestiones, y aproximadamente en esta secuencia, constituyen la primera y segunda parte de *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*²¹⁹. En ellas, Rahner sintetiza una serie de reflexiones que trata de forma más extensa en otros escritos²²⁰. En esta parte de nuestro trabajo tomamos como base el esquema que Rahner sigue en su artículo cristológico, profundizando en cada punto con ayuda de los otros textos.

Nos vamos a adentrar en estos aspectos con cierto detenimiento pues los consideramos centrales para el propósito de nuestro trabajo por varias razones. En primer lugar, hacemos nuestra la intención que Rahner expresa en la versión del artículo que comentamos incluida en el grado sexto del *Curso fundamental sobre la fe*, al indicar que el punto de partida para insertar la cristología en una cosmovisión evolutiva será la pregunta por el nexo entre materia y espíritu dentro de un mundo concebido como una unidad: “Queremos, en efecto, tomar realmente en serio la afirmación de que el *Logos* se ha hecho *carne*”²²¹. Buscamos, entonces, el significado de aquello que el *Logos* ha llegado a ser: “carne”. Nuestra fe confiesa que el *Logos* no sólo ha asumido como propio el “espíritu” sino la entera realidad creada material-espiritual. Nos preguntamos cuáles son los elementos que nos permiten fundamentar tal afirmación dentro de la actual comprensión del mundo: qué relación hay entre la materia y el espíritu, entre la historia del mundo natural y la historia del hombre, entre éste y el cosmos, para poder entender a fondo por qué podemos decir que el conjunto de la realidad creada ha sido asumida y plenificada en el misterio de la encarnación.

Además, creemos que el proceso que vamos a seguir nos ayuda a entender hoy también la significación cósmica de Cristo, en este caso como fin y meta de toda la creación, aquel en quien son recapituladas “todas las cosas del cielo y de la tierra” (Ef 1,10). Pensamos que en el artículo que centra nuestro estudio, Rahner no sólo inserta la cristología en una concepción evolutiva del mundo sino que muestra también cómo se puede integrar la historia evolutiva del mundo en el misterio de Cristo.

²¹⁹ En ET V, el artículo aparece dividido en tres partes.

²²⁰ Los ya referidos *El problema de la hominización. Sobre el origen del hombre*, reelaborado posteriormente en el artículo *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*; “Evolución, evolucionismo. II: Aspecto teológico”. También K. RAHNER, *Del misterio de la vida*, ET VI, Madrid 1969, 167-180.

²²¹ CFF, 218.

Por último, consideramos que la reflexión filosófica que Rahner elabora sobre estas cuestiones permite, como él mismo dice²²², insertar la esencia del hombre en el desarrollo evolutivo del mundo natural, manteniendo su continuidad con él y su novedad respecto a él. Y, al hacerlo, ofrece también una manera de entender la inserción de la materia en el plan salvífico de Dios y de integrar la historia de la naturaleza en la historia de la salvación.

3.2.1. Unidad y diferencia entre materia y espíritu

a) Desde la fe cristiana: unidad en el origen, en la historia y en la consumación y diferencia ontológica

Frente a todo monismo espiritualista o materialista, Rahner, afirma con claridad la diferencia ontológica entre materia y espíritu, siendo éste una realidad propia, originaria y no derivable solamente de la mera evolución de la realidad material²²³. Sin embargo, frente a todo dualismo, sostiene también que, a pesar de su diversidad, materia y espíritu no pueden ser consideradas como realidades dispares y ajenas, simplemente yuxtapuestas o, incluso, contrapuestas²²⁴. La fe cristiana conoce entre ambas una comunidad y semejanza internas, un parentesco que se manifiesta de modo eminente en el hombre²²⁵ y que procede de su único origen en Dios²²⁶. Esto hace imposible pensar que sólo el espíritu es “la verdadera imagen y el vicario de Dios en el mundo” siendo la materia lo que está en contradicción con él. Al contrario, las dos realidades están “sustentadas por la fuerza permanente actual del ser infinito y necesario que llamamos Dios”²²⁷. Por tanto:

“La materia misma, con todo lo que es y lo que indica, procede del mismo fondo originario del que resulta el espíritu creado. En su finitud, temporalidad y diferenciación espacio-temporal, en su historia y en su distinción (no contradicción) respecto del espíritu, proviene del mismo acto creador de Dios y éste la alcanza inmediatamente. Está, por tanto, en inmediatez divina y no es una especie de producto secundario y alejado de una evolución en la que Dios únicamente hubiese inaugurado el devenir espiritual. Es buena: a su manera anuncia su origen...”²²⁸.

Así, el dogma cristiano de la creación por parte de Dios de la materia y del espíritu “significa la afirmación de una unidad y parentesco íntimos y últimos entre espíritu y

²²² Cf. *La cristología dentro...*, 184.

²²³ Cf. *El problema de la hominización...*, 52; *La unidad entre espíritu y materia...*, 192.

²²⁴ Cf. *La cristología dentro...*, 185; *El problema de la hominización...*, 52.

²²⁵ Cf. *La cristología dentro...*, 186.

²²⁶ Cf. *La cristología dentro...*, 185; *La unidad de espíritu y materia...*, 183. Esta unidad en la diversidad es percibida ya en el mismo acto mismo del conocer humano que implica, al mismo tiempo, una afinidad y también una diferencia entre sujeto y objeto de conocimiento. El espíritu no podría conocer lo que es materia si no se diera entre ambos esa última unidad y, tampoco, si no fueran realidades diferentes. Cf. *El problema de la hominización...*, 52-53; *La unidad entre espíritu y materia...*, 183, 197.

²²⁷ Cf. *La unidad entre espíritu y materia...*, 183-184.

²²⁸ *Ib.*, 184.

materia” y, aunque no diga en qué consista dicho parentesco, invita también a pensar esa “ensambladura” en su historia y en su meta, también comunes²²⁹. En cuanto a su historia, tampoco la fe contempla simplemente el mundo material, en su esfera física y biológica, como un “escenario neutral” o “teatro” en el que se representa la historia del espíritu sin quedar afectado por ella. Hay una implicación de la historia natural en la historia del espíritu así como la historia del espíritu tiene una incidencia en el conjunto de la historia cósmica²³⁰. Ambas están recíprocamente afectadas. Finalmente, la fe cristiana conoce también una unidad de materia y espíritu en su meta, pues afirma la única consumación de toda la realidad creada, expresada en el dogma de la resurrección de la carne²³¹. Esto supone que el mundo material no queda excluido de tal consumación y que materia y espíritu no son objeto de dos consumaciones distintas. Al contrario, “el mundo material en su historia y la historia del espíritu personal en el hombre alcanzan su meta en un mismo y único punto, ya que, sustentados por esa dinámica hacia la única meta, forman conjuntamente una única unidad”²³². Así, podemos resumir lo dicho hasta aquí:

“Hasta ahora hemos hablado de la unidad entre espíritu y materia. Por unidad no entendíamos uniformidad, sino que señalábamos el hecho de que en el ámbito de la realidad mundana, una y plural en cuanto que es diversa de su fundamento originario, uno y absoluto, Dios, *lo que llamamos espíritu y lo que llamamos materia, están referidos uno a otro indisolublemente en el orden al menos fáctico de la realidad, y que a pesar de su diversidad constituyen juntos la realidad una del mundo y no existen sólo en mera yuxtaposición como si estuviesen rodeados por un espacio vacío*”²³³.

Sin embargo, Rahner sostiene con igual insistencia la imposibilidad de reducir el espíritu a mero producto de la evolución del mundo material. Y, por ello, es preciso afirmar:

“que el espíritu y la materia no son lo mismo, que el uno no es un producto secundario de la otra, como si de ella pudiera derivarse, que el hombre en cuanto es espíritu ocupa en el cosmos una posición metafísicamente irreductible, que su procedencia en su espiritualidad no puede venir, por tanto, de la materia en cuanto tal sino que como persona espiritual tiene respecto de su `alma´ una inmediata relación de origen para con Dios”²³⁴.

b) Materia y espíritu, distintos grados de ser

Para determinar su diferencia, hemos de saber qué es espíritu y qué es materia. Y esto es algo que sólo se puede conocer desde el hombre pues este es, en sí mismo, una unidad que integra la dualidad materia/espíritu y la precede²³⁵. Según Rahner, en la

²²⁹ Cf. *Ib.*, 186.

²³⁰ Cf. *Ib.*

²³¹ Cf. *Ib.*, 189.

²³² *Ib.*, 191.

²³³ *Ib.*, 191-192. La cursiva es nuestra.

²³⁴ *Ib.*, 192.

²³⁵ Cf. *La cristología dentro...*, 186.

experiencia del hombre el espíritu es un dato *a priori*. Frente a lo que pudiera parecer, el hombre no trata en primer lugar directamente con la materia (con el mundo como realidad externa, podríamos decir) sino con él mismo en cuanto entrando en contacto con el mundo, que es lo diverso, y preguntándose por él. En esa experiencia, el hombre sabe ya, aunque sea de forma irrefleja, qué es espíritu²³⁶, pues en el mismo hecho de preguntarse por el mundo, el hombre se encuentra inmediatamente consigo mismo como espíritu, a saber, como ser que se autoposee con plena conciencia de sí y se trasciende totalmente hacia la totalidad de la realidad y hacia su fundamento último²³⁷. Por tanto, sólo desde la experiencia metafísica del espíritu es posible decir que es materia²³⁸: según Rahner, “lo absolutamente cerrado a la trascendencia hacia el ser”²³⁹ o, quizá mejor, “lo que está cerrado en su particularidad a la experiencia de la trascendencia respecto del ser”²⁴⁰. Materia es el ente cerrado sobre sí mismo, carente de la posesión de sí y de la apertura a la trascendencia que caracteriza al espíritu.

Si esto es así, podría parecer que hemos llegado a una definición de materia que caracteriza a ésta como “lo opuesto” al espíritu. Sin embargo, en el pensamiento de Rahner la materia no es “lo opuesto” al espíritu sino “lo previo”. Lo absolutamente cerrado a la trascendencia hacia el ser existe en función y como primer escalón de la constitución del espíritu como absoluta apertura a la trascendencia. La teología cristiana, dice nuestro autor, considera que la materialidad ha sido creada por razón del espíritu y, por tanto, lo material es un momento en el espíritu y para el espíritu finito²⁴¹, de modo que hay entre ambas realidades un “interno parentesco ontológico y recíproca relación vinculativa”²⁴². Según Rahner, la filosofía tomista ha visto siempre lo material como “espíritu combinado, en cierto modo espíritu entumecido”²⁴³ o “congelado”²⁴⁴, que aún no ha alcanzado aquello hacia lo que está orientado. Lo que acontece en el espíritu es “la expansión de lo

²³⁶ Cf. *La unidad de espíritu y materia...*, 192-193.

²³⁷ Cf. *La cristología dentro...*, 187. En el contacto con el mundo, el hombre se conoce como el ser “que llega a sí en un absoluto estar dado-a-sí-mismo y, precisamente porque está siempre referido a lo absoluto de la realidad en general y a su fundamento uno, llamado Dios”.

²³⁸ Rahner sostiene el materialismo no puede saber lo que es materia pues, al afirmar que “todo es materia”, queda suprimida la diversidad sujeto-objeto que permite el conocimiento. Cf. *La unidad entre espíritu y materia...*, 193. Tampoco la ciencia puede saber qué es la materia como concepto ontológico, pues sólo alcanza a describir procesos de índole funcional que se producen en la naturaleza. Cf. *La cristología dentro...*, 186.

²³⁹ *El problema de la hominización...*, 51.

²⁴⁰ *La unidad entre espíritu y materia...*, 196.

²⁴¹ Cf. *Ib.*, 198.

²⁴² *Ib.*

²⁴³ *Ib.*

²⁴⁴ *El problema de la hominización...*, 54.

restringido”²⁴⁵, la liberación de la negatividad esencial a la materia²⁴⁶. Ambos son “como distintos grados, `densidades´ y limitaciones mayores o menores de `ser´”²⁴⁷.

Sin embargo, la limitación de lo material, su “entumecimiento del ser”, le es esencialmente constitutivo y está puesta por la causa trascendente que es Dios. De modo que es imposible que esa limitación o negatividad real e interna de un ente material pueda ser eliminada por sí misma de él y transformarse en espíritu por un proceso exclusivamente intramundano: “Desde lo material y con los medios que le son esencialmente constitutivos no hay salto a la `noosfera´ que sea autónomo e inmanente a la materialidad”²⁴⁸. La materia no puede devenir por sí misma espíritu. Es el espíritu el que libera la realidad espiritual de la materia adentrándose en ella, diferenciándola de sí al mismo tiempo que la retiene como momento de su propio desarrollo²⁴⁹.

Así, indica Rahner, la teología muestra que, en la visión cristiana, la materia es ya en cierto modo una realidad espiritual y, por su parte, el espíritu finito es sumamente material²⁵⁰, hasta el punto que “la espiritualidad creada ni siquiera es pensable sin relación para con la materialidad como una condición de posibilidad de la misma”²⁵¹.

3.2.2. Materia y espíritu es su relación dinámica e histórica

a) “Plusdevenir” y autotrascendencia activa de la materia hacia el espíritu

Pero la relación de referencia mutua entre materia y espíritu no es simplemente estática. Esta relación tiene una historia, una secuencia temporal en la que, según hemos visto, la materia se desarrolla desde su esencia interna hacia el espíritu²⁵². Tanto las ciencias naturales como la teología, aunque en planos distintos, afirman un devenir del mundo natural o material que, ontológicamente, no es sólo un *alterodevenir*, un mero llegar a ser otra cosa, sino un auténtico *plusdevenir*, un surgimiento de más realidad, de mayor plenitud de ser. Ese “más” no ha de ser pensando como algo añadido desde fuera a lo ya existente sino que ha de ser “de una parte, lo operado por lo de hasta ahora, y por otra parte su propio incremento óntico”. Tal devenir se ha de entender, entonces, como

²⁴⁵ *La unidad entre espíritu y materia...*, 199.

²⁴⁶ Cf. *El problema de la hominización...*, 54.

²⁴⁷ *Ib.*

²⁴⁸ *La unidad entre espíritu y materia...*, 199.

²⁴⁹ Cf. *El problema de la hominización...*, 54.

²⁵⁰ Cf. *Ib.*, 55: “... cuán `espiritual´ ha de ser la materia en la visión cristiana (lo cual implica necesariamente una interpretación sumamente `material´ del espíritu finito)”.

²⁵¹ *La unidad entre espíritu y materia...*, 185; Cf. *Ib.*, 208: “...la espiritualidad creada sigue siendo siempre, hasta su misma consumación, espiritualidad en materialidad”.

²⁵² Cf. *La cristología dentro...*, 188.

“autotranscendencia real, autosuperación, alcance activo de la propia plenitud a través del vacío”²⁵³.

Plusdevenir supone surgimiento de lo ontológicamente inédito y superior a partir de lo precedente. La cuestión está en dilucidar cómo es posible que lo “más” proceda de lo “menos” cuando esto no puede producirlo por sí solo, pues rebasa su límite constitutivo, pero tampoco es un añadido externo²⁵⁴. Rahner responde a esta problemática a través del concepto de autotranscendencia activa, que implica el salto hacia lo esencialmente superior (trascendencia) a partir de la acción propia del ente que queda superado (*autotranscendencia*)²⁵⁵. Ahora bien, si ese incremento óntico no puede proceder propiamente de la causa finita, si no se quiere lesionar el principio de causalidad y si el ser no puede tener la nada como fundamento, esa autotranscendencia sólo puede ser concebida como suceso que acontece “en la fuerza de la absoluta plenitud del ser”²⁵⁶. En otras palabras, es necesario atribuir esa superación a la causa infinita, a la acción causal de Dios.

Llegados a aquí se nos plantea una nueva cuestión: si esta trascendencia es realmente automovimiento del ente mismo que deviene, de modo que este no sólo la recibe pasiva y extrínsecamente de Dios sino que la opera activamente desde sí mismo, entonces se hace necesario, además, mostrar el modo en que la causa finita y la causa infinita se articulan en una misma acción²⁵⁷. Nos encontramos ante la cuestión de la correcta intelección de la acción de Dios en la creación entendida, en línea tomista, como conservación y cooperación de Dios con los entes creados²⁵⁸.

²⁵³ Cf. *Ib.*, 189; cf. *La unidad entre espíritu y materia...*, 205: es devenir de “lo realmente nuevo, que si tiene una procedencia intramundana, no es, sin embargo, lo mismo que aquello de lo que proviene. Devenir es, por tanto, siempre y esencialmente autosuperación, no réplica de lo mismo. Devenir es más bien autotranscendencia activa, esto es autotranscendencia de lo operante operada por lo inferior”.

²⁵⁴ Cf. *El problema de la hominización...*, 58. “Pero entonces cabe preguntar cómo se concibe que un existente evolucione, por su teleología a él inmanente, hacia un punto que sólo tiene ‘sentido’ para un existente que esencialmente sobrepuja a aquel que evoluciona”.

²⁵⁵ *La cristología dentro...*, 190.

²⁵⁶ *Ib.*, 189; cf. *La relación entre espíritu y materia...*, 206: “Si dicho devenir, en el cual surge un más, ha de tener respecto de ese más una razón, entonces la autosuperación operante y que deviene *no puede suceder sino porque el ser absoluto es causa y fondo originario de ese automovimiento*”. La cursiva es nuestra.

²⁵⁷ Como señala J. A. de la Pienda, “el problema de fondo en el que nos movemos es el de la relación, rectamente entendida desde el punto de vista ontológico, entre el ser finito y el infinito”. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 225.

²⁵⁸ Cf. *La cristología dentro...*, 190; cf. “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, col. 16: “En efecto, lo que se llama *conservación y cooperación de Dios en el ser y en la realización de un ser finito*, no puede considerarse como una intervención divina desde fuera y meramente ocasional, sino que es íntima condición permanente del ser y obrar de la criatura. *Esa acción de Dios es precisamente lo que sostiene el devenir del ente* y hace que, por un lado, el efecto inmanente o traseunte del devenir contenga una entidad – incluso de índole sustancial y esencial– mayor que la del agente finito, y, por otro, que la criatura obre activamente este plus y no se limite a recibirlo pasivamente”. La cursiva es nuestra.

b) Trascendencia e inmanencia de la acción creadora de Dios en la causa finita

Como indica nuestro autor, para la teología católica de la creación toda la realidad en su ser y devenir dependen de la causa trascendente que llamamos Dios. Este se manifiesta como “la realidad primordial omnicomprendiva que sustenta todo lo que es, pero no como momento parcial de la realidad mundana que nos sale al encuentro ni como eslabón de su concatenación causal”²⁵⁹. Tampoco es Dios el primer eslabón de una serie de causas, pues eso supondría que sólo el penúltimo eslabón estaría en una relación inmediata con él cuando, por ser Dios el fundamento trascendente de todo ente, toda la cadena de causas tiene esa misma inmediatez con él:

“No aparece Dios así como un momento en y dentro del todo de la realidad, sino como fundamento trascendente del todo múltiple. Por eso, para la metafísica pura Dios no puede ‘figurar’ entre los demás seres y cosas; su actividad no es un momento de nuestra experiencia, sino que está siempre presente por mediación de lo finito como la razón de toda la realidad, afirmada implícitamente en la afirmación de la realidad de la experiencia, como ser que es fundamento de todo ente”²⁶⁰.

Por tanto, lo que hace que el devenir sea un aumento y no sólo un cambio es la fuerza creadora del ser absoluto, la acción del fundamento trascendente de todo ente, que es Dios. Pero, precisamente por ser trascendente, esta acción no aparece “junto a” la del agente finito o superpuesta a ella, sino “en” ella, sustentándola y posibilitándola²⁶¹. Así, dice Rahner, la acción de Dios

“ha de ser considerada en relación al operante finito como un momento que pertenece a la actividad de este, pero en tanto en cuanto que lo trasciende, no porque pertenezca a su ‘esencia’ de causa eficiente finita o constituya un momento intrínseco de su naturaleza; es decir, que pertenece al ente finito porque, trascendiendo a su naturaleza, es el fundamento de su actividad”²⁶².

Así pues, la acción de la causa infinita puede ser, al mismo tiempo, acción propia de la causa finita porque la primera es un *momento interno* de la segunda, aunque no intrínseco a ella. La causa infinita es *constitutiva*²⁶³ de la finita, pertenece a su constitución en cuanto tal, sin pertenecer por ello a su esencia²⁶⁴: “el poder de Dios *constituye la posibilidad del*

²⁵⁹ *El problema de la hominización...*, 59.

²⁶⁰ *Ib.*

²⁶¹ Cf. “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, col. 22: ambas causas no están yuxtapuestas sino compenetradas. “Esta compenetración es posible por el hecho de que no se trata de causas intramundanas que se excluyan mutuamente, sino que la causalidad divina constituye la profundidad ontológica trascendente de la eficiencia de la criatura”.

²⁶² *El problema de la hominización*, 65.

²⁶³ Cf. *Ib.*, 67. Sobre el significado de *constitutivo*, cf. supra., nota 158, 49.

²⁶⁴ Como indica Rahner, si la fuerza del ser absoluto (la virtud operativa divina) perteneciera a la esencia del ente finito, no sería éste capaz de ningún devenir real pues poseería ya como propia toda la plenitud del ser. Cf. *La cristología dentro...*, 189.

propio actuante para actuar, sin llegar a ser un momento intrínseco esencial en el ser finito actuante”, permaneciendo “por así decir, libre y fuera de él”²⁶⁵.

Como vemos, Rahner elabora aquí la dialéctica trascendencia-inmanencia que caracteriza la presencia y acción del Creador en la criatura. Desde ella es posible fundamentar la idea de autotranscendencia activa como concepto necesario²⁶⁶ para dar cuenta, desde el ámbito filosófico-teológico, del movimiento evolutivo de las realidades inferiores a otras superiores. En este movimiento se da una auténtica trascendencia, pues hay un aumento en el grado de ser; es surgimiento de una nueva realidad ontológicamente mayor que no se explica sólo desde lo anterior y necesita, por tanto, el concurso creativo de Dios. Pero esta trascendencia es realmente *autotranscendencia* y es activa, pues es el propio ente finito el que, potenciado internamente por la fuerza de la plenitud del ser que le constituye sin pertenecer a su esencia, se mueve hacia su límite y recibe esa nueva realidad no sólo pasivamente como operada por Dios sino por él mismo²⁶⁷. Y, así, recapitulamos con nuestro autor:

“Y si este concepto es metafísicamente legítimo, si el mundo es uno, pero tiene, en cuanto uno, una historia; si en este mundo uno, pero que no siempre lo abarca todo ya actualmente, no todo está siempre ya presente desde el comienzo, no habrá entonces razón para negar que la materia haya tenido que desarrollarse hacia la vida y hacia el hombre en esa autotranscendencia que hemos procurado ahora desentrañar en su contenido conceptual. Se trata, naturalmente, de una autotranscendencia esencial, pues no hay que negar u oscurecer en manera alguna que materia, vida, consciencia, espíritu, no son lo mismo”²⁶⁸.

Según Rahner, esta reflexión realizada a priori, posible filosóficamente, es coherente con los hechos observados científicamente, con la historia del cosmos tal y como la investigan y exponen las ciencias de la naturaleza: historia una de la materia, la vida y el hombre, que no excluye diferencias esenciales sino que las incluye pues es verdadera historia, devenir de lo nuevo; historia que sucede en una autotranscendencia esencial en la

²⁶⁵ *El problema de la hominización...*, 68; cf. *La unidad entre espíritu y materia...*, 206: “Si dicho devenir, en el cual surge un más, ha de tener respecto de ese más una razón, entonces la autosuperación operante y que deviene no puede suceder sino porque el ser absoluto es causa y fondo originario de ese automovimiento. Este, por un lado tiene en si, como momento interno de la noción, a dicho fondo originario. La autosuperación no es únicamente, por tanto, pasivo quedar superado. Por otro lado, no es, desde luego, devenir del ser absoluto, ya que este, en cuanto momento interno del automovimiento del devenir que se supera a sí mismo, está por encima, libre e intacto, de lo que deviene: mueve y es inmóvil”.

²⁶⁶ Cf. *La cristología dentro...*, 190.

²⁶⁷ Cf. *Ib.*, 189; 229-230; *La unidad entre espíritu y materia...*, 206: “Y así es como resulta que el movimiento no deja de ser automovimiento... La causalidad finita es tal causalidad por fuerza de un ser absoluto que impera en lo finito. Y esta interioridad, constante y esencial, del ser absoluto en el ente finito, hace que éste posea su propia actividad. Por eso puede adjudicársele causalidad incluso para aquello que es más que él mismo, para eso hacia lo cual se sobrepuja”.

²⁶⁸ *La cristología dentro...*, 190.

que lo anterior se supera a sí mismo conservándose en lo nuevo que ha producido²⁶⁹. Este último aspecto será esencial para el desarrollo posterior de nuestro trabajo y, por ello, nos detenemos en él.

c) Permanencia de los niveles inferiores en los superiores: la materia como momento interno del espíritu

Nuestro autor señala que autotranscendencia implica la superación de la esencia anterior pero no su supresión, puesto que el orden más alto abarca siempre en sí el inferior como permanente. Así, lo que se trasciende a sí mismo permanece siempre en la meta respectiva de su autotranscendencia²⁷⁰. Lo más alto supera lo anterior pero también, de algún modo, lo recapitula en sí y lo conserva. Pero además, continúa el teólogo alemán, si esto es así, también lo inferior prelude, de alguna manera, lo superior y lo prepara moviéndose, desde su propia realidad y en su propio orden, hacia su límite ontológico que será sobrepasado en la autotranscendencia, sin que se pueda determinar exactamente el momento en que eso ocurre²⁷¹. Podemos decir, entonces, que “lo menos” es, de algún modo, preparación de “lo más” y contiene en sí su posibilidad. Y “lo más”, aunque es más, conserva en sí todas las particularidades positivas de la esencia de la que proviene. Por tanto, el devenir en cuanto autosuperación esencial por la potencia del ser absoluto supone “la seriación de las etapas de su proceso, que es ilimitado hacia delante”²⁷², en el que las etapas inferiores preparan y apuntan hacia las superiores y estas contienen y asumen en sí las inferiores.

Nos detenemos brevemente en el modo en que contempla Rahner este proceso ascensional de la realidad hacia grados mayores del ser pues consideramos que ofrece gran interés para fundamentar filosóficamente lo que acabamos de exponer. En *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, Rahner señala que, si postulamos una única historia, sería muy deseable mostrar concretamente qué rasgos comunes o estructuras formales permanentes están dadas en el devenir de materia, vida y espíritu para que lo más alto puede ser comprendido en cuanto modificación (si bien esencialmente nueva) de lo anterior²⁷³. Este aspecto es abordado con mayor detenimiento en el artículo *Del misterio de*

²⁶⁹ Cf. *Ib.*, 190-191.

²⁷⁰ Cf. *Ib.*, 190.

²⁷¹ Cf. *Ib.*, 191.

²⁷² *Ib.*

²⁷³ *Ib.*

la vida (1965)²⁷⁴. En él, Rahner considera que el binomio interioridad-apertura está presente, aunque en diversos grados, en todo aquello que llamamos “vida”²⁷⁵ desde sus formas más elementales hasta su culminación en el espíritu humano, donde interioridad llega a ser autoposesión y autoconciencia y apertura llega a ser absoluta trascendencia hacia Dios.

Desde ahí y hacia abajo, la materia inorgánica o materia “muerta” aparece como “el estado nulo y asintótico de la vida, en el cual su interioridad y apertura a lo que es otro se acerca en igual manera al valor fronterizo inferior”²⁷⁶. Lo meramente material está *aparentemente* abierto a la totalidad de la realidad porque está insertado en la conexión de las causas exteriores. Pero, en verdad, está sometido pasivamente a ella, incapaz de establecer una relación real. Al no poseer ese “centro” que caracteriza lo vivo, no está verdaderamente abierto, puesto que no es interior a sí mismo. Pero sí posee “la posibilidad pasiva para una interioridad y apertura crecientes”, pues está al menos edificado en orden a su propia autoconservación, y, por ello puede suceder en él el “milagro” de la autotranscendencia²⁷⁷. La materia inorgánica puede ser entendida como “grado elemental previo”, “vocabulario de la vida biológica”, “punto de arranque para la vida”²⁷⁸. Hacia arriba, el espíritu y la persona pueden entenderse como “radicalización y autosuperación de la vida”²⁷⁹. En el espíritu, esto es, en el hombre, “interioridad” y “apertura”, como estructuras formales que constituyen la realidad incluso desde su presencia pasiva en lo puramente material, alcanzan su plenitud. La unidad interna de lo vivo llega a ser autoconciencia, autodisposición de sí, subjetividad y libertad. Y la apertura de la vida se hace ilimitada, pura apertura al ser en general, trascendencia total al misterio de Dios.

Considerar estas estructuras formales comunes, que se mantienen y alcanzan mayor realidad a través de los “saltos” ontológicos que se producen en la evolución, nos permite entender lo que afirmamos en este apartado: que los niveles superiores de la evolución

²⁷⁴ Cf. supra., nota 220, 63.

²⁷⁵ Cf. *Del misterio de la vida*, 177. Rahner define aquí la “vida” como “figura desde una unidad interna y en una multiplicidad heterogénea (físico-química y espacio-temporal), que no está coordinada sino jerárquicamente subordinada”. Esta figura tiene una “interioridad”, un “centro” desde el cual se conduce la autoedificación y autoconservación del ente vivo y se establece la relación con el mundo en torno, del que se diferencia pero al que también se abre. “Interioridad” y “apertura” son, entonces, elementos constitutivos de todo lo vivo, obviando la diferencia entre animal y planta.

²⁷⁶ *Ib.*

²⁷⁷ Cf. *Ib.*, 177-178.

²⁷⁸ *Ib.*, 178.

²⁷⁹ *Ib.*: “De mundo en torno se hace mundo sin más, de interioridad se hace ser sujeto, de asimilación al mundo en torno por medio de la alimentación se hace apropiación por medio de cultura, de máquina, por medio de hominización del mundo entorno por encima del propio ámbito biológico”. Y, sobre todo, “de una apertura finita a un mundo en torno se hace trascendencia infinita hacia el ser”.

recapitulan en sí los niveles inferiores y que éstos alcanzan mayor plenitud en los superiores. Esto hace posible sustentar filosóficamente y comprender con mayor profundidad algunos presupuestos de nuestro autor a la hora de insertar la cristología en una concepción evolutiva del mundo, a saber: que el mundo es una unidad y tiene una única historia; que la materia no es una realidad junto al espíritu sino que es un momento interno en la constitución del espíritu; que ésta recibe su sentido de ser la condición de posibilidad para su aparición, no sólo como un mero “estadio anterior” sino conservándose en él. Desde ahí nos será posible entender también que materia y espíritu son objeto de una única consumación en Dios (no de dos consumaciones distintas) y cómo la encarnación supone el inicio irreversible de esa única consumación del conjunto de la realidad material-espiritual, acercándonos, así, al significado cósmico de Cristo.

3.3. La trascendencia del mundo hacia Dios en la criatura espiritual

3.3.1. El lugar del hombre en el cosmos

Hasta aquí hemos tratado de comprender la visión rahneriana de la historia del cosmos como historia que se desarrolla desde la materia hacia el espíritu. Y esto no es algo que sucede en virtud del azar, como si el espíritu fuese el producto aleatorio de una serie de procesos casuales, sino que acontece porque la materia está internamente orientada y finalizada hacia él; es decir, la materia alcanza en el espíritu su propia meta, anticipada en su mismo devenir. Si el hombre es, entonces, el fin de la evolución²⁸⁰, no sólo como su último resultado sino como su destino y sentido últimos, hemos de preguntarnos a dónde ha llegado el cosmos en él. Esta cuestión es, según nuestro autor, imprescindible para poner en conexión la historia evolutiva del mundo con la cristología²⁸¹.

Desde lo dicho anteriormente, el hombre aparece como el ente en el que “la naturaleza llega a sí misma”. En el hombre, la realidad finita alcanza “el estarse-dado-a-sí-mismo y la habitud respecto de la totalidad absoluta de la realidad y su primer fundamento”. El mundo se encuentra a sí mismo en el hombre (autoposición, autoconciencia, libertad) y no tiene ya a su fundamento sólo detrás de sí, al modo de los entes infrahumanos, sino ante sí como su “hacia dónde”, como realidad a la que se orienta y

²⁸⁰ Cf. *La cristología dentro...*, 194: el hombre es “el finis de la historia del cosmos”; *La unidad entre espíritu y materia...* 209: “El grado sumo de todo devenir generativo es la espiritualidad humana. A ella tiende como a su principio último de esencia y figura la materia. El hombre es la meta de todo devenir generativo”.

²⁸¹ Cf. *La cristología dentro...*, 193.

trasciende (trascendencia hacia Dios)²⁸². El hombre es el punto de llegada del movimiento de autotrascendencia que se desarrolla en la historia cósmica desde sus orígenes y el lugar desde el cual la totalidad de la realidad queda abierta a Dios y se trasciende hacia él. Esto, indica Rahner, no es algo que se produce simplemente en “el hombre” en abstracto y como esencia más alta, sino que, dada la irrepetibilidad de la libertad, “acontece respectivamente a su manera propia, irrepetible en cada hombre”²⁸³.

3.3.2. El hombre, la “autoconciencia cósmica”. El cosmos, “cuerpo uno” del hombre

Como punto de llegada de la autotrascendencia del mundo natural, el hombre (cada hombre) no sólo es parte del cosmos, sino que lo conserva y lo recapitula en sí mismo. El hombre es verdaderamente un producto de la evolución del cosmos (procede de la tierra, como señala el relato bíblico) pero además lo rebasa, al mismo tiempo que lo incluye y lo retiene en sí mismo de forma permanente como momento suyo²⁸⁴. Cada hombre es, así, la “autoconciencia cósmica”²⁸⁵. Y el cosmos material uno es “en cierto modo el cuerpo uno del múltiple estarse-dado-a-sí-mismo de ese cosmos y del estar referido a su fundamento absoluto en infinito”²⁸⁶.

Como vemos, al igual que ha establecido antes la íntima e indisoluble unidad entre espíritu y materia, aunque ambos sean ontológicamente diferentes, Rahner establece también esa misma vinculación entre el hombre y el cosmos como realidades distintas pero mutuamente pertenecientes en una unidad inseparable. Esto queda de manifiesto en la expresión que el teólogo alemán utiliza con gran frecuencia refiriéndose al mundo como “mundo-en-torno” del hombre (*Um-welt*). Como señala A. Cordovilla, con esta expresión Rahner quiere poner de relieve la mutua conformación del mundo al hombre y del hombre al mundo. Ambos se constituyen mutuamente. El hombre es ser/espíritu-en-el-mundo y el mundo es mundo-en-torno del hombre²⁸⁷. Nos parece que esta íntima vinculación hombre-mundo/cosmos, siempre mantenida por nuestro autor, queda radicalizada en *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, donde el mundo aparece como algo más

²⁸² Cf. *Ib.*, 194.

²⁸³ Cf. *Ib.*, 195.

²⁸⁴ Cf. *Ib.*, 192.

²⁸⁵ Cf. *Ib.*, 195. En otras ocasiones Rahner denomina al hombre el “volver-a-sí-mismo del cosmos”, el “encuentro-de-sí-mismo del cosmos”. Cf. *Ib.*, 196.

²⁸⁶ *Ib.*, 195.

²⁸⁷ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 91, nota 45. Aquí pone de manifiesto este autor la influencia de Kant, Husserl y Heidegger en la utilización que Rahner hace de este término.

que “contexto del hombre y presupuesto para la historia de salvación”²⁸⁸. Aquí se afirma que cada hombre es la “autoconciencia cósmica” y el cosmos material es el “cuerpo uno”, no sólo de esa autoconciencia múltiple que es la humanidad en su conjunto, sino también de cada hombre, puesto que éste, en su corporeidad, “no es un elemento del cosmos realmente delimitable y segregable, sino que se comunica con todo él”²⁸⁹. La corporalidad del hombre abarca, de algún modo, al cosmos entero y éste es como su “cuerpo extendido”²⁹⁰.

3.3.3. En el hombre, la historia de la naturaleza se transforma en historia de la libertad

Sin embargo, este llegar-a-sí-mismo del cosmos en el hombre existe aún “sólo muy inicialmente”, está “todavía en devenir”²⁹¹. Esto es así porque el hombre aún no ha llegado del todo a sí mismo, algo que sólo sucederá cuando alcance “la realidad absoluta de Dios en cuanto misterio infinito”, que es su meta²⁹². En el hombre, el cosmos se convierte en pura trascendencia hacia Dios pero esa trascendencia aún está en camino hacia su consumación definitiva. Así, la historia ascensional del mundo hacia Dios continúa “en la historia interna y externa de cada hombre y de la humanidad... individual y colectivamente”²⁹³. En el hombre, la historia de la naturaleza se transforma en historia de la libertad, historia de aceptación o rechazo de esa orientación última hacia su fundamento.

Se nos muestra, así, en el pensamiento de Rahner, una “graduada unidad interior” entre la historia de la naturaleza y la historia del espíritu o de la libertad. La historia de la naturaleza es presupuesto, preparación, prehistoria de la de la libertad. Y esta es el espacio donde aquella se juega su propia consecución y destino últimos²⁹⁴. “El hombre no es- dice Rahner- un elemento más en un cosmos de cosas... sino el sujeto de cuya libertad subjetiva depende el destino de toda la realidad”²⁹⁵. Por ello, la historia del hombre y de su diálogo

²⁸⁸ Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 468.

²⁸⁹ *La cristología dentro...*, 195.

²⁹⁰ Esta idea está a la base de la controvertida tesis rahneriana de la pancosmicidad del alma tras la muerte. Sin entrar a discutirla, sí nos parece relevante y nos interesa retener aquí su afirmación de que el espíritu humano tiene siempre, al menos en su existencia terrena, una relación pancósmica con el mundo: “Sin embargo conviene recordar que ya en vida el cuerpo animado es un sistema abierto al mundo. No es tan fácil dentro de la filosofía natural hacer terminar el cuerpo del hombre en su propia piel. Recordemos también que, por su relación substancial con el cuerpo, el alma espiritual ha estado siempre abierta en principio a la totalidad del mundo. No es, consiguientemente, una mónada cerrada y sin ventanas, sino que ha estado siempre en comunión con el universo”. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, 24.

²⁹¹ Cf. *La cristología dentro...*, 195.

²⁹² Cf. *Ib.*, 193.

²⁹³ *Ib.*, 195.

²⁹⁴ Cf. *Ib.*, 192.

²⁹⁵ *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 462.

con Dios (la historia de la salvación y de la no salvación) tiene relevancia mundana²⁹⁶, incide sobre la salvación o perdición del cosmos entero, que participa del destino del hombre, estando ambos orientados a una única meta.

Puesto que esta meta es el misterio infinito de Dios y puesto que la historia de la libertad todavía está en curso, esa meta permanece escondida y sustraída al hombre. Pero en cuanto que esa historia común del hombre y el cosmos está abarcada por la gracia victoriosa de Dios, el cristianismo confiesa que esa historia del cosmos alcanzará su consumación real a pesar de y a través de la libertad del hombre²⁹⁷.

3.4. La autocomunicación de Dios, meta e impulso de la autotranscendencia del mundo

“Esta autotranscendencia del cosmos en el hombre hacia su propia totalidad y su fundamento, que tiene incluso una historia, arriba sólo, según la doctrina del cristianismo, real y enteramente a su cumplimiento último, cuando el cosmos recibe en la criatura espiritual, su meta y su cima,... la inmediata autocomunicación de su fundamento mismo; cuando esa autocomunicación inmediata de Dios a la criatura espiritual sucede, en lo que llamamos (visto en su decurso histórico) gracia y en su consumación, gloria”²⁹⁸.

Este texto nos permite, por una parte, sintetizar lo dicho en el punto anterior y, por otra, hallar la conexión que Rahner establece entre los dos elementos que estructuran el presente capítulo de nuestro trabajo y que, como veremos, encuentran simultáneamente su culminación en Cristo: autocomunicación de Dios al mundo y autotranscendencia del mundo hacia Dios.

La autocomunicación de Dios, afirma nuestro autor, es la meta del movimiento de la autotranscendencia del mundo que se desarrolla a través de la historia de la naturaleza hacia el hombre y en él se convierte en trascendencia hacia Dios. Como señala Donald L. Gelpi comentando el pensamiento de Rahner, “puesto que el hombre es un espíritu abierto a la realidad total y de ahí también a la causa de todas las cosas creadas, en él la naturaleza logra una nueva relación especial con Dios”²⁹⁹. La historia del cosmos que hemos contemplado es, en realidad, la lenta y prodigiosa constitución del sujeto personal capaz de recibir la autodonación de Dios y de responder con un amor libremente entregado al Amor

²⁹⁶ Cf. *Ib.* A esto es a lo que Rahner apunta al decir que espíritu y materia tienen una unidad en su historia, que la materia no es el mero escenario neutral en el que se representa la historia de las personas espirituales y que es necesario profundizar en el condicionamiento cósmico e importancia de la historia espiritual para la de la naturaleza. Cf. *La unidad entre espíritu y materia...*, 186.

²⁹⁷ Cf. *La cristología dentro...*, 193.

²⁹⁸ *Ib.*, 196.

²⁹⁹ D. L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, Santander 1967, 45.

que libremente se ofrece como su propia plenitud. A través de la respuesta libre del hombre, todo el cosmos progresa hacia su fin último y se orienta hacia lo divino en la gracia³⁰⁰.

Esta meta se alcanza definitivamente cuando el cosmos recibe en el hombre la inmediata autocomunicación de Dios en la gloria. Dios mismo es, por tanto, el lugar último de llegada y cumplimiento pleno del movimiento de autotranscendencia del cosmos. La entrada y participación de todo lo creado en el misterio infinito de Dios, que por su donación libre y gratuita se convierte él mismo en lo más íntimo de la criatura espiritual, será, al mismo tiempo “la más alta, libre y plena autotranscendencia” del hombre por la que éste y, en él, el cosmos, llegará definitivamente a sí mismo³⁰¹. Así:

“El sumo, absoluto y definitivo acto de trascendencia del ser creado, que sostiene todo los precedentes y les da su último sentido y finalidad, es la autotranscendencia del espíritu creado por la recepción inmediata del misterio infinito, del ser de Dios mismo”³⁰².

Ahora bien, como veíamos en el capítulo anterior al hablar de la autocomunicación de Dios como entelequia de la realidad, Dios mismo no es sólo la meta a la que se dirige el movimiento de autotranscendencia del cosmos, sino que este movimiento, indica Rahner, “está de antemano sustentado, y en todas sus fases, por el empuje hacia una plenitud siempre más cercana y consciente para con su fundamento”³⁰³. Es decir, Dios mismo está presente ya desde el principio sosteniendo e impulsando la autotranscendencia del cosmos hacia sí “en todas sus fases” (también en el desarrollo de la materia hacia el espíritu). Así:

“La historia del mundo y del espíritu, que tiene lugar en graduales actos de trascendencia por parte del ser creado, está sostenida por la comunicación de Dios, la cual tiene como presupuesto la acción por la que Dios en su actividad eficiente crea lo distinto de él, mientras que ella misma es la causa primera y el fin último del mundo fáctico”³⁰⁴.

La relación dialéctica que Rahner establece en la ontología del espíritu finito entre el movimiento de éste y el “hacia-dónde” de su trascendencia al hablar de la dinámica del conocimiento, nos sirve para articular la relación entre autocomunicación de Dios y autotranscendencia del mundo. El “hacia-dónde” de la trascendencia, Dios mismo, es “interno” al movimiento mismo, no porque éste se dirija hacia este fin de hecho pero independientemente de su esencia, sino porque el movimiento sólo puede existir y existe orientado hacia ese “hacia-dónde”. Es tan interior que sólo lo puede ser por estar también

³⁰⁰ Cf. *Ib.*

³⁰¹ Cf. *La cristología dentro...*, 184.

³⁰² “Encarnación”, col. 564.

³⁰³ *La cristología dentro...*, 197.

³⁰⁴ “Encarnación”, col. 564; cf. *La cristología dentro...*, 198: “la dinámica entera con que Dios ha dotado tan interiormente, y sin embargo no como constitutivo según su esencia, al devenir en autotranscendencia del mundo, está siempre mentada como comienzo y puesta en curso de esa autocomunicación y de su aceptación por parte del mundo”.

