

TEOLOGÍA Y VIDA

**El "Curso fundamental de la Fe" de
Karl Rahner
Objetivo, génesis y significado
de un experimento**



Teología y Vida
Pontificia Universidad Católica de Chile
CHILE

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida
Pontificia Universidad Católica de Chile
wromo@puc.cl