“sobre” el movimiento, por encima de él y sin ser tocado por él, en una relación originaria que no tiene parangón con ninguna otra. Es la relación creatural, la relación entre el fundamento y lo fundado. Además, el “hacia-dónde” es “lo que mueve” y “lo que atrae”. No sólo fin sino causa y razón del movimiento, que lo pone en marcha y lo sostiene³⁰⁵. El mundo se autotrasciende hacia Dios en virtud del movimiento previo de Dios hacia mundo, de la autocomunicación de Dios que es causa, motor interno y meta de la autotranscendencia del cosmos hacia el hombre y de éste hacia Dios.

4. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA: PUNTO CULMINANTE DE AMBOS MOVIMIENTOS

4.1. El concepto del “portador de la salvación”

Si la meta del mundo es la autocomunicación de Dios, hay que preguntarse, entonces, cómo alcanza el mundo dicha meta: “cómo habría que pensar con más exactitud esa autocomunicación de Dios a la criatura espiritual en general, a todos esos sujetos en los que el cosmos llega a sí mismo, a su relación, a su fundamento”³⁰⁶.

Para ello es necesario recordar que la autocomunicación de Dios, otorgada desde el inicio de la creación como oferta y promesa de plenitud para la realidad entera, necesita la aceptación libre del hombre para cumplirse totalmente³⁰⁷. Esa autocomunicación se dirige, pues, a una historia libre de la humanidad y sólo puede acontecer en la aceptación libre por parte de sujetos libres, y en una historia común³⁰⁸. Si la autocomunicación plena de Dios ha de darse, pues Dios no puede prometerse sin cumplirse; si ha de darse, además, históricamente, pues no es sino en la historia donde el hombre acepta o rechaza, a través del desarrollo de su libertad, al Dios que se ofrece; entonces, deduce Rahner, ha de haber un punto concreto de la historia en el que la autocomunicación de Dios acontezca de forma definitiva e irrevocable y desde el cual pueda reclamar su aceptación libre por parte de cada hombre³⁰⁹. Ese evento histórico ha de ser un sujeto libre, una persona, en quien esa autocomunicación, para cumplirse definitiva e irreversiblemente, no sólo ha de estar dada plenamente como oferta sino también cumplida como total aceptación.

³⁰⁵ Cf. *El problema de la hominización...*, 69.

³⁰⁶ *La cristología dentro...*, 198.

³⁰⁷ Cf. *Ib.*, 199: “cierto que usualmente sólo a la autocomunicación en el *modus* de la libre y, por ello, beatífica aceptación, se la llama autocomunicación de Dios eficaz, asentada”.

³⁰⁸ Cf. *Ib.*

³⁰⁹ Cf. *Ib.*

La cristología trascendental rahneriana llega, así, al concepto del portador de la salvación, el “salvador absoluto”³¹⁰ o, dicho de otro modo, a la idea de Cristo, del Dios-hombre que aparecía ya anticipada en *Problemas actuales de cristología*:

“Se llama portador de la salvación a esa subjetividad histórica en la cual el proceso de la absoluta autocomunicación de Dios al mundo espiritual entero se da irrevocablemente,... y en la que llega a su punto cumbre, en tanto ese punto ha de ser pensado como un momento de la historia entera de la humanidad, y no identificado simplemente... con la totalidad del mundo espiritual bajo tal autocomunicación. En cuanto que esa autocomunicación, a saber por parte de Dios y de la historia de la humanidad que ha de aceptarla, tiene que ser pensada como libre, será desde luego legítimo el concepto de un acontecimiento por medio del cual esa autocomunicación y aceptación alcancen en la historia una irreversibilidad irrevocable... Observando que ese mundo de la irreversibilidad, que se hace patente, de la autocomunicación histórica de Dios, indica tanto la comunicación misma como su aceptación. Ambas están mentadas en el concepto de portador de la salvación”³¹¹.

Con este concepto Rahner pretende mostrar cómo el hombre y la realidad entera, que llega a sí misma en él, están constitutivamente orientados a Cristo y abiertos a él desde su esencia más profunda, que consiste en estar a la espera del cumplimiento de una promesa (la de la entrega de Dios mismo) que ellos no pueden alcanzar por sí mismos. Esta deducción trascendental de la idea de Cristo no funda la fe, pues esta sólo puede vivir del encuentro con el Cristo histórico y no del hallazgo de su idea, y sólo tiene sentido porque el Dios-hombre ha aparecido en la historia realmente. Su valor consiste en mostrar que el hecho de la encarnación, aunque sea inesperado e indeducible de la esencia humana y de la evolución del mundo, no es extrínseco ni ajeno a ellas, no “cae del cielo” como algo que no tiene que ver en absoluto con la creación que lo acoge, sino que es, en realidad, el cumplimiento de su impulso más originario e íntimo, el auténtico “llegar-a-sí-mismo” del hombre y del cosmos³¹².

La autocomunicación de Dios alcanza su punto culminante en la historia en el portador de la salvación, pero éste no tiene en él ni su comienzo temporal ni su consumación absoluta, indica Rahner³¹³. La autocomunicación de Dios puede considerarse

³¹⁰ Así aparece denominado en la versión de *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo* que Rahner incluyó en *CFF* como parte del grado sexto sobre Jesucristo. Cf. *CFF* 233-234.

³¹¹ *La cristología dentro...*, 200. Rahner expone pormenorizadamente el proceso por el que la cristología trascendental transita desde la constitución apriorica del hombre hasta la idea de Cristo en *Cristología. Estudio teológico y exegético*, 26-28, texto recogido después en *CFF*, 249-252. Y así lo anticipa en su programa de 1954: “... el hombre es, conjuntamente, un ser corporal-concreto, histórico y terreno, y un ser de absoluta trascendencia. Por eso busca siempre con ansiedad, dentro de su historia, para ver si la plenitud suprema de su ser –por muy libre que ésta siga siendo- le sale al encuentro. Y en dicha plenitud espera él que se realice cumplidamente su concepto –tan vacío, si no- de lo absoluto y que su visión –de otra manera tan ciega- se haga transparente al Dios absoluto. *El hombre es, pues, un ser que tiene que esperar en su historia la libre epifanía de Dios. Y dicha epifanía es Jesucristo*”. *Problemas actuales de cristología*, 207. La cursiva es nuestra.

³¹² Cf. *La cristología dentro...*, 200.

³¹³ Cf. *Ib.*, 199-200.

ya incipiente en la historia anterior del mundo y del hombre e, incluso, coexistente con ella, de modo que ésta, orientada internamente hacia el portador de la salvación como su meta, es desde el principio llevada y sustentada por él. Por otra parte, que en el portador de la salvación la autocomunicación llegue a su realización histórica, no quiere decir que haya encontrado ya en él su final y conclusión respecto a la pluralidad espacio-temporal de la historia en su conjunto. Aunque haya alcanzado un carácter irreversible, la historia de la autocomunicación de Dios todavía está abierta y a la espera la última autotranscendencia del mundo por la acción de Dios mismo, de la consumación escatológica de la historia en su conjunto y de cada uno de sus fragmentos.

Desde el concepto del portador de la salvación, continúa nuestro autor, se hace posible conocer el significado de lo que la fe cristiana denomina “unión hipostática” o encarnación del Logos divino, pues el contenido de dicho concepto por una parte, y del dogma cristológico por otra, coinciden y pueden considerarse como equivalentes. Esto es lo que Rahner procede a mostrar en la siguiente parte de su artículo interpretando la encarnación desde las claves que se reúnen en la noción del portador de la salvación. Esto es lo que permite también, señala, ensamblar la cristología en una concepción evolutiva del mundo³¹⁴.

4.2. Cristo, culmen de la autotranscendencia del mundo hacia Dios

4.2.1. Verdaderamente hombre: Cristo, fragmento del cosmos y subjetividad libre ante Dios

Para ello hemos de considerar en primer lugar que el portador de la salvación ha de ser un momento en el actuar salvífico de Dios en el mundo pero siendo, además, un fragmento del cosmos mismo, lo cual está dicho en el dogma cristológico al proclamar que Jesús es verdaderamente hombre³¹⁵. Esta afirmación, repetida hasta tres veces en las páginas siguientes, es el punto de entronque de la cristología en una concepción evolutiva del mundo. La humanidad de Cristo, la que el Logos ha asumido como su propia realidad, es una de esas subjetividades libres en las que el cosmos llega a sí mismo, en las que la materia se consume en el espíritu, quedando integrada en él y haciéndose capaz de recibir y aceptar en libertad la autocomunicación de Dios. Así, la encarnación puede ser nombrada como el “hacerse material” de Dios, pues, como afirma el cristianismo:

³¹⁴ Cf. *Ib.*, 201.

³¹⁵ *Ib.*

“... Dios aprehende el mundo material en la encarnación, en el hacerse material del Logos, o mejor aún: exactamente en ese mismo punto de unidad en el que la materia llega a sí misma y el espíritu tiene su esencia propia en la objetivación de lo material, en la unidad de la naturaleza humana. El Logos sustenta lo material el Jesús igual que el alma, y eso que es material, es un fragmento de la realidad y de la historia del cosmos”³¹⁶.

Además, si la encarnación es la asunción por parte de Dios de un fragmento del mundo material en el que éste consuma su devenir, es posible también, como veíamos en el capítulo anterior, decir quién es Cristo desde la creación (en este caso, desde una creación contemplada en una perspectiva evolutiva):

“Jesús es verdaderamente hombre, verdaderamente un fragmento de la tierra, verdaderamente un momento en el devenir biológico de este mundo, un momento de la historia natural humana, ya que es nacido de mujer, es un hombre, que en su subjetividad, humana y finita, es, tanto como nosotros, receptor de esa gratuita autocomunicación de Dios, que declaramos respecto de todos los hombres y también del cosmos, como el punto cumbre del desarrollo, en que el mundo llega absolutamente a sí mismo y en absoluta inmediatead con Dios”³¹⁷.

Así, la humanidad de Cristo queda ensanchada hasta abarcar en ella la historia entera del cosmos también en su evolución biológica y natural. La historia evolutiva del cosmos se reúne en Cristo y, en él, es asumida como propia por Dios mismo. Si en cada individualidad humana está presente, como ya hemos visto, la historia total de la materia hacia el espíritu; si cada ser espiritual conecta a través de la materialidad de su cuerpo con el cosmos entero, entonces es posible comprender mejor lo que ya Rahner anticipaba en *Problemas actuales de cristología* y desarrollábamos en el primer capítulo de este trabajo: que quien hace suyo un fragmento del cosmos, hace suya la realidad entera y, por ello, es posible decir que, en Cristo, y mediante él, la totalidad del mundo, incluso en su realidad “física” (esto es, “material”), llega históricamente (aún no escatológicamente) al punto en que Dios se hace todo en todos³¹⁸, a su autocomunicación irreversible e irrevocable.

Ahora bien, en la humanidad de Cristo no sólo llega a Dios el devenir biológico del mundo natural, la historia de la autotranscendencia de la materia hacia el espíritu. Como hemos visto, ésta tiene su sentido en posibilitar la aparición del espíritu humano como receptor de la autocomunicación de Dios, su verdadero interlocutor en ese diálogo entre libertades que es la historia de la salvación. Jesús, como verdadero hombre, es una de las subjetividades finitas en las que el cosmos llega a sí mismo pero, sobre todo, desde las cuales el cosmos se abre a Dios y es convocado a una relación libre y personal de amor y mutua donación. Esto, que es la esencia de cada hombre, es lo que se realiza de un modo

³¹⁶ *Ib.*, 202.

³¹⁷ *Ib.*, 201.

³¹⁸ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 184.

culminante y único en Jesús. La historia de la libertad alcanza en él su cumbre. Jesús es, también:

“...ese que por medio de lo que nosotros llamamos su obediencia, su oración, su suerte de muerte libremente aceptada, ha consumado también la aceptación de la gracia divina y de la inmediatez para con Dios que posee en cuanto hombre”³¹⁹.

Con lo dicho anteriormente, clarificamos mejor lo que exponíamos en el capítulo anterior sobre una especie de “doctrina física de la redención” que podría desprenderse de algunos textos de Rahner. Efectivamente, por la encarnación también la realidad “física” del mundo llega a ser divinizada. Pero esto no acontece por la mera unión de las naturalezas, por el puro contacto entre Dios y la materialidad. La divinización de toda la realidad creada se hace posible por la acogida libre y sin fisuras del hombre Jesús (la humanidad del Logos) del Dios que es su propio fundamento, por su obediencia creatural a éste, por su radical aceptación. Pero, dado que la materia es un momento interno y permanente del espíritu (también del espíritu humano de Jesús), lo acontecido en él consume también la materia, pues en su libre y absoluta apertura y entrega a Dios, ha alcanzado ésta también aquello para lo que fue creada, para posibilitar el espíritu como interlocutor libre de Dios. Si, como hemos dicho, el hombre es el ente de cuya libertad depende el destino del cosmos, Jesús es aquel que “con su finitud, mundaneidad, materialidad, y con su participación en la historia de este cosmos”, lo guía a través de su aceptación de la gracia a través de toda su vida y, en especial, “a través del paso angosto de la muerte”, donde su libre obediencia alcanza su culminación³²⁰.

4.2.2. Cristo: la última autotranscendencia del mundo hacia Dios posibilitada por Dios mismo. *Assumit creando, assumendo creat*

Pero, como ya hemos señalado, este punto culminante de la autotranscendencia del cosmos en Jesús, es también la última autotranscendencia del mundo hacia el interior de Dios posibilitada por Dios mismo. Como nueva y última autotranscendencia, no puede ser provocada únicamente por la mera evolución de lo anterior. La encarnación consume la esencia del ser humano pero esta consumación no procede del puro desarrollo de esa esencia. Como cada autosuperación esencial, tiene respecto de lo anterior la relación de la gracia, de lo inesperado que no se puede forzar. Sólo puede ser lograda por una nueva acción creadora de Dios, una acción en la que la discontinuidad respecto a lo anterior es

³¹⁹ *La cristología dentro...*, 201.

³²⁰ Cf. *Ib.*, 203.

cualitativamente distinta de lo que era en las anteriores autotranscendencias, en las que la acción creadora de Dios aparecía injertada en la acción categorial de las causas finitas.

Esta nueva acción creadora de Dios que posibilita la última autotranscendencia del mundo es la asunción de la humanidad concreta de Jesús de Nazaret por la persona divina del Logos³²¹. La encarnación, como última autotranscendencia, no se produce sólo por la fuerza del ser absoluto presente en la criatura sino por una acción específica del Logos, que “pone creadoramente y aceptándola a la vez, esa corporeidad en cuanto fragmento del mundo (la de Jesús) *como su* propia realidad, la pone por tanto como lo que es distinto de él, de modo que esa materialidad *le* expresa al Logos mismo y le permite estar presente en el mundo”³²².

Y de nuevo nos encontramos con que la meta dirige todo el movimiento pues, como señala Rahner, esa asunción creadora de un fragmento de la realidad del mundo, “una y material-espiritual, puede ser pensada desde luego como el punto cumbre de esa dinámica, en la que la Palabra de Dios, que lo sustenta todo, sustenta la autotranscendencia del mundo en cuanto entera”³²³. Así, todo el proceso de autotranscendencia de la materia inorgánica hacia la vida y de ésta hacia el espíritu aparece no sólo finalizado sino llevado en su conjunto por el Logos que habría de encarnarse y que, a través de él, prepara y constituye su propio cuerpo, su propio ser material-espiritual en el que se expresa a sí mismo en el mundo.

Comprobamos una vez más cómo la perspectiva ascendente sólo se explica por la descendente. La autotranscendencia del mundo hacia Dios, el movimiento “desde abajo” tiene su origen, su razón de ser y su impulso interno en Dios que, por medio de su Logos, se mueve hacia el mundo moviéndolo hacia sí. Esto nos lleva al otro elemento contenido en la afirmación central del presente capítulo: la encarnación como punto culminante de la autocomunicación de Dios al mundo o, dicho de otro modo, la verdadera divinidad del hombre Jesús. Desde ahí se comprende en toda su hondura lo que el cristianismo confiesa en la afirmación de la unión hipostática.

³²¹ Cf. supra., cap. 1, 2.4., 24, sobre la analogía entre el misterio de la creación activa y el misterio de la encarnación que hace aparecer a la encarnación como un singular y único modo de creación.

³²² *La cristología dentro...*, 202.

³²³ *Ib.*

4.3. Cristo, culmen de la autocomunicación de Dios al mundo

4.3.1. Una humanidad que es realidad de Dios mismo

Como hemos dicho, para Rahner, en Cristo está dada al hombre y al cosmos la autocomunicación de Dios “de forma insuperable, perceptible y llegada a sí misma de una manera irrevocable”³²⁴. Pero entonces, ¿qué diferencia esta autocomunicación de la restante historia de la autocomunicación de Dios al mundo? Nuestro autor responde a esta pregunta de la siguiente manera: cada autodeclaración de Dios (excepto la que sucede en la *visio beatifica*) está mediada por una realidad finita (palabra, acontecimiento, etc.) que no es, en sentido estricto y propio, una realidad de Dios mismo. Es una realidad finita puesta por Dios pero distinta de él. Por ello, nunca es total y definitiva, sino que siempre es superable por una nueva automanifestación. Sin embargo, en Jesús, la realidad finita a través de la cual Dios se manifiesta no sólo está puesta por él, sino que *es Dios mismo*, que pone la realidad al ponerse a sí mismo en ella. En la humanidad de Jesús, Dios *está ahí* de manera real y absoluta y, por ello, definitiva e insuperable. Esa pertenencia absoluta de una realidad humana a Dios es, precisamente, lo que llamamos unión hipostática³²⁵. En Jesús se unen sin separación y de forma irrevocable, no sólo “moral” sino ontológica, lo afirmado (la entrega total de Dios al mundo en la gracia) y el que afirma (Dios mismo). Así, unión hipostática significa que:

“en la realidad humana de Jesús está por antonomasia e irrevocablemente la voluntad absoluta de salvación de Dios, el acontecimiento absoluto de la autocomunicación de Dios a nosotros, la declaración para nosotros incluida su aceptación, en cuanto operada por Dios mismo, una realidad de Dios, sin mezcla, pero también inseparable, y por ello irrevocable. Esa declaración, además, es la afirmación de la gracia para nosotros”³²⁶.

Así pues, es posible insertar la cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo si contemplamos “la historia del mundo y del espíritu como la historia de una autotranscendencia hasta la vida de Dios, que en su última y suprema fase es *idéntica* con una absoluta autocomunicación divina, lo cual es el mismo proceso visto desde Dios”³²⁷.

4.3.2. Autocomunicación para todos: la unión hipostática como momento interno de la deificación del cosmos

Comprendida la encarnación como culmen de la autotranscendencia del mundo y de la autocomunicación de Dios, queda por explicar, dice nuestro autor, qué relación hay entre

³²⁴ *Ib.*, 208.

³²⁵ Cf. *Ib.*, 208-209.

³²⁶ *Ib.*, 209.

³²⁷ *Ib.*, 204. La cursiva es nuestra.

esa autocomunicación acontecida en un único sujeto singular y la prometida a todos los sujetos espirituales³²⁸. Si las anteriores autotranscendencias esenciales que han sucedido en la historia de la naturaleza no se han producido en todos los individuos que constituían el punto de partida, esto no puede ser posible en el hombre, pues él es, por “naturaleza”, en su esencia, la orientación hacia esa trascendencia. Por su parte, la revelación cristiana afirma que esa autotranscendencia les está ofrecida a todos los hombres como posibilidad real de su existencia individual, ante la cual pueden cerrarse sólo por medio de una opción personal y culpable. Por tanto, el final que acontece en Jesús ha de ser posible también para todos los sujetos espirituales y, en ellos, para la realidad en su conjunto. De no ser así, la unión hipostática sería sólo el grado supremo de la autotranscendencia del mundo presente en un solo individuo, una culminación en solitario, pero no la meta de la humanidad y la creación enteras. Nos encontramos aquí con la cuestión de cómo lo acontecido una única vez y en un sujeto singular puede afectar también al destino salvífico de toda la humanidad. Esto supone indagar la relación de la encarnación del Logos con la consumación de todos los hombres³²⁹ o, dicho de otro modo, la vinculación de la unión hipostática, como acontecimiento que sucede una sola vez, con la concesión de la gracia a la criatura espiritual.

La tesis que Rahner defiende es que “la *unio hypostática*, si bien como acontecimiento irrepetible en su propia esencia... es también un momento interior de la totalidad de la concesión de la gracia a la criatura espiritual en general”³³⁰, esto es, un hecho único pero realizado por Dios en función de la divinización de todo ser humano y de toda la creación. Y esto, no solo “de hecho”, como “medio empleado tácticamente para esa concesión de gracia, que hubiera podido suceder igual de bien de otra manera”³³¹. La encarnación es condición y posibilidad para la deificación de toda la realidad creada de forma “necesaria”, dice Rahner, como la única manera en que esta puede llevarse a cabo y sin la cual “no puede pensarse”³³². Esto significa que entre encarnación y gracia hay una indisoluble conexión interna; que, como indica D. L. Gelpi comentando a Rahner, la decisión de Dios de impartir su gracia al hombre y su decisión de encarnarse son una y la

³²⁸ Cf. *Ib.*

³²⁹ Cf. *Ib.*, 205.

³³⁰ *Ib.*, 207.

³³¹ *Ib.*, 206.

³³² *Ib.*, 205. Cf. *Problemas actuales de cristología*, 218, donde también alude a esta cuestión. Allí indica que no especifica si tal necesidad o “exigencia” significa simple conveniencia, es decir, auténtica conexión real de sentido con la realidad, o estricta necesidad.

misma cosa³³³. La encarnación es la deificación del hombre ya acontecida históricamente por la presencia de Dios mismo en ella (unión hipostática) y esa deificación de una humanidad concreta no es sólo un caso singular sino *el modo* por el que esa posibilidad está ahí para de todos los hombres y toda la creación en la gracia.

Para comprender esto es necesario distinguir entre la unión hipostática y el efecto que ésta tiene en la humanidad de Cristo que es, precisamente, la comunicación de la gracia a la criatura³³⁴. Por la unión hipostática, la humanidad de Cristo queda conformada por la gracia y así se convierte en el punto espacio-temporal desde el que ésta se extiende a toda la humanidad una y también a toda la creación una³³⁵.

En este sentido, el autor arriba citado afirma también que, para Rahner, la encarnación es el único momento en la historia en el que la gracia ha sido definitivamente impartida al hombre³³⁶. Podemos decir que es el momento en que se ha ofrecido absolutamente pues, en Jesús, Dios mismo *está ahí* para nosotros; y el momento en que ha sido aceptada absolutamente en la obediencia de Cristo hasta la muerte. Y, por ello, la encarnación es la gracia victoriosa, plenamente lograda en una criatura porque a ésta se le ha comunicado la realidad misma de Dios. Desde ahí se puede entender que toda la creación ha sido puesta en la existencia *para* la encarnación como meta, para ese momento en que la gracia irrumpiría definitivamente en la creación. Desde ese único momento, se irradia a toda la historia, también a toda la anterior, el dinamismo interno que la conduce hacia él y, en él, hacia Dios. Por ello, “toda gracia es gracia de Cristo”, también la que envuelve y penetra la creación desde su origen, también la gracia del existencial sobrenatural presente en cada hombre.

5. CONCLUSIONES

A lo largo del presente capítulo hemos contemplado desde otra perspectiva los aspectos centrales que ya aparecían en el anterior acerca de la relación entre Cristo y la creación en la teología de Karl Rahner. La cuestión de la auténtica libertad humana de Cristo y la verdadera mediación salvífica de su humanidad, iluminadas desde el misterio de la creación activa, nos situaban ante Cristo como culmen de la relación entre el Creador y la

³³³ Cf. D. L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner, o.c.*, 46. Rahner afirma que “gracia y *unio hypostatica* pueden ser pensadas sólo conjuntamente, y que como una *unidad* significan la resolución libre y una de Dios acerca del orden sobrenatural de la salvación”. Cf. *La cristología dentro...*, 209.

³³⁴ Cf. *La cristología dentro...*, 206.

³³⁵ Cf. *Ib.*, 207.

³³⁶ Cf. D. L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner, o.c.*, 46.

criatura, en la que la autonomía y realidad propia de ésta crecen en la misma medida que la presencia de Dios en ella. Ahora, la cristología trascendental en su perspectiva ascendente y la búsqueda de una posible conciliación entre cristología y concepción evolutiva del mundo nos han conducido a descubrir a Cristo como culmen del movimiento de autotranscendencia del cosmos hacia Dios posibilitado por la autocomunicación de Dios mismo.

En ambos casos, se ha puesto de manifiesto la visión rahneriana de la realidad como una totalidad única, plural e interdependiente recorrida por un dinamismo interno que la conduce hacia la encarnación como su fin y su meta. Esta visión, que ya aparecía con fuerza en *Problemas actuales de cristología*, se despliega con mayor profundidad, enriquecida con nuevos elementos, en *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*. Así, Cristo, desde la creación, aparece como su realización máxima y su cumplimiento, el punto espacio-temporal hacia el que ésta se dirige y en el que encuentra su consumación histórica al ser aprehendida por Dios mismo. Cristo es, en esta perspectiva, la creación llegada a sí misma al llegar a Dios. Pero además, como culminación en la historia del movimiento de autocomunicación de Dios al mundo, Cristo aparece también como la causa que pone en marcha la autotranscendencia del mundo hacia Dios y el impulso que, desde dentro pero conservando su trascendencia, la mueve y atrae hacia sí. Cristo no sólo culmina el movimiento del cosmos hacia Dios sino que lo impulsa internamente y lo atrae como su meta.

Dicho esto, quisiéramos resaltar, en estas conclusiones, algunos elementos aportados por nuestro autor y ya estudiados en este capítulo que consideramos de gran valor y fecundidad para seguir pensando hoy la relación entre Cristo y la creación desde la cosmovisión dinámica y evolutiva que, si cabe aún con mayor fuerza que en los años en los que Rahner desarrolla su teología, configura hoy nuestra comprensión del mundo.

1. Consideramos de gran valor y originalidad el esfuerzo del teólogo de Friburgo por llevar la cuestión de la conciliación entre la moderna teoría de la evolución y el cristianismo más allá de la problemática planteada en la teología de la creación, al núcleo más central del misterio cristiano, a la misma cristología. Un empeño que responde al interés, que atraviesa toda su teología, de formular las afirmaciones de fe en consonancia con los modos de pensamiento y de sentido del hombre de su tiempo y que, pensamos, sigue siendo una gran necesidad de la teología hoy. Rahner aborda este reto con altura, rigor, fidelidad a la fe y audacia precisamente allí donde, según él mismo señala, el ser humano actual puede sentir el mayor extrañamiento ante la doctrina cristiana; en el

acontecimiento que, además, es para nuestro autor el centro, horizonte y clave de sentido de toda la historia: en la afirmación de la encarnación del Verbo.

En *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, Rahner nos ofrece un marco filosófico-teológico sólido que permite, en efecto, pensar el movimiento evolutivo del cosmos como orientado, dirigido y sustentado por la encarnación. Así, ésta aparece no como un elemento extraño sobrevenido desde fuera sino como la más profunda dinámica del cosmos que sustenta desde dentro el paso de la materia inorgánica hacia la vida y de ésta al ser humano como ser en el que el mundo natural se trasciende ilimitadamente hacia Dios, a donde llega definitivamente en Cristo. Queremos detenernos brevemente en los que nos parecen los elementos filosóficos y teológicos más importantes que permiten a nuestro autor ensamblar de forma armónica la cristología en una cosmovisión evolutiva.

2. En nuestra opinión, el elemento central que permite a Rahner ensamblar de forma armónica la cristología en una cosmovisión evolutiva es el nexo que establece entre materia y espíritu como realidades que, si bien son irreductibles, no pueden ser de ningún modo desvinculadas. Desde el punto de vista metafísico, la evolución es, para nuestro autor, un ascenso ontológico, un desarrollo progresivo hacia grados más elevados del ser, que se expresa en claves de interioridad (autoposición) y apertura a la realidad (trascendencia). En el proceso evolutivo, la materia se desarrolla internamente hacia el espíritu que, de algún modo ya está presente en ella y en el cual ésta es asumida y permanece como momento interno del mismo. Esta visión de la evolución del cosmos como historia de la materia hacia el espíritu permite dar cuenta, primeramente, de la unidad del mundo en su real multiplicidad. Y, desde ahí, se hace posible afirmar la unidad entre el hombre y el cosmos (“de modo que la esencia del hombre mismo pueda ser considerada dentro de la concepción general del mundo”³³⁷), entre la historia de la naturaleza y la historia de la libertad, sin eliminar la diferencia entre ambas realidades pero sin escindir las, manifestando su mutua implicación. Así, el hombre puede aparecer como ser que procede “de la tierra”, del cosmos y que, al mismo tiempo, lo recapitula y lo culmina; como el ser que está en una relación especial con Dios pero no en solitario sino “de parte del cosmos entero”. La encarnación, como momento en el que Dios asume como suyo un fragmento de este cosmos material-espiritual, puede ser considerada, entonces, como la asunción de toda su historia, la integración del mundo uno y entero en la misma vida de Dios.

³³⁷ *La cristología dentro...*, 184.

3. Un segundo elemento de la comprensión rahneriana de la evolución que queremos destacar en estas conclusiones es el concepto de autotranscendencia activa como principio que permite a nuestro autor dar cuenta del desarrollo evolutivo del cosmos hacia grados mayores de ser, de forma que lo nuevo que surge procede realmente de lo anterior al tiempo que lo rebasa³³⁸. Este concepto ha tenido una notable recepción en el pensamiento teológico posterior³³⁹ y es, también, una de las principales aportaciones de Rahner a la reflexión sobre la evolución realizada desde el cristianismo³⁴⁰. Como hemos visto, en él está implicada una determinada comprensión de la acción causal divina en el mundo, como acción distinta pero interna a la de la causa finita, trascendente e inmanente a un tiempo, constitutiva pero no esencial, como corresponde a quien es el fundamento trascendente de todas las cosas y está siempre presente y actuante en todas ellas. No es posible atribuir el ascenso ontológico evolutivo, sus saltos y discontinuidades, al mero desarrollo interno de las cosas desde sí mismas, pues lo “más” no puede proceder solamente de lo “menos”. Sin embargo, la fuerza del ser absoluto, que impulsa verdaderamente la autotranscendencia de la materia hacia el espíritu, no actúa sino “en” la criatura finita, otorgándole su propio poder de autosuperarse. La acción de Dios es siempre una acción capacitadora y potenciadora que da a la criatura el poder de obrar por sí misma.

4. Junto a la relación entre materia y espíritu y el concepto de autotranscendencia activa, nos parece que la antropología trascendental rahneriana juega un papel importante en la integración entre concepción evolutiva y cristología. La autotranscendencia del mundo natural, ese poder dirigirse hacia lo ontológicamente más elevado, se transforma, en la criatura espiritual en trascendencia absoluta hacia Dios. Con el hombre se inaugura una nueva fase de la autotranscendencia del mundo que ya no depende de los dinamismos naturales de las criaturas y de la presencia y acción trascendental de Dios en ellos, sino que

³³⁸ Como hemos visto, Rahner no se detiene en el “qué” de la evolución, que corresponde a las ciencias positivas, sino que lo asume con un hecho suficientemente demostrado. Su esfuerzo se dirige a ensayar una respuesta filosófica y teológica al “cómo” y al “por qué” del fenómeno evolutivo. Cf. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 206.

³³⁹ Prácticamente todos los autores que hemos estudiado en la cuestión de la relación entre creación y evolución sustentan su reflexión en el concepto rahneriano de autotranscendencia activa así como en su comprensión de la acción causal divina en la causalidad mundana. Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001, 324-334; W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, en MS II-I, Madrid 1969, 594-600; M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 45-46, 410-414; E. MARLÉS, *Trinidad creadora y cosmología...*, o.c., 220-236; ID (ed.), *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, Estella 2014, 150-153; J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 119-124; K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, o.c. 210.

³⁴⁰ Según Medard Kehl, representa un buen ejemplo de cómo la teología de la creación y la teoría de la evolución (o, en general, teología y ciencia) pueden mediar por el puente de una teología filosófica o natural. M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 529-530.

se desarrolla en el ámbito de la relación interpersonal entre Dios y el ser humano, en la historia de la libertad. En el proceso de la libre acogida de la gracia por parte del hombre, éste y, en él, el mundo, también se autotranscenden. La encarnación es, así, la culminación de la autotranscendencia del mundo hacia Dios (no desde sus propias fuerzas ni necesariamente, sino posibilitada por Dios mismo y como don gratuito) que se verá plenamente lograda en la consumación escatológica.

5. Como vemos, el concepto de autotranscendencia es utilizado por Rahner análogamente para referirse a realidades diversas pero relacionadas: al desarrollo evolutivo que se produce en el cosmos desde la materia hacia el espíritu (autotranscendencia activa), al dinamismo del hombre hacia Dios por la libre acogida de la gracia, a la encarnación como punto culminante de ese movimiento de autotranscendencia por el cual la realidad creada llega a ser la realidad de Dios mismo y, finalmente, a la consumación escatológica del cosmos, considerada como “la más alta, libre, plena autotranscendencia hasta Dios mismo, hecha por él posible y gratuitamente” y que llamamos gracia y gloria³⁴¹. Es necesario sostener que estas diversas autotranscendencias no responden al mismo modo de actuar de Dios en la realidad pues la acción divina que las sustenta es cualitativamente diferente. La autotranscendencia que suponen la encarnación y la consumación del mundo no resultan, simplemente, del poder de autosuperación del que está dotado el mundo material desde su origen y que le posibilita desarrollarse internamente hacia el espíritu (un modo de la cooperación y concurso divino en la creación) sino que proceden, como hemos dicho, de una acción específica de Dios. Sin embargo, consideramos significativa esta extensión del concepto de autotranscendencia que efectúa nuestro autor. Nos parece que con ello, de nuevo, Rahner marca la profunda continuidad (en la discontinuidad) de los diferentes momentos de un mismo proceso que es, al mismo tiempo, creador y salvífico, por el cual la realidad entera se mueve hacia Dios, movida internamente por Dios mismo (aunque de diferente manera en sus distintas etapas), sin confundirse por ello ambos movimientos. Así, dice nuestro autor:

“Si en este marco y con estos presupuestos, la revelación cristiana... afirma que la evolución que culmina en el espíritu vuelve a superarse de hecho (mediante lo que llamamos gracia y gloria) para llegar a la inmediatez con el Dios absoluto, entonces esto, aunque es un dato exclusivo de la revelación, puede interpretarse como una prolongación de la evolución universal que, bajo el dinamismo del propio Dios, camina hacia el espíritu, el cual tiene una relación inmediata con Dios”³⁴².

³⁴¹ Cf. *La cristología dentro...*, 184.

³⁴² “Universo-Tierra-Hombre”, 94.

La autocomunicación de Dios al mundo en la criatura espiritual tiene una historia, decíamos, que es también una historia de autotranscendencia del mundo hacia Dios en la que cada uno de los momentos son verdadera *autotranscendencia*, pues en todos ellos la acción de Dios obra igualmente capacitando y posibilitando la acción de la criatura desde dentro: el proceso creador es autotranscendencia pues la materia se dirige hacia el espíritu en virtud de la fuerza del ser absoluto que la capacita internamente para superar su umbral óptico; la aceptación de la gracia es autotranscendencia pues es, al mismo tiempo, acción libre de la criatura y acción de la misma gracia en ella; la encarnación es autotranscendencia pues la unión hipostática capacita a la humanidad de Cristo para una total entrega de sí misma a Dios, verdaderamente libre y personal, en la cual radica auténticamente la esencia humana³⁴³; finalmente, la consumación de lo creado es, también, autotranscendencia pues ha de acontecer por la libre apertura del mundo a la definitiva autocomunicación de Dios en virtud de esa misma autocomunicación³⁴⁴. Autotranscendencia, por tanto, es un término que abarca todo el movimiento de la creación hacia Dios posibilitado por Dios mismo.

7. El movimiento de autotranscendencia del mundo hacia Dios, en su totalidad y en todas sus etapas, está originado e impulsado internamente por el movimiento de autocomunicación de Dios al mundo. Ambos tienen, para Rahner, su punto culminante en Cristo. Sin embargo, nos parece que no es del todo correcto referirse a la encarnación como el “punto de intersección” de este doble movimiento, como hace el teólogo catalán Emili Marlés³⁴⁵, pues, en realidad, autocomunicación de Dios y autotranscendencia del mundo no son movimientos que convergen en un punto sino que el primero conduce desde dentro el segundo, es su causa y motor. Y puesto que, como afirma nuestro autor, todo movimiento vive, ya en su puesta en curso, de su final³⁴⁶, tanto la autocomunicación de Dios como la autotranscendencia del mundo son sostenidas en su historia por la encarnación del Logos. El portador de la salvación, dice Rahner, sustenta el movimiento entero de la autocomunicación de Dios a la humanidad³⁴⁷ así como “la Palabra de Dios que lo sustenta

³⁴³ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 145.

³⁴⁴ Cf. K. RAHNER, *Christologie in Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnis*, Schriften zur Theologie 9, Zürich Köln, 238, citado por E. MARLÉS, “Jesucristo y la evolución cósmica”, en E. MARLÉS (ed.), *Trinidad, universo, persona...*, o.c., 234: “Si la historia de la materia y del espíritu –en la unidad que ambos constituyen– es la historia de un proceso siempre nuevo de autotranscendencia progresiva, entonces la autotranscendencia suprema, última y ‘escatológica’ será aquella en la que el mundo se abre libremente a la autocomunicación de Dios mismo como Ser y Misterio absolutos, y en virtud de esta autocomunicación de Dios mismo la acepta”.

³⁴⁵ Cf. E. MARLÉS, “Jesucristo y la evolución cósmica”, en E. MARLÉS (ed.), *Trinidad, universo, persona...*, o.c., 233.

³⁴⁶ Cf. *La cristología dentro...*, 200.

³⁴⁷ Cf. *Ib.*

todo, sustenta la autotranscendencia del mundo en cuanto entera”³⁴⁸. Consideramos que, al reconocer el movimiento de autocomunicación de Dios que tiende a Cristo como el que origina y engloba la autotranscendencia del mundo hacia Dios (también la evolución del mundo natural hacia el espíritu), Rahner no sólo ha logrado insertar la cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo, preguntándose por el lugar de Cristo en un mundo en evolución. Ha logrado, también, integrar la evolución cósmica en el misterio de Cristo y de su encarnación, mostrando el lugar que puede tener dentro de él al contemplarla como “momento parcial en ese hacerse mundo de Dios”³⁴⁹, prehistoria del Verbo hecho carne.

8. Para acabar, queremos poner de relieve que, a la hora de enfrentar una nueva cuestión teológica, como es la de la conciliación entre cristología y cosmovisión evolutiva, Rahner no ha necesitado modificar en absoluto su teología. Al contrario, son precisamente los mimbres fundamentales que atraviesan su pensamiento los que le ofrecen los elementos para hacerlo. Rahner construye su “cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo” combinando y reelaborando, desde una nueva perspectiva, los elementos que han caracterizado su teología desde el comienzo: la relación entre espíritu y materia, la comprensión del hombre como espíritu en el mundo, la antropología y la cristología trascendentales y el concepto clave de autocomunicación de Dios.

Por último, suele ser habitual señalar las afinidades entre la cristología evolutiva de Rahner y el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin. En *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, Rahner manifiesta expresamente que su planteamiento es distinto del de Teilhard, aunque es posible que ambos se encuentren en algún punto. Nuestro autor muestra su intención de mantenerse dentro de los límites de la filosofía y la teología, interpeladas por la nueva concepción del mundo³⁵⁰. En su estudio sobre la antropología trascendental de Rahner, J. A. de la Pienda pone de manifiesto múltiples conexiones entre el pensamiento del teólogo alemán y el del jesuita francés. Sin conocer más que superficialmente este último, nos atrevemos a suscribir su parecer al afirmar que “lo que en Teilhard son intuiciones geniales pero desordenadas, expresadas en un lenguaje impreciso y poco cuidado, adquiere en Rahner una gran precisión, una mayor profundización y una férrea sistematización”³⁵¹.

³⁴⁸ *Ib.*, 202.

³⁴⁹ *Ib.*, 203.

³⁵⁰ Cf. *Ib.*, 183-184.

³⁵¹ J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 214.

CAPÍTULO 3

LA CREACIÓN DESDE CRISTO O LA CREACIÓN EN CRISTO

Hasta ahora nuestro interés se ha centrado en rastrear la relación entre Cristo y la creación partiendo de ésta misma y descubriéndola como orientada y dirigida hacia Cristo como su culmen y meta. A lo largo de todo nuestro trabajo, se ha ido poniendo de manifiesto cómo este movimiento de la creación hacia Cristo es, en realidad, originado y conducido por el movimiento de autocomunicación de Dios al mundo, que tiene también en Cristo su punto culminante y máxima realización. Si la encarnación, como acontecimiento en el que la entrega de Dios al mundo se cumple definitiva e irreversiblemente, es la meta y sentido de la creación, esto es posible porque el Dios hecho hombre es, también y sobre todo, su fundamento último. Encontrar a Cristo como fin de la creación y como motor de su movimiento, nos aboca a la pregunta por su presencia en el origen; el significado escatológico de Cristo, a su significado protológico. El mundo y la historia se dirigen hacia Cristo porque han sido creados *en* Cristo. A esclarecer el significado de esta afirmación teológica queremos dedicar el presente capítulo.

Nos adentramos, entonces, en la cristología trascendental descendente rahneriana, cuya principal expresión es el artículo *Para la teología de la encarnación* (1958). Este texto será el eje vertebrador de nuestro capítulo y, desde él, acudiremos también a otros dos importantes artículos que nos permiten profundizar en aspectos fundamentales que en él se implican: *Para una teología del símbolo* (1959)³⁵² y *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”* (1960)³⁵³. Nuestro punto de partida es, de nuevo, la encarnación considerada ahora no desde la humanidad de Cristo, sino desde el Verbo que llega a ser hombre; no desde la criatura asumida, sino desde el sujeto que asume una naturaleza humana (1). No son dos realidades distintas. Es precisamente la identidad entre el Verbo de Dios y el hombre Jesús, afirmación nuclear de la cristología rahneriana³⁵⁴, la que nos

³⁵² K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, ET IV, Madrid 1964, 283-321.

³⁵³ ID., *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, ET IV, Madrid 1964, 105-136.

³⁵⁴ Cf. *Ib.*, 125: “lo que en Jesús en tanto hombre es y hace *es* la existencia –que revela al Logos- del Logos como salvación nuestra cabe nosotros. Ahora bien, entonces puede decirse verdaderamente y sin atenuación: aquí el Logos cabe Dios y el Logos cabe nosotros, el Logos inmanente y el Logos económico, *son* rigurosamente el mismo”. Ahora bien, especifica, esta mismidad ha de ser entendida “tal y como Éfeso y Calcedonia conjuntamente la formulan: inconfusa e inseparadamente”, no como una identidad muerta dentro de la cual nada puede ser distinguido sino que la diferencia ha de verse como una modalidad interna de la unidad misma. Cf. *Ib.*, nota 24.

permite recorrer estas dos perspectivas que, por ello, son complementarias y se clarifican mutuamente.

La cristología que Rahner desarrolla en el texto que tomamos como base es descendente en cuanto que el objeto que se busca comprender es directamente la afirmación de la Escritura que condensa, por excelencia, el significado de la encarnación: el Verbo de Dios se hizo hombre³⁵⁵. Por otra parte, es también una cristología “esencial” (esto es, trascendental) porque busca el significado de la proposición en sí misma, prescindiendo aún de si tal acontecimiento se ha dado realmente en la historia y, si así fuera, en qué sujeto histórico se ha producido³⁵⁶. De nuevo, no se pretende alcanzar la fe en Cristo desde una reflexión trascendental. Ésta se presupone como dada, lo mismo que las fórmulas del magisterio se afirman como ciertas y adecuadas para expresar el misterio de la encarnación, aunque no vayan a ser objeto de exposición³⁵⁷.

Aún hemos de señalar otro aspecto, y ciertamente central, de la cristología trascendental descendente rahneriana. Si al exponer la dimensión ascendente decíamos que ésta buscaba poner en claro las condiciones de posibilidad que se daban en la estructura del hombre y del conjunto de la realidad creada para que pueda producirse en ella la encarnación, nos encontramos ahora con que lo que Rahner aborda en el artículo que comentamos es una cuestión mucho más honda y que, podemos decir, precede a la anterior en cuanto que es su fundamento: cuáles son las condiciones de posibilidad que se dan *en Dios mismo* para que sea capaz de encarnarse en su criatura. O dicho de otro modo, cómo es Dios en sí mismo para que sean posibles la creación y la encarnación.

Siguiendo a nuestro autor, nuestra reflexión comienza con un breve acercamiento al predicado de la frase joánica, el hombre (1.1), para después detenerse en el significado del verbo, “llegar a ser”, referido a Dios en su Logos (1.2). Que Dios pueda llegar a ser él mismo en lo otro (encarnación) es lo que hace posible la existencia de lo otro (creación). La alienación/autoentrega de Dios en la encarnación es el fenómeno primigenio que da origen a la creación (1.3).

³⁵⁵ Para la teología de la encarnación es, en realidad, un comentario sapiencial y filosófico a Jn 1,14. Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 116.

³⁵⁶ Cf. CFF, 253, donde el artículo que comentamos es incluido como parte del grado sexto sobre “Jesucristo”, precedido por una introducción que lo enmarca dentro de una cristología trascendental descendente.

³⁵⁷ Pero éstas están destinadas siempre a una permanente actualización de su comprensión por parte de la teología si es que se quiere conservar verdaderamente su sentido último. Cf. *Ib.*, 255.

Sin embargo, para entender verdaderamente el significado de lo que el cristianismo expresa al hablar de “encarnación de Dios”, es necesario indagar acerca del sujeto de la frase. Afirmar que el Verbo de Dios se hizo hombre nos coloca en la dirección del misterio trinitario, último fundamento de la autocomunicación de Dios *ad extra* en la creación y la encarnación (2). Este movimiento “hacia arriba”, de la encarnación al misterio de la Trinidad, es posible porque, como reza el famoso axioma rahneriano, la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y recíprocamente (2.1). Desde ahí descubrimos que es precisamente la peculiaridad hipostática del Logos en el interior de la Trinidad la que hace que él, y sólo él, pueda hacer suya una historia humana de forma que esta sea su propio ser en el mundo (2.2). El Logos, como símbolo real inmanente del Padre, es también el principio de su comunicabilidad *ad extra* (2.2.2). Y porque sólo el Logos pudo encarnarse, hay entre él y la naturaleza humana una relación “intrínseca” y “esencial”.

Sólo entonces podremos recorrer la vertical “hacia abajo”, del misterio de la Trinidad a la encarnación y a la creación (3). A la encarnación, en primer lugar, contemplando la humanidad de Cristo como aquella realidad que surge cuando el Logos se expresa en el interior de lo no divino (3.1). Y, posteriormente a la creación: al hombre como “cifra de Dios”, su expresión deficiente, aún incompleta (3.1.2), y a la totalidad de lo creado como “gramática de la encarnación”, “material para una posible historia de Dios”, “mundo-en-torno del Verbo” y prolongación *ad extra* de la vida intratrinitaria (3.2).

1. EL VERBO LLEGA A SER HOMBRE

Para la teología de la encarnación es un texto de gran importancia en la cristología de nuestro autor, como lo muestra el hecho de que lo retome hasta tres veces para formar parte de otras publicaciones³⁵⁸. La pregunta que Rahner formula y trata de responder es qué pensamos los cristianos cuando afirmamos en la confesión de fe que el Verbo de Dios se ha hecho hombre³⁵⁹. Como hemos dicho, en la búsqueda del significado de esta proposición, Rahner parte del predicado de la frase, esto es, de lo que el Logos ha llegado a ser: “hombre”³⁶⁰, para abordar, posteriormente, el verbo de la misma: “llegar a ser”, devenir³⁶¹. En principio, renuncia a decir algo sobre el sujeto: el Verbo de Dios en sí³⁶². Sin embargo, desde el inicio del texto manifiesta que es la adecuada comprensión del sujeto la que ofrece

³⁵⁸ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 117.

³⁵⁹ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 139.

³⁶⁰ Cf. *Ib.*, 140-147.

³⁶¹ Cf. *Ib.*, 148-151.

³⁶² Cf. *Ib.*, 140.

la clave fundamental para la intelección más profunda tanto de la proposición en su conjunto (la encarnación) como del predicado mismo³⁶³. Y de hecho, sólo después de haberse adentrado, aunque de forma brevísima y concentrada, en el significado del sujeto³⁶⁴, puede nuestro autor retornar sobre ambas realidades para contemplarlas en su máxima densidad teológica.

1.1. El predicado: “hombre”

Desde las claves de una antropología trascendental, que contempla al hombre como pura apertura al misterio, Rahner lo “define” aquí como “la indefinibilidad llegada a sí misma”, que no puede ser contenida en ningún límite. El hombre es lo “referido al Dios incomprensible” y que sólo se comprende si se deja aprehender por él libremente³⁶⁵. Esto permite entender más claramente lo que significa que Dios asuma una naturaleza humana como la suya:

“Esta naturaleza indefinible, cuyo límite –la “definición”- es el ilimitado estar-referido al misterio infinito de la plenitud, cuando es asumida por Dios en tanto su realidad, ha llegado absolutamente al punto hacia el que en virtud de su ser está siempre de camino. Su sentido –no una ocupación casual, llevada a cabo accesoriamente, que también pudiera dejar- es ser cedida, entregada, ser la que se perfecciona y llega a sí desapareciendo para sí misma y constantemente en el interior de la incomprensibilidad. Pero justamente esto acaece y se logra en una medida no-superable, en el rigor más radical, cuando esta naturaleza, entregándose así al misterio de la plenitud, está de tal manera alienada que llega a ser naturaleza de Dios mismo.

La Encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepitiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega”³⁶⁶.

Nos movemos aún en el ámbito de la cristología trascendental ascendente que ya hemos desarrollado en el capítulo anterior: la encarnación como el caso irrepitiblemente supremo de la realización de la esencia humana, lugar donde se revela que sólo cuando ésta es asumida por Dios mismo como su propia realidad, o dicho de otro modo, cuando se entrega y se expropia de sí haciéndose de Dios, llega verdaderamente a sí misma, a donde estaba destinada a llegar. Desde aquí puede decir nuestro autor que la esencia humana consiste en ser “*potentia oboedientialis* para la unión hipostática”³⁶⁷, en la capacidad de ser asumida por la persona del Verbo.

³⁶³ Cf. *Ib.*, 140-141.

³⁶⁴ Cf. *Ib.*, 151.

³⁶⁵ Cf. *Ib.*, 141-143.

³⁶⁶ *Ib.*, 144-145.

³⁶⁷ *Ib.*, 145.

1.2. El verbo: “llegar a ser”. ¿Puede el inmutable devenir en lo otro?

Clarificado inicialmente el predicado de la expresión joánica, Rahner abre propiamente la perspectiva descendente abordando el significado del verbo: “llegar a ser”, esto es, “devenir”. La pregunta es obvia: “¿Puede Dios `devenir´ algo?”³⁶⁸. En principio, esto parece estar en contradicción con la afirmación cristiana de la inmutabilidad de Dios, que lo atestigua como absoluta plenitud de ser, sin carencia ninguna, poseída eternamente sin necesidad de alcanzar lo que ya es desde siempre, de llegar-a-sí-mismo, como la criatura finita. Esta afirmación, indica el teólogo alemán, no es sólo para el cristianismo un postulado filosófico sino un dogma de fe, en cuanto tiene un contenido salvífico, puesto que esa plenitud divina eternamente poseída, que se proclama como destino de la criatura, es precisamente la posibilidad de que ésta experimente su necesario devenir como gracia y es, también, la garantía de que tal devenir no será una caída en el vacío. Sin embargo, la fe proclama con igual contundencia que “el Verbo se ha hecho, ha *devenido* carne”³⁶⁹.

La teología tradicional ha tratado de salvar esta contradicción atribuyendo el devenir sólo a la realidad humana asumida y no al Logos, que permanecería inmutable. Según Rahner, tal explicación introduce una división en la única persona del Logos hecho carne, que no permite apreciar que, justamente, “la realidad creada *es* la realidad de Dios mismo”, es decir, que lo acaecido en la carne “es precisamente la historia del Verbo de Dios, *su* propio devenir”³⁷⁰. Por el contrario, la radicalidad del misterio de la encarnación consiste en que *el mismo Logos ha devenido hombre*³⁷¹. No ha asumido externamente una realidad que deviene sin que ésta “le roce en su inmutabilidad”³⁷² sino que es el propio Logos el que ha devenido, el que ha llegado a ser una realidad distinta de sí y queda, por tanto, afectado por ella³⁷³. Contemplado desde la fe, sin la deformación que puede introducir el prejuicio metafísico, la encarnación quiere decir que “Dios puede devenir algo, el en sí mismo

³⁶⁸ *Ib.*, 148.

³⁶⁹ *Cf. Ib.*

³⁷⁰ *Ib.*, 149.

³⁷¹ *Cf. Ib.*, 150, nota 3: “Si se trasladara su misterio, para hacerse cargo de él, a la dimensión de lo solamente finito, se suprimiría, en realidad el misterio en su sentido más riguroso... El misterio de la Encarnación tiene que estar en Dios mismo: en quien, aunque inmutable `en sí´, puede devenir algo `en lo otro´”. Esta extensa y clarificadora nota a pie de página pasa a formar parte del cuerpo del texto en *CFE*, 262-263.

³⁷² *Cf. Ib.*, 150. No hay que pensar en una “asunción” que supone ya como cosa obvia lo por asumir y que lo destina después al que asume, sin que lo logre, en realidad, nunca perfectamente, ya que es rechazado por su inmutabilidad, comprendida por sí sola de forma no-dialéctica, fosilizada y aislada, *sin que le sea lícito rozarle a él en tanto inmutable*”. La cursiva es nuestra.

³⁷³ Rahner profundiza en esta paradójica inmutabilidad del Logos en unas espléndidas páginas de *Problemas actuales de cristología*, 195-200.

inmutable puede ser, *el mismo*, mudable en *lo otro*³⁷⁴ o, dicho de otro modo, “que el acaecer del que se habla es acaecer de Dios mismo”³⁷⁵, que la historia de Jesús es historia del Logos.

Según Rahner, esto es lo que se ha de afirmar, se dé o no a tal hecho el nombre de mutación. La inmutabilidad de Dios ha de ser interpretada desde el acontecimiento de la encarnación y no al revés³⁷⁶. Los atributos de Dios asumidos de la metafísica griega han de ser interpretados desde la revelación y no someter ésta a su dictado. Así, la inmutabilidad no puede ser comprendida de forma “fossilizada y aislada”³⁷⁷. El Dios inmutable no es un Dios carente de dinamismo, de movimiento. La inmutabilidad, dice nuestro autor, es un enunciado dialéctico que, para ser correctamente entendido, ha de ser inmediatamente completado con la afirmación de que Dios “puede verdaderamente devenir algo. Él mismo, él en el tiempo”³⁷⁸.

Esto abre, en nuestro trabajo, una serie de preguntas que nos acompañarán a lo largo del presente capítulo y que, en este momento, podemos formular así: ¿cómo introducir el devenir o, incluso, el “cambio” que supone la encarnación en Dios mismo y en su Logos de forma que ese devenir no menoscabe su absoluta plenitud de ser, que posee desde siempre? ¿Cómo comprender este devenir divino sin hacer de la encarnación (y de la creación) una “necesidad” de Dios que negaría su gratuidad y libertad y la misma consistencia de lo creado? De momento, y aunque profundizaremos en ello en momentos posteriores, encontramos ya en nuestro autor la clave que nos permite formular una respuesta. La posibilidad de Dios de devenir otra cosa en su Logos no es una “necesidad” sino, precisamente, una “posibilidad”, un “poder” que pertenece a su propia plenitud de ser. En Dios, devenir-lo-otro no es, en absoluto, manifestación de una carencia sino, al contrario, “culmen de su perfección, pues ésta sería menor si Dios, en su infinitud, no pudiera hacerse menos de lo que, permanentemente, es”³⁷⁹. Es un poder propio de Dios el de darse *a sí mismo* a lo distinto de sí, haciendo ser a lo otro y siendo él mismo en ello, sin que eso suponga merma en su ser sino, precisamente, expresión de su sobreabundancia³⁸⁰.

³⁷⁴ *Para la teología de la encarnación.*, 149.

³⁷⁵ *Ib.*, nota 3.

³⁷⁶ “En este caso la ontología tiene que orientarse según la fe y no darle lecciones”. *Ib.*

³⁷⁷ *Cf. Ib.*, 150.

³⁷⁸ *Ib.*, nota 3.

³⁷⁹ *Cf. Ib.*

³⁸⁰ *Cf. Ib.*, 150: “... el Absoluto posee, en la pura libertad de su infinita carencia de relación, que siempre conserva, la posibilidad de devenir lo otro, lo finito; la posibilidad de que Dios precisamente al y por alienarse *a sí mismo*, por entregarse, *constituya* lo otro en tanto su propia realidad”.

1.3. La alienación/autoentrega de Dios como fenómeno originario

A partir de aquí, llegamos al núcleo de la comprensión rahneriana de la encarnación y, desde ella, de la creación como acontecimiento derivado de la misma. Según Rahner, el “fenómeno primigenio” del que hay que partir para entender la encarnación no es la “asunción” que supone la realidad creada previamente constituida y destinada después a ser asumida, sino la alienación/entrega de Dios mismo, su poder devenir, llegar a ser en lo otro sin perder su propia plenitud:

“El fenómeno primigenio, dado en la dimensión de fe, es, con ello, más bien la *alienación-de-sí-mismo*, el devenir, la *kénosis* y *génesis* de Dios mismo que puede devenir: llegando a ser, al constituir lo otro que surge, lo surgido mismo, y sin tener que devenir en su realidad peculiar, en lo original. Al alienarse a sí mismo sin perder su plenitud infinita –porque quien es el Amor, es decir, la voluntad plenificadora de lo vacío, tiene con qué realizar tal plenitud- surge lo otro en tanto su propia realidad. Él constituye la diferenciación de sí mismo conservándola como suya. Y recíprocamente: porque quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio lo constituye en su auténtica realidad”³⁸¹.

De este “poder-devenir-histórico”, de esta “libre posibilidad primigenia” de Dios de poder llegar a ser en lo otro, deriva su “poder-ser-creador”, su capacidad de constituir lo otro. Porque Dios puede llegar a ser él mismo en lo otro (encarnación), puede constituir lo otro en su diferencia (creación). Porque Dios puede encarnarse, puede crear. La posibilidad de la creación se basa en la posibilidad de la encarnación, de modo que la primera es “derivada, limitada, secundaria” respecto de la segunda³⁸². Como resume Jesús Avelino de la Pienda, “la posibilidad de autocomunicarse de Dios *ad extra* es la condición absolutamente necesaria de la posibilidad de la creación de algo distinto de Dios, pues de lo contrario, Dios no tendría a quién comunicarse”³⁸³.

La razón última de todo esto, indica Rahner, no es otra que su ser Amor (“la voluntad plenificadora de lo vacío”), la entraña del ser divino que es salir de sí, entregarse, expresarse en lo otro y donar a lo distinto de sí su propia plenitud. “Dios sale de sí, él mismo, en tanto la plenitud que se entrega”³⁸⁴. Esto, que hemos venido llamando “autocomunicación de Dios mismo”, es la clave de comprensión del misterio trinitario, de

³⁸¹ *Ib.*, 150-151. En el texto incorporado al *CFF*, Rahner añade aquí la referencia al axioma agustiniano y la mención explícita del Logos como creador de su propia humanidad: “En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita surge lo otro como su propia realidad divina. Ya en Agustín aparece la expresión según la cual Dios *assumit creando* y *assumendo creat*: en cuanto él se aliena a sí mismo y permanece él mismo en la alienación, crea. Crea la realidad humana en cuanto asume esta realidad misma como la suya. Él –*el Logos*- constituye la diferencia respecto de sí mismo, en cuanto la conserva como suya propia; y a la inversa: porque él quiere tener verdaderamente lo otro como lo suyo propio, lo constituye en su realidad auténtica”. *CFF*, 264.

³⁸² *Cf. Ib.*, 151.

³⁸³ J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 287.

³⁸⁴ *Para la teología de la encarnación*, 151.

la encarnación y de la creación y el hilo que los engarza haciendo nacer a los dos últimos del primero. Por ello, y aunque Rahner renunciaba al comienzo a iniciar su reflexión desde el sujeto del enunciado que trata de comprender, el Logos de Dios, no puede evitar desembocar en él como la realidad que, precisamente por su propia peculiaridad intradivina, permite alcanzar verdaderamente tal comprensión.

1.4. Un doble movimiento: de la encarnación al misterio de la Trinidad y del misterio de la Trinidad a la encarnación y la creación

Podemos decir, entonces, que desde la alienación/entrega de Dios como fenómeno originario del que hay que partir para comprender la encarnación, Rahner realiza en su reflexión un doble movimiento. En primer lugar, “hacia arriba”, hacia el misterio de la Trinidad. La posibilidad de la encarnación, el “poder-devenir-histórico” de Dios, radica, a su vez, en la misma constitución intradivina, en la entraña y dinámica interna del ser trinitario y, específicamente, en la peculiaridad hipostática del Logos.

“El decirse inmanente de Dios en su eterna plenitud es la condición del decirse saliendo de sí mismo y éste es la continuación de aquel. Aunque la mera constitución de lo otro, distinto de Dios, es la obra de Dios en absoluto, sin distinción de personas, la posibilidad de la creación puede tener su *prius* ontológico y su fundamento en el hecho de que Dios, que carece de origen, se dice a sí mismo y para sí y constituye de esta forma la distinción original, divina en Dios mismo. Y cuando ese Dios se dice a sí mismo en tanto él mismo al vacío, ese decir es, entonces, el decir-hacia-fuera de ese su Verbo inmanente y no de un decir cualquiera que pudiera corresponderle también a otra persona divina”³⁸⁵.

El Misterio trinitario es el verdadero fundamento de la encarnación y de la creación. La comunicabilidad de Dios *ad extra* tiene su condición de posibilidad en la comunicabilidad de Dios *ad intra*; su “decirse” hacia fuera, en su “decirse” hacia dentro. Dios puede poner lo distinto de sí fuera de sí (creación) y hacerlo suyo (encarnación) porque en sí mismo, en su propio interior, ya ha constituido la diferencia de sí como suya propia (generación del Logos). De ese modo, no sólo la encarnación, sino la misma creación aparecen como prolongación *ad extra* del dinamismo intradivino.

El segundo movimiento es “hacia abajo”: del Misterio trinitario a la encarnación y la creación. Sólo desde aquí, afirma Rahner, es posible entender qué significa: el Logos de Dios *deviene* hombre, al conocer que esa humanidad no es lo previo sino lo que surge precisamente cuando el Logos se expresa en lo no divino. Por ello, es la humanidad la que

³⁸⁵ *Ib.*, 151-152.

es, ella misma, la real automanifestación de Dios y no sólo el disfraz con el que éste se presenta en medio del mundo³⁸⁶.

Pero, además, desde aquí podemos acercarnos al verdadero ser de la creación “ahondando más de lo que lo hemos hecho hasta ahora”, como indica nuestro autor. Dios ha puesto en el ser lo otro de sí como posibilidad de su decirse a sí mismo hacia fuera en la encarnación. La creación es ya, incipientemente y de forma aún incompleta, el comienzo de ese decirse de Dios hacia fuera, el “material para una posible historia de Dios: Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir-de-sí-mismo”³⁸⁷. Lo otro, lo creado, no está ahí como un material previo sobre el cual se produzca después una salida de sí por parte de Dios³⁸⁸ sino que es constituido por la propia expresión de Dios hacia fuera de sí. La creación es ya, en algún sentido, el decirse de Dios hacia fuera. Y, en su verdad más profunda, puede ser contemplada como una prolongación *ad extra* del decirse de Dios intradivino. La creación tiene su raíz y origen en la misma vida intratrinitaria que es, también, su destino.

Este doble movimiento es el que recorreremos, siguiendo a Rahner, en los dos apartados siguientes de nuestro trabajo.

2. DE LA ENCARNACIÓN AL MISTERIO DE LA TRINIDAD

2.1. De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente

Como hemos indicado, ya en la introducción de *Para la teología de la encarnación*, Rahner pone de manifiesto el peligro de olvidar que es, precisamente, el Verbo de Dios el que llega a ser hombre³⁸⁹. Si, como mantenía generalmente la teología escolástica, cualquiera de las tres personas divinas podría haberse encarnado³⁹⁰ y, por tanto, el Verbo se

³⁸⁶ Cf. *Ib.*, 152.

³⁸⁷ *Ib.*, 151.

³⁸⁸ Cf. *supra.*, cap. 1, 1.1., 15.

³⁸⁹ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 140-141.

³⁹⁰ Como se sabe, Rahner atribuye ya a Agustín tal afirmación. Sin embargo, esto no parece ser cierto. Según Luís F. Ladaria, el obispo de Hipona no se planteó directamente tal cuestión y mantiene una correspondencia clara entre la Trinidad inmanente y la económica. Es quizá Pedro Lombardo el primero que trata esta posibilidad, que aparece más claramente en Buenaventura y Tomás de Aquino, aunque ambos insisten en la “conveniencia” de la encarnación de la segunda persona, una de cuyas razones es su condición de imagen del Padre. Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 27-28. También considera equivocada la valoración que hace Rahner de la teología trinitaria agustiniana J. M. ROVIRA BELLOSO, “Karl Rahner y la renovación de los estudios sobre la Trinidad”, en A. GONZÁLEZ MONTES, M. GESTEIRA, J. M. ROVIRA BELLOSO, N. SILANES, J. LOSADA, *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1987, 104-105.

refiere aquí a una hipóstasis divina cualquiera, en ese caso el sujeto no aportaría nada específico al significado del enunciado. Pero si, con la tradición más antigua, se considera que es precisamente el Verbo, y sólo él, la hipóstasis trinitaria que puede iniciar una historia humana, entonces el significado del sujeto es imprescindible para entender el predicado (saber qué significa “Verbo” es esencial para saber qué es el “hombre”). En tal caso, “sólo se entiende qué es la Encarnación sabiendo lo que es justamente el *Verbo* de Dios”. Pero también, a la inversa, “sólo se entiende suficientemente qué es el Verbo de Dios sabiendo lo que es la Encarnación”³⁹¹.

Ponemos ahora nuestra atención en esta última parte de la frase citada: si sólo el Verbo pudo encarnarse, sólo sabemos qué es el “Verbo de Dios” desde la propia encarnación. Esto quiere decir que la encarnación es el único punto de partida, la única puerta desde la que podemos acceder al conocimiento del Dios trinitario. Y esto es así, porque, en ella y en todo el acontecer histórico-salvífico, Dios se nos ha revelado y entregado *a sí mismo* y, por tanto, tal y como es *en sí mismo*.

Esto que acabamos de decir es expresado de forma condensada por Rahner a través del famoso axioma que ha marcado la teología trinitaria hasta nuestros días: “la Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’ y recíprocamente”³⁹². A través de esta fórmula, comentada, profundizada y criticada con profusión desde entonces³⁹³, Rahner quiere poner de manifiesto que solamente se puede hablar de Dios en sí mismo a partir del modo en que él se ha manifestado en la historia y que esa manifestación no es una mera “información” sobre sí mismo, sino una verdadera comunicación *de sí mismo*. “Dios se comporta con nosotros trinitariamente y justamente este comportamiento trinitario –libre e indebido- para con nosotros no es sólo una imagen o una analogía con la Trinidad inmanente sino ella misma, bien que libre y comunicada por la gracia”³⁹⁴. Los tres modos diferentes en que, según la experiencia de fe consignada en la Escritura, hemos conocido a Dios a través de la historia, corresponden a una diferencia verdadera y real dentro de Dios mismo³⁹⁵. A esto hace referencia la primera parte del axioma: la Trinidad económica es la Trinidad inmanente.

³⁹¹ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 141.

³⁹² *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 117.

³⁹³ Sobre la recepción crítica de este axioma en la teología católica y su actual vigencia, cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario. Dios con nosotros*, Madrid 2012, 38-40.

³⁹⁴ *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 127.

³⁹⁵ Cf. *Ib.*, 129.

La garantía y fundamento de que esto sea así radica en la segunda parte: “y recíprocamente”, es decir, la Trinidad inmanente es la Trinidad económica³⁹⁶. Sólo de esa manera es posible afirmar que esa comunicación de Dios en la historia es verdadera comunicación *de sí mismo*, que la doble mediación a través de la cual Dios se hace presente históricamente no es una mediación creada sino que es *Dios en su inmediatez* (mediada por sí mismo). En el Hijo encarnado y en el Espíritu estamos ya en inmediatez con la realidad de Dios tal y como es en sí misma³⁹⁷.

2.2. Sólo desde la encarnación sabemos lo que es “Verbo de Dios”

El axioma implica, también, que la comunicación *ad extra* de las personas divinas “sólo puede acaecer en la manera de las dos comunicaciones del ser divino del Padre al Hijo y al Espíritu. Porque otra comunicación no podría comunicar, de ningún modo, lo que aquí se comunica: las personas divinas; ya que éstas no son absolutamente nada distinto de su propio modo de comunicarse”³⁹⁸. Esto quiere decir que el modo de comunicarse económicamente el Hijo y el Espíritu corresponde a su propia peculiaridad hipostática, a su modo de recibir el ser y comunicarse en el seno de la Trinidad, porque de otra manera no se comunicarían *a sí mismos*³⁹⁹. Por tanto, la diferente manifestación económica de las personas divinas nos está revelando su realidad propia y diferente de las otras dos dentro del ser divino y, por ello, sólo sabemos qué es Verbo de Dios si sabemos lo que es encarnación.

³⁹⁶ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario...*, o.c., 38: “Sin esta segunda parte del axioma no tendría sentido la primera, pues no sabríamos que la comunicación de Dios en la historia es real y plenamente la revelación de *su ser*”.

³⁹⁷ Cf. *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 129-130: “Si, según el testimonio de la Escritura, la autocomunicación económica de Dios es verdadera y realmente trina, si, en primer lugar el sabelianismo *económico* es falso y, por otro lado, estas formas mediatizadas de existencia cabe nosotros no son seres creados intermedios, potencias creadas del mundo, porque tal concepción, en el fondo arriana, de la comunicación de Dios suprimiría una verdadera *autocomunicación* y rebajaría el escatológico acaecer salvífico en Cristo al nivel de las mediaciones siempre provisionales y abiertas... entonces este ser-mediatizado real de carácter divino en la dimensión de la economía tiene que *ser* también un ser-mediatizado en la propia vida interior de Dios. La ‘trinidad’ del proceder de Dios para con nosotros en el orden de la gracia de Cristo es ya la realidad de Dios tal y como es en sí misma: ‘tripersonalidad’”.

³⁹⁸ *Ib.*, 128.

³⁹⁹ Dicho de otro modo, las misiones corresponden y se fundamentan en las procesiones, idea fundamental de la teología trinitaria de Rahner. Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004, 138-139: “... porque las procesiones fundan las misiones en estricta correspondencia con cada peculiaridad personal, porque cada misión *es* una persona divina determinada desempeñando en la historia un rol que le es propio por su particular manera de ser en el seno de la Trinidad inmanente, es que podemos afirmar en las misiones una prioridad congnotiva (*quoad nos*). Misiones y procesiones no son sino dos ámbitos distintos de manifestación de la misma y única Trinidad”.

2.2.1. Sólo el Logos pudo encarnarse

A la hora de fundamentar su axioma trinitario, Rahner parte, precisamente, de la encarnación. “En un punto, en un caso, este enunciado es verdad de fe definida: Jesús no es simplemente el Dios en general, sino el Hijo; la segunda persona divina, el Logos de Dios, es hombre, él y sólo él... Existe una predicación de carácter histórico-salvífico que sólo puede hacerse de una persona divina”⁴⁰⁰. Se trata, entonces, de indagar si esto es un caso singular o si puede extenderse al conjunto de las relaciones de la Trinidad con el mundo. Desde ahí, nuestro autor se confronta con los tres razonamientos que, en la teología tradicional, refutarían la proposición que defiende.

La primera dificultad consiste en afirmar “que en Dios todo es en rigurosa identidad uno, siempre que no se trate de la contraposición formadora de personas, de las relaciones de origen en Dios”⁴⁰¹. Eso implicaría que toda relación hipostática de una persona divina con el mundo debería ser una unión hipostática, puesto que así ha sido en una de ellas. Sin embargo, no ha sido así en el caso del Espíritu. Por lo tanto, la relación del Logos con el mundo no puede extenderse al conjunto de la Trinidad inmanente. Las otras dos dificultades dependen de un presupuesto en cierto modo contrario al de la primera: la suposición de que cualquiera de las tres personas podría haberse encarnado, unirse hipostáticamente con una realidad creada⁴⁰². Tratamos, a continuación, de sistematizar los argumentos, mutuamente imbricados, que Rahner desgrana para rebatir estas tres dificultades.

Si cualquiera de las tres personas hubiera podido encarnarse, no habría habido verdadera mediación/comunicación de Dios mismo⁴⁰³. En la humanidad de Jesús no habríamos visto al Logos. En Jesús de Nazaret no estaría *ahí* el Verbo mismo para nosotros. Dicho supuesto es infundado y falso pues, en tal caso, el hecho de la encarnación no nos revelaría nada sobre el Verbo⁴⁰⁴. Lo que en él hemos visto y experimentado hubiera sido igual si se hubiera encarnado otra persona. Si esto fuera así, que lo haya hecho

⁴⁰⁰ *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 117-118.

⁴⁰¹ *Ib.*, 119.

⁴⁰² Cf. *Ib.*, 121-123.

⁴⁰³ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 140: “El problema que sigue preocupando a Rahner es la cuestión de la mediación. Tema que ya apareció con toda intensidad en el artículo programático sobre cristología. Si entonces se trataba de defender la necesidad de la mediación de la naturaleza humana de Cristo en toda la economía cristiana de salvación (creación-encarnación-consumación) para nuestra relación y encuentro con Dios, ahora Rahner trata de fundamentarla en el mismo seno trinitario, para así armonizarla con la *inmediatez* de la presencia salvífica de Dios en nuestra historia... Su comunicación es auto-comunicación. Pero para esto tiene que darse una relación y conexión entre mediación económica y mediación intradivina”.

⁴⁰⁴ Cf. *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 121-122.

precisamente el Verbo sería indiferente para la revelación⁴⁰⁵ y, por tanto, el Verbo no sería, él y sólo él, el revelador del Padre. Esto contradice totalmente la Escritura, que afirma con claridad que “el Logos es tal y como aparece en la revelación, como *el* revelador –no *uno* de los posibles- del Dios Trino. Y esto por razón de su ser personal, sólo propio suyo, de Logos del Padre”⁴⁰⁶.

Por otra parte, si cualquiera de las tres personas pudo encarnarse, la naturaleza humana en la que acontece la encarnación sería algo cerrado en sí mismo que podría haber sido unido a cualquier otra hipóstasis, lo añadido de forma extrínseca y aleatoria al Logos que la asume y, por tanto, absolutamente independiente y extraña a él⁴⁰⁷. La humanidad de Cristo sería algo co-existente o, incluso, pre-existente (en el plano lógico, no temporal) a su ser asumida por el Logos que, por sí misma, no revelaría nada de aquel que en ella se encarna⁴⁰⁸. En palabras de nuestro autor:

“Pero lo humano en cuanto tal no mostraría al Logos en cuanto tal. El mismo aparecería solamente en su carácter formal de sujeto. Y así resultaría que una realidad *intradivina* trinitaria habría salido de sí, de forma verdaderamente económico-salvífica, sólo en una vacía formalidad. Lo ya conocido, pero no-trinitario, sería, ciertamente, creado y *así*, en tanto ya supuesto –lógica y realmente, aunque no temporalmente-, asumido. Pero en ese supuesto no podría decirse, realmente, que el Logos hubiera salido de su aislamiento intradivino y que se hubiera mostrado a sí *mismo mediante* y en su humanidad. En realidad –y siempre en este supuesto- no sería posible decir: quien me *ve* a mí, me *ve* a *mí*. Del sujeto del Logos no se habría visto en realidad nada al experimentar la humanidad de Cristo, en cuanto tal, más que a lo sumo su carácter abstracto y formal de sujeto”⁴⁰⁹.

Finalmente, en el caso de que cualquiera de las personas divinas hubiera podido encarnarse, no habría un vínculo ontológico entre el Logos y su humanidad. Estaríamos, entonces, en la raíz de la concepción mitológica de la encarnación que Rahner abordaba principalmente en *Problemas actuales de cristología* según la cual se conciben las dos naturalezas de Cristo como realidades yuxtapuestas, unidas externamente, que nada tienen que ver entre sí, concepción que anulaba el valor revelador y salvífico de la humanidad y, con ello, la misma encarnación⁴¹⁰.

⁴⁰⁵ Lo que opera debajo de esta concepción es una idea de revelación que reduce ésta a un conjunto de verdades sobre Dios, de enunciados que han de ser creídos y no como verdadera donación de sí mismo. Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 142.

⁴⁰⁶ *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 123.

⁴⁰⁷ Cf. *Ib.*, 123

⁴⁰⁸ Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 146.

⁴⁰⁹ *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 124.

⁴¹⁰ Cf. D. L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, o.c., 12-13.

Por el contrario, continúa el teólogo alemán, esta concepción no corresponde a la relación fundamental entre el Logos y la naturaleza humana asumida por Cristo. Entre ambos hay “una relación interna más esencial”⁴¹¹.

“La naturaleza humana es objeto posible del conocimiento creador y del poder de Dios porque –y en tanto- el Logos, en virtud de su esencia, es el decible –incluso al interior de lo no-divino-, precisamente el Verbo del Padre en quien el Padre puede manifestarse y alienarse –libremente- en lo no-divino, y porque al acaecer esto, llega a ser justamente lo que nosotros designamos con el nombre de naturaleza humana. La naturaleza humana, con otras palabras, no es la máscara tomada desde fuera (el *prosopon*), la librea, escondido en la cual el Logos gesticula en el mundo, sino, desde el origen, el símbolo real constitutivo del Logos mismo. De tal modo que se puede y hay que decir en una originalidad ontológica última: el hombre es posible porque es posible la alienación ontológica del Logos”⁴¹².

Encontramos condensada, en este párrafo, toda nuestra argumentación anterior y posterior. El fundamento último de la encarnación, del poder-ser-histórico del Logos (poder devenir él mismo en lo otro) reside en su ser intradivino. Porque es el Logos del Padre, su expresión interna, es también “el decible”, aquel en quien el Padre puede entregarse a lo no-divino⁴¹³. Cuando esto ocurre, lo que resulta de tal “decirse” es, precisamente, la naturaleza humana, que no es “lo que está ahí” con anterioridad a ese “decirse”⁴¹⁴, sino su propia expresión: su símbolo real constitutivo. Y porque esto es posible, porque el Logos puede ser la expresión de Dios hacia fuera puesto que lo es hacia dentro, existen los otros hombres y existe la creación, lo no-divino a lo que Dios quiere comunicar su divinidad a través de su Verbo.

2.2.2. El Logos como expresión simbólica del Padre. La comunicabilidad de Dios *ad intra*

La clave para comprender esa relación interna y esencial que existe entre el Logos y su naturaleza humana la elabora Rahner en *Para una teología del símbolo*. En este artículo, que pretende apoyar teológicamente el culto al Corazón de Jesús como “símbolo” del amor de Cristo, distingue la forma habitual en que se entiende este concepto, como “símbolo vicario” (realidad que remite a otra en virtud de una coincidencia externa o de forma

⁴¹¹ *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 124.

⁴¹² *Ib.*, 124-125.

⁴¹³ La posibilidad y capacidad de establecer una unidad sustancial con la naturaleza humana, de unir a sí ontológicamente lo creado, tiene su raíz en su personalidad intratrinitaria. Es precisamente el carácter propio de la segunda persona que su comunicación de sí mismo sea unión hipostática (y no lo es del Espíritu). Cada persona se relaciona hipostáticamente con lo creado, esto es, según aquello que le confiere diferencia e identidad personal. La autocomunicación de Dios al hombre, en lo que corresponde a la segunda persona, es unión hipostática, por la peculiaridad propia de esta persona y no es así en el caso del Espíritu Santo, también por su peculiaridad propia. Cf. *Ib.*, 120.

⁴¹⁴ De nuevo, hablamos de una anterioridad lógica, no temporal.

arbitraria), del “símbolo real”, que guarda una relación intrínseca con la realidad simbolizada de manera que ésta se hace verdaderamente presente en aquel⁴¹⁵.

Rahner defiende la necesidad de que la teología sea una “teología del símbolo”, cuyo primer capítulo ha de ser la teología del Logos como “símbolo real” del Padre⁴¹⁶, siendo el central la doctrina de la encarnación del Logos, de la humanidad de Cristo como “símbolo real constitutivo” del Logos en el mundo⁴¹⁷. En el fondo, como indica Pedro Sarmiento, con su teoría del símbolo, Rahner quiere responder a algo que ya estaba presente en *Para la teología de la encarnación: cómo Dios posee la posibilidad real de entrar en la historia humana*, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad que se dan en Dios mismo para que sea posible la encarnación⁴¹⁸. Pero antes de esbozar, en la segunda parte del artículo, las líneas fundamentales de esa teología simbólica en sus diversos tratados, nuestro autor elabora una comprensión simbólica del ser (una ontología simbólica) que le sirve de fundamento y en la que nos conviene detenernos para aplicarla después a la teología del Logos y de la encarnación.

a) Una ontología del símbolo

Rahner afirma que todo ente es una unidad plural, formada de elementos diversos y momentos distintos. El ente se constituye a sí mismo de forma dinámica sin dejar de ser él mismo sino, al contrario, alcanzando así su propia perfección. Esos diversos momentos que constituyen la unidad de un ente no se pueden concebir como simplemente yuxtapuestos, dispuestos uno al lado del otro y con igual grado de originariedad pues, en ese caso, el ente no sería verdaderamente uno. Ha de haber una unidad originaria que preceda a la diversidad y de la cual proceda lo plural, que es, al mismo tiempo, diverso de lo uno pero coincidente en cuanto proveniente. En su llegar a sí, el ente constituye lo diverso pero coincidente y, por tanto, uno con él, como una expresión de sí⁴¹⁹. Así lo formula Rahner:

“... a todo ente como tal le pertenece una pluralidad como elemento intrínseco de su unidad plena de significado; dicha pluralidad se constituye, por provenir de una unidad origina, en tanto perfección suya –o: a causa de su plenitud perfecta- de tal forma que lo constituido en tanto distinto posee una coincidencia y con ello –al menos en un sentido especificativo, aunque no siempre reduplicativo- el carácter de expresión o ‘símbolo’ de su origen”⁴²⁰.

⁴¹⁵ Cf. *Para una teología del símbolo*, 287.

⁴¹⁶ Cf. *Ib.*, 300-301.

⁴¹⁷ Cf. *Ib.*, 302.

⁴¹⁸ Cf. P. M. SARMIENTO, *Cristología existencial. Claves para una lectura posmoderna de la cristología de Karl Rahner*, Madrid 1998, 212.

⁴¹⁹ Cf. *Para una teología del símbolo*, 288-292.

⁴²⁰ *Ib.*, 292.

El ser ha de expresarse necesariamente porque es así como se autoposee y alcanza su propia perfección (llega a sí mismo). Nos encontramos aquí con la ontología rahneriana, de inspiración tomista y expresada fundamentalmente en su obra *Espíritu en el mundo*, que concibe al ser como autoposesión de sí por el conocimiento y el amor⁴²¹. Ser es “ser-cabe-sí sapiente y amante”, lo cual supone necesariamente una salida de sí (o expresión de sí) a través de lo diverso y, sin embargo uno con él, para llegar verdaderamente a sí mismo⁴²². De modo que todo ente es:

“-en la medida en que posee ser y lo realiza- ‘simbólico’ por lo pronto *para sí mismo*. Se expresa y se posee al expresarse. Se entrega a lo otro saliendo de sí, y en esa entrega se encuentra a sí sabiendo y amando. Porque en la constitución de lo ‘otro’ intrínseco llega a –o de- su perfección propia, que es el supuesto o el acto de la sapiente y amante entrega-de-sí-mismo”⁴²³.

Podemos entender, así, el punto principal de la ontología del símbolo que establece Rahner: “el ente es por sí mismo necesariamente simbólico, porque necesariamente se ‘expresa’ para hallar su propio ser”⁴²⁴. El ente es simbólico pues sólo expresándose a través de la mediación de sí que él mismo constituye, y que es diversa pero procedente de la unidad originaria, alcanza su propio ser. Esto quiere decir que el ente es simbólico, en primer lugar, para sí mismo.

Sin embargo, aquella manifestación de sí (una y diversa) que el ente constituye para hallar su propio ser, es también la expresión a través de la cual se da a conocer *a sí mismo* hacia fuera y le hace presente para otro que, a través de ella, llega al conocimiento del ente. Así, indica nuestro autor, llegamos verdaderamente a una “teoría general del símbolo en tanto realidad en la que *otro* llega al conocimiento de un ente”⁴²⁵. El ser es simbólico para sí mismo y también en su relación con lo otro:

“Esta expresión, proveniente y coincidente, que pertenece a la constitución del ente mismo, es el símbolo que va del ente por conocer al ente cognoscente mismo..., el símbolo en el que tal ente es conocido y sin el cual no puede ser conocido en absoluto y sólo así símbolo en el sentido original (trascendental) de la palabra”⁴²⁶.

⁴²¹ Cf. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 255-262.

⁴²² Cf. *Para una teología del símbolo*, 293: “...el ser cabe-sí sapiente y amante no es un contenido cualquiera, sino *el* contenido de lo que designamos como ser, y con ello como su autorrealización. Y en la medida en que se realiza de esta forma constituyente de la pluralidad llega a sí”. Queremos hacer notar la relación entre esta concepción del “ser” como autoposesión por medio de la salida de sí y la de la “vida” desde el binomio interioridad-apertura que Rahner desarrolla en el artículo *Del misterio de la vida* y que hemos referido en el capítulo anterior.

⁴²³ *Ib.*, 293-294.

⁴²⁴ Cf. *Ib.*, 286.

⁴²⁵ Cf. *Ib.*, 294.

⁴²⁶ *Ib.*, 295.

El teólogo alemán indica algunas realidades de la filosofía escolástica en las que subyace la ontología del símbolo que ha descrito: la relación entre la “figura” (que se manifiesta y es perceptible) y la “esencia” (conformadora de la figura), los conceptos de *causa formalis*, “resultancia” y *species* de las cosas materiales y, finalmente, la doctrina del alma como “forma” del cuerpo y del cuerpo como expresión de la realidad espiritual del hombre⁴²⁷. A través de estos ejemplos se especifican mejor dos aspectos esenciales para el concepto rahneriano de símbolo y su aplicación teológica. En primer lugar, que lo simbolizado comunica a su expresión simbólica *su propia realidad*, y así, se hace presente, ello mismo, en su símbolo⁴²⁸. En segundo lugar, la intrínseca pertenencia del símbolo a lo expresado mismo⁴²⁹ de tal modo que el símbolo, siendo distinto de lo simbolizado, procede de ello como “lo propio” sin que sea “algo añadido” desde fuera. Estos dos aspectos serán esenciales en la consideración de la humanidad de Cristo como símbolo real constitutivo del Logos.

b) El misterio trinitario como trasfondo

Es evidente el trasfondo trinitario de esta ontología del símbolo que nuestro autor elabora⁴³⁰, explicitado, por otra parte, por él mismo desde el comienzo del artículo. La comprensión del ente que aquí encontramos está fundamentada en el misterio del Dios Trino que, por su propia plenitud, se posee saliendo de sí y expresándose a sí mismo en lo realmente diverso que es, al mismo tiempo, uno con él de la forma más radical. Por ello, esta intrínseca pluralidad y diferenciación de todo ente no es, sin más, consecuencia de su finitud, de su carencia de ser y su necesidad de “llegar a sí”. Es, también y sobre todo, reflejo de su relación de origen con un Dios que es trinitario y, por tanto, tiene la pluralidad y la diferenciación verdaderas en su mismo ser divino absolutamente uno y simple. Al modo de la unidad divina, la unidad del ente no puede ser concebida como una identidad muerta, estática, carente de movimiento y, por tanto, de vida⁴³¹. Desde la Trinidad conocemos que esa unidad plural y dinámica es, precisamente, la plenitud más alta de la unidad⁴³².

⁴²⁷ *Ib.*, 295-299.

⁴²⁸ Cf. *Ib.*, 296-297.

⁴²⁹ Cf. *Ib.*, 298.

⁴³⁰ Cf. *Ib.*, 300.

⁴³¹ Cf. *Ib.*, 289-290.

⁴³² Cf. *Ib.*, 291: “El ente *como* tal, y con ello, *en tanto* uno, tiende a la perfección de su ser y de su unidad en una pluralidad, cuya forma más alta es la Trinidad”.

El teólogo alemán se ocupa de clarificar que sus consideraciones no pueden ser interpretadas en absoluto como una deducción racional de la Trinidad, como si ésta se tratara de “probar” meramente a partir del análisis filosófico de la estructura del ente. Por el contrario, su modo de proceder parte, precisamente, de la Trinidad como misterio conocido sólo por la revelación y aplica ese conocimiento a la comprensión del ente finito. Así, lo creado aparece como reflejo o vestigio del mismo ser divino por su dependencia ontológica de él, reproduciendo en sí su realidad interna al modo creatural⁴³³.

Precisamente esto último marca el límite a la hora de asemejar la realidad del ente que se constituye simbólicamente al dinamismo de la propia constitución del ser divino. Ambos pueden ser comprendidos, en efecto, de forma análoga, como realidad que llega a sí misma a través una intrínseca pluralidad proveniente de la unidad originaria. Sin embargo, el ente creado, puesto que no posee su propia plenitud desde el principio, ha de llegar a ella necesariamente a través de ese movimiento de autodesarrollo. Lo que en el ser finito es “*tender a la perfección*”, en el ser divino ha de ser entendido “como un *`ser a causa* de su plenitud perfecta”⁴³⁴. Los dos textos citados más arriba establecen también esa diferencia entre el “llegar a sí” a través de lo plural en el ente finito y en el ser divino. Si el ente constituye lo diverso *para* alcanzar aquello que aún no posee, esto mismo acontece en el ser divino no *para* sino *de* su perfección propia, esto es, a partir de ella. Lo que en el ente es manifestación de una carencia de ser, en Dios lo es de su absoluta plenitud eternamente poseída, de su sobreabundancia de ser. La constitución de la pluralidad como momento de la unidad, que en la realidad finita es estricta necesidad, en Dios es también libre entrega de sí mismo.

c) El Logos, símbolo inmanente del Padre y principio de su comunicación *ad extra*

Desde lo que ya hemos dicho sobre la ontología del símbolo, no tenemos dificultad para comprender lo que Rahner quiere expresar al hablar del Logos como símbolo del Padre. Para el autor alemán, la teología del Logos es, en realidad, una teología simbólica, “la más alta”, pues el Logos es, según lo ha contemplado la reflexión teológica cristiana

⁴³³ Cf. *Ib.*, 293, nota 9: “Nuestras consideraciones, por tanto, suponen la Trinidad, no la prueban, y aplican su conocimiento, dado por la revelación, como punto de partida de consideraciones ontológico-teológicas. Y este es un método perfectamente legítimo”.

⁴³⁴ Cf. *Ib.*, 291, nota 7: “Este *`tender a la perfección* puede y tiene que ser entendido en muchos casos –por ejemplo en la Trinidad–, naturalmente, como un *`ser a causa* de su plenitud perfecta’. Lo común en ambos casos es que lo otro constituido en una auto-realización –*actus, resultatio, processio*– pertenece necesariamente a la perfección del que lo constituye”.

desde sus inicios “la ‘Palabra’ del Padre, su ‘imagen’ perfecta, su ‘carácter’, su destello, su autoexpresión”⁴³⁵. En relación con el primer principio de la ontología del símbolo que ha enunciado (el ente se autoposee en tanto se expresa), nuestro autor señala que es posible concebir la generación del Verbo como el proceso necesario por el cual el Padre se posee a sí mismo expresándose, constituyendo lo distinto de sí que, sin embargo, es uno con él:

“El Padre es él mismo constituyendo ante sí la imagen de su misma esencia en tanto el otro que él y poseyéndose de este modo a sí mismo. Ahora bien, esto significa que el Logos es el ‘símbolo’ del Padre. Justamente en el sentido que hemos dado a la palabra: el símbolo intrínseco y, sin embargo, distinto del simbolizado, constituido por éste mismo, en quien el simbolizado se expresa a sí mismo y, de esta forma, se posee”⁴³⁶.

Pero además, hemos dicho más arriba, el símbolo, aquella manifestación de sí que el ente constituye para hallar su propio ser, es también la expresión a través de la cual se da a conocer a sí mismo hacia fuera. Por eso, continúa Rahner, “la relación simbólica del Logos con el Padre –a pesar de la comunidad de acción *ad extra* del Dios trinitario-, tiene también su importancia para ese obrar *ad extra* de Dios”⁴³⁷. Así, cuando el Padre, libremente y por amor, quiera comunicar y compartir su propia divinidad, y, para ello, ponga en la existencia lo no-divino para incorporarlo a sí (creación), sólo podrá hacerlo *por medio de* su Logos y *en* su Logos, a través de aquel que es su propia exteriorización. Y cuando esa comunicación de sí mismo haya de realizarse plenamente en el espacio y en el tiempo, cuando Dios se aliene en lo no-divino para hacerlo su propia realidad (encarnación), sólo será el Logos, y no otra persona divina, quien pueda llevarlo a cabo.

“Dios puede decirse *ad extra* porque ‘tiene que’ expresarse en la intimidad divina. Este decir creado-finito *ad extra* es la continuación –libre, por se finito su objeto- de la constitución intradivina de la ‘imagen y semejanza’ y acaece verdaderamente, en un sentido que aquí no necesitamos determinar en más detalle, ‘por’ el Logos (Jn 1,3)”⁴³⁸.

Podemos decir, entonces, que en el carácter del Logos como símbolo inmanente del Padre y, por ello, mediador de su comunicación *ad extra*, encuentra su último fundamento la idea de la creación *en* Cristo⁴³⁹.

3. DEL MISTERIO DE LA TRINIDAD A LA ENCARNACIÓN Y LA CREACIÓN

Iniciamos ahora, en nuestra reflexión, el movimiento del Misterio trinitario a la creación para comprender ésta última como la “gramática” que Dios se construye para

⁴³⁵ *Ib.*, 301.

⁴³⁶ *Ib.*

⁴³⁷ *Ib.*, 302.

⁴³⁸ *Ib.*

⁴³⁹ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 139.

expresarse hacia fuera en su Logos encarnado y como prolongación, en lo finito, de la autocomunicación que acontece en el mismo seno de la vida intradivina. De nuevo, el punto de encuentro entre Trinidad y creación, por el que, inevitablemente, hemos de pasar, es la encarnación. La comprensión de la relación del Logos con su naturaleza humana es, una vez más, la clave que nos posibilita avanzar. Si esta relación nos permitía, en nuestro primer capítulo, iluminar desde el misterio de la creación activa el misterio de Cristo, es ahora a la inversa: el misterio de Cristo, del Verbo encarnado, nos ofrece la consideración teológica más profunda del misterio de la creación.

3.1. La humanidad de Cristo, símbolo real constitutivo del Logos

La ontología del símbolo nos proporciona las claves más valiosas para comprender esa relación del Logos con su naturaleza, “interna” y “esencial”⁴⁴⁰ y no arbitraria y externa, que nuestro autor ya desentrañaba en *Problemas actuales de cristología* y cuya mejor expresión encontramos en la contemplación de la humanidad de Cristo como “símbolo real constitutivo del Logos mismo”⁴⁴¹.

“... el Logos hecho hombre es el símbolo absoluto de Dios en el mundo, lleno desde luego en plenitud insuperable del simbolizado. Es decir: no sólo la presencia y revelación en el mundo de lo que Dios es en sí, sino también el ser-ahí, la existencia expresiva de lo que –o mejor: de quien- Dios en libre gracia quiso ser para el mundo. Y de tal forma que esta actitud de Dios, por haber sido expresada así, ya no puede ser retirada, sino que es y permanece definitiva e insuperable”⁴⁴².

En la relación Logos-humanidad de Cristo se ponen de manifiesto de forma eminente los elementos de la relación entre lo simbolizado y su símbolo que hemos señalado más arriba. En el párrafo citado encontramos cómo el Logos constituye lo distinto de sí (la humanidad de Cristo) comunicándole *su propia realidad*, de tal modo que en esa humanidad está presente *el Logos mismo*⁴⁴³. Esto no es otra cosa que el concepto de “asunción” al que nos hemos referido ya numerosas veces en nuestro trabajo. Porque el Logos le comunica *su propia realidad* al constituirla, la humanidad de Cristo está, dice Rahner, “llena de la plenitud del simbolizado”, es su “ser-ahí”, su “existencia expresiva” en el mundo.

Pero además, el concepto de “símbolo” contiene en sí también la intrínseca pertenencia del símbolo a lo simbolizado mismo de tal modo que, siendo distinto, procede

⁴⁴⁰ Cf. *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 124.

⁴⁴¹ *Ib.*, 125.

⁴⁴² *Para una teología del símbolo*, 302.

⁴⁴³ Como decíamos más arriba, “lo simbolizado comunica a su expresión simbólica *su propia realidad*, y así, se hace presente, ello mismo, en su símbolo”.

de ello como “lo propio” sin que sea “algo añadido” desde fuera⁴⁴⁴. Nos detenemos sobre este punto porque entendemos que es aquí donde se manifiesta en toda su radicalidad la intrínseca y esencial relación del Logos con su naturaleza humana y, por ello, como veremos después, la clave que nos permite alcanzar la comprensión teológica más honda de lo que es el hombre.

Partimos de lo que nuestro autor expresa en *Para la teología de la encarnación*:

“Ahora bien, cuando el Logos se hace hombre, esa su humanidad no es lo previo, sino lo que deviene y se origina en la esencia y en la existencia cuando y en tanto el Logos se aliena. Tal hombre es precisamente, en tanto hombre, la automanifestación de Dios en su autoalienación”⁴⁴⁵.

Esta misma idea la encontramos expresada también de otra manera en *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*:

“Si el Logos se hace hombre, esta afirmación no la ha entendido quien conciba la encarnación únicamente como la ‘asunción’ de una realidad que no tiene relación intrínseca ninguna con el asumente y que, por tanto, podría ser sustituida por cualquier otra cosa. No se comprende correctamente qué es la encarnación si no se comprende que la humanidad de Cristo... es aquello en lo que Dios se convierte (sin dejar de ser Dios) al exteriorizarse a sí mismo en la dimensión de lo que no es él, de lo no divino”⁴⁴⁶.

Queda claro, entonces, que la humanidad de Cristo es aquello que surge cuando el Logos se entrega y expresa a sí mismo en lo no divino, como ya señalábamos al hablar de la autoentrega de Dios como fenómeno originario⁴⁴⁷. Pero esto sólo es entendido en toda su profundidad si se capta bien lo que Rahner indica ya en el último párrafo citado: que la naturaleza humana en la que el Logos se expresa es, por así decirlo, tan “connatural” a él, que no podría ser sustituida por ninguna otra. Esta idea se especifica mejor en *Para una teología del símbolo*, donde se dice que:

“... ese ser del Logos no puede ser concebido a su vez, como la realidad que, en cierto sentido –sólo a causa de su infinitud-, podría conferir la existencia a cualquier ‘esencia’ imaginable, ofrecer para toda esencia el suelo de la existencia en sí indiferente a aquella, al cual le tuviera totalmente sin cuidado lo que, de tal forma, resultara existiendo”⁴⁴⁸.

Si, como veíamos antes, no es posible pensar que cualquier hipóstasis divina podía conferir la subsistencia a una naturaleza humana, puesto que esto es “lo propio” del Verbo

⁴⁴⁴ Cf. *Para una teología del símbolo*, 302.

⁴⁴⁵ *Para la teología de la encarnación*, 152.

⁴⁴⁶ *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 464.

⁴⁴⁷ Cf. supra., cap. 3, 1.3, 98, donde citábamos el siguiente texto: “Al alienarse a sí mismo sin perder su plenitud infinita... surge lo otro en tanto su propia realidad. *El constituye la diferenciación de sí mismo conservándola como suya. Y recíprocamente: porque quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio lo constituye en su auténtica realidad*”. (La cursiva es nuestra). Resuenan aquí dos elementos esenciales en nuestro trabajo para comprender la relación entre Cristo y la creación: la teología del símbolo, en la primera parte de la frase en cursiva, y el axioma creacionista, en la segunda parte.

⁴⁴⁸ *Para una teología del símbolo*, 304.

como el revelador del Padre, tampoco es posible pensar que el Logos, al comunicar su mismo ser al exterior de lo divino, pudiera dar la existencia a cualquier otra naturaleza que no fuera la naturaleza humana.

“... un uno y mismo Logos está *por sí mismo* en la realidad humana. No le ha sido meramente añadido algo extraño (la naturaleza humana) –esta ‘unión’ no se entendería ya por sí misma, antes bien tendríamos sólo dos realidades yuxtapuestas- sino que el Logos establece lo otro porque de esa forma se constituye y se expresa a sí mismo”⁴⁴⁹.

La naturaleza humana no es “algo extraño” al Logos. Como su símbolo real constitutivo, le “pertenece” intrínsecamente en cuanto lo diverso pero coincidente con él a través de lo cual se constituye y expresa a sí mismo. Es para él, también, “lo propio”, “lo suyo”, no algo indiferente que pudiera ser sustituido por ninguna otra cosa, sino precisamente aquello que surge cuando el Logos se vuelca hacia fuera para hacer parte de Dios a lo que no es Dios, para “ensanchar” a Dios. Así puede ser entendida en profundidad la afirmación rahneriana de que la humanidad de Cristo es la automanifestación del Logos mismo: “cuando Dios, expresándose, se aliena a sí mismo, aparece *justamente* eso que nosotros llamamos humanidad del Logos”⁴⁵⁰.

3.2. El hombre, cifra de Dios

Sólo desde aquí, dice nuestro autor, podemos entender realmente lo que significa que el Logos de Dios deviene hombre⁴⁵¹. Y sólo desde aquí podemos también retornar al predicado de tal proposición, al hombre, para comprenderlo, “ahondando más de lo que hemos hecho hasta ahora”⁴⁵², en toda su densidad teológica, en lo que verdaderamente es desde y para Dios. Es evidente que existen hombres que no son el Verbo y que podrían existir hombres incluso si el Verbo no se hubiera encarnado. Es necesario mantener esta posibilidad, aunque sea teóricamente, para asegurar la libertad de la encarnación y la diferencia entre naturaleza y gracia o, dicho de otro modo, entre la gracia de la creación y la gracia de la encarnación⁴⁵³. Sin embargo, en el orden real querido por Dios, el único

⁴⁴⁹ *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 378, nota 30. Esto mismo en *Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”*, 125, nota 24. También cf. *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 377, nota 27: “La pregunta crucial es esta: ¿La humanidad del Logos es algo extraño que ha sido simplemente tomado por el Logos, o es precisamente lo que resulta cuando el Logos se pronuncia a sí mismo en lo no divino? ¿Tenemos que explicar la encarnación en su contenido (respecto a aquello en lo que se convierte el Logos) a partir de la naturaleza humana como algo ya conocido (y que por eso no se hace más patente por el hecho de la encarnación), o debemos entender *en último término* la naturaleza humana a partir de la enajenación por la que el Logos se manifiesta?”.

⁴⁵⁰ *Para una teología del símbolo*, 304. La cursiva es nuestra.

⁴⁵¹ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 152.

⁴⁵² *Ib.*, 151.

⁴⁵³ Cf. *CFE*, 265. Rahner añade esta idea en la reelaboración de su artículo de 1958 incluida en esta obra.

verdaderamente existente, hay que decir que “la posibilidad de que existan hombres se funda en la posibilidad mayor, más envolvente, más radical de Dios de expresarse en el *Logos*, que se hace criatura”⁴⁵⁴.

En la encarnación del *Logos* se ha manifestado de forma insuperable qué y quién es el hombre⁴⁵⁵. Cuando Dios se expresa en el vacío de lo no divino, dice la humanidad de Cristo y, en ella, dice lo que el hombre es. Así lo vemos en este texto que es, quizá, en el que Rahner contempla el misterio del hombre a la luz del misterio de Cristo de la manera más radical.

“Pues el ‘qué’ es, en nosotros y en él, igual: lo que llamamos naturaleza humana. Ahora bien, el abismo de la diversidad consiste en que dicho ‘qué’ se dice en él en tanto su decirse y en nosotros no. Y el hecho de que él diga, en tanto realidad suya, *exactamente lo que nosotros somos*, rescata también el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, lo abre a la libertad de Dios, dice lo que nosotros somos: la proposición en la que Dios mismo puede salir de sí, decirse a aquel vacío nudo que se extiende necesariamente en torno a él...”

Desde esta perspectiva –empujando al hombre a su más alto y oscuro misterio– se podría definir al hombre como lo que surge cuando el decir-se de Dios, su Verbo, es dicho amando en el vacío de la nada sin-dios”⁴⁵⁶.

“Cuando Dios quiere ser no-dios surge el hombre”, dice nuestro autor⁴⁵⁷: el hombre por excelencia, Cristo, y los otros hombres que existen porque él habría de existir y como imagen suya aún imperfecta. Y así, desde la encarnación, el hombre aparece en su “más alto y más oscuro misterio”, como “la abreviatura, la cifra de Dios”⁴⁵⁸. Si Dios mismo es hombre, y lo es eternamente, “el hombre es eternamente el misterio de Dios expresado en el afuera de Dios”⁴⁵⁹. La autoexpresión de Dios coincide con el hombre, con lo que nosotros somos, o mejor, con lo que estamos llamados a ser. Porque no hemos llegado a nosotros mismos hasta que no llegamos, por nuestra libre aceptación de la gracia, “a la medida de la plenitud de Cristo” (Ef, 4,3). Esto es, en definitiva, lo que nuestro autor afirma cuando dice que la potencia obediencial para la unión hipostática (la que se realiza una sola vez en la humanidad de Cristo) y para la gracia (la que caracteriza a todos los hombres) no son potencias yuxtapuestas, sino la naturaleza misma. Y lo que ésta es, se conoce por su acto

⁴⁵⁴ *Ib.* Este texto es, también, añadido a la versión original. También cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 464: “Es claro que Dios podría crear el mundo sin encarnación, pero con esta afirmación es compatible afirmar que *la posibilidad de la creación radica en la posibilidad más radical de la autoexteriorización de Dios* (puesto que en Dios, por ser simple, no se da una simple yuxtaposición de posibilidades”. La cursiva es nuestra.

⁴⁵⁵ Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 466. También, 464: “Por tanto, la base y la norma de lo que es el hombre se nos da en la historia misma, se nos muestra en el hombre-Dios Jesucristo”.

⁴⁵⁶ *Para la teología de la encarnación*, 152. La cursiva es nuestra.

⁴⁵⁷ *Ib.*, 153.

⁴⁵⁸ *Ib.*

⁴⁵⁹ *Ib.* También *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 464: el hombre es “lo no Dios que puede ser autoexteriorización de Dios y posible hermano de Cristo”.

supremo, es decir, por su realización plena en Cristo, donde se manifiesta entonces, que el hombre es “el otro modo de ser Dios mismo”.

Por eso, el hombre es la *posible* exteriorización de Dios, aquel que ha recibido como esencia la *posibilidad* de irse convirtiendo en expresión de Dios por la acogida de su autocomunicación (de él mismo en la gracia) a través de su existencia. Lo que en la humanidad de Cristo es realización plena, en nosotros es, aún promesa y posibilidad ofrecida para ser realizada en la libertad⁴⁶⁰. Pero eso no elimina el hecho de que todo hombre es, ya, de algún modo y por ser creado *en* Cristo, expresión de Dios aunque deficiente, cifra y balbuceo, que “dice” en parte sin decir aún del todo. Y todo hombre está llamado a ser, en su consumación y por gracia, lo que la humanidad de Cristo ya es: “el otro modo de ser Dios mismo”. Esto sólo acontece porque Dios es Amor “cuya libertad dilapidadora es lo absolutamente indefinible”⁴⁶¹ y, en su absoluta generosidad, ha querido entregar a algo distinto de sí lo que él mismo es y llegar, en ello, a ser Dios “de otro modo”: Dios al modo finito, creatural, en su Hijo y, por medio de él, en nosotros.

3.3. La creación desde la encarnación

3.3.1. La creación como gramática de la encarnación, material para una posible historia de Dios

Así, si la posibilidad de la creación se arraiga en la posibilidad más radical de la exteriorización de Dios⁴⁶² y, además, la primera ha sido proyectada para que acontezca la segunda, podemos contemplar la creación entera como “material para una posible historia de Dios” y como “gramática” de un posible decir-se de Dios en ella⁴⁶³. Queremos especificar que esto que decimos es afirmado por nuestro autor, propiamente, respecto de la criatura espiritual, del hombre. Pero creemos que, dada la profunda unidad que Rahner establece entre el mundo y el hombre, no estamos lejos de su intención al considerar que es toda la creación la que puede ser entendida como material a través del cual Dios construye su propia historia y gramática en la que decir-se definitivamente en su Palabra encarnada. Para mostrar esto, hemos de recurrir de nuevo a la comprensión rahneriana de la creación

⁴⁶⁰ De ahí su célebre tesis sobre la relación entre antropología y cristología, que pueden ser consideradas, de algún modo como las dos caras de una misma realidad, de forma que “posincarnatoriamente, la antropología ha de interpretarse siempre como cristología deficiente, y la cristología como origen y término de la antropología”. *Ib.*, 465-466. También *Para la teología de la encarnación*, 153.

⁴⁶¹ *Para la teología de la encarnación*, 151-152.

⁴⁶² Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 464.

⁴⁶³ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 151.

como totalidad una y dinámica que encontramos ya, como hemos señalado, en su artículo de 1954⁴⁶⁴. Esta comprensión es desarrollada especialmente en los textos que han sido objeto de nuestro estudio en el capítulo anterior y que, aunque son posteriores a los que ahora estamos comentando, nos parece que aportan claves importantes para profundizar la visión de la creación desde la encarnación que Rahner formula en *Para la teología de la encarnación* y *Para una teología del símbolo*.

Si, como veíamos ya al estudiar *Problemas actuales de cristología*, podemos concebir la evolución del mundo como dirigida hacia Cristo y culminando en él su ascensión progresiva, entonces podemos considerar también la historia entera del cosmos como el proceso por el que Dios va tejiendo progresivamente la humanidad de su Verbo. Toda la creación, en su historia evolutiva reasumida en cada hombre, es la que proporciona la realidad material-espiritual de Cristo, la que el Logos mismo creará como su más íntima autoexpresión, su símbolo real. El cosmos entero participa de ese decirse de Dios en el Verbo en cuanto que su historia, como historia una a través de la cual la materia camina hacia el espíritu y permanece en él como momento suyo, proporciona el material de aquel fragmento en el que Dios mismo se hace parte de esa historia y hace de ésta *su* propia historia. De la humanidad del Logos se puede decir lo que Rahner dice de la humanidad de cada hombre: que la historia evolutiva del cosmos es su prehistoria, que no quiere decir “el primer trozo de la propia historia”⁴⁶⁵ sino su preparación. Pero tampoco es el mero escenario donde acontece la propia historia, sino que, de alguna manera, participa y colabora en la misma⁴⁶⁶.

Todas las realidades creadas tienen su sentido último en este ser cauce para la posible autocomunicación de Dios. Y por ello, se comprenden en su verdadero ser en la referencia a Cristo, al Logos encarnado, en el cual tienen también su origen, pues para que éste llegara a ser, ellas son. Todas las criaturas, entonces, hablan en cierto modo también del Verbo. Son, podemos decir, no ya una expresión abreviada sino fragmentaria. Si el hombre es la cifra de Dios, las demás criaturas bien pueden ser su gramática, algo así como las “piezas sueltas” que sólo alcanza sentido completo cuando se pronuncia la Palabra, pero que, de algún modo, forman parte del proceso de tal pronunciación. La gramática existe en función de la Palabra, para que la Palabra sea dicha. Pero, en cierto modo, la Palabra está ya anunciada y contenida en la gramática, aunque la rebase radicalmente, pues de ella emerge

⁴⁶⁴ *Problemas actuales de cristología*, 184.

⁴⁶⁵ Cf. *El problema de la hominización...*, 58-59, nota 11.

⁴⁶⁶ Cf. *La unidad de espíritu y materia...*, 186.

y gracias a ella se articula. La creación, gramática de la encarnación, dice ya al Verbo aunque de forma totalmente incipiente, inacabada y privada de sentido completo hasta que aparezca la Palabra⁴⁶⁷. Creemos que esto está, de algún modo, apuntado en el pensamiento de Rahner cuando afirma que:

“Toda la cristología podría aparecer incluso como la realización más radical, de esa protorrelación de Dios con lo distinto de sí; comparada con ella, la creación restante sería sólo un *modus deficiente*, el cerco borroso de la realización clarísima de esa protorrelación, consistente en la alienación de sí que Dios realiza al mismo tiempo que permanece radicalmente en sí, y por ello, inmutado”⁴⁶⁸.

3.3.2. La creación como mundo-en-torno del Logos encarnado. Carácter simbólico de todas las realidades creadas

Por ello, desde la encarnación, la creación no se descubre sólo como condición de posibilidad de la autoexpresión de Dios, como gramática previa y necesaria para que sea dicha la Palabra o material que formará el propio ser de Dios en medio del mundo. En el Logos encarnado

“... la profundidad natural de la realidad simbólica –en sí intramundana o dotada de una trascendencia meramente natural respecto de Dios- de todas las cosas ha recibido de manera ontológico-real una dilatación infinita por el hecho de que dicha realidad ha llegado a ser también determinación del Logos mismo o de su mundo-en-torno”⁴⁶⁹.

Toda realidad creada es, en cierto modo, simbólica, esto es, “dice mucho más que sólo a sí misma”, pues hace resonar en sí, a su manera propia, el todo del que forma parte. Pero además, cada criatura, a pesar de su diferencia radical de Dios, contiene una referencia trascendental a él, está dotada de una trascendencia natural que remite a Dios como su causa ejemplar, eficiente y final⁴⁷⁰. Esta “profundidad natural” de las criaturas ha quedado radicalizada en la encarnación:

“... esta trascendencia recibe una radicalidad –aunque sólo perceptible por la fe- por el hecho de que ahora, en Cristo, estas realidades ya no se refieren a Dios en cuanto causa, sino al Dios al que tales realidades mismas pertenecen como su determinación substancial o su propio mundo-en-torno. El

⁴⁶⁷ En esta línea, la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, de Benedicto XVI, al hablar del uso analógico de la expresión “Palabra de Dios”, dice lo siguiente: “Por otra parte, si bien es cierto que en el centro de la revelación divina está el evento de Cristo, hay que reconocer también que la misma creación, el *liber naturae*, forma parte esencialmente de esta sinfonía a varias voces en que se expresa el único Verbo”. BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini* 7-8, Madrid 2010, 21-25.

⁴⁶⁸ *Problemas actuales de cristología*, 195, nota 28. También en *CFE*, 154: “En relación con la cristología, que desarrollaremos más adelante, se pondrá de manifiesto además que la creación debe pensarse como causalidad eficiente, es decir, como libre posición de lo otro en cuanto tal por Dios, como el presupuesto de la posibilidad de la libre autocomunicación, como su modo deficiente, si bien pensable por sí solo. En la cristología puede esclarecerse mejor que esta autocomunicación de Dios a lo no divino implica como condición la causalidad eficiente de otra cosa distinta de Dios”.

⁴⁶⁹ *Para la teología del símbolo*, 305.

⁴⁷⁰ Cf. *Ib.*, 305; *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 430: “... las demás cosas creadas contienen una referencia trascendental a ese Dios que permanece siempre más allá de la citada diferencia, y de esa manera lo dan y lo sustraen”.

Verbo hecho carne hace que todo subsista en él (Col 1,17) y por eso todo tiene, incluso en su carácter simbólico, una hondura sin fondo que sólo la fe es capaz de sondear⁴⁷¹.

En la encarnación, la totalidad de la creación, como una unidad, ha llegado a ser “determinación substancial o mundo-en-torno del Verbo”, ha pasado a formar parte de él como realidad que le constituye, le alberga y le hace ser, y por ello, queda indisolublemente unida a él y transformada por él. Si, como hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior, la corporalidad del hombre abarca, de algún modo, al cosmos entero, y éste puede ser considerado como su “cuerpo extendido”, entonces es posible pensar que, en la humanidad de Cristo, este cosmos ha llegado a ser también “cuerpo extendido del Verbo”. En la encarnación, “la creación ha dejado de ser concebida de una manera neutra, como mundo sin más, y pasa a ser el *Um-welt*, mundo en torno del Hijo, mundo que tiene su último sentido y finalidad en ser en-torno, extensión, acompañamiento de la carne del Hijo”⁴⁷². Por ello, la capacidad simbólica natural de todas las cosas ha sido infinitamente dilatada en Cristo, como dice nuestro autor, pues las cosas ya no hablan sólo de Dios en esa referencia a él como su Creador que se da en la mayor distancia, sino también hablan del Dios “hecho material” en Cristo, en la máxima proximidad. Así, si la cristología es la teología simbólica más alta, y la antropología deriva de ella mostrando al hombre como “cifra de Dios”, también sería deseable, indica Rahner, elaborar una teología simbólica de las realidades creadas esclareciendo la referencia de las cosas del hombre y de su mundo-en-torno (“agua, pan, mano, ojo, sueño, hambre y tantas otras...”) al Logos que expresa al Padre y lo comunica al mundo⁴⁷³.

Por último, en el párrafo citado, Rahner expresa también cómo la encarnación desvela de manera definitiva la subsistencia de todas las cosas en Cristo (Col 1,17), que en él se sustentan y por medio de él se reciben del Padre. Esta consistencia de las criaturas en el Logos no es distinta de su consistencia propia sino que, precisamente por haber sido creadas por el Logos y para el Logos encarnado, las cosas tienen consistencia en sí mismas. Hemos de entender esta relación entre el Logos encarnado y las criaturas, de nuevo, desde el axioma creacionista que expresa la relación de Dios con el mundo en todas sus dimensiones: cuanto mayor es la presencia de Dios mismo en la criatura, más hace ser a la criatura por sí misma.

⁴⁷¹ *Ib.*

⁴⁷² A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 91.

⁴⁷³ Cf. *Para una teología del símbolo*, 306.

El Logos encarnado, que hace suyas todas las cosas, no oculta ni oscurece el valor propio de las criaturas que no son él, sino que es quien se lo otorga haciendo de ellas no sólo el material en el que expresarse sino su propio mundo-en-torno, sus “compañeras”, que no desaparecen en él sino con las que ha de retornar hacia el Padre. Cristo no agota el sentido de lo creado sino que se lo da. Que la creación tenga su sentido último en Cristo no significa que él “succione” el sentido que tienen las cosas en sí mismas sino que es, precisamente, su fuente⁴⁷⁴.

3.3.3. La creación como prolongación *ad extra* de la generación intratrinitaria del Logos

Volvemos ahora sobre un párrafo de *Para una teología del símbolo* que ya hemos comentado al hablar del Logos como principio de la autocomunicación divina *ad extra*. Nos interesa resaltar en este momento lo que Rahner afirma aquí sobre la creación y su relación con la vida intratrinitaria:

“Dios puede decirse *ad extra* porque ‘tiene que’ expresarse en la intimidad divina. Este decir creado-finito *ad extra* es la continuación –libre, por se finito su objeto- de la constitución intradivina de la ‘imagen y semejanza’ y acaece verdaderamente, en un sentido que aquí no necesitamos determinar en más detalle, ‘por’ el Logos (Jn 1,3)”⁴⁷⁵.

Como hemos dicho más arriba, el decirse inmanente del Padre en su Logos es el fundamento y la condición de posibilidad de su decirse *ad extra* en la creación y la encarnación. Dios, que es Amor, es, necesariamente, autocomunicación en sí mismo: “tiene que” expresarse en la intimidad divina, aunque como señala A. Cordovilla, este “tener que”, referido a las relaciones intratrinitarias, expresa la paradoja y misterio absoluto de la simultaneidad en Dios de libertad y necesidad⁴⁷⁶. Dios es, en sí mismo, de tal forma que da el ser a lo otro y llega a ser en lo otro sin dejar de ser él mismo y sin confundirse con ello. Y por eso, puede también, libremente, autocomunicarse hacia fuera de su propia vida divina, es decir, poner en la existencia lo distinto de sí para entregarse a ello y hacerlo su propia realidad.

De este modo, la creación aparece como “continuación libre de la constitución intradivina de la ‘imagen y semejanza’”, como prolongación *ad extra* del pronunciarse inmanente del Padre en el Logos. Así, descubrimos la creación, en última instancia, como radicada en la misma generación del Verbo en el seno de la Trinidad, conexión que, tal y

⁴⁷⁴ Cf. *Eterna significación...*, 52.

⁴⁷⁵ *Para la teología del símbolo*, 302.

⁴⁷⁶ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 146.

como Rahner indica, ya era atisbada en la tradición⁴⁷⁷. Que Dios sea íntima comunión en sí mismo, alteridad en plenitud de unidad, es la última condición de posibilidad de que exista la creación, como movimiento que prolonga, libremente, el interno movimiento trinitario de salida de sí para ser con otro. En el misterio del Dios Trino se entraña la posibilidad de nuestra propia existencia (creación), la posibilidad de la encarnación como su fundamento y, finalmente, la de nuestra divinización, la integración por pura gracia de la creación y la humanidad en la plenitud de la vida intratrinitaria, precisamente en la persona que expresa en ella la alteridad, en el Hijo.

Merece la pena destacar, de nuevo, el carácter libre y gratuito de esta prolongación de la vida intradivina que es la creación, cosa que nuestro autor tiene gran interés en clarificar. Como señala Gonzalo J. Zarazaga, es fácil suponer que el mismo Rahner advertía que algunos de sus párrafos, leídos de forma aislada, podían dar la impresión de un cierto hegelianismo panteísta. “El Dios de Hegel- continúa este autor- tiene necesidad de lo finito. Lo finito es en Dios un momento constitutivo suyo, lo infinito incluye irremediamente lo finito... No es esto lo que ocurre en Rahner”⁴⁷⁸. En efecto, en el pensamiento del teólogo de Friburgo, la creación no es en absoluto necesaria para Dios. Él no necesita constituir lo otro para constituirse a sí mismo, sino al contrario: porque en sí mismo posee toda la plenitud del ser y de la relación, puede y quiere, libre y gratuitamente, compartir su ser haciendo ser a lo que no es e incorporándolo a sí. En última instancia, lo que estamos diciendo es que la creación acontece solamente por amor, por la absoluta generosidad de

⁴⁷⁷ Según J. Wolinski, la teología del Verbo que descubrimos en los apologistas establece este vínculo entre la generación del Hijo y la creación del mundo. A pesar del peligro de que esto supusiera arrastrar la generación del Hijo a la contingencia y al tiempo (J. Lebreton), confirmado después por la crisis arriana, “no es indiferente que –quedando a salvo la absoluta independencia de la generación eterna- se reconozca un vínculo entre la creación del hombre y esta generación del Hijo, sobre la base de un acto libre de Dios. Nos autoriza a ello la Escritura cuando habla de nuestra elección ‘en Cristo antes de la creación del mundo’ (Ef 1, 4). *No se trata de subordinar la generación eterna del Hijo a la creación del mundo, sino de arraigar la creación del mundo en la generación del Hijo. Existe un vínculo entre el Hijo y los hombres que atestigua la Escritura.* Los primeros Padres de la Iglesia no se preguntan todavía por la naturaleza de ese vínculo. ¿Se trata de un vínculo de derecho o solamente un vínculo de hecho? El arrianismo lo comprenderá como un vínculo de derecho y se percibirá al Verbo como un momento necesario de la venida de las criaturas a la existencia. Pero también se le puede entender como un vínculo de hecho, de forma que quede a salvo la gratuidad del don. Éste se debe solamente al ‘beneplácito’ (*eudokia*) del Padre. B. SESBOÛÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, Salamanca 1995, 127. La cursiva es nuestra.

⁴⁷⁸ Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 88, donde en la nota 235 dice también: “Puede decirse que Hegel no ha podido salvar íntegramente una absoluta libertad de Dios frente a lo finito, o la libertad para crear o no. La creación es en su pensamiento algo intrínseco a la naturaleza de Dios mismo, a la que por tanto, él no ha podido negarse, de la misma manera que un hombre, aún siendo libre, no puede elegir, por ejemplo, ser inteligente”.

Dios, por su “libertad dilapidadora”⁴⁷⁹. El que es Amor, es decir, “la pura voluntad plenificadora de lo vacío”, no sólo no necesita nada sino que “*tiene con qué* realizar tal plenitud”, dice Rahner⁴⁸⁰. Es la sobreabundancia del ser y del amor, y no la carencia o la necesidad, lo que da el ser a todo lo creado.

4. LA CREACIÓN EN CRISTO

A lo largo de este capítulo hemos podido comprobar que, como indica Manuel Gesteira, el trasfondo último de todo el pensamiento rahneriano sobre la creación es radicalmente cristológico. Cristo, como presupuesto y fundamento último de la creación y del verdadero existir y ser del hombre, es, dice este autor, la piedra angular de todo el arco teológico de Rahner, la intuición que ya está latente en los inicios de su reflexión teológica⁴⁸¹. Esto mismo expresa también G. J. Zarazaga al afirmar que toda la teología de Rahner “descansa sobre la fe en Cristo comprendido fundamentalmente como lugar hermenéutico, modelo y cumbre, origen y meta de la creación, su sentido y fin. En desarrollar esta afirmación básica consiste en verdad toda la cristología de Rahner. La creación es concebida por él como originada en Cristo y desenvolviéndose en dirección a él. Tanto la antropología como la cosmología cobran a partir de aquí una clara raigambre cristocéntrica”⁴⁸².

El recorrido que hemos realizado por la cristología trascendental descendente de Rahner nos ha llevado a descubrir la encarnación como el fundamento de la creación. La voluntad y el poder de Dios de expresarse en lo no divino, de salir de sí y entregarse a otra realidad distinta de él, es la única causa y razón por la que Dios pone en la existencia lo creado, y particularmente al hombre, como “material” y “gramática” de su expresión en Cristo, el Logos encarnado, y como posible “reproducción” de aquél que es “imagen del Dios invisible”. Cristo es, por tanto, el destino de la creación porque es también su origen.

Esta relación de Cristo con la creación en el origen es la que refleja la expresión “creación *en* Cristo”, cuyo significado queremos desentrañar ahora a la luz del pensamiento del teólogo de Friburgo y de otros autores que se inspiran en él o prolongan sus reflexiones.

⁴⁷⁹ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 151. También K. RAHNER, *Sobre la teología de la celebración de la Navidad*, ET III, Madrid 1961, 43: “el mundo tal cual efectivamente es, es por ser Dios el dilapidador que efectivamente se da a sí mismo pródigamente”.

⁴⁸⁰ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 151. La cursiva es nuestra.

⁴⁸¹ Cf. M. GESTEIRA, “La cristología del Karl Rahner”, en: A. GONZÁLEZ MONTES, M. GESTEIRA, J.M. ROVIRA BELLOSO, N. SILANES, J. LOSADA, *La teología trinitaria de Karl Rahner, o.c.*, 69.

⁴⁸² G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 62.

Como ya señalábamos en el primer capítulo, de las tres preposiciones con las que el himno de la Carta a los Colosenses formula la relación entre Cristo y la creación (*en, por y para*), en la perspectiva ascendente Rahner subraya fundamentalmente el *para*, la que expresa su carácter de dinamismo interno y destino último de lo creado⁴⁸³. Sin embargo, este *para* Cristo sólo puede ser posible porque la creación ha sido creada *en* Cristo, lo que pone de relieve la perspectiva descendente. Así lo indica A. Cordovilla:

“Este *en* Cristo se revela en el fondo para Rahner como el verdadero fundamento del por y para Cristo. Cristo puede ser la dinámica más profunda y la última entelequia del mundo que le orienta y conduce a su destino definitivo y a su futuro absoluto, si a la vez, él es el fundamento que hace posible este movimiento y dirección. Sólo si la creación fue realizada en él, es decir, en él como ejemplo, diseño, anticipo y condición de posibilidad, es posible hablar de una presencia interna de Cristo (Dios) en el mundo sin hacer de ella un elemento constitutivo y necesario poniendo en juego la gratuidad y novedad de la encarnación”⁴⁸⁴.

4.1. El “primogénito de toda criatura”

Según este mismo autor, si el concepto de “entelequia” (gratuita) del mundo nos ayuda a dar cuenta de esa presencia inmanente de Cristo en la creación y de la historia como impulso que las conduce hacia sí como su fin, puede ser ahora el de “protoconcepción” (*Urkonzeption*) o concepción original el que manifiesta la prioridad ontológica e intencional de Cristo en el plan de Dios⁴⁸⁵. Esto es lo que expresa el himno de la Carta a los Colosenses cuando denomina a Cristo “el primogénito (*protótokos*) de toda criatura” (Col 1,15). El término significa literalmente “engendrado antes” y expresa una primacía cósmica de Cristo, no como primera criatura –según lo entendieron los arrianos– sino como primado de todas las criaturas. No se trata de un primado cronológico (el primero en una serie de iguales) sino de un título de supremacía⁴⁸⁶. Él es el primero pensado y proyectado, a imagen del cual, y porque él habría de existir, existe todo lo demás. Como vemos, “creación *en* Cristo” y “primogénito de toda criatura”, son

⁴⁸³ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 52.

⁴⁸⁴ *Ib.*, 103-104.

⁴⁸⁵ Cf. *Ib.*, 103, en referencia a la afirmación de Rahner de que la cristología es la “protoconcepción” de la antropología y de la doctrina de la creación. Cf. *Problemas actuales de cristología*, 183, nota 19.

⁴⁸⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o. c., 72; L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, o.c., 23; F. MUSSNER, “Creación en Cristo” en “La creación como origen permanente de la salvación I: la afirmación bíblica fundamental”, *MySal II-I*, Madrid 1969, 506. Según J. L. Ruiz de la Peña, el término “primogénito” implica que “desde la primera palabra del Génesis, Cristo presidía el designio creador; además de su *preexistencia* personal –como *Logos* divino– había una *previsión* de su encarnación que se remonta a toda la eternidad. Aun respetando el carácter temporalmente circunscrito de dicha encarnación, no se puede escamotear esta `prevista presencia´ (si cabe decirlo así) del Dios hecho hombre en el comienzo mismo del tiempo sin vaciar de todo contenido nuestra perícopa”. Esto plantea el problema teológico, que aquí no podemos abordar, de la preexistencia del Cristo encarnado. Sobre ello, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1993³, 411-437.

expresiones que reflejan, de distinto modo, esta prioridad ontológica de Cristo (de la encarnación) respecto de la creación.

Como señala J. L. Ruíz de la Peña, la fórmula “en Cristo” aplicada a la creación, tiene en el himno de la Carta a los Colosenses un significado fluido⁴⁸⁷, esto es, expresa dimensiones diversas e interrelacionadas, aunque todas ellas apuntan a ese *prius* ontológico de la encarnación sobre la creación. Nos detenemos ahora sobre estas diversas dimensiones, todas ellas presentes en el pensamiento de nuestro autor.

4.2. Cristo: causa ejemplar o modelo

En primer lugar, la creación en Cristo muestra a éste como causa ejemplar, modelo o arquetipo según el cual ha sido diseñado todo lo creado: “El Padre ha querido a su Logos como criatura y desde aquí ha diseñado en el fondo la totalidad de la realidad que es una unidad”⁴⁸⁸. Ésta es, pues, la otra cara de la afirmación de Cristo como cumbre y fin de la creación. Si Cristo es la meta de la creación, y si esta meta no es simplemente un “caso singular”, sino que es también un momento interno del agradecimiento de la criatura espiritual en general⁴⁸⁹, entonces ésta ha sido pensada a imagen de Cristo y está llamada desde su origen a ser lo que en Cristo se manifiesta. Por ello, toda la creación es un *modus* deficiente de esa protorrelación de Dios con lo distinto de sí que en Cristo alcanza su plenitud⁴⁹⁰. A su luz son creadas todas las cosas, destinadas a esa culminación a través de la libre acogida del Dios que se quiere entregar a sí mismo a lo distinto de sí y por ello lo crea.

Primeramente, y como destinatario privilegiado, la criatura espiritual. Todos los seres humanos somos, en lo más hondo, promesa de Cristo. Todos tenemos en él nuestro futuro, estamos siempre “de camino” hacia él⁴⁹¹. Él es el modelo en el cual hemos sido acuñados. Cada hombre, creado a imagen de ese Cristo, está destinado a reproducir su entrega, en la cual consiste su esencia, dada ya en la creación pero entregada, sin embargo, como tarea existencial a realizar⁴⁹². Pero también, y en dependencia del hombre, el resto de

⁴⁸⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación, o.c.*, 78.

⁴⁸⁸ A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 100.

⁴⁸⁹ Cf. *La cristología dentro...*, 205.

⁴⁹⁰ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 195, nota 28.

⁴⁹¹ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 144.

⁴⁹² Cf. *Ib.*, 144, especialmente la nota 1. Nos parece que esta nota expresa con mayor hondura la comprensión rahneriana de la esencia del hombre, que es trascendencia no sólo entendida como un abstracto “tender hacia” sino, en categorías más personales, como “expropiación de sí y entrega a Dios”, así como entender más a fondo la encarnación como caso irrepitiblemente supremo de la realización de la esencia humana, que

lo creado aparece como un modo deficiente, un eco lejano, de la relación de Cristo con el Padre. Dios es Dios de todas las cosas y no sólo del hombre, dice Adolphe Gesché⁴⁹³. Y Cristo es el primogénito “de todo” y no sólo de los “hermanos”, señala también J. L. Ruíz de la Peña⁴⁹⁴. La creación, como un todo en devenir, interdependiente y orientado hacia el hombre, pero también con sentido y valor ante Dios por sí misma, tiene también en Cristo su modelo. Veremos esto con más detenimiento en el último capítulo de nuestro trabajo.

4.3. Cristo: condición de posibilidad o presupuesto

Que el mundo ha sido creado en Cristo indica, también, como ya hemos dicho, que la encarnación es el fundamento o presupuesto de la creación, el acontecimiento sobre el que ésta se asienta. Esto quiere decir que la voluntad de Dios de encarnarse es la que hace posible la existencia de la creación. En el orden del designio de Dios, la primera precede a la segunda, aunque en el orden temporal no pueda ser sino al contrario. En un sentido intencional, el encarnado está en el origen de la creación.

Visto desde la perspectiva ascendente, esto significa que la creación está orientada a Cristo. Porque todo ha sido creado para que acontezca él; para que, en un fragmento de esa creación, Dios pueda entregarse plenamente a ella y llegue a existir una criatura capaz de responder a su amor con la entrega total de sí. Como señala D. L. Gelpi, “en él la eterna alianza de amor entre Dios y el hombre *que motivó en último término el acto creador* queda definitivamente consumada”⁴⁹⁵. En ese sentido, la encarnación es el designio original de Dios respecto al mundo, el “punto culminante del desarrollo del mundo, sobre el que están instalado, aunque permanezca libre y gratuito, el mundo entero”⁴⁹⁶.

De forma complementaria, desde la perspectiva descendente, la encarnación se convierte en el lugar hermenéutico de la creación. Porque Dios quiere comunicarse a lo distinto de sí, lo crea. “Porque quiere tener verdaderamente lo otro como suyo propio, lo constituye en su auténtica realidad”, dice nuestro autor refiriéndose específicamente a la

consiste en que el hombre es en tanto se entrega a Dios. Además, permite clarificar mejor la compleja relación entre ascensión por parte de Dios y consumación de la esencia de la criatura, pues se muestra cómo la unión hipostática es precisamente la que capacita a la naturaleza humana de Cristo para la absoluta entrega de sí mismo a Dios (y, por ello, la plena autocomunicación de Dios puede ser *al mismo tiempo* la última *autotranscendencia* del hombre hacia él).

⁴⁹³ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II: Dios - el cosmos*, Salamanca 1997, 166: “Dios es Dios de todo el universo o no es Dios, incluso si lo esencial de su preocupación es el hombre. Para que Dios sea el Dios del hombre, es preciso que Dios sea Dios y no solamente Dios del hombre”.

⁴⁹⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 75.

⁴⁹⁵ D. L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Raher*, o.c., 59. La cursiva es nuestra.

⁴⁹⁶ *La cristología dentro...*, 205.

humanidad del Logos⁴⁹⁷. Pero creemos que, en este enunciado, está también contenido, como “fenómeno derivado”, el misterio de la creación. Que la encarnación es el fundamento de la creación nos está diciendo, también, que la relación de Dios con el mundo se ilumina desde la relación del Logos con su naturaleza humana. Veamos esto con mayor detenimiento.

Si, como exponíamos en el primer capítulo, podemos comprender la relación del Logos con su naturaleza humana como culmen de la relación entre Dios y su mundo (perspectiva ascendente), esto es posible, en el fondo, porque la segunda está fundada en la primera, esto es, en la encarnación (perspectiva descendente). Porque el Logos quiere tener verdaderamente lo otro como suyo propio, crea su propia humanidad, que no es anterior al salir de sí de Dios que la constituye sino *creada por la asunción*. De modo análogo, porque Dios quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio, lo crea como condición previa al hacerlo suyo y para hacerlo suyo. De un modo deficiente, cualitativamente distinto de la asunción de la humanidad por parte del Logos pero en vinculación con ella, se puede decir que la creación no existe, en el orden real, sino *por la asunción o para la asunción*. No está ahí, tampoco, como una realidad previa a la voluntad de Dios de asumirla, sino como primer momento de la realización de esa asunción, que consiste en poner lo que ha de ser asumido. Es, de otro modo, lo que nuestro autor indica cuando afirma que, en verdad, “existimos porque Dios se quiso hombre”⁴⁹⁸.

Creemos que solamente así se puede entender la afirmación de un buen conocedor del pensamiento rahneriano, el teólogo español M. Gesteira, quien considera que Rahner aplica a la creación entera la célebre tesis cristológica de San Agustín según la cual, en Cristo, el hombre *non creatus assumitur, sed assumptione creatur*. Para este autor, éste es el elemento sobre el que pivota la visión absolutamente cristocéntrica de la realidad que elabora el teólogo de Friburgo⁴⁹⁹. Si el axioma agustiniano, en sentido estricto, sólo puede ser aplicado a esa humanidad particular que es la de Cristo, sin embargo, la extensión a la creación y a la humanidad que, según M. Gesteira, realiza Rahner tiene el valor de evocar que, efectivamente, éstas deben su existencia, únicamente, al deseo de Dios de hacerlas

⁴⁹⁷ *Para la teología de la encarnación*, 151.

⁴⁹⁸ *Problemas actuales de cristología*, 204.

⁴⁹⁹ Cf. M. GESTEIRA, “La cristología de Karl Rahner”, en: A. GONZÁLEZ MONTES, M. GESTEIRA, J.M. ROVIRA BELLOSO, N. SILANES, J. LOSADA, *La teología trinitaria de Karl Rahner, o.c.*, 69.

suyas⁵⁰⁰. Y, así, como decíamos, la encarnación es el verdadero lugar hermenéutico de la creación, su condición de posibilidad o presupuesto.

4.4. Cristo: sustento y fuente de vitalidad

Aún queremos resaltar otro aspecto de la relación entre Cristo y la creación contenido en la expresión “creación en Cristo” y que se refiere al “origen” no sólo como precedencia sino entendido como vínculo permanente de una realidad con aquel principio del que se recibe (en este sentido, también ahonda y prolonga en el tiempo la idea de “fundamento”). J. L. Ruiz de la Peña, comentando Col 1, 16 (“Porque en él fueron creadas todas las cosas...”), advierte el trasfondo típicamente paulino de la fórmula *en Cristo*, que habitualmente hace referencia a la comunión interpersonal, el flujo vital que desde Cristo se derrama sobre los cristianos y los conforma con él. Así, que todo ha sido creado en Cristo apunta también a esta participación vivificante que refleja el ser-en-Cristo y anticipa el destino soteriológico de la entera creación⁵⁰¹. Creada en Cristo, la creación ya *es en Cristo*, de alguna manera, en cuanto que, incipientemente, participa desde el inicio de su flujo vital, del que procede y que la sustenta en el ser. Esto parece ya señalado por Rahner en su artículo *Sobre la teología de la celebración de la Navidad* (1955), cuando afirma:

“Pues si la creación, en el orden efectivamente real, ocurre originariamente como un momento del enajenamiento de Dios en lo extraño que tiene él mismo que bosquejar y proyectar de antemano para tener en qué enajenarse y, sin embargo, la creación es producción por Dios de algo absolutamente real—por Dios, que puede hacer algo más que meras marionetas, que efectivamente pueden afirmarse entre ellas, pero no ante Dios—, entonces, lo más próximo a Dios, es decir, Dios en la carne, tiene que ser lo más poderoso y lo más vivo, el centro más originario de la vitalidad y del señorío de sí del mundo, precisamente porque (no: aunque) es Dios mismo”⁵⁰².

El teólogo catalán E. Marlés⁵⁰³, en cuyo empeño por formular una teología desde una cosmovisión evolutiva es notable la influencia de Rahner, remarca también esta dimensión del paulino *en Cristo*, referido al cosmos, como “arraigo” permanente, relación ininterrumpida con la fuente constante del ser, y de Cristo como centro de la vitalidad de la creación. Existe un lazo vital inicial del cosmos con el Logos que habría de encarnarse que hace que éste, permaneciendo trascendente a él, sea el origen de la *dýnamis* que le permite

⁵⁰⁰ De hecho, Rahner aplica en cierto modo el axioma agustiniano a la creación entera en *La unidad entre espíritu y materia...*, 201. Cf. infra., cap. 4, 3.2., 145.

⁵⁰¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación, o.c.*, 73.

⁵⁰² *Sobre la teología de la celebración de la Navidad*, 44. La cursiva es nuestra.

⁵⁰³ Cf. E. MARLÉS, “Jesucristo y la evolución cósmica” en: E. MARLÉS (ed.), *Trinidad, universo, persona...*, o.c., 206-234. Para lo que aquí comentamos, 208-214.

desarrollarse y crecer en el ser⁵⁰⁴. Este lazo es anudado de una forma más profunda, personal e intensa en la encarnación, donde el Logos hace suyo un fragmento del cosmos como su propio ser-ahí⁵⁰⁵. Y, desde ese fragmento, incorporado por la resurrección a la plenitud de Dios, puede seguir comunicando más vida a la creación entera, que ha sido convertida en su propio mundo-en-torno, y al ser humano que entra, por la gracia, en comunión con él⁵⁰⁶.

5. CONCLUSIONES

La profundización en la cristología trascendental ascendente de Rahner, que hemos realizado en los dos capítulos anteriores, nos llevaba a contemplar a *Cristo desde la creación*, emergiendo desde su interior, dinamizándola internamente y consumándola al injertarla, desde su propia humanidad, en el misterio de Dios. Y ahora, a través del estudio de la perspectiva descendente de la cristología de nuestro autor, hemos invertido la dirección y nos hemos acercado a la *creación desde Cristo*, a la creación inserta en el misterio del Logos encarnado, origen y de todo lo existente, “misterio abarcador” que reúne en sí y en el que se hace patente no sólo el misterio de la creación y del hombre sino también el del mismo Dios trinitario⁵⁰⁷. Sólo desde aquí se alcanza el significado cósmico de Cristo tal y como lo expresa el himno de la Carta a los Colosenses 1,15-20. Y sólo es posible, también, comprender, en último término, qué es la creación si se contempla a ésta radicada en el misterio de Cristo. Desde el itinerario recorrido en el presente capítulo, en estas conclusiones no queremos simplemente sintetizar los múltiples elementos que hemos desarrollado sino extraer del pensamiento rahneriano tres aspectos implícitos que nos permitan una visión más completa de la inserción de la creación en el misterio de Cristo: la autocomunicación de Dios como clave que interpreta tanto la vida intradivina como su acción *ad extra*, la constitución comunicativa y relacional de toda la realidad al modo de la Trinidad y la relación entre creación en Cristo y divinización de la criatura.

⁵⁰⁴ No hablamos de una mera vitalidad biológica o natural sino ontológica, como hemos desarrollado en el cap. 2 de este trabajo.

⁵⁰⁵ Cf. *Ib.*, 214: “Podemos decir que el Logos, también después de la encarnación, sigue siendo la ‘tierra’ que sustenta y en la que se arraiga el cosmos, ya que todo ha sido creado ‘en Él’. En la encarnación se hace el cosmos más íntimo a Él y permite que una parte del cosmos no sólo esté ‘en Él’ sino se sea ‘Él’.

⁵⁰⁶ Este autor diferencia entre el estar “en Cristo” por la creación y el estar “EN Cristo” posibilitado por la encarnación, por la comunión con Jesús, el Logos hecho hombre: “Como creaturas, desde el inicio de nuestra existencia, el Logos puede decir que, en cierto modo, los hombres y mujeres ya estaban ‘en mí’ gracias a su presencia en todas las cosas creadas (manteniendo a la vez su trascendencia). Pero, gracias a la encarnación, puede unir más a Él a los hombres salvados por Él, de modo que pueda decir que están ‘EN MÍ’ de una manera nueva (más personal e intensa)”. Cf. *Ib.*

⁵⁰⁷ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 139.

1. El misterio de Cristo, de la encarnación, no es otro que el de la radical y absoluta autocomunicación de Dios, plenitud de ser y de amor que, libre y gratuitamente, constituye lo distinto de sí porque quiere tenerlo como suyo y, así, se injerta él mismo en lo otro para que lo otro pueda injertarse en él mismo. “Autocomunicación”, esto es, entrega de *sí mismo*, es la dinámica del amor y, por ello, es la entraña misma de Dios, su vida interna, que se desborda hacia fuera en la creación y la encarnación y que se manifiesta corporal, físicamente, en Jesús de Nazaret. Como hemos visto, desde la clave de la autocomunicación podemos contemplar tanto el ser de Dios *ad intra* como toda su acción *ad extra*. Trinidad, creación y encarnación pueden ser interpretadas en su realidad más honda desde esta categoría acuñada por nuestro autor y que es, sin duda, una de sus mayores aportaciones a la teología contemporánea.

En realidad, el verdadero “fenómeno primigenio” del que hay que partir para entender la encarnación y la creación, es la autocomunicación que Dios mismo es en su propio interior. El poder de Dios de “llegar-a-ser-en-lo-otro” tiene su condición de posibilidad en que Dios ya ha constituido la diferencia como suya dentro de sí mismo. Dios es comunicable hacia fuera pues, en su misma entraña, es comunicación de sí. Y, al comunicarse, Dios no anula ni disminuye lo otro sino que, al contrario, lo hace ser. Lo descubrimos así, en primer lugar, en la vida intradivina, y lo descubrimos, después, en la creación y la encarnación que manan de ella. La generación del Logos, “expresión” del Padre, su “símbolo real”, nos habla de un Dios capaz de constituir otro distinto de sí, comunicándole “todo de sí”, su misma divinidad, de modo que ese otro, el Hijo, aunque se recibe todo del Padre, es realmente “otro”, plenamente él mismo con identidad propia y con la plenitud de la divinidad que, por ser recibida, no es menos suya. No es difícil encontrar aquí, en el seno divino, el eco, o mejor, la raíz del axioma creacionista⁵⁰⁸. Lo propio de Dios, *ad intra* y *ad extra*, es comunicarse a sí mismo, haciendo ser a lo otro. Esto es lo que, de forma eminente, acontece en la encarnación: cuando Dios se expresa a sí mismo en lo no divino, no lo anula sino que lo plenifica⁵⁰⁹, revelando en Cristo la imagen según la cual ha sido diseñada la realidad entera. Por ello, como muestra Rahner, podemos decir que la misma relación de Dios con su creación no es sino el eco, la prolongación, de la relación

⁵⁰⁸ En la creación, Dios constituye lo otro fuera de sí de tal modo que, precisamente porque se recibe absolutamente de él, tiene valor y consistencia propia. Si la raíz del axioma creacionista, que permitía entender “desde abajo” la relación del Logos con su naturaleza humana, está en las relaciones intratrinitarias, podemos ver de nuevo cómo las dos perspectivas, descendente y ascendente, se interpenetran y clarifican mutuamente en la comprensión del misterio de Cristo y de la creación.

⁵⁰⁹ La humanidad de Cristo es humanidad plena *porque* (y no *aunque*, como repite Rahner) es la humanidad de Dios mismo.

entre el Padre y el Hijo. El “decirse” de Dios *ad intra* es la verdadera condición de posibilidad de nuestra existencia de criaturas, que es expresión aún incompleta de aquél en quien el Padre se dice, hacia dentro y hacia fuera. La creación en Cristo es la creación radicada en el misterio trinitario.

2. Puesto que la realidad entera tiene su origen en un Dios que es comunicación en sí mismo, lleva en ella su impronta, que la hacer ser, también, esencialmente comunicativa y relacional. Lo hemos visto en la ontología del símbolo que Rahner elabora desde el enraizamiento de todas las cosas en el misterio trinitario: ser es comunicación de sí. El ser se autoposee al comunicarse, llega a ser comunicándose, entregándose a lo otro. El ser absoluto es comunicación absoluta y todos los seres reproducen, tanto más cuanto mayor perfección de ser poseen, esa esencia del ser. De forma eminente y más cercana a Dios, el hombre, su imagen, cuya esencia consiste en que, como dice nuestro autor, “es en tanto se entrega”⁵¹⁰. El hombre es creado también, como un ser capaz de “reproducir” a Dios autoentregándose (y por ello es su “cifra”). Llega a sí mismo en la medida en que sale de sí mismo por el conocimiento y el amor. Y llega, definitivamente, a sí mismo, cuando se cede, se entrega, desapareciendo para sí constantemente en el misterio que llamamos Dios, cuando responde libremente al Dios que se le entrega hasta expropiarse de tal manera que su naturaleza “llega a ser naturaleza de Dios mismo”⁵¹¹. Ambas cosas acontecen definitivamente en Jesús: Dios vaciándose en el hombre, sin perderse, y el hombre vaciándose en Dios, lográndose. El misterio de Cristo es el misterio de la *perijóresis* entre Dios y el hombre, entre Dios y su creación, unidos sin confusión pero sin separación, por la libre, gratuita y amorosa iniciativa de Dios, que quiso dar a lo otro su propio ser sin anularlo.

3. Por eso, afirmar la primacía de Cristo (de la encarnación) en el plan divino, es afirmar la prioridad del deseo de Dios de entregarse a la criatura. “Porque Dios se promete al mundo, hay Cristo”, dice nuestro autor⁵¹². La voluntad de Dios de expresarse en lo no divino, de llegar-a-ser-en-lo-otro, es la voluntad de divinizar lo creado. Toda la creación tiene su origen en Cristo y existe para que aparezca Cristo. Pero Cristo es, precisamente, la plenitud de la creación. Que todo esté orientado a la encarnación del Verbo es que todo tiene su fin en la comunión entre Dios y la criatura. La encarnación, como expresión de Dios hacia fuera de sí, no es la apoteosis de Dios en lo creado, sino su *kénosis* por amor, un

⁵¹⁰ *Para la teología de la encarnación*, 144.

⁵¹¹ Cf. *Ib.*

⁵¹² “Encarnación”, col. 566.

auténtico vaciamiento para colmar lo vacío. Dios no se busca a sí mismo al crear, ni al expresarse en lo otro. Si se busca y se quiere reconocer en la criatura es para que ésta se encuentre a sí misma en él⁵¹³. Y la criatura alcanza su plenitud allí donde Dios se expresa y se encuentra a sí mismo en ella. Que Dios cree para expresarse en lo otro, es exactamente lo mismo que decir que crea para divinizar. No hay, por tanto, en la creación, dos fines distintos y contradictorios: la gloria de Dios o la divinización de la criatura. Ambas cosas son, en realidad, coincidentes⁵¹⁴. Toda la autocomunicación de Dios *ad extra* acontece para la criatura. Dios se hace lo que nosotros somos para que nosotros seamos lo que él es.

⁵¹³ "... nosotros somos –porque él así nos ha querido- seres en los que Dios, en cuanto hombre, se encuentra a sí mismo al amarnos". *Problemas actuales de cristología*, 204.

⁵¹⁴ Cf. "Hombre, fin del", SM 3, Barcelona 1976², col. 525: "La creación consumada, llegada a su fin, es un espejo de la realidad de Dios (gloria objetiva), y sabe y reconoce esto a través de los hombres (y ángeles) espirituales y personales que pertenecen a ella... Pero la creación glorifica perfectamente a Dios porque y en cuanto ella misma está consumada, ha llegado a su fin, y así se halla glorificada y es feliz". Sobre esto mismo, A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca 1997, 89-91.

CAPÍTULO 4

ELEMENTOS PARA UNA CRISTOLOGÍA CÓSMICA DESDE LA TEOLOGÍA DE KARL RAHNER

Una vez realizado este recorrido por la teología de K. Rahner en cuanto a la relación entre Cristo y la creación, y como indicamos en la presentación de nuestro trabajo, en este capítulo final pretendemos extraer de su pensamiento aquellos aspectos que pueden enriquecer la búsqueda de una cristología cósmica actual.

Participamos de la opinión de diversos autores que, en tiempos recientes, han llamado la atención sobre lo que podemos considerar un cierto olvido del cosmos en la teología contemporánea⁵¹⁵. De las distintas razones que se aducen para explicar esta ausencia, se detecta como la principal la orientación fundamentalmente antropocéntrica que, como toda la cultura occidental, ha tomado el discurso teológico desde la Modernidad. La teología ha situado sus preocupaciones, casi de forma exclusiva, en el ser humano y las problemáticas que se plantean desde su subjetividad y desde las urgencias éticas del tiempo presente. Todos estos autores coinciden también en señalar las consecuencias negativas de este olvido y la necesidad de que la teología del siglo XXI complete su enfoque antropológico incluyendo en su reflexión al conjunto del cosmos natural. Los motivos que alegan coinciden, en buena parte, con los que hemos apuntado en la presentación de este trabajo. La recuperación del cosmos se impone hoy, en palabras de A. Gesché, como una de las tareas más urgentes y más benéficas para la teología, precisamente en favor de Dios y del hombre. Según el autor francés, en esta tarea está en juego la suerte de Dios (“Dios es Dios de todo el universo o no es Dios, incluso si lo esencial de su preocupación es el hombre”), la suerte del hombre (recuperar el cosmos no es olvidar al hombre sino una necesidad de protegerlo pues “no parece que el hombre gane siendo su único universo”) y la suerte del cosmos mismo precisamente en beneficio del hombre (“es importante devolverle al hombre el sentido de un universo teológico”)⁵¹⁶. Elizabeth Johnson indica, además, que de este retorno al cosmos, “al cielo y a la tierra”, dependen en gran medida la integridad intelectual y moral de la teología, pues ésta tiene la tarea básica de interpretar la

⁵¹⁵ A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. Dios-el cosmos, o.c.*; E. A. JOHNSON, “Turn to the Heavens and the Earth: Retrieval of the Cosmos in Theology”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 51 (1996) 1-14; J.-M. MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, Milano 1995; J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993.

⁵¹⁶ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II: Dios-el cosmos, o.c.*, 165-170.

totalidad de la realidad a la luz de la fe y, también, en el actual contexto, la posibilidad y el deber de ofrecer una “poderosa contribución” a la práctica de la justicia y misericordia para con la humanidad y la tierra amenazada⁵¹⁷.

Haciendo nuestra esta inquietud, nuestro interés se centra en abrir perspectivas que permitan poner de relieve la profunda vinculación entre Cristo y el cosmos. Según E. Marlés, una de las características de la reflexión teológica sobre la creación en la segunda mitad del siglo XX ha sido la de redescubrir en papel central de Cristo en ella⁵¹⁸. No obstante, ya en 1979, la Comisión Teológica Internacional destacaba, entre las dimensiones de la cristología que debían ser recuperadas, el primado cósmico de Cristo, quizá no suficientemente estimado por “una antropología demasiado estrecha” que no tiene suficientemente en cuenta la intrínseca pertenencia del hombre al mundo. Sin embargo, aseguraba, “esta afirmación es de suma importancia en nuestros tiempos. No bien percibida hasta ahora, lo ha sido en forma vívida a partir del progreso de las ciencias naturales, y consiguientemente la importancia del mundo y su influjo en la existencia humana, así como los problemas que de allí nacen”⁵¹⁹. También Juan Pablo II, en su carta de 1988 a George V. Coyne, Director del Observatorio Vaticano, se preguntaba si la cosmología contemporánea no podría enriquecer hoy la teología de la creación, y la perspectiva evolucionista ofrecer alguna luz aplicable a la antropología teológica, al significado de la persona humana como imagen de Dios, al problema de la cristología, e incluso al desarrollo de la doctrina misma⁵²⁰. El mismo Rahner, en un artículo escrito dos años antes de su muerte y que puede ser considerado como una especie de testamento en materia cristológica⁵²¹, afirma que “no iría desencaminada una cristología actual que asumiera, con cierta precisión y claridad, la temática de Teilhard de Chardin”⁵²², obviando, quizá por discreción, su propia contribución a esta línea de reflexión cristológica desde una perspectiva cósmica y evolutiva.

⁵¹⁷ Cf. E. A. JOHNSON, “Turn to the Heavens and the Earth...”, *o.c.*, 5-12.

⁵¹⁸ Cf. E. MARLÉS, *Trinidad creadora y cosmología...*, *o.c.*, 253.

⁵¹⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Cuestiones selectas de cristología”, en *Documentos 1969-1996. Veinticinco años al servicio de la Iglesia*, Madrid 1998, 241.

⁵²⁰ JUAN PABLO II, Carta al Padre, George V. Coyne, Director del Observatorio Astronómico Vaticano, 1 de junio de 1988, disponible en: <http://www.upcomillas.es/imagenes/catedras/CTR/CARTAJUANPABLII.pdf>. (Fecha de consulta: 6 de mayo de 2015).

⁵²¹ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, *o.c.*, 75-76.

⁵²² Cf. K. RAHNER, “En torno a la cristología de nuestro tiempo”, *Concilium* 79 (1982) 407. La cita completa dice así: “Las reflexiones precedentes sólo son unas cuantas sugerencias aisladas, orientadas a insinuar cómo tendría que ser una cristología de nuestro tiempo. No iría desencaminada una cristología actual que asumiera, con cierta precisión y claridad, la temática de Teilhard de Chardin, aun concediendo que en él no queda nada claro qué relación existe, desde el punto de vista de la comprensión y la ortodoxia, entre Jesús de Nazaret y el Cristo cósmico, el punto omega de la evolución”.

Reconocemos en nuestro autor valiosos elementos que iluminan hoy la profundización de esta dimensión de la cristología por él apuntada. El cristocentrismo rahneriano tiene, desde los comienzos de su pensamiento, una fuerte dimensión cósmica y universal. Y su visión de la creación, como hemos tratado de mostrar en este trabajo, está vertebrada cristológicamente. Cristo es, para Rahner, el lugar hermenéutico de la creación, su modelo y cumbre, origen y meta, sentido y fin⁵²³. Gran parte de sus esfuerzos se orientaron a poner de manifiesto el alcance universal del acontecimiento Cristo, a través de su significación protológica en la creación y de la cristología trascendental ascendente⁵²⁴. En este empeño, su teología fue prestando una creciente atención a la concepción evolutiva del mundo, desde la inquietud de hacer comprensibles y significativas las afirmaciones de fe para el hombre de su tiempo y salvar el abismo que parecía abrirse entre su experiencia concreta y la formulación tradicional de los principales dogmas del cristianismo. Enunciamos ahora brevemente los aspectos del pensamiento de nuestro autor en los que nos detendremos en este capítulo y que, a nuestro entender, pueden iluminar la comprensión actual del significado cósmico de Cristo.

Nos parece descubrir en Rahner, especialmente en *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, una interpretación teológica y cristológica de la evolución cósmica. Ésta aparece allí como un proceso originado y conducido por la autocomunicación divina y orientado a la encarnación como punto espacio-temporal en el que convergen el movimiento de entrega de Dios al mundo y el de autotranscendencia del mundo hacia Dios (1). Nuestro autor remarca también en su pensamiento la concepción del mundo como una unidad plural y dinámica y, con ella, la profunda interdependencia entre el hombre y el cosmos, no sólo en el plano biológico y ontológico, sino también histórico salvífico. Esta unidad del mundo e interdependencia entre todas las cosas creadas, permite fundamentar, además, el alcance cósmico de la salvación obrada por Cristo (2). Todo el cosmos material está implicado en la historia de la salvación. Es una realidad referida a Dios desde su origen, y también a Cristo, de quien constituye su “prehistoria”, en quien es consumado y de cuya gloria participará al final de los tiempos (3). De él reciben su sentido todas las cosas, puesto que todo ha sido creado *en él* y *para él*. La encarnación es, para Rahner, el “misterio abarcador” de la creación y de la historia pero también el dinamismo interno (entelequia) que las impulsa y atrae hacia sí (4). Nos detendremos particularmente en dos cuestiones que aún no hemos desarrollado y que consideramos importantes para nuestra

⁵²³ Cf. G. J. ZARAZAGA, *supra.*, nota 482, 121.

⁵²⁴ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 76.

reflexión. La primera de ellas es la presencia del pecado y la redención a través de la cruz en la cristología cósmica de Rahner. Nos acercaremos a la crítica que, sobre este aspecto, han dirigido a nuestro autor Hans Urs von Balthasar y Jürgen Moltmann. Trataremos de ofrecer también nuestra valoración del pensamiento rahneriano en este punto (5). A continuación, abordaremos la comprensión de la mediación creadora de Cristo (la creación *por* Cristo) y cómo puede iluminar este tema la propia realidad de la creación (6). Por último, retomaremos la expresión rahneriana según la cual, por la encarnación del Verbo, la historia (también la historia cósmica) ha llegado a ser historia *de Dios mismo*, profundizando en las radicales implicaciones que esto tiene para la comprensión de la creación y, también, de Dios mismo (7).

1. UNA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA Y CRISTOLÓGICA DE LA EVOLUCIÓN CÓSMICA

1.1. “Evolución”: el devenir de todo lo creado hacia Dios como su meta

“El concepto de evolución es utilizable para definir en general lo más característico de toda la realidad distinta de Dios que se halla en el horizonte de nuestra experiencia. Aunque este concepto admite una pluralidad de sentidos tan amplia y analógica como el concepto de devenir, sin embargo, frente a éste tiene la ventaja de resaltar más la orientación del hacerse de todos los entes hacia una meta.

Pero como en el mundo evolutivo sujeto al devenir hay diferencias *esenciales* entre los diversos entes, la evolución de esos entes diferentes en esencia es también esencialmente diversa. La historia de la naturaleza, la del espíritu, la de la persona y de la comunidad humana, o la historia de la salvación, presentan `evoluciones` diferentes en su esencia”⁵²⁵.

Como vemos en el párrafo citado, para Rahner, toda la realidad existente “evoluciona”, es decir, se orienta y dirige hacia una meta. De manera análoga, el teólogo alemán aplica el concepto de evolución no sólo al desarrollo físico y biológico por el que la materia se mueve hacia la vida y hacia el hombre (la historia de la naturaleza), sino también a la historia del espíritu y de la comunidad humana (la historia de la libertad) e, incluso, a la historia de la salvación. “Evolución” es, para nuestro autor, en última instancia, un término que engloba todo el devenir de la creación hacia Dios a través de un proceso que recorre diversas etapas mutuamente implicadas. Como concepto análogo, es otro modo de referirse a la autotranscendencia del mundo hacia Dios que abarca la del mundo natural hacia el espíritu y la del espíritu finito hacia Dios y que se realiza, como él mismo indica, de modo esencialmente diferente en cada una de estas etapas. En palabras de Gisbert Greshake, “el

⁵²⁵ “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, col. 14.

devenir de lo creado se desarrolla en diferentes niveles. La dimensión más baja es el devenir del ser inferior al hombre en la *evolución*⁵²⁶. Ahora bien, no podemos olvidar que ese movimiento de autotranscendencia del mundo no sólo tiene a Dios como su meta sino que es originado y conducido por la autocomunicación de Dios mismo en todas sus etapas.

1.2. La evolución cósmica como “creación”: un proceso originado y conducido por la autocomunicación de Dios

Podemos decir, entonces, que al contemplar la evolución del cosmos material como parte del proceso de autotranscendencia del mundo hacia Dios, Rahner no se limita a ofrecer una explicación metafísicamente plausible del paso de la materia inorgánica a la orgánica y de ésta al hombre. Consideramos que lo más importante de la visión rahneriana de la evolución cósmica y biológica es que integra ésta dentro la historia de la salvación, en el orden de la gracia. Así lo subraya J. A. de la Pienda: “... este orden sobrenatural constituye para Rahner la clave fundamental de su explicación de la Naturaleza y del fenómeno humano en una perspectiva evolucionista. La autocomunicación de Dios al hombre, libre y absolutamente gratuita, constituye el principio clave de toda la antropología rahneriana. El orden de la gracia sobrenatural es el grado supremo del devenir. Esa autocomunicación de Dios en la gracia sobrenatural constituye el fundamento, la fuerza interna central y la meta de todo el devenir de la materia y del espíritu”⁵²⁷.

La historia de la naturaleza, el devenir del cosmos material hacia el hombre, es interpretado por Rahner teológicamente como primer momento del proceso de autocomunicación de Dios que es el origen y la meta de la creación y de la historia⁵²⁸. Para Rahner, la creación tiene su razón de ser y sentido último en la decisión gratuita y libre de Dios de autocomunicarse hacia fuera de sí. El Dios Trinitario quiere, libremente y por amor, exteriorizarse, compartirse, entregarse e invitar a participar de su plenitud a aquello que aún no existe y que es puesto en el ser como “lo otro” de Dios, “lo distinto de sí”. Dios quiere “llegar a ser él mismo en lo otro” e incorporarlo a sí mismo y, por eso, lo crea.

⁵²⁶ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 326.

⁵²⁷ J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 214.

⁵²⁸ “*Suponemos, por tanto, que la meta del mundo es la autocomunicación de Dios, que la dinámica entera, con que Dios ha dotado tan interiormente, y sin embargo no como constitutivo según su esencia, al devenir en autotranscendencia del mundo, está siempre mentada como comienzo y puesta en curso de esa autocomunicación y de su aceptación por parte del mundo*”. *La cristología dentro...*, 198. Las cursivas son nuestras.

La concepción evolutiva del mundo nos muestra que las distintas realidades creadas no están dadas todas juntas desde el principio sino que unas son el origen de las otras. Por tanto, como señala J. L. Ruiz de la Peña, la idea tradicional de creación como *productio ex nihilo sui et subjecti* ya “no conviene a *casi* nada de lo existente, pues *casi* todo procede de algo” y queda circunscrita a la primera forma de realidad extradivina⁵²⁹, sea cual sea ésta. Lo que llamamos “creación”, en cuanto acción de Dios que pone en el ser lo que no existe, no acontece sólo “al principio”, sino que es en realidad un continuo proceso creativo que se desarrolla a lo largo de miles de millones de años. El devenir evolutivo es, en este sentido, una “creación continua”⁵³⁰. Ésta no consiste ya sólo en el mantenimiento estático de lo ya existente sino en la potenciación interna de la criatura para superar su umbral ontológico. Esta *autotrascendencia* de la criatura es también *autotrascendencia* obrada por Dios y, como muestra también nuestro autor, ha de ser considerada como verdadera “creación”⁵³¹.

Si la creación no es simplemente el escenario donde acontece la historia de la salvación sino su origen permanente⁵³², la evolución cósmica, el devenir de la materia hacia el espíritu es, en realidad, la primera parte de esa historia, que consiste en hacer ser al destinatario de la autocomunicación divina: la totalidad de lo creado y el hombre de forma eminente, aquel fragmento de la creación capacitado, por su ser personal, para responder libremente al amor de Dios en sus mismos términos: en la absoluta entrega de sí. La historia de la naturaleza tiene su sentido en posibilitar la historia de la libertad⁵³³.

Así, el proceso evolutivo, en cuanto creación del mundo, pertenece ya al orden de la gracia⁵³⁴. Es un “evento” de la autocomunicación de Dios, pues ésta es su único origen, el impulso que la conduce y su fin último. Y es, a la vez, la condición de posibilidad de esa

⁵²⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación, o.c.*, 120.

⁵³⁰ Según M. Kehl, la interpretación metafísico-teológica de la evolución que realiza Rahner “puede empalmar fácilmente con el concepto teológico de *creatio continua*”. Cf. M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 528.

⁵³¹ “... la moción divina hacia tal autotrascendencia, allí donde de lo inferior y a través de ello surge algo esencialmente nuevo (p. ej., un ser biológico de naturaleza espiritual a partir de lo meramente vivo), *realiza estrictamente el concepto de `creación`*”. “Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, col. 16. Las cursivas son nuestras.

J. L. Ruiz de la Peña afirma, siguiendo a Rahner, que el *plusdevenir* que se produce en la historia del cosmos “no puede hallarse en la sola causalidad creada; tiene que estar en la causalidad divina; una causalidad no inferior en rango ontológico a la de la *productio ex nihilo* y que, por tanto, ha de ser llamada creación”. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación, o.c.*, 120. Nos encontramos, pues, con un modo de creación divina que, a pesar de realizarse a través de causas creadas, puede considerarse una “creación directa o inmediata” por parte de Dios.

⁵³² Cf. W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, o.c., 516.

⁵³³ Cf. supra., cap. 2, 3.3.3., 75.

⁵³⁴ “Según la doctrina de la Iglesia, el mundo en que vivimos es de hecho sobrenatural. Todo él está ordenado al Dios personal, supramundano y trino, orientado totalmente a un fin sobrenatural”. *Theos en el Nuevo Testamento*, 95.

misma autocomunicación de Dios, pues de él surgirá el hombre, a quien Dios se dirigirá como interlocutor privilegiado y de cuya libre aceptación de la gracia dependerá a partir de entonces la “evolución” del mundo hacia Dios⁵³⁵. De ese proceso surgirá, también, la humanidad de Cristo, aquel fragmento del cosmos que es la realidad de Dios mismo en medio del mundo, en quien la autocomunicación de Dios llega a su realización histórica definitiva e irrevocable al ser aceptada también por la criatura de forma total⁵³⁶. La autocomunicación de Dios como fundamento y concepto abarcador de toda la historia de salvación (creación, encarnación, consumación) es también la clave de interpretación teológica del proceso evolutivo de la materia hacia el espíritu.

1.3. La evolución cósmica, orientada hacia la encarnación

Como ya señalamos, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo* desarrolla con mayor profundidad una intuición que Rahner ya expresaba en *Problemas actuales de cristología*: la posibilidad de concebir la evolución del mundo como dirigida hacia Cristo, culminando en él su ascensión progresiva. En su artículo de 1962, explora esa posibilidad al contemplar a Cristo como culmen de la evolución/autotrascendencia del mundo hacia Dios, que incluye la historia de la naturaleza y la historia de la libertad.

La confesión de la verdadera humanidad de Cristo se convierte en el lazo que le vincula con todo el devenir del cosmos material. Como todo hombre, Cristo en su humanidad procede también de su evolución. Es una de las múltiples “autoconciencias cósmicas” en la que la naturaleza llega a sí misma y que tiene también al universo entero como su “cuerpo extendido”. Recordemos: “Jesús es verdaderamente hombre, verdaderamente un fragmento de la tierra, verdaderamente un momento en el devenir biológico de este mundo, un momento de la historia natural humana, ya que es nacido de mujer...”⁵³⁷. Pero además, “es también un hombre, que en su subjetividad, humana y finita, es, tanto como nosotros, receptor de esa gratuita autocomunicación de Dios, que declaramos respecto de todos los hombres y también del cosmos, como el punto cumbre del desarrollo, en que el mundo llega absolutamente a sí mismo y en absoluta inmediatez con Dios”⁵³⁸. Jesucristo forma parte, también, de la historia de la libertad. Es aquel fragmento de la misma que, por su unión con el Logos es potenciada internamente para realizar de

⁵³⁵ Cf. supra., cap. 2, 3.3.3., 75.

⁵³⁶ Cf. supra., cap. 2, 4.2., 80 y 4.3., 84.

⁵³⁷ *La cristología dentro...*, 201.

⁵³⁸ *Ib.*

forma plena aquello en lo que consiste la esencia humana: la entrega de sí al misterio que llamamos Dios⁵³⁹. Dicho de otro modo, Cristo es el culmen de la relación entre el Creador y la criatura desde la que podemos comprender que cuando el mismo Creador se convierte en criatura, no hace desaparecer a ésta sino que la hacer crecer en su ser propio hasta su máxima posibilidad⁵⁴⁰.

Visto desde la perspectiva descendente, la humanidad del Logos, como su símbolo real constitutivo, es aquella porción de lo creado puesta por el Logos como expresión de su propia realidad intradivina, aquello que el Dios mismo llega a ser al exteriorizarse en la dimensión de lo no divino⁵⁴¹. La humanidad de Cristo es, por tanto, el “lugar” donde se cumple el destino de todo lo creado de adentrarse en la vida de Dios y donde se realiza la voluntad divina de llegar a ser él mismo en lo otro, de ser Dios con lo otro de sí. Si esa humanidad que Dios pone como su autoexpresión finita procede a su vez de toda la evolución material del cosmos, ésta puede ser contemplada como la prehistoria del Verbo hecho carne, la gramática de su decirse hacia fuera, el proceso por el que Dios se forma su propio ser en el mundo⁵⁴².

Así, Cristo aparece insertado dentro de una concepción evolutiva del mundo. Pero también la evolución del mundo aparece insertada dentro del Misterio de Cristo, como proceso que constituye su humanidad.

2. LA UNIDAD DEL MUNDO Y LA INTERDEPENDENCIA ENTRE EL HOMBRE Y EL COSMOS EN LA TEOLOGÍA RAHNERIANA

Como es común señalar, Rahner es uno de los principales exponentes del llamado “giro antropológico” en teología. El punto de partida de su método teológico es siempre el hombre y el modo en que éste se experimenta a sí mismo. Desde ahí, busca repensar a fondo las verdades de fe para hacerlas comprensibles y existencialmente significativas para el hombre de su tiempo. La teología de Rahner parte del hombre y se dirige al hombre para ayudarlo a abrirse y a acoger desde lo más profundo de sí la revelación de Dios.

Sin embargo, para Rahner el hombre nunca es un ser acósmico, amundano, ahistórico, pensado como cerrado en sí mismo. Existe formando una indisoluble unidad con

⁵³⁹ Cf. *CFF*, 259.

⁵⁴⁰ Cf. *supra.*, cap. 1, 2.3., 23.

⁵⁴¹ Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 464.

⁵⁴² Cf. *supra.*, cap. 3, 3.3.1., 116.

su mundo-en-torno y sólo se realiza y llega a Dios en él y con él. Está, incluso, en una profunda vinculación con el cosmos entero, con todo el universo material de cuya historia procede y cuyo destino comparte. Y esto, no sólo en el plano físico o biológico sino, sobre todo, en el histórico-salvífico. Esta solidaridad hombre-cosmos está fuertemente subrayada en la Escritura⁵⁴³ y es un dato fundamental de la fe cristiana que, quizá, no ha sido suficientemente tenido en cuenta por la teología en los últimos años y que hoy ha de ser recuperado y reelaborado desde una nueva sensibilidad hacia el conjunto de la creación. El hombre “de hoy” es un ser que necesita y aspira a una relación con la naturaleza, que ha cobrado conciencia de sus raíces cósmicas y de la profunda trama que le entreteje con todo el universo.

Evidentemente, Rahner no contempla en su pensamiento todas estas preocupaciones del momento presente. Pero nos parece que su visión del hombre y el cosmos como realidades interdependientes y mutuamente vinculadas aunque, en cierto sentido “jeraquizadas” (es decir, no en una relación de igualdad estricta), es uno de los elementos de la teología de nuestro autor que más pueden clarificar e inspirar hoy la vivencia existencial y teologal del cristiano. Este vínculo hombre-cosmos tiene su fundamento en la concepción del mundo como una unidad. Y nos ofrece la base para la comprensión rahneriana de la encarnación como consumación de toda la realidad, también en su dimensión material y física.

2.1. La unidad del mundo como dato teológico

Para Rahner, la unidad del mundo es, primeramente, un dato teológico. Para el cristianismo, dicha unidad deriva del primer artículo de credo que afirma la procedencia de todo lo existente de un único Dios creador del cielo y de la tierra.

“El teólogo parte de que todo lo que existe, excepto Dios, ha sido creado por el mismo y único Dios... Por consiguiente, todo lo que existe tiene que llevar el sello de procedencia de este profundamento, todo debe tener una última unidad y comunidad. Este postulado de una última unidad del mundo entero, que no puede descomponerse en una multiplicidad- a fin de cuentas incomprensible- de mundos dispares... está implícito en la misma fe en la creación”⁵⁴⁴.

Al hombre se le muestra esa unidad, además, en sí mismo, en su unidad dual de espíritu y materia⁵⁴⁵. El hecho de la evolución y los datos de las ciencias naturales, humanas y sociales, otorgan a esta unidad una base empíricamente constatable y obliga a

⁵⁴³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 181.

⁵⁴⁴ “Universo-Tierra-Hombre”, 70-71. La misma idea en *La cristología dentro...*, 185.

⁵⁴⁵ Cf. *La cristología dentro...*, 186.

reconocer una relación de interdependencia (aunque en diversos grados) entre todas las realidades existentes⁵⁴⁶. Así lo expresa Rahner, de un modo que podemos considerar muy actual, en su obra *Misión y gracia*:

“El conjunto de la Creación (la humanidad y su historia, el mundo material y el mundo espiritual) ha sido indudablemente concebido por Dios como una unidad tal que la significación de cada cosa se inscribe en la del todo, y recíprocamente. Esta interdependencia mutua, que fundamenta la unidad de la creación, reviste naturalmente muy distintas modalidades... Pero desde el comienzo se impone una certidumbre: para el cristiano no hay varias Creaciones, no hay más que una sola. Las cosas creadas tienen entre sí algo más que una mera identidad de origen; se comunican entre sí, todas sin excepción”⁵⁴⁷.

La creación es, por tanto, una unidad plural, interdependiente pero, además, ordenada o jerarquizada, ya que el todo ha sido querido según un determinado orden, de tal manera que “lo inferior es para lo superior” y lo inferior recibe su sentido de lo más alto⁵⁴⁸. Desde ahí podemos afirmar la interdependencia entre el hombre y el cosmos pero también su distinción y su relación jerarquizada.

2.2. Interdependencia ente el hombre y el cosmos: biológica, ontológica e histórico-salvífica

Como ya hemos visto, en el pensamiento rahneriano, el mundo natural no se entiende sin el hombre⁵⁴⁹. El proceso evolutivo del cosmos material y biológico se dirige hacia el hombre y es culminado en él: “el desarrollo del cosmos va hacia espíritu, trascendencia y libertad”⁵⁵⁰. El hombre es la criatura en la que el cosmos llega a sí mismo; es su *finis*, su meta. Por ello, el mundo material recibe su sentido del hombre y no puede

⁵⁴⁶ “Cada elemento que se nos presenta aislado o aislable de los demás (justamente, un ente) es de todas maneras consecuencia de sucesos e interacciones entre otros elementos e inter-actúa en su momento en cierto modo con cada uno de los demás elementos. Hoy no es posible, en el plano científico, hablar de `naturaleza´ al modo de un ente sin relación a un sistema en el que está incorporado”. (E. CHIAVACCI, “Für eine Neunterpretation des Naturbegriffs, en: D. MIETH (comp.), *Moraltheologie im Absichts?* = QD 153, Freiburg i. Br. 1994, 118; citado por G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 326.

⁵⁴⁷ *Misión y gracia*, 98.

⁵⁴⁸ Cf. *Ib.*, 99.

⁵⁴⁹ Incluso, afirma Rahner, “la filosofía cristiana niega, en efecto, con toda razón, que Dios `pueda´ crear un mundo material para sí solo; tal acto creador no tendría sentido”. *El problema de la hominización*, 53. Y la razón, explica J. A. de la Pienda, “es que la posibilidad de la creación se apoya en la posibilidad de la autocomunicación de Dios libre y gratuita *extra se*, y ésta sólo puede darse en la criatura espiritual”. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 286.

⁵⁵⁰ *La cristología dentro...*, 211. Así lo expresa J.-M. Maldamé: “El hombre es un ser del mundo, del cual depende. La estructura de su cuerpo manifiesta una reorganización y reordenamiento de todo lo que ya existe en el mundo viviente. Hablando del cuerpo, nos referimos a todo el hombre, a su ser entero... Siguiendo esta vía, queda confirmado un principio: el devenir se comprende a partir de su terminación, y toda transformación es iluminada por la forma más perfecta que la corona. Así el hombre puede ser legítimamente considerado como aquel en quien el universo llega a su consumación”. J.-M. MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo*, o.c., 112-113. La traducción es nuestra.

interpretarse sin él⁵⁵¹. Ha sido creado para que aparezca el hombre como interlocutor de Dios y sin él quedaría eternamente inconcluso, como a la deriva, privado de dirección: “La historia del cosmos tiene en el instante en que espíritu y libertad quedan alcanzados en él, sus estructuras y su interpretación desde ese espíritu y esa libertad y no desde la materia”⁵⁵².

Pero el hombre tampoco se entiende sin su mundo-en-torno que, de alguna forma y en grados diversos, abarca el cosmos entero⁵⁵³. Forma una unidad con él. El hombre es parte del mundo natural. Procede de él y es fruto de su movimiento evolutivo y de sus estructuras físicas y biológicas, que son también las del hombre. Por su corporalidad, afirma Rahner, está siempre en comunión con el universo⁵⁵⁴. El teólogo alemán contempla una íntima unidad intrínseca entre el mundo natural y el hombre, una mutua pertenencia, una relación orgánica. El hombre es la autoconciencia cósmica. El cosmos es su cuerpo extendido.

Este parentesco e interdependencia entre el hombre y el cosmos no es sólo físico o biológico sino también, y esto es más relevante para nosotros, histórico-salvífico. Hombre y cosmos, para Rahner, forman también una unidad en la historia de la salvación y en su destino escatológico. La reflexión teológica, señala, aún no ha llegado a ponderar en todas sus perspectivas ni la implicación de la historia natural en la del espíritu, ni el condicionamiento cósmico e importancia de la historia espiritual para la de la naturaleza⁵⁵⁵.

Para profundizar sobre lo primero, Rahner aporta algunos elementos. La Escritura ve al hombre, sin problema, como un producto de mundo material. La historia natural, en este sentido, está implicada en la del espíritu; media el surgimiento del hombre como

⁵⁵¹ “La presencia del hombre permite hacer la pregunta sobre el significado del cosmos. El secreto del mundo no reside en lo infinitesimal de la materia, sino en la existencia de un ser dotado de espíritu, razón, de palabra y capaz de pensar el cosmos”. *Ib.*, 103. La traducción es nuestra.

⁵⁵² *La cristología dentro...*, 21-212.

⁵⁵³ Cf. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico, o.c.*, voz “Mundo”, col. 468: “Teológicamente, y tomándolo en primer lugar en un sentido neutral, este término designa a la totalidad de la creación en cuanto unidad (en su origen, destino y meta, en sus estructuras universales, en la dependencia recíproca de cada cosa respecto de las demás), bien sea conteniendo al hombre, bien diferenciada de él como su ‘mundo circundante’, como situación de su historia salvífica dada previamente por Dios”.

⁵⁵⁴ Cf. supra., nota 290, 75. Hoy sabemos hasta qué punto esto ha de interpretarse en un sentido real y no metafórico, pues los átomos que, en la Tierra, conformaron los organismos vivos se originaron en el núcleo de las estrellas hace cientos de millones de años. Cf. H. REEVES, J. DE ROSNAY, Y. COPPENS, D. SIMONNET, *La más bella historia del mundo*, Santiago de Chile, 1996, 31-34; C. R. BOLLINI, *Fe cristiana y final del universo: la escatología cósmica a la luz de los modelos actuales de la cosmología científica*, Tesis de doctorado – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología 2007, 42-47, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/fe-cristiana-final-universo-escatologia.pdf> (Fecha de consulta: 19 de abril de 2015).

⁵⁵⁵ Cf. *La unidad entre espíritu y materia...*, 186.

“consorte espiritual y responsable de Dios”. Pero además, el mundo material media, también, la relación de la criatura espiritual con Dios en el desarrollo de su libertad, pues, como muestra el relato de la caída, el hombre se aparta de Dios en el material de este mundo y en una disposición autónoma sobre los bienes intramundanos; los mandamientos no son meras exigencias interiores sino concretas y materiales que tienen que ver con la realidad corporal y social del hombre; y, finalmente, el punto culminante de la historia de la salvación pasa por la materia, es la encarnación de Dios, su “hacerse material”⁵⁵⁶.

Pero además, afirma nuestro autor, la historia espiritual ejerce un condicionamiento cósmico sobre la historia de la naturaleza. La historia de la libertad, historia de salvación o de condenación, tiene repercusión sobre el cosmos entero⁵⁵⁷. “El hombre- dice Rahner- no es un elemento más de un cosmos de cosas,..., sino el sujeto de cuya libertad subjetiva depende el destino de toda la realidad; de lo contrario, la historia de la salvación o de la no salvación no podría tener relevancia mundana”⁵⁵⁸. En el desarrollo de su libertad, éste ha de mediar la relación salvífica de la creación con Dios. El mundo material recibe su consumación en la consumación del espíritu. La unidad histórico-salvífica entre el ser humano y el mundo natural supone que el destino final del conjunto del cosmos depende de cómo el hombre realice su travesía, en la libre acogida o rechazo de la gracia.

2.3. La unidad del mundo, fundamento de la consumación de todas las cosas en Cristo

Sólo desde aquí, puede entender el significado cósmico de la encarnación, la consumación de la entera realidad en Cristo⁵⁵⁹. En él, una subjetividad libre, que forma parte de la historia de la libertad y de la de la naturaleza, ha realizado ya el destino para que fue creada la realidad entera: para que el ser humano pudiera abrirse radicalmente a Dios, acoger su gracia de forma total y entregarse absolutamente a él en el amor. Si el hombre es el ser de cuya libertad subjetiva depende el destino de toda la realidad, ese destino se ha

⁵⁵⁶ Cf. *Ib.*, 189. Por tanto, el mundo “no es lo que separa de Dios, sino lo que media entre Dios y el hombre, tal y como aparece con máxima claridad, sobre todo, en la encarnación”. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico, o.c.*, voz “Mundo”, col. 469.

⁵⁵⁷ Este es el sentido del texto de Rm 8, 19-23: “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios...”. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación...*, o.c., 184; A. CORDOVILLA, *Gloria de Dios y salvación del hombre...*, o.c., 187-190.

⁵⁵⁸ Cf. *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...*, 462-463.

⁵⁵⁹ Según Fernando Berríos, el principio de que la historia de la libertad tiene relevancia mundana y, en consecuencia, significado cósmico, permite captar el verdadero alcance de una cosmología cristológica. Cf. F. BERRÍOS, “El método antropológico-trascendental como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, *Teología y Vida* (2004) 414.

alcanzado ya históricamente en el hombre Jesús, cuya libertad ha sido capacitada por la unión hipostática para una apertura y entrega radical de sí mismo a Dios. En Cristo, Dios mismo, a través de un fragmento de la realidad material-espiritual del mundo, ha consumado ya de forma definitiva e irrevocable, la historia de la naturaleza y la historia de la libertad. El destino de la uni-totalidad de lo creado ha sido ya realizado por la ascensión divina de uno de sus fragmentos. Y, en virtud de la unidad interdependiente de todas las cosas instaurada en la creación, todas han sido asumidas⁵⁶⁰. Por eso, “en Cristo y mediante él, la totalidad del mundo- incluso en su realidad `física`- llega históricamente al punto en el que Dios se hace todo en todo”⁵⁶¹.

Creemos que la afirmación rahneriana de la encarnación como consumación de la entera realidad e historia del mundo queda completado con lo que, en el *Diccionario teológico*, obra que nuestro autor escribe conjuntamente con H. Vorgrimler, se dice sobre la resurrección de Cristo como “plenitud de la acción salvífica de Dios en el mundo y en el hombre, en la que Dios se comunica irrevocablemente al mundo”⁵⁶². No podemos olvidar que Rahner, contempla la encarnación, la ascensión por parte de Dios de la humanidad y la creación, no como un hecho puntual sino como un proceso que implica la muerte y la resurrección de Jesús y que se plenifica con ellas⁵⁶³. La resurrección significa la glorificación de toda la realidad personal de Jesús, que no puede pensarse sin su dimensión corpórea y, por tanto, no puede ser realizada sin ella⁵⁶⁴. En virtud de la unidad del mundo, en ese “fragmento del cosmos” ya glorificado, ha comenzado ya la glorificación del cosmos entero. Si la encarnación es el inicio de la consumación histórica de esa totalidad material-espiritual que es la creación, podemos decir que la resurrección es el inicio su consumación escatológica. Retomaremos esto en el apartado siguiente cuando hablemos de la glorificación de la materia.

⁵⁶⁰ Pues, “el mundo es una unidad donde todo dice relación a todo” y “por ello, el que convierte en historia suya un fragmento de él, toma sobre sí la totalidad del mundo como su propio mundo-en-torno”. *Problemas actuales de cristología*, 184.

⁵⁶¹ *Ib.*

⁵⁶² K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico, o.c.*, voz “Resurrección de Cristo”, col. 639.

⁵⁶³ Cf. supra., cap. 1, 3.3., 31.

⁵⁶⁴ K. RAHNER, *La resurrección de la carne*, ET II, Madrid 1963, 209-223.

3. LA DIGNIDAD DE LA MATERIA Y LA PARTICIPACIÓN DEL COSMOS MATERIAL EN LA SALVACIÓN

Coincidimos plenamente con la afirmación de J. A. de la Pienda de que uno de los puntos más relevantes de la teología de K. Rahner es la revalorización de la materia, primeramente en el campo de los principios y conceptos filosóficos, lo que le permite después integrarla en el orden de la salvación⁵⁶⁵. La teología rahneriana es, también, una declaración rotunda de la dignidad, relevancia salvífica y permanencia eterna del mundo material⁵⁶⁶. Volvemos, en este capítulo final, sobre este aspecto, de fundamental importancia para la comprensión del significado cósmico de Cristo.

3.1. La relación de afinidad y “semejanza” de la materia con Dios mismo (creación)

Para nuestro autor, la materia no es en absoluto la antagonista del espíritu, como han podido proclamar ciertas corrientes cristianas de tipo gnóstico o platonizante, ni tampoco es lo extraño o ajeno a Dios. La procedencia común de materia y espíritu del acto creador de Dios no sólo atestigua la unidad y parentesco último entre ambos, sino también la afinidad de lo material para con el mismo Dios y su relación ontológica con él. La materia, como el espíritu, está sustentada igualmente “por la fuerza permanente actual del ser infinito y necesario que llamamos Dios”⁵⁶⁷; “con todo lo que es y lo que indica, procede del mismo fondo originario del que resulta el espíritu creado”, “proviene del mismo acto creador y éste la alcanza inmediatamente. Está, por tanto, en inmediatez divina y no es una especie de producto secundario y alejado de la evolución en la que Dios únicamente hubiese inaugurado el devenir espiritual”⁵⁶⁸.

Particularmente interesantes nos parecen las consideraciones de Rahner sobre esta afinidad o “parentesco” de la materia con Dios, si bien distinto que el del espíritu pero no por ello menos real. Si, desde la experiencia de nuestra espiritualidad, nos parece más adecuada la caracterización de Dios como “espíritu”, esto no significa en ningún modo que Dios pertenezca “más” a uno de los dos ámbitos de realidad. La “espiritualidad de Dios”, dice Rahner, es cualitativamente distinta de la espiritualidad creada. Aquella es el fundamento tanto del espíritu como de la materia en el mundo, está por encima de ambos y,

⁵⁶⁵ J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 209.

⁵⁶⁶ Cf. supra., cap. 1, 4., 34, y cap. 2, 3.2.1.a), 64.

⁵⁶⁷ *La unidad de espíritu y materia...*, 183.

⁵⁶⁸ *Ib.*, 184.

así, en pareja inmediatez con los dos. Es posible preguntarse, entonces, si la materialidad también puede ser usada para la comprensión análoga de Dios, si bien de un modo muy diferente al de la espiritualidad trascendental. La materia guarda también, de alguna manera, cierta “semejanza” con Dios por su origen y por ser creada en función del espíritu (es ya, de alguna forma, espíritu congelado)⁵⁶⁹. De no ser así, tampoco podría haber sido asumida por el Logos en su encarnación.

3.2. La materialidad como constitutivo del Logos encarnado y momento de la autoexpresión de Dios en lo distinto de sí (encarnación)

Por ello, y para llegar a entender la verdadera esencia del mundo material y la relación que Dios establece con él, hemos de considerar, señala Rahner, “el hecho de que el punto en el que Dios abraza irrevocable y definitivamente, mediante una autocomunicación suprema, lo otro de su creación no es caracterizado como espíritu sino como carne”⁵⁷⁰:

“Correspondientemente, el punto culminante de la historia de la salvación no es la desmundanización del hombre en cuanto espíritu para llegar así a Dios, sino la descendente e irreversible mundanidad de Dios, la llegada a la carne del Logos divino, la adopción de lo material que se hace ello mismo realidad divina en la que Dios se declara para nosotros real y verdaderamente en su Logos eterno”⁵⁷¹.

Nuestro autor no se contenta con constatar tal realidad, sino que estima como cuestión esencial para la teología preguntarse su por qué⁵⁷². Él mismo ofrece una respuesta desde su comprensión de la encarnación como “fenómeno originario” a cuya luz se ha de contemplar la creación, como “fenómeno derivado”⁵⁷³: hay que tomar en cuenta, indica, que “lo adoptado” (y aquí entiende por tal la materia en general) precede ontológicamente a la adopción “en una temporalidad meramente externa”⁵⁷⁴, aunque, en realidad,

“Habrá que pensar en la concepción agustiniana⁵⁷⁵ según la cual la creación de ‘lo adoptado’ no es más que un momento en el Logos-que-se-manifiesta en su propia naturaleza, un momento en su autodeclaración dentro de la dimensión de lo finito. Pero entonces esa materia que es ‘adoptada’ y

⁵⁶⁹ “Y por mucho que al acentuar la creación de la materia se diga que su realidad no dimana, tal en un simple panteísmo, de la esencia de Dios (lo cual también se niega del espíritu) y que, por tanto, no puede ser interpretada como expresión o fragmento de la realidad divina, el origen y lo que en él se origina en cuanto creado no pueden ser por completo dispares y desemejantes. Cuánto menos al crear Dios de antemano la materialidad por razón del espíritu”. *La unidad de espíritu y materia...*, 197-198.

⁵⁷⁰ “Universo-Tierra-Hombre”, 95

⁵⁷¹ *La unidad de espíritu y materia...*, 189.

⁵⁷² “...por qué el Logos, que es infinito, cuando se adelanta desde sí mismo a la esfera de lo finito, para manifestar en ella y en su historia su propia naturaleza, se hace precisamente material y no depone dicha materialidad en el perfeccionamiento de esa su manifestación finita, sino que la retiene eternamente”. *Ib.*, 200.

⁵⁷³ Cf. supra., cap. 3, 1.3., 98.

⁵⁷⁴ Porque, en la eternidad de Dios, la decisión de encarnarse precede y fundamenta la decisión de crear, con lo cual, la verdadera prioridad ontológica la tiene la encarnación.

⁵⁷⁵ Aquí está la base que permitía a M. Gesteira afirmar que Rahner extiende el axioma agustiniano sobre la encarnación (*assumit creando, assumendo creat*) a la creación entera. Cf. supra., cap. 3, 4.3., 124.

que sigue en vigencia en el perfeccionamiento de la manifestación del Logos en cuanto tal, ha de ser considerada como manifestación del Logos mismo, del espíritu, por tanto, como un momento esencial en lo que llega a ser cuando- y en tanto- el Logos se muestra y manifiesta en la otredad de lo extradivino y finito. Materia es, pues, la patencia y puesta-en-manifestación del espíritu personal en la finitud; por eso está desde su origen emparentada con el espíritu, es en él un momento, lo es incluso en el Logos eterno tal y como éste es libremente, pero de hecho y en la eternidad”⁵⁷⁶.

Como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, es la perspectiva descendente de la relación entre Cristo y la creación la que nos ofrece la clave más profunda y real para comprender, aquí, el sentido, razón de ser y finalidad última de la materia. La materia (como momento del espíritu) “ha de ser considerada como manifestación del Logos en cuanto tal”, como constitutivo esencial de la realidad material-espiritual que es la humanidad en la que el Logos se expresa y, por tanto, como constitutivo esencial de la expresión del Logos. Y esto no se refiere sólo a la materialidad concreta de la persona de Jesús sino a “la materia” en general y en su devenir, que es, aquí, “lo adoptado”. La creación de la materia es, así, un momento esencial del Logos-que-se-manifiesta, de su autodeclaración dentro de lo finito, de su llegar-a-ser él mismo en lo otro. Si hasta ahora contemplábamos la materia como creada por Dios en función del espíritu, ahora aparece, en realidad, como creada en función de la autoexpresión de Dios hacia fuera de sí, de la encarnación del Logos. Este no asume sino lo mismo que ha sido puesto por él como preparación y presupuesto de su autoexpresión.

Por ello, realmente, “no es mera fantasía concebir la `evolución` del mundo (de la que forma parte la historia de la materia hacia el espíritu) como dirigida hacia Cristo”, como ya Rahner afirmaba en su programa cristológico de 1954⁵⁷⁷, porque esa historia está puesta por él como preparación de su autoexpresión en lo finito. Y así, siguiendo a Rahner, es posible revertir lo que veíamos desde la perspectiva ascendente (“Jesús es verdaderamente hombre, verdaderamente un fragmento de la tierra, verdaderamente un momento en el devenir biológico de este mundo, un momento de la historia natural humana...”) y formularlo desde la perspectiva descendente, por ejemplo, así: el movimiento evolutivo del cosmos, la tierra, el devenir biológico de este mundo, la aparición del hombre... es un momento en el Logos-que-se-manifiesta en la dimensión de lo finito, un momento del llegar-a-ser de Dios en lo distinto de sí, de su autoentrega a lo no-divino. La creación, dice nuestro autor, “ocurre originariamente como un momento del enajenamiento de Dios en lo extraño que tiene él mismo que bosquejar y proyectar de

⁵⁷⁶ *La unidad de espíritu y materia...*, 201.

⁵⁷⁷ *Problemas actuales de cristología*, 184.

antemano para tener en qué enajenarse”⁵⁷⁸. Así, es, a la vez, la destinataria de la autocomunicación divina y su gramática, el material de su propia expresión.

3.3. La glorificación de la materia (consumación)

Por todo ello, la materia, en su evolución hacia el espíritu, no puede ser sólo “una simple rampa de lanzamiento o la primera fase de un movimiento que luego se deja atrás y se abandona”⁵⁷⁹. El dogma de la resurrección de la carne impide pensar así. Al contrario, y aunque no podamos representarnos adecuadamente la forma en que esto acontezca, el cristianismo confiesa la ascensión de la materia en la plenitud definitiva e insuperable de la criatura espiritual, la participación del cosmos material en la misma consumación del espíritu⁵⁸⁰. Quizá el lugar donde Rahner se refiere de manera más viva y vibrante a esta eternidad de la materia es la breve meditación que realiza en la fiesta de la Ascensión de 1961 bajo el título *La fiesta del porvenir del mundo*.

“Nosotros, los cristianos, somos, por tanto, los más sublimes materialistas: no podemos ni tenemos derecho a imaginarnos un perfeccionamiento del espíritu y de la realidad sin una permanencia y un perfeccionamiento de la materia. Es verdad que no podemos hacernos una idea concreta de cómo va a ser propiamente esa permanencia y esa glorificación de la materia por toda la eternidad. Pero tenemos que amar de tal manera esta nuestra corporalidad y su mundo circundante, que no podamos concebimos como perfeccionados en la eternidad de otra forma que como perfeccionados en la materialidad permanente... Profesamos la eternidad y la eterna gloria de esa materia. Ha de ser glorificada, ha de pasar por la transformación cuya profundidad podemos vivir con dolor y espanto en lo que experimentamos como nuestra propia muerte. Pero esa materia permanece, tiene valor para siempre, celebra una fiesta eterna, ya en la actualidad es tal que su última esencia puede permanecer”⁵⁸¹.

Como señalábamos en el apartado anterior, el comienzo irrevocable de la glorificación de la totalidad del mundo y, por tanto, también de la materia, ha acontecido ya en la resurrección de Cristo. Ésta, como acontecimiento que culmina la encarnación, implica que Cristo, en su totalidad, y, por tanto, también en su realidad corpórea ha quedado incorporado definitivamente a la plenitud gloriosa de Dios. Y dado que la humanidad corporal de Cristo es una porción estable del mundo dinámicamente unitario, su

⁵⁷⁸ *Sobre la teología de la celebración de la Navidad*, 44.

⁵⁷⁹ “Universo-Tierra-Hombre”, 94.

⁵⁸⁰ Cf. *Ib.*; *La unidad de espíritu y materia...*, 190-191. Que lo material se trascienda a sí mismo “dentro de lo espiritual y personal y sólo como componente de lo espiritual existirá definitivamente en la consumación” (cf. “Encarnación”, col. 565), no significa que, en la consumación, lo material quede “desmaterializado” sino “espiritualizado”, pues no hemos de olvidar que “la espiritualidad creada ni siquiera es pensable sin relación con la materialidad como una condición de posibilidad de la misma” (cf. *La unidad de espíritu y materia...*, 185). Y, dado que esta es una estructura fundamental de lo creado, así querida por el Creador, permanecerá también en la consumación escatológica.

⁵⁸¹ *La fiesta del porvenir del mundo*, 198-199.

resurrección es objetivamente el comienzo definitivo de la glorificación del mundo⁵⁸². La resurrección de Cristo, como glorificación de toda su realidad corpóreo-espiritual, se convierte así en la más firme y contundente declaración del valor y dignidad de la materia, de su “afinidad” con Dios (pues de lo contrario él no podría hacerla partícipe de su gloria) y del verdadero amor de Dios al mundo, un amor que no entra en competencia con el mundo ni lo disuelve en sí sino que lo hace ser, como “lo otro”, plenamente y por toda la eternidad, porque es “lo creado por el Amor”⁵⁸³.

4. LA ENCARNACIÓN, MISTERIO ABARCADOR Y DINAMISMO INTERNO DE LA CREACIÓN

Ya en el primer capítulo de nuestro trabajo veíamos cómo Rahner contempla la encarnación como “cumbre única y causa última de la relación de Dios con su creación”⁵⁸⁴. Cristo es “el A y el Ω , lo abarcador”, aquel en quien tiene su consistencia la creación⁵⁸⁵. Cualquier momento determinado dentro del devenir de lo creado no es plenamente entendido si no es en relación al todo comprendido entre esos dos polos⁵⁸⁶. A esclarecer este carácter de Cristo como origen, meta y consistencia de toda la creación hemos dedicado los capítulos anteriores de nuestra investigación. La consideración de Cristo como fin de la creación (la creación *para* Cristo) nos ha llevado a descubrir su presencia también en el origen de la misma (la creación *en* Cristo) y como fuerza dinamizadora de su movimiento. Queremos, en este momento, profundizar en este último aspecto, que nos lleva a encontrar a Cristo también “dentro” de la creación, a su presencia inmanente, en el interior de la misma.

4.1. El fin como fundamento causal y motor de un movimiento

Comenzamos por señalar un aspecto transversal a la teoría del conocimiento, a la ontología y a la teología rahnerianas: la relación que establece entre el fin de un movimiento y el origen y desarrollo del mismo. Como ya hemos señalado más arriba, en el teólogo alemán encontramos una visión dinámica y teleológica de la realidad en la que todo está orientado a un fin; todo está en devenir hacia una meta. Cada ente está orientado a la

⁵⁸² Cf. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico, o.c.*, voz “Resurrección de Cristo”, col. 640.

⁵⁸³ Cf. *Eterna significación...*, 53-55.

⁵⁸⁴ Cf. *Ib.*, 55.

⁵⁸⁵ Cf. *Ib.*, 56.

⁵⁸⁶ Cf. J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner...*, o.c., 286.

consecución de su propia consumación, que es distinta en lo material, biológico o personal-espiritual; la materia está finalizada hacia el espíritu; el espíritu se orienta hacia el “hacia-dónde” de su trascendencia; la creación, hacia la autocomunicación de Dios acontecida definitivamente en la encarnación y, desde ella, se encamina hacia su fin que es Dios mismo. Sin embargo, este fin no es algo extrínseco que se añada externamente al movimiento histórico⁵⁸⁷. El fin ejerce “una verdadera causalidad”, no es simplemente el resultado que una acción deba alcanzar sino que “se comporta como motor de esta acción misma”⁵⁸⁸. La meta está ya implantada en el punto de partida como su causa (lo que origina) y, además, conduce internamente el desarrollo de todo el movimiento como su motor (lo que mueve)⁵⁸⁹. Un movimiento histórico- dice Rahner- “vive de su final”; en su dinámica, en su propia esencia, “quiere la meta”, la lleva en sí como su aspiración, la anticipa de algún modo y sólo en ella se descubre propia y esencialmente⁵⁹⁰.

4.2. La presencia inmanente de Cristo en la creación

Para Rahner, Dios mismo en su autocomunicación es el fin último del hombre y, en él, de toda la creación. Por eso podemos decir que la encarnación, que Cristo mismo, es el fin de la creación. Porque en él, Dios se entrega definitivamente a ella como su consumación. “Todo lo demás en el mundo, en este mundo uno y jerárquicamente ordenado, existe sólo para ese paso”⁵⁹¹. Y si el fin es, además, lo que mueve internamente, podemos hablar, como hemos visto, de una presencia inmanente de Cristo en la creación moviéndola desde dentro hacia sí.

Nos parece que esto se clarifica desde la referencia a la distinción escolástica, a la que Rahner mismo acude al hablar del fin del hombre y que aquí aplicamos a la creación, entre el *finis qui*, esto es, el fin dado previamente como tendencia, causa y motor pero aún no alcanzado, y el *finis quo*, el fin plenamente realizado, la posesión de Dios en su realidad concreta⁵⁹². Así, podemos decir que Cristo, meta de la creación, está presente en ella desde

⁵⁸⁷ Cf. “Hombre, fin del”, SM 3, Barcelona 1976², cols. 517 y 523.

⁵⁸⁸ Cf. *Ib.*, col. 520. Esta misma idea la recoge actualmente G. Greshake haciendo referencia al axioma escolástico *ultimus in executione, primus in intentione*, “es decir, que, como lo último en la ejecución la meta es lo primero en el inicio del proceso. ¡Pero no inicio sólo como un plan vago o como intención a la que se apunta! Por el contrario, el *finis* es propiamente *causa*, forma que mueve, que con su *dynamis* marca el proceso desde el comienzo, estimula, impulsa a la realización plena”. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 324.

⁵⁸⁹ Cf. *supra.*, nota 68, 29.

⁵⁹⁰ Cf. *La cristología dentro...*, 200.

⁵⁹¹ *Misión y gracia*, 100.

⁵⁹² Cf. “Hombre, fin del”, col. 518.

su origen no como fin plenamente ya alcanzado (*finis quo*) sino como fundamento causal del movimiento, como tendencia interior hacia ello puesta por Dios mismo en la creación, como dinamismo interno que la conduce hacia su consumación (*finis qui*). El fin es, por tanto, inmanente al movimiento en cuanto está presente como orientación y tendencia. Pero permanece también trascendente en cuanto no alcanzado aún y no alcanzable desde la estructura interna del movimiento mismo.

Esto es, también, lo que expresa el término *entelequia* (gratuita) del mundo y de la historia, aplicado por Rahner a la encarnación⁵⁹³. Cristo es realmente inmanente a la creación y actúa desde dentro como su más íntimo dinamismo impulsándola hacia sí. Pero esto no significa que la creación alcance su fin desde su propio desarrollo y fuerzas propias. El fin, Cristo, aunque es fruto también del movimiento, es don gratuito y es trascendente a él. Cristo no procede, en último término, del movimiento de lo creado, sino al contrario: el movimiento de lo creado procede de Cristo. Como sustentador del dinamismo del mundo, está “dentro” pero procede “de fuera”. La presencia impulsora de Cristo en la creación tiene una estructura análoga a la que veíamos al hablar de la acción de la causa infinita en la creatural o del existencial sobrenatural como estructura constitutiva del hombre, aunque no perteneciente a su naturaleza sino entregada por Dios. Es una presencia activa realmente interna pero no se confunde con la propia naturaleza de lo creado sino que pertenece al orden de la gracia, de lo otorgado gratuitamente por Dios para que la creación pueda orientarse hacia su fin.

5. PECADO, REDENCIÓN Y CRUZ EN LA CRISTOLOGÍA DE K. RAHNER

Queremos reflexionar en este último capítulo sobre un aspecto en el que la teología rahneriana expuesta en este trabajo ha sido criticada por dos autores relevantes. Desde diferentes perspectivas, H. U. von Baltasar y J. Moltmann han señalado la práctica ausencia (el primero) o, al menos, la difícil inserción (el segundo) de realidades esenciales en la antropología, la cristología y la soteriología cristianas como son el pecado, la culpa y el significado redentor de la cruz de Cristo en el pensamiento de Rahner. Nos acercamos, en primer lugar, a los cuestionamientos que han dirigido estos dos autores al teólogo de Friburgo para, posteriormente, emitir nuestro juicio sobre el pensamiento de nuestro autor en este punto.

⁵⁹³ Cf. supra., cap. 1, 3.2., 30.

5.1. La crítica de H. U. von Balthasar y J. Moltmann

H. U. von Balthasar impugna aspectos esenciales de la teología rahneriana en su obra *La seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*⁵⁹⁴. Para el teólogo suizo, el centro donde se decide la salvación y en torno al cual pivota el cristianismo es la cruz histórica de Cristo y ésta es la forma permanente de vida de quienes quieran seguirle. Considera que gran parte del esfuerzo de la teología moderna en el diálogo con el mundo ha tenido como resultado despojar al cristianismo de su esencia al marginar o mitigar la centralidad de la cruz, rebajando, así, la exigencia de la fe y acomodando el cristianismo al mundo al limar todo lo que pueda provocar su necesaria e ineludible confrontación con él que desemboca en el conflicto, la persecución y el martirio como horizonte de vida (el “caso auténtico” o verdadera realización de la existencia creyente)⁵⁹⁵. En esta crítica a determinados aspectos de la teología contemporánea, carga, en concreto, contra Rahner. La valoración, un tanto gruesa, de la soteriología rahneriana que Balthasar realiza en *Córdula*, será posteriormente afinada y matizada en *Teodramática IV*, aun sin variar en sus elementos fundamentales⁵⁹⁶.

Para Balthasar, el carácter expresamente escotista de la cristología evolucionista de Rahner⁵⁹⁷ determina de antemano el puesto de la cruz en este sistema; un puesto, a su juicio, muy devaluado⁵⁹⁸. No existe en Rahner, dice, una *theologia crucis*. La “radical identidad” que el teólogo alemán establece entre el amor a Dios y el amor al prójimo (que es, para Balthasar, una reducción del primero al segundo) y su doctrina del cristianismo anónimo, unidas al fondo evolutivo de su cristología, condicionan una depreciación de la teología de la cruz y, por consiguiente, de la vida cristiana⁵⁹⁹. No se ve, de ningún modo, el específico valor soteriológico de la cruz en el pensamiento de Rahner- viene a decir el autor suizo-, dado que, para él, toda la soteriología se reduce a la encarnación y a la oferta de la

⁵⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *La seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca, 1968. Concretamente en el capítulo titulado “La identificación”, 93-105.

⁵⁹⁵ Balthasar no se refiere con ello al martirio físico sino a “la disposición a morir por Cristo”. Cf. *Ib.*, 90.

⁵⁹⁶ ID., *Teodramática IV*, Madrid 1995, 249-259.

⁵⁹⁷ El mismo Rahner se sitúa con claridad dentro de esta corriente. Cf. *La cristología dentro...*, 210-211. Por otra parte, según Balthasar, la cristología evolucionista de Rahner es la misma que, partiendo de Shelling-Hegel y de Darwin, propone Soloviev en el siglo XIX, aunque consideramos que el texto del autor ruso con el que Balthasar apoya esto se aleja, con mucho, de la cristología de Rahner: “la encarnación personal del Logos en un individuo humano es sólo el último anillo de otras encarnaciones, físicas e históricas; esta aparición de Dios en un hombre físico es sólo una teofanía más completa, perfecta, dentro de una serie de teofanías preparatorias e incompletas”. V. SOLOVIEV, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*. Dt. von Harry Koehler, Ausg. *Werke* 3, 207, citado por H. U. VON BALTHASAR, *Córdula...*, o.c., 98.

⁵⁹⁸ Cf. ID., *Córdula...*, o.c., 99.

⁵⁹⁹ Cf. *Ib.*, 101.

autocomunicación divina⁶⁰⁰. Ésta, dada ya desde el principio como oferta de remisión y de superación de culpa, se manifiesta a sí misma como históricamente visible y consumada en la realización existencial de Cristo y, especialmente, en su muerte como acto de entrega absoluta a Dios⁶⁰¹. Y a esto se reduce el sentido de la proposición: hemos sido redimidos de nuestros pecados por Jesucristo⁶⁰², negando a su muerte todo sentido de representación vicaria⁶⁰³. “El saltarse la cruz”, añade, “y todo su contexto, innocuiza además al pecado”, con cuya presencia tropieza el hombre continuamente en su “aceptar enteramente su ser hombre”, allí donde Rahner sitúa la acogida de la gracia y la salvación⁶⁰⁴.

Las objeciones de J. Moltmann a la cristología en perspectiva evolutiva que elabora Rahner guardan relación con las que hemos visto en H. U. von Balthasar, aunque el lugar desde el que se formulan es la presencia del mal en la evolución cósmica y en la historia humana⁶⁰⁵. El teólogo protestante parte también de la orientación escotista de la cristología rahneriana: la encarnación es el fin primordial de Dios y, por tanto, la meta y cima de su plan creador. Al igual que Balthasar, Moltmann señala que, en esta cristología del perfeccionamiento, la superación de la culpa acontece, sin más, en la autotranscendencia del hombre lograda en Cristo por la autocomunicación gratuita de Dios⁶⁰⁶.

Los reparos que Moltmann pone a la visión rahneriana se localizan en lo que podemos llamar su “optimismo evolutivo”. Ni la evolución biológica ni la evolución de la historia humana de la cultura son, sin más, como parece en Rahner, un desarrollo ascendente y sin grietas. Esta visión no tiene en cuenta “las víctimas que el proceso se cobra de hecho. Nada dice de las fisuras que han aparecido en el proceso cósmico”⁶⁰⁷.

⁶⁰⁰ Cf. *Ib.*, 99, donde Balthasar cita a Rahner en *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, 91: “Los misterios de la soteriología pueden reducirse, indudablemente, al misterio de la encarnación, con tal de que...”. También *Teodramática IV*, o.c., 251-253.

⁶⁰¹ Cf. ID., *Córdula...*, o.c., 99-100; *Teodramática IV*, o.c., 245-246. Se refiere a lo que Rahner afirma en *La cristología dentro...*, 212-213 y en *Problemas actuales de cristología*, 215.

⁶⁰² Cf. ID., *Córdula...*, o.c., 100.

⁶⁰³ Cf. ID., *Teodramática IV*, o.c., 250, 254-255.

⁶⁰⁴ Cf. ID., *Córdula...*, o.c., 105.

⁶⁰⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c., 399-403.

⁶⁰⁶ Cf. *Ib.*, 401: “El nexo de esta cristología del perfeccionamiento de la creación con la gracia que borra el pecado y la culpa, consiste en afirmar que se trata de una autocomunicación gratuita de Dios en la autotranscendencia lograda del hombre-Dios”.

⁶⁰⁷ Cf. *Ib.*, 402. Según Moltmann, Rahner “pasa de la historia natural a la historia humana y- como se constata en las últimas citas- de la historia de la cultura a la civilización técnica de la edad moderna sin solución de continuidad, y de la época moderna europea a la futura era planetaria”. Aquí se está refiriendo a las últimas páginas de *La cristología dentro...*, donde Rahner, ciertamente, sorprende al contemplar “la historia occidental desde Cristo” y el tiempo moderno (con un futuro de índole planetaria, una organización social más elevada y un dominio del mundo “como un material tecnificable y manipulable para el hombre...”) como el comienzo de “esa época propia y enteramente humana” hacia la cual tendía el desarrollo del mundo. Y esto, como consecuencia de esa nueva época que la encarnación ha desencadenado en la historia. Cf. *La cristología*

“Esta cristología ajustada a la cosmovisión evolutiva ve a Cristo como cima de la evolución y no como redentor de las ambigüedades de esta evolución. Destaca en el hombre-Dios al ‘hombre verdadero’ en virtud de su autotranscendencia y al ‘Dios verdadero’ en virtud de su autocomunicación, y resumen su misterio en el concepto de encarnación. Sorprende que la pasión y la muerte violenta en cruz de Cristo apenas desempeñen ningún papel. La humanidad íntegra de Cristo, y no la humanidad destruida, ocupa el centro. Cristo está en la cima de las autotranscendencias logradas que se producen en la historia de la naturaleza y de los hombres, y abre la panorámica hacia la nueva historia: la historia divina. Él no está en las autotranscendencias malogradas e impedidas. Es difícil saber el tipo de redención que pueda llegar desde este Cristo a los cementerios de la historia de la naturaleza y de los hombres”⁶⁰⁸.

5.2. Valoración del pensamiento rahneriano

5.2.1. El pecado y la culpa

En las páginas finales de *La cristología dentro de la concepción evolutiva del mundo*, el mismo Rahner aborda la posibilidad de insertar culpa y redención como liberación del pecado dentro de la concepción de la encarnación y de la salvación que ha expresado en el artículo⁶⁰⁹. La culpa tiene lugar en su planteamiento, afirma, desde el momento en que aparece el espíritu y, con él, la libertad, y el mundo queda, en ese momento, sometido a la historia de la libertad⁶¹⁰. Aquí damos la razón a nuestro autor. No se puede decir que en el planteamiento rahneriano no tengan lugar el pecado y la culpa. Lo tienen, en cuanto realidades procedentes de la libertad humana, necesitadas de superación pero precedidas por el amor de Dios, abrazadas ya de antemano en su designio salvífico y, por tanto, incapaces, ellas mismas, de modificarlo o determinarlo:

“... para un teólogo católico, Dios y su promesa de sí mismo al hombre... precede ya al pecado y es pura gracia, pura maravilla inesperada de Dios, quien se entrega derrochándose a sí mismo y hace que la aventura del tal amor sea su propia historia...”⁶¹¹.

y, por ello, expresa,

“puede uno sentir tranquilamente que la autocomunicación de Dios a la criatura es un tema más central que el pecado y el perdón de los pecados... Nosotros, en el fondo, no podemos reflexionar sobre el pecado, sino dentro de la dimensión del amor divino al pecador,... Y, por tanto, pienso yo desde una perspectiva enteramente cristiana y no desde un Humanismo engreído- que la fe en la

dentro..., 216-217. Para Moltmann, “las últimas frases, que nadie podría repetir a la vista de la crisis ecológica hoy evidente, pero que junto al peligro atómico, describen la única realidad planetaria producida por la época moderna, ponen de manifiesto que Rahner no sólo presupone la ‘cosmovisión evolutiva’ sino que la asume sin crítica”. Estamos de acuerdo, en este punto, con Moltmann aunque reconocemos que esto no invalida en absoluto el cuerpo central del artículo de nuestro autor, cuyas valiosas aportaciones a la incorporación de la cosmovisión evolutiva a la cristología ya hemos estimado suficientemente a lo largo de nuestro trabajo.

⁶⁰⁸ *Ib.*, 402-403.

⁶⁰⁹ Cf. *La cristología dentro...*, 210-213.

⁶¹⁰ Cf. *Ib.*, 211-212: “Pero donde hay libertad en y ante la realidad del cosmos en cuanto entero y en una trascendencia hacia Dios, puede haber ya culpa, libertad que se niega frente a Dios, pecado y la posibilidad de la perdición”.

⁶¹¹ *Sobre la inefabilidad de Dios...*, 32.

autocomunicación de Dios por pura gracia podría anteponerse un poco a la confesión acerca de la pecaminosidad del hombre”⁶¹².

5.2.2. Redención: la ascunción de la muerte y el pecado. ¿La cruz?

Más dificultades nos ofrece encontrar el lugar adecuado de la redención como liberación del pecado y, en concreto, el lugar que la cruz ocupa en esta redención. Según el planteamiento que expresa en *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, nos parece que Rahner sitúa la redención allí donde la autocomunicación de Dios consume en Cristo la esencia humana. En ese punto cumbre, “está dado necesariamente el poder redentor y que supera el pecado” de esa autocomunicación divina que lo ha abarcado de antemano, en cuanto el pecado “estuvo siempre sabido como apresado permanentemente en la voluntad absoluta de Dios hacia el mundo y en su oferta de sí mismo”⁶¹³. Nos da la impresión de que la misma consumación de la esencia humana, acontecida por la autocomunicación de Dios, es, *ella misma*, superación del pecado⁶¹⁴.

Ciertamente, para Rahner, “toda la doctrina de la redención se sigue del misterio de la Encarnación”⁶¹⁵ entendiendo, como hemos recordado varias veces, el desarrollo existencial de Cristo en su vida, y culminado en su muerte y resurrección. La muerte, como acto por el que el hombre dispone de la totalidad de su existencia, sella la entrega radical de sí mismo a Dios y la eterniza; “es el acto total de la vida de Cristo, el acto definitivo de su libertad, la integración plena de todo su tiempo en su eternidad humana”⁶¹⁶. Ahí acontece, dice Rahner, la redención del mundo⁶¹⁷. Hay, en Cristo, ascunción y consumación de la naturaleza humana en el desarrollo de una vida en total obediencia y disponibilidad a Dios, que se determina totalmente en la muerte. En ese sentido, hay “superación del pecado” en cuanto se ha dado ya en una realidad humana en virtud de la autocomunicación de Dios mismo a esa humanidad. Así, la muerte de Cristo, unida a su resurrección, es “causa” de

⁶¹² *Ib.*, 33.

⁶¹³ *La cristología dentro...*, 212.

⁸⁶ Por otra parte, nos llama la atención que esta redención, como superación y liberación del pecado, está vinculada, sí, a la muerte pero en ningún momento a la “muerte en cruz”. La cruz no aparece en ningún momento en las páginas de *La cristología dentro...* que hemos comentado arriba. De la misma manera, en el *Curso fundamental sobre la fe*, su obra de síntesis, al desarrollar en el grado sexto la teología de la muerte y la resurrección de Jesús, Rahner tampoco trata en ningún momento el valor soteriológico de la cruz sino que habla, de nuevo, de “la muerte de Cristo”. Cf. *CFF*, 311-334.

⁶¹⁵ Cf. *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, 91.

⁶¹⁶ K. RAHNER, *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*, ET 4, Madrid, 1963, 167.

⁶¹⁷ Cf. *Ib.*, 168: “La Pascua y la redención del mundo han acaecido por el hecho de que una porción de éste en su realidad más real, o poseída por el poder puro e ilimitado de la libertad sin concupiscencia de Cristo, es entregada absolutamente, en obediencia total y en amor, a la disposición de Dios, en esa disposición total que en un hombre infralapsario sólo puede acaecer el acto de la muerte”.

salvación como “sacramento primario de la gracia”⁶¹⁸, en el sentido de que realiza verdadera y completamente la superación del pecado en la historia humana de forma irreversible⁶¹⁹.

Parece, entonces, que toda la redención acontece por el hecho de asumir “la carne”, en la cual ya estarían asumidas toda negatividad y pecado.

“La carne es lo débil, lo caduco, lo consagrado a la muerte, la dimensión de la aparición y evidenciación del pecado; es la realidad esencial del hombre en cuento desde el principio, pero en una historia libre (en la protohistoria) se ha hecho precisamente carne.

El Logos ha tomado la `carne del pecado`. Esta proposición tiene que ser tomada en serio, y por eso hemos de decir rigurosamente qué es `la carne del pecado`. Y solo entonces podremos comprender por qué hemos sido redimidos precisamente en la carne de Cristo. Y sólo entonces podremos entender que el hecho de la redención se haya realizado justamente en la dimensión de la existencia humana, que puede ser a la vez, dimensión de la manifestación histórica de su culpa personal y dimensión de la superación de esa culpa”⁶²⁰.

Verdaderamente, Rahner sabe y afirma que todo quedó redimido porque todo fue asumido⁶²¹. Y que Dios, en su Logos, nos ha redimido convirtiéndose él mismo en aquello que necesita ser redimido⁶²². El dolor y la negatividad que atraviesan la realidad humana han sido verdaderamente tomados por Dios mismo como su propia realidad:

“Fue redimido todo lo que fue asumido`. Todo lo que Él asumió, quedó redimido, porque se transformó en vida de Dios y en destino de Dios. Asumió la muerte, y por tanto la muerte tiene que ser algo más que la caída en una vacía falta de sentido. Asumió el ser abandonado, y, por consiguiente, la soledad agobiante ha de esconder en sí la promesa de una feliz cercanía de Dios. Asumió el fracaso y, por tanto, el fracaso puede ser un triunfo. Asumió el ser abandonado por Dios; y por tanto, la cercanía de Dios se da aun allí donde nos sentimos abandonados por él. Lo asumió todo y, por tanto, todo queda redimido...”⁶²³.

⁶¹⁸ Cf. K. RAHNER, *The One Christ and the universality of salvation, Theological Investigations XVI*, New York 1979, 212. Aquí sí habla Rahner de “la cruz” y de “la causalidad salvífica de la cruz”, pero en el mismo sentido en el que suele referirse a “la muerte”.

⁶¹⁹ Cf. *Ib.*, 213: “Esto sería posible si Dios se comunicase a sí mismo a un hombre de una manera tan singular que este hombre se convirtiera en la autodonación definitiva e irreversible de Dios al mundo. También aceptaría libremente la autodonación divina de tal manera que esto también sería irreversible, es decir, a través de su muerte como la culminación definitiva de su libre actuación de la historia. Si la historia de la salvación está irreversiblemente dirigida en este sentido de salvación, y no de condenación, a través de un evento concreto, entonces este acontecimiento históricamente tangible debe ser un signo de la salvación de todo el mundo en el sentido de un ‘símbolo real’, por lo que posee un tipo de causalidad que se refiere a la salvación”. La traducción es nuestra.

⁶²⁰ *Problemas actuales de cristología*, 217.

⁶²¹ Cf. *Ib.*, 197.

⁶²² Cf. *Ib.*, 198; *Para la teología de la encarnación*, 149-150. Recordemos: el devenir de la encarnación no puede quedar sólo del lado de lo creado, pues “todo reparto de predicados aparentemente contradictorios” disolvería “el escándalo de la encarnación” haciendo olvidar que justamente una realidad creada “es la realidad de Dios mismo” y que “lo que ha acaecido como devenir e historia, es precisamente, la historia del Verbo de Dios mismo, su propio devenir”.

⁶²³ K. RAHNER, *Mirad que hombre*, ET VII, Madrid 1969, 152.

También la historia rota de la naturaleza y del espíritu han quedado iluminadas y enderezadas desde el Corazón de Jesús que ha tomado en sí “esa incomprendibilidad llena de dolor y vacía de amor, la ha asumido como su propia realidad”⁶²⁴:

“la obstusa cerrazón de la naturaleza puramente material, de su carácter de muerta, de su fuerza brutal, de su alejamiento de sí misma; ...la prolífica despreocupación de la naturaleza viva, ...su crueldad, ...la lucha a vida o muerte, ...la proliferación de la vida en la descomposición de la muerte, ...la aparente falta de sentido de los nuevos juegos de formas que jamás terminan...; ...todos los tormentos, culpas, muertes, fracasos, que los hombres se han causado unos a otros en su historia de un millón de años...; ...los dolores de los esclavos, de los moribundos, de los defraudados, de los niños maltratados y sometidos a vergüenza, del amor mancillado, de los ideales traicionados, de la fidelidad rota...”⁶²⁵.

En la encarnación, ya ha dejado caer Dios “su corazón en el tenebroso abismo del mundo” y, por ella, todo ha sido ya redimido. Parece que, realmente, para Rahner todos los misterios de la soteriología se “reducen” a la encarnación, más que “se siguen” de él⁶²⁶. Consideramos que, al hacer de la encarnación, aunque sea de forma extensiva a toda la vida de Cristo y consumada en su muerte y resurrección, la realidad de la que brota toda la redención, Rahner parece no tener en cuenta el modo concreto en que esa muerte en la que ha consumado su entrega al Padre ha acaecido. La encarnación, la *kénosis* redentora de Cristo llegó hasta la muerte, “y una muerte de cruz”, dice Flp 2,8, un texto tan querido por nuestro autor. Pero la cruz parece haber quedado reducida a un modo de morir intercambiable por otro cualquiera.

Damos, aquí, la razón a G. J. Zarazaga cuando señala que Rahner no fue del todo consecuente con el punto de partida histórico-salvífico que postula para la cristología⁶²⁷. Es decir, no llegó a conjugar bien, en un punto importante como éste, la cristología trascendental con un enfoque histórico-salvífico que tomara en cuenta la experiencia y la historia concreta de Jesús⁶²⁸. Para el teólogo argentino, como también para G. Greshake⁶²⁹, un estricto calcedonianismo y una concepción demasiado formal de la encarnación pudieron impedir a Rahner mantenerse coherente con su principio de partir siempre del Logos económico y de la historia de la salvación para comprender, desde ahí, al Dios

⁶²⁴ ID., *Unidad-amor-misterio*, ET VII, Madrid 1969, 535-536.

⁶²⁵ *Ib.*, 536.

⁶²⁶ Cf. *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, 91. Rahner utiliza en el mismo párrafo las dos expresiones, que tienen un matiz que les otorga un significado muy diferente.

⁶²⁷ Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 81.

⁶²⁸ Cf. *Ib.*, 75-76. Aunque nos parece que este autor identifica incorrectamente “cristología trascendental” con “cristología desde abajo” y “cristología histórico-salvífica” con “cristología desde arriba”, creemos que acierta al afirmar que, en Rahner, el acento cae demasiado unilateralmente sobre el enfoque trascendental dejando el otro insuficientemente explicitado.

⁶²⁹ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 411-416.

inmanente⁶³⁰. Así, la encarnación, como asunción de la *sarx*, parece recoger en sí el “todo” de la salvación⁶³¹. Sin embargo, si los misterios de la vida de Cristo son el modo de obrar salvífico de Dios mismo, el modo concreto en que acontece la muerte de Cristo, ha de determinar de alguna manera la revelación de Dios y la salvación por él operada⁶³². La cruz “añade algo” a lo que manifiesta la encarnación por sí sola, “revela la manera esencial de comportarse Dios con los que ama, su natural tendencia a servir, a amar hasta la kénosis, hasta el abandono absoluto de sí, por puro amor”⁶³³.

Sin embargo, querríamos ir un poco más allá señalando lo que nos parece otra deficiencia de la soteriología rahneriana provocada por esta práctica “ausencia” del valor específico de la cruz. Compartimos el punto de partida escotista de su cristología y, también, la idea de que todos los misterios salvíficos (también la cruz) “se siguen” de la encarnación (no “se reducen” a ella). Desde ahí nos preguntamos, con J. Moltmann, si la redención rahneriana es capaz de llegar, no ya a los cementerios, si no a los infiernos de la historia y de la naturaleza. Creemos que la cruz no es sólo la expresión de hasta dónde está dispuesto a llegar el amor de Dios por la humanidad, de su solidaridad hasta el límite con nuestra realidad sufriente (Zarazaga y Greshake). La cruz es, también, la máxima expresión del poder y la fuerza objetiva que ha alcanzado el pecado en la historia y de su poder destructor que, como tal, ha de ser vencido por Dios. La redención, entonces, no reside sólo en la muerte, aceptada por Jesús en obediencia como consumación de la propia existencia, sino “un poco más allá”: en la decisión libre de no rehuir la confrontación con el poder del pecado en la propia carne, de “cargarlo” sobre sí y vencerlo al no ser vencido por él, al morir permaneciendo hasta el final en el amor y el perdón a los hombres y en la obediencia al Padre. Esto también forma parte del “camino existencial” de Jesús que nos redime.

⁶³⁰ Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 82-84. Adviértase la contradicción que esto supone con el pensamiento rahneriano expresado en *Para la teología de la encarnación* (cf. supra., nota 371, 96) y con la defensa del valor mediador de la humanidad de Cristo fuertemente defendido en *Problemas actuales de cristología*. Por eso, el autor argentino afirma: “Podríamos decir así, que si bien para Rahner la humanidad de Cristo es el Logos en cuanto Él ex-siste en el mundo, no terminó de sacar de allí las últimas consecuencias”. *Ib.*, 82.

⁶³¹ D. L. Gelpi considera, por ello, que Rahner llega a “simpatizar con cierta doctrina física de la redención que aparece en la patrística griega”. D. L. GELPI, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, o.c., 191. Sin embargo, como hemos visto, la concentración soteriológica de nuestro autor en la encarnación implica mucho más que el mero contacto físico entre las dos naturalezas. Cf. supra., cap. 1, 3.3., 31.

⁶³² Cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 81-82.

⁶³³ Cf. *Ib.*, 82, nota 220. De manera parecida se expresa G. Greshake: Rahner “pierde de vista lo decisivo, a saber, aquello que en el sufrimiento de Dios se expresa de manera insuperable: su amor por el hombre, que brinda en el sufrimiento la prueba más radical de que va hasta las últimas consecuencias”. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 413-414.

En este sentido, y aun estando de acuerdo con Rahner en que cualquier palabra sobre el pecado ha de estar precedida y enmarcada en la prioridad de la voluntad amorosa de Dios de autocomunicarse a su criatura, nos parece que, en su interpretación de la redención, no tiene suficientemente en cuenta el dolor, el desgarramiento y la negatividad que la libertad del hombre ha introducido objetivamente en la historia y la necesidad de que Dios, en su autocomunicación, también restaure la realidad rota del mundo y transforme desde dentro el mal que ha dañado a su criatura⁶³⁴. Esto sólo es posible si la asunción de la naturaleza humana es, además, asunción del “pecado del mundo”; si la *kénosis* de Dios es un descenso no sólo a “lo otro” que es la criatura, sino a “lo otro más otro” de Dios, por ser lo absolutamente opuesto a él, que es el pecado, el mal, el sufrimiento y la muerte; si su deseo de “llegar a ser él mismo en lo otro” no retrocede ante “lo otro desfigurado” y que, precisamente por atravesarlo *él mismo*, puede ser restaurado. La autocomunicación de Dios en Cristo abraza la creación, pero ha de abrazarla de un modo que incluya en ese abrazo todo aquello que él, ni ha puesto en ella, ni quiere, pero que toma sobre sí para transformarlo con su amor victorioso y, aquí sí, inmutable y, por ello, capaz de salvar.

Así, nos parece que la interpretación rahneriana de la redención no debería haber dejado de incorporar lo que nuestro mismo autor formulaba en uno de sus escritos más tempranos, aunque en un contexto diferente a éste en el que nosotros lo traemos a colación, pero que consideramos igualmente iluminador para nuestro tema:

“El Dios libre y trascendente, por el contrario, es más grande que lo más grande del mundo. Comparado con lo más excelso, la diversidad es mayor que la semejanza. Dios prescinde de todo eso y se revela precisamente en la realidad que parece estar más lejos de él. No en la sabiduría, en la magnificencia, en el poder del mundo. Él manifiesta *tò asthetes tou Theou tò moròn tou Theou* en la locura e impotencia de la cruz (1 Cor 1, 18-25)... La *morphè Theou* se vacía en la *morphè doúlou*, en la nulidad, en la pobreza, en la muerte en cruz (Flp 2,5-8; 2 Cor 8,9). El Logos eterno y divino, creador del mundo, se hace *sarx*, se somete al tiempo, a lo caduco, se entrega al poder del pecado y de la muerte (Jn 1, 14)”⁶³⁵.

Cuando el Logos se hace *sarx*, se somete también al poder del pecado y de la muerte, concentrado no sólo en la *sarx*, sino en la cruz. Y la máxima expresión del amor del Padre (su “símbolo”) se muestra en la locura e impotencia de la cruz. La victoria de Dios sobre el pecado ha acontecido allí donde esa humanidad, la de Dios mismo, se ha confrontado directamente con el mal y ha aceptado atravesarlo con el amor y el perdón en

⁶³⁴ El mismo Rahner reconoció, en su última conferencia, “con un poco de ansiedad”, que en su teología, “de una manera seguramente problemática, el tema del pecado y del perdón del pecado queda un poco en el trasfondo en comparación con el tema de la autocomunicación de Dios”. *Sobre la inefabilidad de Dios...*, 34. Quizá a ello se debe el hecho de no haber tenido en cuenta suficientemente la presencia objetiva del mal en la historia.

⁶³⁵ *Theos en el Nuevo Testamento*, 133.

la radicalidad de la cruz. Y así, la “muerte en cruz” se convierte, sí, en manifestación máxima de su autocomunicación, lugar donde Dios se revela y actúa definitivamente como amor que vence al mal.

5.3. Cristo, redentor del cosmos

Con lo dicho anteriormente, no hemos querido en absoluto reducir el “todo” de la salvación realizada por Cristo a la cruz. El “todo” de la salvación es, en efecto, el conjunto encarnación-vida-muerte (y muerte en cruz)-resurrección de Jesús. Todos los misterios de la soteriología se siguen de la encarnación, si ésta es no sólo la ascensión de la *sarx* sometida a la finitud, sino también dañada y desfigurada por el pecado. Y se consuman en su resurrección, que es vida liberada de la limitación inherente al ser creatural y del dolor introducido en la historia y en la naturaleza por la libertad humana.

Ha quedado claro en apartados anteriores que el cosmos entero participa de la salvación realizada por Cristo. Su resurrección es, también, el comienzo de la redención del mundo natural que en ella queda liberado del sufrimiento que arrastra por su condición caduca y finita: los caminos truncados de la evolución o los “fallos” de la naturaleza, su tornarse hostil al hombre en tantas ocasiones, la imposición de la muerte, la necesidad vivir a costa de la muerte de otros seres... También es la restauración de la creación degradada y vulnerada por el hombre, quien tantas veces impide vivir a las criaturas que han sido entregadas a su cuidado con la responsabilidad de conducir las a su destino final. La nueva creación que, como la primera, acontece por Cristo, es también reconciliación, recomposición de las relaciones rotas: entre los hombres entre sí, entre el hombre y la naturaleza, entre las criaturas, entre Dios y el conjunto de lo creado⁶³⁶.

6. LA CREACIÓN POR CRISTO

Los capítulos anteriores de nuestro trabajo se han centrado en indagar, a la luz de la teología de K. Rahner, la relación entre Cristo y la creación expresada en la cristología cósmica del Nuevo Testamento, especialmente en el himno de la Carta a los Colosenses, a través de las dos preposiciones que hacen referencia al origen (*en*) y finalidad (*para*) de todas las cosas en Cristo. En el lenguaje de la teología escolástica, la primera de ellas expresa la idea de Cristo como causa ejemplar o formal a cuya imagen han sido proyectadas

⁶³⁶ Sobre esto, J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo, o.c.*, “Resurrección de Cristo y naturaleza: el problema natural”, 343-355 y “Cristo, redentor de la evolución”, 405-409.

las diversas realidades creadas, mientras la segunda hace referencia Cristo como causa final de la creación, a la orientación de todas las cosas hacia Cristo (como “gramática” a través de la cual acontece la expresión finita del Verbo) y a su consumación en él (“modos deficientes” de lo que en él acontece)⁶³⁷.

Queremos ahora, también a la luz de nuestro autor, decir una palabra sobre la tercera preposición que, en la Escritura, manifiesta el significado cósmico de Cristo: la patricula *por* (*dià*), que señala a Cristo como causa instrumental o mediador de la creación⁶³⁸. Para el Nuevo Testamento, Cristo es aquel “por el cual todo y por el cual nosotros” (1 Cor 8,6); “todo ha sido creado por él” (Col 1,16b); “todo” se hizo “por” el Logos, y el mundo fue hecho “por” él (Jn 1,3.10). Y este “por” tiene el significado de medio o instrumento por el que el Padre realiza la creación.

6.1. El Logos, creador del mundo

Si bien Rahner subraya en su teología el carácter de Cristo como meta y fin de todas las cosas, esa dimensión recibe su fundamento y no puede ser entendida sino desde su relación con la creación en el origen: todas las cosas han sido creadas en él. Pero, aunque aún no nos hemos detenido en ello, la condición de Cristo como mediación instrumental aparece también en el pensamiento de nuestro autor desde tiempos tempranos. Ya en *Theos en el Nuevo Testamento*, artículo que Rahner escribe en 1942, encontramos, además de otras afirmaciones que van a ser centrales en su teología, la afirmación explícita, de que el Logos que se hace carne es a la vez el creador del mundo⁶³⁹. Pero quizá el lugar desde el cual podemos extraer mejor el significado de esta mediación creadora de Cristo desde lo que implícitamente encontramos en nuestro autor, lo tenemos en *Para una teología del símbolo*. Nos ilumina especialmente una cuestión que Rahner considera imprescindible para el tema que está tratando, pero a la que se refiere “de paso”: el hecho de que el “decirse” de Dios *ad extra* es continuación de la autoexpresión del Padre en su Verbo *ad intra* “y acaece verdaderamente, en un sentido que aquí no necesitamos determinar más en detalle, ‘por’ el Logos”⁶⁴⁰. Rahner no nos explica nada más, pero nos ofrece herramientas

⁶³⁷ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 51. Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, 133: “El Logos eterno y divino, creador del mundo, se hace *sarx*, se somete al tiempo, a lo caduco...”.

⁶³⁸ Como es común señalar, la afirmación neotestamentaria de la mediación de Cristo en la creación es el reverso y depende de su proclamación como mediador de la salvación. Cf. *Cristología. Estudio teológico y exegético*, o.c., 245; W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, o.c., 529; L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, o.c., 18; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 70.

⁶³⁹ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c. 41.

⁶⁴⁰ Cf. *Para una teología del símbolo*, 302.

para que nosotros tratemos de desentrañar el sentido de ese “*por el Logos*” y descubrir cómo ilumina la relación de Cristo con la creación y la realidad de la misma creación.

Como ya vimos, en el texto que hemos señalado, Rahner afirma que la posibilidad de Dios de expresarse hacia fuera en la creación y la encarnación, tiene su fundamento último en la misma vida intradivina que es autocomunicación de sí, en su autoexpresión inmanente que es la generación del Verbo⁶⁴¹. Tratando de interpretar lo que nuestro autor indica “de paso” y “no determina con más detalle” desde sus mismas claves, podemos decir que si Dios puede constituir “lo otro de sí” para hacerlo su propia realidad (puede crear), es porque su misma vida divina se constituye en ese movimiento de “poner lo otro”, lo diferente de sí como propio (generación del Verbo). La posibilidad de Dios de “llegar-a-ser-en-lo-otro” y con-lo-otro, tiene su última raíz en que Dios es “en” y “con lo otro” en su propio interior, en que Dios tiene la alteridad dentro de sí como propia⁶⁴². El Logos es “lo otro *en* Dios”, distinto del Padre pero que es su misma expresión; la creación es “lo otro *de* Dios” que puede ser su autoexpresión hacia fuera.

En la Trinidad, el Logos es la persona que expresa la diversidad, la alteridad, dentro de una unidad que no es monolítica y estática sino que, precisamente, posibilita la pluralidad y la integra en el Espíritu, el vínculo que enlaza al Padre y al Verbo en una auténtica unidad realmente diferenciada. Por tanto, si el Dios Trino quiere expresarse hacia fuera, ha de actuar *por medio de* la persona cuya identidad consiste en ser expresión del Padre⁶⁴³. Y si quiere “poner lo otro de sí” como verdaderamente “otro”, diferente y consistente en sí mismo, pero llamado y destinado a una relación libre de amor y comunión con él, ha de hacerlo *por medio de* la persona que significa la alteridad. El Verbo, la alteridad del Padre, es también la mediación instrumental por la cual el Padre crea “lo otro de sí”. Y este puede ser el sentido de la afirmación del Logos como “creador del mundo”, de que la creación “*acaece verdaderamente `por´ el Logos`*”⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ También cf. *Para la teología de la encarnación*, 151: “Aunque la mera constitución de lo otro, distinto de Dios, es la obra de Dios en absoluto, sin distinción de personas, la posibilidad de la creación puede tener su *prius ontológico* y su fundamento en el hecho de que Dios, que carece de origen, se dice a sí mismo y para sí y constituye de esta forma la distinción original, divina en Dios mismo”.

⁶⁴² Cf. *supra.*, cap. 3, 5., 127

⁶⁴³ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 152: “Y cuando ese Dios se dice a sí mismo en tanto él mismo al *vacío*, ese decir es, entonces, el decir-hacia-afuera de ese su Verbo inmanente y no de un decir cualquiera que pudiera corresponderle también a otra persona divina”.

⁶⁴⁴ Así lo expresa G. J. Zarazaga: “El Padre, en su entregarse, engendra al Hijo como distinto de sí en absoluta igualdad consigo; el Hijo entregándose a sí mismo a lo no divino constituye, crea, la realidad misma de lo no divino como algo ya propio. Él no va sólo a asumir algo que le es absolutamente extraño, como si nada hubiera tenido que ver con Él, por el contrario, Él va a poner históricamente como realidad suya lo que Él ha

6.2. La creación como “lo otro” de Dios

Nos parece que, tomando pie en lo que hemos podido extraer del pensamiento de nuestro autor sobre el hecho de que la creación acontezca *por medio* del Logos, podemos continuar reflexionando sobre lo que esto implica para el ser de la misma creación ayudados por el pensamiento que, en esta dirección, desarrollan otros autores. Así, como indica G. Greshake, “la creación es, en cierto modo, la ‘figura finita’ de la filiación divina en la Trinidad”⁶⁴⁵, “tiene su ser justamente en que está colocada *de manera finita* en la posición de ‘estar-frente-a’ que tiene el Hijo”⁶⁴⁶. Esto significa, por una parte, que, recibiendo todo su ser de Dios, y precisamente por ello, tiene verdadera realidad propia “ante Dios”⁶⁴⁷, como la tiene el Hijo, que se recibe por entero del Padre pero es distinto de él⁶⁴⁸. La diferencia y autonomía de las criaturas tienen su fuente, en último término, en que ésta ha sido creada por el Logos⁶⁴⁹. Esto hace a la creación, también, auténtico “sujeto”, capacitado para una relación libre y personal con Dios y cuyo ser se logra en cuanto “se vuelve hacia él” en la respuesta del amor, como el Hijo “se vuelve” al Padre, como Jesús vive “vuelto” a Dios. Por último, el hecho de ser creadas por el Logos, otorga a las criaturas y la creación en su conjunto su carácter simbólico, pues el Logos comunica a su obra lo que él mismo es y por eso “ella, como el Hijo, pero siempre de manera finita, es imagen, correspondencia, expresión y figura del Padre”⁶⁵⁰. Creada *por* el Hijo y *en* el Hijo, tiene, podemos decir, una “estructura filial”. Nos parece que toda esta reflexión sobre el carácter filial de la creación puede ser enriquecida con las consideraciones de Medard Kehl sobre la respuesta “en amor agradecido” o “asentimiento” de la creación a Dios,

“por supuesto, de acuerdo con la medida de sus muy escalonadas posibilidades: mediante su simple ser y ‘ser como tal’; o ‘ser así’, mediante su belleza y su orden, mediante su asentimiento expreso en

creado como suyo junto con la decisión de entregarse, para responder así a la entrega del Padre y a su voluntad”. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 94.

⁶⁴⁵ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 286. En la nota 744 de esta misma página, el autor alemán recoge un elenco de afirmaciones de la tradición teológica donde se vincula la Palabra que Dios pronuncia en su Verbo con la palabra pronunciada en las criaturas. En el lenguaje de nuestro autor, la gramática con la Palabra, los “modos deficientes” de la expresión de Dios en lo finito, con su autoexpresión plena en el Logos hecho carne. Encontramos más referencias en W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, o.c., 521-523.

⁶⁴⁶ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 274.

⁶⁴⁷ Cf. *Eterna significación...*, 53.

⁶⁴⁸ El ser-ante y el ser *aliud* de la creación participa del estar del Hijo frente al Padre. Cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 294.

⁶⁴⁹ Cf. CFF, 104: en la creación “Dios mismo pone lo puesto y su diferencia de él”. Por eso la criatura tiene verdadera realidad propia y no es mera apariencia tras la que se esconda Dios mismo. Cf. supra., cap. 1, 1.2.1., 16. La posibilidad de Dios de crear algo verdaderamente distinto de sí radica en que Dios no es una unidad monolítica sino que tiene ya la diferencia dentro de sí. Sólo un Dios trinitario puede crear algo realmente distinto de sí y plural en sí mismo. Cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 269-276.

⁶⁵⁰ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 286.

los ángeles y los hombres... Cuando la creación canta así, de multiformes maneras, la alabanza de su bondadoso creador (Sal 104 y otros), también ella es 'buena', porque devuelve al creador el reflejo de su bondad"⁶⁵¹.

Merece la pena considerar aquí un aspecto de la teología trinitaria rahneriana que, según Luís F. Ladaria, ha sido objeto de muchas discusiones: la negación de reciprocidad en las relaciones intratrinitarias⁶⁵². Ciertamente, en el acercamiento a la teología trinitaria de nuestro autor llama la atención la referencia habitual a la segunda persona como "el Logos", que no sería problemática si no fuera unida a la escasa mención de "el Hijo"⁶⁵³. El Logos no está en relación de reciprocidad con el Padre a quien expresa; el Hijo, sí, pues devuelve al Padre la vida y el amor que recibe de él. Esta "ausencia" del Hijo y de su relación de reciprocidad con el Padre, que ofrece dificultades por diversos motivos⁶⁵⁴, repercute también en la consideración de la creación como prolongación de la realidad intradivina. La creación es expresión de Dios, como el Logos, pero no es posible poner de relieve su "estructura filial", que deriva, precisamente del ser creada por medio del Hijo. Así, podemos decir, la creación no sólo está en la posición de "estar-frente-a" Dios sino en la de "estar-en-relación" de agradecimiento y amor con él. Nos parece que este aspecto enriquece en gran medida la teología de la creación desde su relación de origen con el Hijo.

⁶⁵¹ M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 52. También con las que hacen referencia a la "fuerza solicitadora" con la que Dios se relaciona con todas las criaturas en una acción que depende del grado en que éstas se muestren receptivas y capaces de respuesta. Sin embargo "permanece en gran parte oculto a nuestro conocimiento lo que esta fuerza de atracción del amor de Dios puede llevar a cabo en la naturaleza inorgánica... En lo que concierne a la creación no humana y a su relación con Dios, sólo podemos hablar en principio, del mismo modo que hablamos de nuestra experiencia humana, y nos vemos, por consiguiente, ampliamente remitidos a extrapolaciones de nuestra relación con Dios". *Ib.*, 421. Sin caer en una antropomorfización del mundo natural, creemos que es posible también considerar que las criaturas no humanas están también en una relación "filial" con Dios, "de acuerdo con la medida de sus muy escalonadas posibilidades".

⁶⁵² Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 99-100. También G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 186. El texto de Rahner al que se refieren es el siguiente: "Por eso, tampoco se da 'intratrinitariamente' un 'tú' recíproco. El Hijo es la autoexpresión del Padre, pero no puede ser concebido a su vez como 'pronunciando', el Espíritu es el 'don' que no da ya a su vez. Jn 17, 21; Gal 4, 6; Rom 8, 15 presuponen un punto de partida creado del 'tú' respecto al Padre". *El Dios Trino como principio y fundamento...*, 412, nota 79.

⁶⁵³ Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, o.c., 105.

⁶⁵⁴ Cf. *Ib.*, 100-106. L. F. Ladaria pone de manifiesto como Rahner pretende, en realidad, excluir la idea de que en Dios existan tres centros de subjetividad y actividad, evitando el triteísmo latente en la comprensión común del Misterio trinitario. Sin embargo, no ha tomado en cuenta la distinción entre relaciones intercambiables y relaciones recíprocas. Que las relaciones intratrinitarias no sean del primer tipo no significa que no respondan al segundo. Por otra parte, el concepto rahneriano de 'persona' no contempla la relación como elemento constitutivo de la misma. Además, señala el teólogo español, Rahner tampoco ha sido aquí del todo coherente con su mismo axioma: no ha partido suficientemente de la relación entre Jesús y el Padre al considerar la relación inmanente entre la persona del Logos y la del Padre. La problemática mayor reside en que de las afirmaciones de nuestro autor se puede deducir una necesidad de la economía para constituir la reciprocidad en la Trinidad.

6.3. El Logos encarnado, fuente de la unidad y la multiplicidad de lo creado

Como ya hemos visto, en el pensamiento de Rahner, el mundo creado se caracteriza por ser una unidad en una inabarcable pluralidad, o una multiplicidad dentro de una unidad fundamental. Esta diferenciación y pluralidad intrínsecas del mundo no ha de verse, en último término, como “estigma de la finitud” sino como “vestigio” o “imagen” de la pluralidad divina, que “no dice imperfección y debilidad óptica sino la plenitud más alta de la unidad”⁶⁵⁵. Y así, señala G. J. Zarazaga, “el mundo es ya símbolo de su Creador uno y trino”⁶⁵⁶.

En su artículo de 1962 titulado *Unidad-amor-misterio*, texto de nuevo dedicado al Corazón de Jesús, Rahner se refiere a éste como “aquel centro que da su origen y su fin a toda pluralidad”, que “se ha exteriorizado y enajenado a sí mismo de tal forma en la alteridad de lo no divino que, en ese movimiento de Dios, que sale de su plenitud al vacío del mundo, han surgido la multiplicidad de las criaturas, que a su vez tienen su unidad, su fundamento y su finalidad en ese centro que se ha hecho criatura”⁶⁵⁷. El Logos encarnado es, por tanto, la fuente de la diversidad de lo creado y, al mismo tiempo, de su unidad originaria. Podemos entender, entonces, que la unidad ontológica del mundo, que permite que desde un fragmento (Cristo), pueda comunicarse la gracia a la totalidad entera (el cosmos), tiene su fundamento último en que todo ha sido creado *por* Cristo. Él puede recapitularlo todo porque lo ha creado todo. O, a la inversa, “el mundo ha sido creado por medio de Cristo *porque* ha sido creado en orden a Cristo. El ‘por medio de él’... queda integrado en la totalidad concreta del ‘en orden a él’”⁶⁵⁸. De nuevo, las afirmaciones sobre la mediación creadora de Cristo se realizan y se comprenden desde su mediación salvífica. Por tanto, es también *por medio de* Cristo que la creación se consuma. La nueva creación acontece *por medio de* Cristo, a través de su vida, muerte y resurrección, que “pone en marcha un *proceso cósmico de transformación* impulsado por el Espíritu Santo que da a la historia de la creación que prosigue su curso, una nueva orientación y una nueva dinámica...”⁶⁵⁹.

Pero el Logos encarnado es, también, el centro de donde mana la multiplicidad de las criaturas. En este sentido, nos parece iluminadora la reflexión de J. Moltmann sobre la

⁶⁵⁵ Cf. *Para una teología del símbolo*, 289.

⁶⁵⁶ G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, o.c., 93.

⁶⁵⁷ *Unidad-amor-misterio*, 535. Esta idea es prolongada en las páginas siguientes. Cf. *Ib.*, 535-539.

⁶⁵⁸ W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, o.c., 529.

⁶⁵⁹ M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 95-96.

creación por medio de la palabra y el aliento inspirada en el relato sacerdotal del libro del Génesis. A la palabra le corresponde la diferenciación de las criaturas, la definición de cada una en su ser y atributos propios, la creación de la multiplicidad en la que el Creador “canta” a sus criaturas y éstas le cantan a él (expresión, símbolo, gramática en “modo deficiente”): “La palabra nombra, distingue y juzga”, “Dios crea todas las cosas mediante su palabra definidora y diferenciadora en las vibraciones originales de su espíritu”, “palabra y espíritu se complementan para generar la unidad de las criaturas: la palabra especifica y diferencia con su acción, el espíritu une y crea la concordia, armonía y comunión mediante su presencia”⁶⁶⁰. El Logos, la Palabra, la expresión del Padre en “lo otro”, no es sólo es el creador de esa “alteridad de Dios” que es la creación sino también el origen de las diferencias que definen a las criaturas y de la alteridad que son las unas para las otras.

Por último hemos de decir que, aunque Rahner subraya con fuerza la función creadora de Cristo, esto no elimina en su pensamiento la acción específica del Padre y del Espíritu en la creación y su relación propia con ella⁶⁶¹. El Padre, fuente y origen de las procesiones divinas, lo es igualmente de la creación, a la que da el ser y se comunica por la *mediación inmediata* de sus dos manifestaciones económicas que son el Logos encarnado y el Espíritu. Éste es, por su parte, el aliento que incubaba sobre el caos inicial, que mantiene y perfecciona lo que era y lo que es; la fuerza dinámica que ha conducido ya al mundo, en la carne glorificada del Hijo, al término de su perfección y continúa alentándolo hacia su participación eterna en la Pascua de Cristo⁶⁶².

7. LA HISTORIA (CÓSMICA) COMO HISTORIA DE DIOS

7.1. El acaecer de Dios mismo

Como hemos dicho múltiples veces a lo largo de estas páginas, para Rahner, el origen de todo lo creado radica en la voluntad libre y amorosa de Dios de autocomunicarse, de “llegar a ser él mismo en lo otro”. El dinamismo de vida y amor que es Dios en sí mismo quiere entregarse, salir de sí, expandirse y ensancharse para compartir su divina plenitud, para hacer ser a otros lo que él mismo es. Y para esto, Dios mismo se hace “lo otro”. Quizá una de las afirmaciones más radicales y sorprendentes de nuestro autor es que, por la encarnación del Logos, nuestra historia se ha convertido en historia *de Dios mismo*.

⁶⁶⁰ J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c., 389.

⁶⁶¹ Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c., 32.

⁶⁶² Cf. *La fiesta del porvenir del mundo*, 199-200.

“Dios mismo es quien deviene. El Logos mismo ha devenido hombre; la historia evolutiva de dicha realidad humana llegó a ser su propia historia; nuestro tiempo, el tiempo del Eterno...Que una misma realidad creada sea la realidad del Logos de Dios mismo significa que el acaecer, el devenir del que se trata es el acaecer de Dios mismo”⁶⁶³.

Pero, como hemos visto, podemos decir que la historia del Logos encarnado no empieza con el acontecimiento de la encarnación. Toda la historia del cosmos, la historia de la naturaleza, la de la evolución de la materia hacia el espíritu, la historia de la libertad anterior a la encarnación, forman parte también de la historia del Dios hecho hombre, al menos como su “prehistoria”, su preparación, el ámbito que el Logos mismo se crea para tener en qué expresarse⁶⁶⁴. Si la historia del Logos hecho carne abarca la historia del cosmos y de la libertad, estas son también historia *de* Dios. No una historia en la que *entra* Dios *a posteriori*, sino *su* historia⁶⁶⁵. Pero además, esta historia es historia *de* Dios, no sólo porque “lo fue” en el pasado, quedando después desligado de ella como si la encarnación hubiera sido una “aventura pasajera”. Un fragmento de esta historia forma parte, en la humanidad glorificada de Cristo, de la misma realidad de Dios.

7.2. La no necesidad de la creación y la repercusión de la economía en el ser de Dios

Sin embargo, ya hemos visto, que esta historia sea “el acaecer de Dios mismo” no significa que Dios se constituya a sí mismo en la historia ni se perfeccione con ella⁶⁶⁶. Tal afirmación negaría el mismo ser de Dios como “plenitud eternamente poseída” que no necesita de nada para ser lo que es, comprometería nuestra misma salvación y socavaría la dignidad y realidad propia de la criatura⁶⁶⁷. Sólo desde la “no necesidad” de la creación se salva la trascendencia y libertad divinas pero también su gratuidad, pues sólo así puede ser entendida la creación como fruto únicamente de su “beneplácito”, querida por sí misma, fruto del amor de quien lo da todo y nada recibe⁶⁶⁸.

⁶⁶³ Para la teología de la encarnación, 149.

⁶⁶⁴ Cf. *La unidad de espíritu y materia...*, 201. También cf. G. J. ZARAZAGA, *Dios es comunión...*, 89-90.

⁶⁶⁵ Así, G. Greshake, comentando a Rahner, dice: “A más tardar en Cristo, la historia de la humanidad se torna en historia de Dios mismo; él siente en su propia carne sus antagonismos y amenazas, sus bellezas y sus males, pero sobre todo también su determinación para el dolor y la muerte”. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 364. La expresión que hemos resaltado en cursiva viene a significar esta misma idea.

⁶⁶⁶ Cf. supra., cap. 3, 3.3.3., 119.

⁶⁶⁷ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero...*, o.c., 32; G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 277.

⁶⁶⁸ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 277. En este punto podemos añadir otra reflexión. Dios y las criaturas no son “uno”, como sostienen corrientes de espiritualidad actuales de cierta influencia, también en ámbitos cristianos, como las nuevas “místicas de la naturaleza” (cuya visión describe y analiza espléndidamente M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 33-36) o la llamada “espiritualidad transpersonal” (uno de cuyos principales exponentes es W. JÄEGER, *La ola es el mar. Espiritualidad mística*,

Pero esto que decimos ha de ser conjugado con esta otra dimensión de la relación de Dios con la creación y la historia: si ésta es realmente “historia *de* Dios”, hemos de afirmar también una cierta “repercusión” de la historia en el ser mismo de Dios, de la economía en la Trinidad inmanente. A partir de la encarnación, la relación del Padre y el Espíritu es, para siempre, con el Hijo encarnado. La vida divina, por así decirlo, se “ensancha” para introducir en sí misma los acontecimientos de la vida humana del Hijo. Así lo ponen de manifiesto algunos de los autores a los que nos hemos referido:

“En cuanto el Hijo asume en su vida estos acontecimientos, éstos afectan al ser propio de Dios Padre, que no puede no vivir como propios, con el mismo Hijo y el Espíritu Santo, los acontecimientos de la vida temporal del Hijo encarnado. *Esto significa que la vida de la Trinidad, que no se constituye por estos acontecimientos, se vive a partir de ellos de modo ‘casi nuevo’.* Con otras palabras, aunque en relación con la economía salvífica no quepa la categoría de necesidad, aquella, una vez que ha sido libremente decidida por Dios, ‘afecta’ a la vida divina de la Trinidad inmanente; Dios no ha querido ser sin nosotros... La novedad está en que en las relaciones constitutivas de la Trinidad ha entrado el Hijo en cuanto hombre, Jesús que ha nacido, ha muerto, ha resucitado... La Trinidad inmanente, en la soberana libertad de su amor, es el fundamento de la historia de la salvación, pero a su vez ésta tiene una cierta ‘repercusión’ en el ser divino”⁶⁶⁹.

“Dios no se constituye como Trinidad en la historia aunque esta historia, por otro lado, afecte y repercute de forma misteriosa en las mismas relaciones intratrinitarias hasta el punto de que no se identifican totalmente la Trinidad inmanente que libre y gratuitamente inicia el curso de la historia, integrándose en ella mediante la encarnación del Hijo y la donación del Espíritu, y la Trinidad inmanente que constituye la meta y el destino de todo lo creado una vez que el Hijo ya ha asumido para siempre un fragmento de ese cosmos”⁶⁷⁰.

Podemos, entonces, decir que, “de forma misteriosa”, Dios no permanece “lo mismo” después de la humanización y glorificación del Logos encarnado. El Inmutable no sólo deviene hombre sino que aquello que deviene permanece como suyo para siempre. La

Bilbao 2002 y otros libros del mismo autor). Dios y la criatura son “lo otro” recíprocamente, aunque indisolublemente unidos. Si las primeras corrientes ‘cosmotizan’ a Dios, es decir, lo disuelven en el proceso evolutivo del cosmos, identificándolo de forma crasa con la ‘energía vital’ que todo lo anima; la segunda niega, en el fondo, la realidad propia de la criatura, pretendiendo divinizarla. Las cosas que existen no son apariencias de multiplicidad de la Realidad Una, sino criaturas con existencia distinta de la de su Creador. Que “la ola sea el mar”, entendido de una forma monista, no es peligroso para el mar (Dios) sino para la ola (la criatura), que queda disuelta en él.

⁶⁶⁹ L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero...*, o.c., 38-39. La cursiva es nuestra. Este texto hace referencia y explicita, con parecidas expresiones, el de la Comisión Teológica Internacional de 1982: “La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento «kenótico» del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos, según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad”. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Teología-Cristología-Antropología”, en *Documentos 1969-1996. Veinticinco años al servicio de la Iglesia*, Madrid 1998, 250.

⁶⁷⁰ A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario...*, o.c., 39. La cursiva es nuestra. También G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 364-370. Sobre esta cuestión, nos merecen especial mención las últimas páginas de H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, Madrid 1997, 490-502.

propia *sarx* ha entrado a formar parte del Dios trinitario en el Hijo hecho hombre. Dios es, en cierto modo y de forma inalcanzable para nuestro entendimiento, aquel que, por amor, elige libremente y acepta ser “transformado” por su creación. “La historia trae algo nuevo para el hombre y también para Dios”⁶⁷¹. Hasta tal punto toma Dios en serio lo creado. La “repercusión” que la historia y la creación tienen en Dios es libremente querida por él. Es, por así decirlo, el modo que él ha “elegido” de realizar su ser Dios:

“Por supuesto, si Dios ha pronunciado su sí al mundo a partir de ese amor, no es algo accidental y secundario, un inclinarse temporario de Dios hacia aquello que él mismo no es. Por el contrario, el sí que Dios pronuncia a la creación es el modo libremente establecido como Dios quiere realizarse a sí mismo, su ser (intra-)trinitario, y esto de tal modo que, a partir de ese sí libre, Dios no quiere ser pensado en el futuro sino como “Dios de los hombres”, como Dios que no quiere realizar su vida de comunión sino como *communio* con lo creado y sin lo cual no quiere realizar su ser Dios”⁶⁷².

El Dios Trino es, ya lo hemos dicho, la sobreabundancia de amor que decide libremente ser-con-lo-otro-de-sí. El ser absoluto es absoluta generosidad. Dios quiso ser desde siempre un Dios de hombres y vinculó su propia identidad eterna a la creación, dice G. Greshake⁶⁷³. Y este es un hecho más allá del cual es imposible interrogar⁶⁷⁴. Simplemente recordar, con Rahner, que “el poder-devenir-histórico”, el poder ser él mismo en lo otro, en el tiempo y en la eternidad, “es su libre posibilidad primigenia -¡no su primigenio `tener que!- a causa de la cual es definido en la Escritura como Amor cuya libertad dilapidadora es lo absolutamente indefinible”⁶⁷⁵. Esta posibilidad radica en el mismo ser trinitario de Dios⁶⁷⁶, que no es una identidad muerta⁶⁷⁷ ni una plenitud que no pueda rebasarse eternamente a sí misma y, por ello, puede “enriquecerse” sin que se le añada nada que no tuviera e “incrementarse” sin ser más de lo que siempre era⁶⁷⁸. Una

⁶⁷¹ G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 364.

⁶⁷² *Ib.* 278. Esta última idea, expresada de forma semejante, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*, o.c., 437: “Porque desde siempre Dios fue, a la vez que Padre del Unigénito, Dios de los hombres”; ID., *Cristología*, Madrid 2001, 491: “Dios no existió nunca sin pensar al hombre y ya existe para siempre hombre”. En la nota 146 de la misma página, el teólogo abulense recoge una cita de K. Barth: «Es verdad que existe un querer - ser- sin Dios por parte del hombre, pero a la luz de la doctrina de la reconciliación no existe un querer - ser- sin hombre por parte de Dios». K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 133.

⁶⁷³ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 387. Sin embargo, insiste este autor, hay que mantener, con Rahner, la auto-identidad de Dios “independiente de la historia salvífica, `antes` de todo tiempo e historia”.

⁶⁷⁴ Cf. *Ib.*, 279.

⁶⁷⁵ *Para la teología de la encarnación*, 151. Cf. supra., cap. 3, 1.2., 96 y 3.3.3., 119.

⁶⁷⁶ “En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprendible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo”. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Teología-Cristología-Antropología”, o.c., 250.

⁶⁷⁷ Cf. *Para una teología del símbolo*, 300.

⁶⁷⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, o.c., 496: “... la obra de la *oikonomia*, que no es una nadería para el mundo ni para Dios, `enriquece` en cierto aspecto incluso a Dios, sin añadir a su vida eterna algo que le faltara. Está el agradecimiento del Padre al Hijo por la repatriación de la creación a Dios; hay un `enriquecimiento del cielo, una ornamentación del Reino del Padre` que es glorificado mediante la acción del

conclusión sobrecogida se nos impone: el ser humano y su historia, y la creación que le ha gestado, que Dios le ha entregado como “madre” y “hermana” en el camino hacia él, han sido y son mucho más amados de lo que podemos alcanzar a imaginar. Porque, sin necesitarlos, Dios ha querido eternamente, tenerlos eternamente como suyos, darles parte en su propio ser trinitario, Misterio absoluto de vida y amor plenos.

Hijo. `El que el Hijo retorne al Padre siendo más rico que cuando salió de él, el que la Trinidad sea más consumada después de la encarnación que antes tiene su sentido y fundamento en Dios mismo, que es una unidad no rígida, sino que palpita sin cesar en el amor, un incremento eterno en el reposo eterno´.

CONCLUSIONES

Una de las primeras “sesiones de trabajo” de esta investigación tuvo lugar en el Museo de Ciencias Naturales de Madrid, con un recorrido pausado por los espacios que “relatan” la evolución de la vida en la Tierra. Y una de las últimas, se realizó en el Planetario de la misma ciudad. Cuando, desde “la fe que busca comprender”, nos sumergimos en ese asombroso movimiento de evolución cósmica y biológica es imposible que las afirmaciones de la Escritura sobre la significación cósmica de Cristo no se vean necesitadas de una nueva interpretación que incorpore aquello que se contempla y permita comprender que *ese* “todo” ha sido creado *en, por y para* Cristo. ¿Tiene algo que decirnos este proceso evolutivo cósmico sobre Dios y sobre Cristo? En palabras ya citadas de Juan Pablo II, ¿puede la perspectiva evolucionista ofrecer alguna luz aplicable a la relación entre Dios y el mundo y, también, a la cristología? La actual comprensión del cosmos tiene una profunda repercusión en nuestra conciencia y en nuestra fe. Ya en “Universo-Tierra-Hombre”, Rahner se hacía eco del desafío existencial que significaba para el cristiano la toma de conciencia de la magnitud del universo:

“Hoy el cristiano tiene que vivir en un planeta minúsculo dentro de un sistema solar que, a su vez, forma parte de una galaxia con dimensiones mensurables en cientos de millones de años luz y con treinta mil millones de estrellas, la cual es sólo una más entre el millar de millones que, según los cálculos, componen el universo. A la vista de tal universo, el hombre no puede considerarse fácilmente como el ser para el cual existe el cosmos. En un universo semejante, de proporciones gigantescas, realmente inimaginables, el hombre puede tener la sensación de ser un fenómeno episódico y marginal, sobre todo si sabe que es fruto de una evolución que ha de trabajar con múltiples e improbables eventualidades”⁶⁷⁹.

Y continuaba expresando cómo afecta esto, también, a la comprensión de la encarnación:

“El hombre con una mentalidad marcada por las ciencias naturales se sentirá en este aspecto asaltado por un vértigo existencial todavía mayor cuando trate de comprender que el Verbo eterno de Dios, que impulsa este millar de millones de galaxias, se ha hecho hombre en este minúsculo planeta, perdido como una mota de polvo en un rincón cualquiera del universo”⁶⁸⁰.

Para nuestro autor, ese vértigo existencial ante la conciencia de su extravío en el cosmos invita al hombre a reconocer y aceptar serenamente su propia contingencia. El universo, decía, se ha hecho así “más teológico” para el hombre, pues lo remite con mayor fuerza que nunca a la experiencia y aceptación de su ser criatura ante el Dios infinito. La sensación de “vértigo cósmico” puede ser interpretada como un momento del desarrollo de la conciencia teológica del hombre: la incomprendibilidad del universo remite a la radical

⁶⁷⁹ “Universo-Tierra-Hombre”, 88.

⁶⁸⁰ *Ib.*

incomprensibilidad de Dios y, desde ella, se convierte en un dato teológico⁶⁸¹. Sin embargo, después de recorrer el pensamiento de nuestro autor y a su luz, creemos que podemos decir que el cosmos no remite sólo a Dios desde su incomprensibilidad sino también desde su “logos”, desde lo que de él nos resulta comprensible, aunque sea parcialmente. El cosmos no apunta a Dios sólo por su condición de misterio sino también como “palabra” en la que Dios mismo se expresa aunque sea de manera aún deficiente. Esta “palabra”, ciertamente, sólo se esclarece de forma completa a la luz de la Palabra encarnada⁶⁸², puesto que “lo menor” tiene su condición de posibilidad y se comprende siempre en función de “lo mayor”⁶⁸³. Pero, precisamente por eso, porque “lo mayor” es el fundamento de “lo menor” y la razón de su existencia, la “palabra” que es el cosmos también es capaz, en cierta medida, de iluminar la Palabra definitiva.

Hay, por tanto, una circularidad que nos permite entender a Cristo desde el cosmos y entender el cosmos desde Cristo. Este movimiento circular tiene su principio en la creación del mundo *en* Cristo como su modelo y presupuesto⁶⁸⁴. Por ello, y aunque en nuestro trabajo hemos partido metodológicamente de la dimensión ascendente de esta relación entre Cristo y el cosmos en el pensamiento rahneriano, después del itinerario recorrido, en estas conclusiones finales partimos de la perspectiva descendente que es la que, teológicamente, ofrece el fundamento a la anterior y nos permite abarcar en todo su alcance el significado cósmico de Cristo.

Antes de continuar, queremos hacer una aclaración. Al hablar del cosmos no hablamos sólo del mundo meramente natural o de las realidades infrahumanas. Incluimos, también, al hombre y su historia que, por una parte, se desarrolla dentro de la historia del cosmos y, por otra, confiere a ésta su sentido⁶⁸⁵. El hombre es el *finis* del cosmos y, como tal, pertenece a él. Desde el pensamiento de nuestro autor, no podemos hacer una división radical entre naturaleza e historia, como si la naturaleza fuera el escenario estático de la historia, y ésta consistiera sólo en el desarrollo de la libertad humana que acaecería en

⁶⁸¹ Cf. *Ib.*, 89.

⁶⁸² En este sentido, y parafraseando GS 22, podemos decir que el misterio de la creación “no queda esclarecido de verdad, sino dentro del misterio del Verbo encarnado”. Y que el mismo Hijo de Dios, por su encarnación se unió en cierto modo al cosmos entero.

⁶⁸³ Cf. *Para la teología de la encarnación*, 152.

⁶⁸⁴ Cf. *supra.*, cap. 3, 4.2., 123 y 4.3., 124.

⁶⁸⁵ Cf. “Universo-Tierra-Hombre”, 92, donde nuestro autor señala que “dentro” de la evolución universal y de la historia se da una historia de libertad que tiene el universo entero como presupuesto y ámbito existencial e incluso (en diferentes grados) como un elemento intrínseco. La misma historia salvífica cristiana es un “momento más, aunque específico y muy elevado, de la historia del cosmos. La historia de la salvación está inserta en la evolución universal del cosmos. Cf. *Ib.*, 95.

dicho escenario. Hay entre ambas “una graduada unidad interior”⁶⁸⁶. El cosmos tiene una única historia que es historia de la naturaleza e historia de la libertad y una única orientación hacia la que se encamina a través de momentos diversos. Contemplando al ser humano y a su mundo-en-torno como una unidad jerarquizada, podemos decir que la historia de la libertad no es sino un momento, “aunque específico y muy elevado” de la historia del cosmos hacia Dios, la fase a través de la cual la historia del cosmos se dirige hacia su meta⁶⁸⁷.

Dicho esto, y retomando la perspectiva descendente de nuestro autor, nos podemos preguntar: ¿QUÉ ES EL COSMOS DESDE CRISTO? Como hemos visto, la encarnación del Verbo es el proyecto original de Dios, por y para la cual existe todo lo creado. La creación no existe previamente como espacio sobre el que, después, pueda producirse una salida de sí por parte de Dios, sino que ella misma es puesta como un momento de ese movimiento de Dios hacia lo otro⁶⁸⁸, como “material” para su propia expresión en lo no divino que culmina en la encarnación. Si creación y encarnación son dos momentos distintos de un único proceso de exteriorización de Dios⁶⁸⁹, el cosmos y su historia, entendida como “creación”⁶⁹⁰, es un “momento parcial en ese hacerse mundo de Dios”⁶⁹¹. No sólo es el lugar donde la encarnación acontece sino el proceso que la prepara y posibilita y que ofrece la carne del Verbo. La encarnación, de alguna manera, no “comienza” con la ascensión por parte del Logos de la humanidad de Jesús, sino con la misma creación. Así, el movimiento evolutivo del cosmos puede ser considerado como parte de la historia del Logos que, “en cierta medida, comenzaba ya a encarnarse”⁶⁹². En la creación, Dios pone en marcha un mundo que pueda entregarle aquella realidad que será su propia expresión. El cosmos mana de Cristo como de su fuente y al mismo tiempo lo da a luz en su interior⁶⁹³. Lo podemos contemplar como “cuerpo extendido” del Logos encarnado⁶⁹⁴, quien desde el comienzo comunica su vitalidad y sostiene en el ser a todas las

⁶⁸⁶ *La cristología dentro...*, 192.

⁶⁸⁷ Sobre la diferencia y unidad estructural entre naturaleza e historia, cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 335, nota 878.

⁶⁸⁸ Cf. supra., cap. 1, 1.1., 15.

⁶⁸⁹ Cf. *La cristología dentro...*, 203: “dos momentos y fases, en el mundo real, de un proceso, que es uno, si bien diferenciado interiormente, de la exteriorización y enajenación de Dios dentro de lo que es distinto de él”.

⁶⁹⁰ Cf. supra., cap. 4, 1.2., 135.

⁶⁹¹ *La cristología dentro...*, 203. Cf. supra., cap. 3, 3.3.1., 116 y cap. 4, 3.2., 145.

⁶⁹² Cf. *Problemas actuales de cristología*, 209.

⁶⁹³ Cf. *Problemas actuales de cristología*, 186.

⁶⁹⁴ Cf. supra., cap. 3, 3.3.2., 118.

criaturas. Estas reproducen sus rasgos y se realizan también en la medida en que se relacionan con el Padre al modo del Hijo, cada una según su naturaleza.

Si todo ha sido creado en Cristo y para hacer posible su existencia, él es también su fin y cumplimiento. Y, dado que el fin no es extrínseco al movimiento de lo creado, sino que lo mueve internamente, el cosmos tiende desde dentro a ese punto que constituye su consumación, aunque éste permanece siempre trascendente, gratuito y no pueda ser alcanzado sólo desde las propias estructuras de la realidad. Por ello, desde la perspectiva ascendente podemos hacernos la pregunta a la inversa: ¿QUIÉN ES CRISTO DESDE EL COSMOS? Desde el pensamiento rahneriano, Cristo es aquella “criatura espiritual” puesta por Dios como su propia realidad, que reasume en sí misma el devenir evolutivo del cosmos natural y forma parte de la historia de la libertad, en quien el cosmos llega, por la libre y gratuita autocomunicación de Dios, a lo que desde su origen está llamado: a formar parte de Dios mismo⁶⁹⁵. Cristo es, por tanto, la creación plenamente realizada, su *ésjaton* y *pleroma*, aquel en quien la creación llega a sí misma al llegar a Dios, en quien “la totalidad del mundo –incluso en su realidad física, llega históricamente al punto en que Dios se hace todo en todos”⁶⁹⁶. Creación y encarnación son, de nuevo, dos momentos de un único proceso de autocomunicación de Dios a la criatura que se realizará definitivamente en la deificación escatológica de todo lo creado. La humanidad de Cristo aparece como la realidad creada en quien Dios mismo aprehende la totalidad del mundo y éste alcanza, así, su consumación histórica. La unión hipostática es, entonces, un momento interno de la deificación del cosmos entero, que será la total autotranscendencia del cosmos hacia el interior de Dios por la total autocomunicación de Dios al cosmos⁶⁹⁷.

Quizá una de las aportaciones más relevantes en la cristología trascendental y en perspectiva evolutiva de nuestro autor es la comprensión de Cristo como “fragmento del cosmos”. La humanidad que Dios constituye como suya procede de la historia cósmica (historia de la naturaleza e historia de la libertad) y la recoge en sí. Contemplar la relación verdaderamente orgánica y física de Cristo con todo el cosmos a través de su humanidad, redimensiona hoy su significado cósmico pues, como expresa Walter Kern, “es mucho más impresionante la asunción del cosmos en la obra salvadora de Jesucristo si la humanidad de

⁶⁹⁵ Cf. supra., cap. 2, 4.2., 80 y 4.3.1., 84.

⁶⁹⁶ *Problemas actuales de cristología*, 184. Cf. supra., cap. 1, 3.3., 31.

⁶⁹⁷ Cf. supra., cap. 2, 4.3.2., 84.

la que brota Jesús como cabeza está unida con todas las formas del mundo y con todo el proceso de la vida del modo real que implica la evolución universal”⁶⁹⁸.

Esto es posible gracias a dos elementos que hemos estudiado detenidamente en nuestro trabajo: la consideración del proceso evolutivo natural como movimiento interno de la materia hacia el espíritu y el principio de autotranscendencia activa en la fuerza del ser absoluto. Esto implica una ontología de tipo emergentista y pluralista (no monista), compatible tanto con el hecho de la evolución como con la fe cristiana⁶⁹⁹, que puede dar razón del surgimiento de realidades diversas e irreductibles unas a otras (materia, vida, conciencia) pero desde un mismo origen y sin que haga falta añadir nada externo (una acción ocasional especial de Dios) para explicar los “saltos” en la evolución y, más en concreto, la aparición del ser humano. Este es uno de los puntos en los que nuestro autor ha sido más seguido. Además, el principio de autotranscendencia activa, como parte del movimiento de autotranscendencia del mundo hacia Dios, es el que permite insertar a Cristo en el proceso evolutivo, que es, al mismo tiempo, sustentado por él mismo⁷⁰⁰.

Por otra parte, la cosmovisión evolutiva y el principio de autotranscendencia activa transforman profundamente la comprensión de la acción de Dios en el mundo. La evolución no parece suceder conforme a un plan determinado, rígido y lineal sino que el mundo natural se muestra, más bien, como dotado de una “dinámica interior y autónoma de invención, de surgimiento de cosas inesperadas y totalmente nuevas”⁷⁰¹. La evolución acaece por autoorganización de la materia a través de procesos muchas veces aleatorios y “casuales”, al menos en apariencia. Pero, a la vez, ha seguido una dirección global de ascenso ontológico y parece estar, de algún modo, “conducida”⁷⁰². Esto plantea a la teología la cuestión de cómo conjugar la autonomía de la creación, la contingencia y (en cierto modo) “libertad” de lo creado para hacerse a sí mismo, con la existencia de un plan divino, de una orientación y finalidad, con la presencia activa de Dios en la realidad y su poder para conducirla hacia sí. En el fondo, estamos ante la pregunta sobre la articulación

⁶⁹⁸ W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, *o.c.*, 597.

⁶⁹⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, *o.c.*, 269-271.

⁷⁰⁰ Cf. *La cristología dentro...*, 202: “la Palabra de Dios, que lo sustenta todo, sustenta la autotranscendencia del mundo en cuanto entera”.

⁷⁰¹ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. Dios-el cosmos*, *o.c.*, 249-251.

⁷⁰² Cf. *Ib.*; G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, *o.c.*, 328-329; M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, *o.c.*, 516-525; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, *o.c.*, 232-241.

entre la acción causal trascendente de Dios y la causalidad immanente que procede de la criatura que aborda Rahner en algunos de los textos que hemos estudiado⁷⁰³.

Para profundizar en esta cuestión, sin duda de gran importancia para la teología hoy, resultan muy interesantes los desarrollos de algunos de los autores estudiados, basados en gran parte en la aportación rahneriana. Dios opera *todo* pero no opera *solo*. La divinidad de Dios consiste en que Dios opera de tal modo que el mundo tiene operatividad autónoma (W. Kern)⁷⁰⁴. Dios crea haciendo que las cosas se hagan a sí mismas como ellas se hacen; crea procesos creativos, no cosas (A. Gesché)⁷⁰⁵. La creación debe obrarse ella misma y este es un rasgo esencial de su semejanza con el Dios Trino que también obra él mismo su propia vida en un desbordamiento y novedad continuos (G. Greshake)⁷⁰⁶. Sin embargo, consideramos muy pertinente la observación de M. Kehl cuando señala que la comprensión rahneriana de la acción divina en la criatura como posibilitación trascendental de su obrar propio, útil y coherente en sí misma, es básicamente formal y su contenido es indeterminado, con lo cual, queda abierta la pregunta de *cómo* actúa Dios en el mundo en y por medio de las criaturas⁷⁰⁷. Abre perspectivas en esta dirección G. Greshake, que elabora una comprensión de la omnipotencia divina según el modelo trinitario, entendida como el poder del amor, que no aplasta a lo otro, sino que precisamente se realiza “en la diferencia de relaciones personales, en el entramado de relaciones de recibir y regalar”; una omnipotencia relacional que “da coexistencia y colaboración a las criaturas, las integra y nunca pasa sobre ellas”⁷⁰⁸. El respeto de Dios por la autonomía de la creación se muestra, así, como una cierta *kénosis* que se agudiza con la aparición del ser humano, quien puede incluso rechazar el amor de Dios y obstaculizar su plan de salvación⁷⁰⁹. El mismo M. Kehl se detiene en este punto que él detecta como no especificado en Rahner, y su referencia es también “el amor trinitario de Dios en el que somos aceptados e incluidos”, un amor donador de tiempo y de participación, que actúa mediante la atracción y la respetuosa sollicitación de la respuesta de la criatura, como se muestra en la autorrevelación de Jesucristo en la historia, en la biografía y la predicación de Jesús. De ese y no de otro

⁷⁰³ Cf. supra., cap. 2, 3.2.2.b), 64.

⁷⁰⁴ Cf. W. KERN, “Interpretación teológica de la fe en la creación”, o.c., 592-594.

⁷⁰⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II: Dios-el cosmos*, o.c., 204-213.

⁷⁰⁶ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino...*, o.c., 324-335. En estas páginas, el autor contempla el devenir y la evolución de la creación en correspondencia con la dinámica interna del Dios trinitario, como una “reproducción” finita y creada del mismo.

⁷⁰⁷ Cf. M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra...*, o.c., 413. Sobre esta cuestión, CH. BÖTTIGHEIMER, *¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*, Salamanca 2015.

⁷⁰⁸ Cf. *Ib.*, 339.

⁷⁰⁹ Cf. *Ib.*

modo, señala Kehl, ha de actuar Dios en y a través de las criaturas, aunque no podamos conocer cómo se realiza ese “diálogo” en la naturaleza inorgánica⁷¹⁰.

En síntesis, y después del trabajo realizado, podemos decir que, para Rahner, la relación de Cristo con la creación se comprende desde la relación del Logos con su naturaleza humana, tanto desde una perspectiva ascendente como en la descendente. Desde abajo, el principio que ilumina esta relación es el axioma creacionista. La presencia del Logos potencia la autonomía y libertad propias de la humanidad de Jesús y capacita a ésta para vivirlas totalmente en la disponibilidad y entrega radical de sí mismo a Dios, en lo que consiste el ser auténtico de todo lo creado. Por eso Cristo es el culmen de la relación entre la criatura y el Creador, el fin de la creación, en quien ésta se realiza y alcanza su destino. Todas las restantes criaturas son “modos deficientes”, aún no plenamente logrados de esta relación entre Dios y lo creado que se manifiesta en Cristo⁷¹¹. Desde arriba, es la teología del símbolo la que nos ofrece la clave de comprensión. La humanidad de Cristo es el “símbolo real constitutivo del Logos”, aquella realidad que brota cuando el Logos se expresa a sí mismo hacia el exterior de lo divino, *su propia realidad* materializada en lo finito. Todas las demás realidades son la “gramática”, el “material” para esa autoexpresión y, como tal, forman, también, parte de ella. Por ello, son también “simbólicas”, capaces de “decir” fragmentariamente a Dios y al Verbo a quien están referidas⁷¹².

Por último, a la luz de nuestro autor podemos comprender que la relación de Cristo con el cosmos también “tiene una historia”, que no es otra que la de la autocomunicación de Dios al mundo. El *estar en Cristo* del cosmos (o el *estar de Cristo en el cosmos*) es una realidad que se va profundizando a través de los distintos momentos de la historia de la salvación. Todas las cosas *están en Cristo* desde su origen, en cuanto que él es la fuente de su vitalidad, de su diferencia y de su consistencia propias⁷¹³. Este *estar en Cristo* de todas las cosas, se ahonda en la encarnación, donde la totalidad de la creación ha pasado a ser “determinación sustancial o mundo-en-torno del Verbo”⁷¹⁴ y la relación entre Cristo y el cosmos se hace más personal e intensa, pues éste ha llegado a ser su “cuerpo extendido”⁷¹⁵.

⁷¹⁰ Cf. KEHL, *Contemplo Dios toda su obra...*, o.c., 414-421. Sobre la relación de Dios con la creación no humana, indica, “sólo podemos hablar, en principio, del mismo modo que hablamos de nuestra experiencia humana, y nos vemos, por consiguiente, ampliamente remitidos a extrapolaciones de nuestra relación con Dios”. *Ib.*, 421.

⁷¹¹ Cf. supra., cap. 1, 1.2., 15 y 2.3., 22.

⁷¹² Cf. supra., cap. 3, 3.1., 110 y 3.3., 115ss.

⁷¹³ Cf. supra., cap. 3, 3.3.2., 117; 3, 4.4., 125 y 4, 6.3., 163.

⁷¹⁴ Cf. *Para la teología del símbolo*, 300; supra., cap. 3, 3.3.2., 117.

⁷¹⁵ Cf. supra., cap. 3, 4.4., 125.

A través de la muerte y la resurrección, se rompe la concreción espacio-temporal de su humanidad histórica y Cristo se incorpora a la unidad del mundo, convirtiéndose en “determinación del mundo entero”, en “la más íntima realidad del mundo”: “Cristo se derramó, digámoslo así, sobre el mundo entero en el momento que por la muerte se quebró el vaso de su cuerpo y se convirtió, aun en su humanidad, en lo que ya era realmente por su dignidad: en el corazón del mundo, en el centro íntimo de toda realidad creada”⁷¹⁶. Por la muerte y la resurrección, ese *estar en Cristo* del cosmos alcanza su máxima densidad y se convierte en un verdadero *estar de Cristo en el corazón del cosmos*. Esa íntima e indisoluble unidad en la diferencia, se logrará definitivamente cuando el cosmos llegue a ser el cuerpo glorificado de Cristo. A pesar de las limitaciones que nos impone toda imagen, creemos que podemos contemplar la historia de esta relación entre Cristo y el cosmos como un progresivo enlazamiento, como una creciente penetración de Cristo en el cosmos o una impregnación cósmica del ser de Cristo, que no supone una despersonalización de Cristo sino una incorporación del cosmos a su realidad personal.

En una oración que escribe probablemente a una edad avanzada⁷¹⁷, Rahner se confiesa a sí mismo y confiesa a Dios, con extrañeza, su dificultad para ver la creación “tan hermosa como sin duda lo es”. Reconoce que es su culpa la que le impide “dejarse arrebatar ante la contemplación del mar, de los montes nevados, de los bosques sombríos, del cosmos con sus millones de años luz y su curso veloz”. Y continúa: “lamentablemente no siento como algo espontáneo e inmediato la magnificencia de tu creación, de la Naturaleza. Hay bastante que ver, que oír, que oler en tu creación, por lo que el corazón pudiera y debiera alegrarse y dar gracias”. No podemos saber si nuestro teólogo exagera su incapacidad. Sin embargo, nosotros le tenemos que agradecer, al final de este trabajo, que nos haya prestado su riguroso pensamiento, su enorme esfuerzo teológico, no ya para aprender a contemplar la belleza de la creación sino para atisbar un poco más su profundidad teológica y crística. Acabamos, pues, con este texto de quien nos ha acompañado en este camino y que, nos parece, condensa lo que a su luz hemos descubierto y en estas páginas hemos querido expresar:

“La realidad de este Universo, es, en último término, totalmente distinta de lo que puede hacernos creer esta experiencia de nuestra nada y abandono dentro de un cosmos que despliega su esencia sin ningún tipo de misericordia. Pues, en primer lugar, aquella enorme Potencia y Fuerza que pone en movimiento este cosmos y lo va conduciendo hacia una multiplicidad cada vez mayor, es la Unidad más simple y radical que, estrictamente hablando, no se expande con el cosmos, para destruirse luego con él, sino que viene dada como Unidad y Totalidad que está sobre todas las cosas y

⁷¹⁶ *Sentido teológico de la muerte*, 73-74.

⁷¹⁷ Cf. “Alabanza de la creación”, en K. RAHNER, *Oraciones de vida*, Madrid 1986, 56-57

totalmente en cada uno de los puntos de este cosmos. Este Poder originario, que viene dado de forma todopoderosa, por encima de todo y que se da totalmente en cada punto del cosmos, sin dividirse por ello, es lo que llamamos *Dios*.

Pues bien, este Dios que está presente como un Todo sin división en cada una de las cosas –incluso en una puntita de hoja de abeto, arrastrada algunos centímetros por las pequeñas hormigas–, tiene la posibilidad y asume la libre decisión de donarse como amor, haciendo que algunos lugares de este universo vengan a mostrarse como lugares donde acontece su autodonación libre, de manera que él mismo viene a introducirse en el universo, en un par de lugares al parecer perdidos de este universo. Más aún, él ha querido que todo este universo, de una grandeza al parecer inconmensurable y enorme, surgiera a fin de que esté preparada la tribuna o escenario para que pueda realizarse el acontecimiento del Dios que no se divide ni se parte, sino que se entrega totalmente a sí mismo, autocomunicándose a lo no divino”⁷¹⁸.

⁷¹⁸ K. RAHNER, *Buch Gottes – Buch der Menschen*, Schriften zur Theologie 16, Zürich 1984, 279, citado por H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, o.c., 197-198.

BIBLIOGRAFIA

a) Bibliografía de Karl Rahner

Advertencias sobre el tratado teológico “de Trinitate”, ET IV, Madrid 1964, 105-136.

Consideraciones teológicas sobre el monogenismo, ET I, Madrid 1967³, 253-326.

Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual, ET IV, Madrid 1964, 159-175.

Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Barcelona 2007².

Del misterio de la vida, ET VI, Madrid 1969, 167-180.

El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, MySal II-1, Madrid 1969, 360-449.

“Encarnación”, SM 2, Barcelona 1982³, cols. 549-566.

“En torno a la cristología de nuestro tiempo”, Concilium 7/91 (1982), 400-407.

Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios, ET III, Madrid 1961, 47-59.

“Evolución, evolucionismo: II. Aspecto teológico”, SM 3, Barcelona 1976², cols. 14-25.

“Existenciario, existencial: II. Aplicación teológica”, SM 3, Barcelona 1976², col. 67.

Historia del mundo e historia de salvación, ET V, Madrid 1964, 115-134.

“Hombre, fin del”, SM 3, Barcelona 1976², cols. 515-525.

“Hominización: II. Aspecto teológico”, SM 3, Barcelona 1976², cols. 539-546.

“La comunicación de Dios mismo al hombre”, en voz “Dios”, SM 2, Barcelona 1982³, cols. 343-348.

La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo, ET V, Madrid 1964, 181-219.

La fiesta del porvenir del mundo, ET VII, Madrid 1969, 196-201.

La resurrección de la carne, ET II, Madrid 1963, 209-223.

La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana, ET VI, Madrid 1969, 181-209.

Misión y gracia, San Sebastián 1966.

Mirad que hombre, ET VII, Madrid 1969, 150-154.

Oraciones de vida, Madrid 1986.

Para la teología de la encarnación, ET IV, Madrid 1964, 139-157.

Para una teología del símbolo, ET IV, Madrid 1964, 283-321.

“Pecado original y evolución”, *Concilium*, 26 (1967) 400-414.

Problemas actuales de cristología, ET I, Madrid 1967³, 167-221.

Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología, MySal II-1, Madrid 1965, 454-468.

Sentido teológico de la muerte, Barcelona 1965.

Sobre el concepto de misterio en la teología católica, ET IV, Madrid 1964, 53-101.

Sobre el concepto escolástico de gracia increada, ET I, Madrid 1967³, 351-380.

Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico, Barcelona 2005.

Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia, ET I, Madrid 1967³, 327-350.

Sobre la teología de la celebración de la Navidad, ET III, Madrid 1961, 35-45.

The One Christ and the universality of salvation, Theological Investigations XVI, New York 1979, 199-224.

Theos en el Nuevo Testamento, ET I, Madrid 1967³, 93-166.

Unidad-amor-misterio, ET VII, Madrid 1969, 528-546.

OVERHAGE, P. - RAHNER, K., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*, Madrid 1965³.

RAHNER, K. - THÜSING, W., *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975.

RAHNER, K. - VORGRIMLER, H., *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1996.

RAWER, K. – RAHNER, K., “Universo-Tierra-Hombre”, en *Fe cristiana y sociedad moderna* III, Madrid 1984.

b) Bibliografía sobre Karl Rahner

BERRÍOS, F., “El método antropológico-trascendental como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, *Teología y Vida* 45 (2004) 411-437.

CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

CORDOVILLA, A., *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca 1997.

CORDOVILLA, A., *El misterio del Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Madrid 2012.

DE LA PIENDA, J. A. *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, Oviedo 1982.

GARCÍA DONCEL, M., “Teología de la evolución (I): la autotrascendencia activa. Karl Rahner. 1961”, *Pensamiento* 63 (2007) 606-636.

GELPI, D. L., *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, Santander 1967.

GONZÁLEZ MONTES, A., GESTEIRA, M., ROVIRA BELLOSO, J. M., SILANES, N., LOSADA, J., *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1987.

SARMIENTO, P. M., *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la cristología de Karl Rahner*, Madrid 1998.

SCHICKENDANTZ, C., “La cristología de Karl Rahner. ¿Una cristología para una cultura posmoderna?”, *Proyecto* 42 (2002) 87-115.

VORGRIMLER, H., *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona 1988.

VORGRIMLER, H., *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2004.

WEGER, H.-K., *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982.

ZARAZAGA, G. J., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004.

c) Textos del Magisterio

BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini* 7-8, Madrid 2010.

CONCILIO VATICANO II, *Documentos*, Edición oficial patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1993.

JUAN PABLO II, Carta al Padre, George V. Coyne, Director del Observatorio Astronómico Vaticano, 1 de junio de 1988, disponible en: <http://www.upcomillas.es/images/catedras/CTR/CARTAJUANPABLII.pdf>. (Fecha de consulta: 6 de mayo de 2015).

c) Bibliografía general

BOLLINI, C. R., *Fe cristiana y final del universo: la escatología cósmica a la luz de los modelos actuales de la cosmología científica*, Tesis de doctorado – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología 2007, 42-47, disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/fe-cristiana-final-universo-escatologia.pdf>. (Fecha de consulta: 19 de abril de 2015).

BÖTTIGHEIMER, CH., *¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*, Salamanca 2015.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Cuestiones selectas de cristología”, en *Documentos 1969-1996. Veinticinco años al servicio de la Iglesia*, Madrid 1998, 219-242.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Teología-Cristología-Antropología”, en *Documentos 1969-1996. Veinticinco años al servicio de la Iglesia*, Madrid 1998, 243-264.

EDWARDS, D., *Jesus and the Cosmos*, New York 1991.

GESCHÉ, A., *Dios para pensar II: Dios - el cosmos*, Salamanca 1997.

GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de cristología II*, Madrid 2006.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1993³.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Madrid 2001.

JÄEGER, W., *La ola es el mar. Espiritualidad mística*, Bilbao 2002

JOHNSON, E. A., “Turn to the Heavens and the Earth: Retrieval of the Cosmos in Theology”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 51 (1996) 1-14.

KEHL, M., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009.

KERN, W., “Interpretación teológica de la fe en la creación”, en *MySal II-I*, Madrid 1969, 594-600.

LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983.

LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998.

LADARIA, L. F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.

MALDAMÉ, J.-M., *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, Milano 1995.

MARLÉS, E., *Trinidad creadora y cosmología. El diálogo teología-ciencias y el misterio de la Creación en escritos de Ian G. Barbour y Denis Edwards*, Barcelona 2010.

MARLÉS, E. (ed.), *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, Estella 2014.

MOLTMANN, J., *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993.

MUSSNER, F., “Creación en Cristo” en “La creación como origen permanente de la salvación I: la afirmación bíblica fundamental”, MySal II-I, Madrid 1969.

OVERHAGE, P., “Evolución, evolucionismo: I. Ciencias naturales”, SM 3, Barcelona 1976², cols. 7-14.

REEVES, H., DE ROSNAY, J., COPPENS, Y., SIMONNET, D., *La más bella historia del mundo*, Santiago de Chile 1996.

RUSSELL, J., “Entelequia”, SM 2, Barcelona 1982³, cols. 592-594.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Santander 1987².

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.

SCHAAB, G. L., “Incarnation as emergence: a transformative vision of God and the cosmos”, HeyJ LIV (2013) 631-644.

SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Tomo I, Salamanca 2003.

SESBOÛÉ, B.-WOLINSKI, J., *El Dios de la salvación*, Salamanca 1995.

SCHMITZ-MOORMAN, K., *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Estella 2005.

VON BALTHASAR, H. U., *La seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca, 1968.

VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática IV*, Madrid 1995.

VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática V*, Madrid 1997.

INDICE GENERAL

ABREVIATURAS	5
ÍNDICE	7
PRESENTACIÓN	9
1. Objeto y motivación de este trabajo	9
2. Metodología y estructura	12
CAPÍTULO 1: Cristo desde la creación o la creación para Cristo (I). La encarnación, culmen de la relación Creador-creatura.	15
1. La relación entre la criatura y el Creador	17
1.1. Noción de creación	17
1.2. Las paradojas de una relación única y singular. El axioma creacionista.....	18
1.2.1. Máxima diferencia en la máxima unidad	18
1.2.2. Dependencia radical del Creador y verdadera autonomía propia.....	19
1.3. La experiencia trascendental, lugar donde se conoce lo que significa “condición creada”	20
1.4. Libertad y responsabilidad del ser humano como máxima expresión de la relación de lo creado con Dios.....	21
2. Cristo como cumbre de la relación entre la criatura y el Creador	22
2.1. El punto de partida: la afirmación de la verdadera libertad humana de Cristo	23
2.2. El objetivo: superar una concepción mitológica de la encarnación.....	23
2.3. La clave: Cristo como grado supremo de la relación entre la criatura y el Creador	25
2.4. La perspectiva descendente como fundamento. Analogía entre el misterio de la creación activa y el misterio de la encarnación	27
3. El misterio de Cristo como origen, sustento y destino de la creación	29
3.1. Una “cumbre” que es también “meta” y “origen”	29
3.2. La encarnación como entelequia gratuita del mundo y de la historia	32
3.3. La encarnación, fin de la creación	34
4. Validez permanente de lo creado ante Dios	36
5. Conclusiones.....	38
CAPÍTULO 2: Cristo desde la creación o la creación para Cristo (II). El misterio de Cristo a la luz de una cosmovisión evolutiva	41
1. Partir de abajo: la cristología trascendental ascendente y la concepción evolutiva del mundo	43

1.1. La cristología trascendental ascendente	43
1.1.1. El método antropológico-trascendental	43
1.1.2. Objetivo de la cristología trascendental	43
1.1.3. Cristología trascendental ascendente y su articulación con la perspectiva descendente.....	45
1.2. La concepción evolutiva del mundo en la teología de K. Rahner	46
1.2.1. Consideraciones generales.....	46
1.2.2. Síntesis de los elementos filosóficos y teológicos fundamentales de la concepción evolutiva del mundo en K. Rahner	50
2. La autocomunicación de Dios al mundo	51
2.1. El modelo de la causalidad formal	52
2.2. La creación como presupuesto de la autocomunicación de Dios hacia fuera de sí: la constitución del destinatario	54
2.3. La autocomunicación de Dios como oferta y como aceptación. El existencial sobrenatural.....	56
2.4. La autocomunicación de Dios tiene una historia que alcanza su punto culminante en Jesucristo	59
3. La autotrascendencia del mundo hacia Dios	61
3.1. El hombre, ser que trasciende.....	61
3.2. La trascendencia de la materia hacia el espíritu	64
3.2.1. Unidad y diferencia entre materia y espíritu	66
a) Desde la fe cristiana: unidad en el origen, en la historia y en la consumación y diferencia ontológica	66
b) Materia y espíritu, distintos grados de ser	67
3.2.2. Materia y espíritu es su relación dinámica e histórica.....	69
a) “Plusdevenir” y autotrascendencia activa de la materia hacia el espíritu	69
b) Trascendencia e inmanencia de la acción creadora de Dios en la causa finita	71
c) Permanencia de los niveles inferiores en los superiores: la materia como momento interno del espíritu.....	73
3.3. La trascendencia del mundo hacia Dios en la criatura espiritual	75
3.3.1. El lugar del hombre en el cosmos.....	75
3.3.2. El hombre, la “autoconciencia cósmica”. El cosmos, “cuerpo uno” del hombre	76
3.3.3. En el hombre, la historia de la naturaleza se transforma en historia de la libertad	77
3.4. La autocomunicación de Dios, meta e impulso de la autotrascendencia del mundo	78
4. La unión hipostática: punto culminante de ambos movimientos.....	80
4.1. El concepto del “portador de la salvación”	80
4.2. Cristo, culmen de la autotrascendencia del mundo hacia Dios	82
4.2.1. Verdaderamente hombre: Cristo, fragmento del cosmos y subjetividad libre ante Dios	82
4.2.2. Cristo: la última autotrascendencia del mundo hacia Dios posibilitada por Dios mismo. <i>Assumit creando, assumendo creat</i>	84
4.3. Cristo, culmen de la autocomunicación de Dios al mundo	86
4.3.1. Una humanidad que es realidad de Dios mismo	86

4.3.2. Autocomunicación para todos: la unión hipostática como momento interno de la deificación del cosmos.....	86
5. Conclusiones.....	88

CAPÍTULO 3:

La creación desde Cristo o la creación en Cristo95

1. El Verbo llega a ser hombre	97
1.1. El predicado: “hombre”	98
1.2. El verbo: “llegar a ser”. ¿Puede el inmutable devenir en lo otro?.....	99
1.3. La alienación/autoentrega de Dios como fenómeno originario.....	101
1.4. Un doble movimiento: de la encarnación al misterio de la Trinidad y del misterio de la Trinidad a la encarnación y la creación	102
2. De la encarnación al misterio de la Trinidad	103
2.1. De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente	103
2.2. Sólo desde la encarnación sabemos lo que es “Verbo de Dios”	105
2.2.1. Sólo el Logos pudo encarnarse.....	106
2.2.2. El Logos como expresión simbólica del Padre. La comunicabilidad de Dios <i>ad intra</i>	108
a) Una ontología del símbolo.....	109
b) El misterio trinitario como trasfondo	111
c) El Logos, símbolo inmanente del Padre y principio de su comunicación <i>ad extra</i>	112
3. Del misterio de la Trinidad a la encarnación y la creación.....	113
3.1. La humanidad de Cristo, símbolo real constitutivo del Logos	114
3.2. El hombre, cifra de Dios.....	116
3.3. La creación desde la encarnación	118
3.3.1. La creación como gramática de la encarnación, material para una posible historia de Dios	118
3.3.2. La creación como mundo-en-torno del Logos encarnado. Carácter simbólico de todas las realidades creadas	120
3.3.3. La creación como prolongación <i>ad extra</i> de la generación intratrinitaria del Logos	122
4. La creación en Cristo	124
4.1. El “primogénito de toda criatura”	125
4.2. Cristo: causa ejemplar o modelo	126
4.3. Cristo: condición de posibilidad o presupuesto	127
4.4. Cristo: sustento y fuente de vitalidad	129
5. Conclusiones.....	130

CAPÍTULO 4:

Elementos para una cristología cósmica desde la teología de Karl Rahner.....135

1. Una interpretación teológica y cristológica de la evolución cósmica.....	138
1.1. “Evolución”: el devenir de todo lo creado hacia Dios como su meta	138
1.2. La evolución cósmica como “creación”	139

1.3. La evolución cósmica, orientada hacia la encarnación.....	141
2. La unidad del mundo y la interdependencia entre el hombre y el cosmos en la teología rahneriana.....	142
2.1. La unidad del mundo como dato teológico	143
2.2. Interdependencia ente el hombre y el cosmos: biológica, ontológica e histórico-salvífica.....	144
2.3. La unidad del mundo, fundamento de la consumación de todas las cosas en Cristo.....	146
3. La dignidad de la materia y la participación del cosmos material en la salvación	148
3.1. La relación de afinidad y “semejanza” de la materia con Dios mismo (creación).....	148
3.2. La materialidad como constitutivo del Logos encarnado y momento de la autoexpresión de Dios en lo distinto de sí (encarnación)	149
3.3. La glorificación de la materia (consumación)	151
4. La encarnación, misterio abarcador y dinamismo interno de la creación.....	152
4.1. El fin como fundamento causal y motor de un movimiento.....	152
4.2. La presencia inmanente de Cristo en la creación	153
5. Pecado, redención y cruz en la cristología de K. Rahner	154
5.1. La crítica de H. U. von Balthasar y J. Moltmann	155
5.2. Valoración del pensamiento rahneriano	157
5.2.1. El pecado y la culpa.....	157
5.2.2. Redención: la asunción de la muerte y el pecado. ¿La cruz?	158
5.3. Cristo, redentor del cosmos	163
6. La creación <i>por</i> Cristo	163
6.1. El Logos, creador del mundo.....	164
6.2. La creación como “lo otro” de Dios	166
6.3. El Logos encarnado, fuente de la unidad y la multiplicidad de lo creado	168
7. La historia (cósmica) como historia de Dios	169
7.1. El acaecer de Dios mismo	169
7.2. La no necesidad de la creación y la repercusión de la economía en el ser de Dios.....	170
CONCLUSIONES	175
BIBLIOGRAFIA	185
INDICE GENERAL	191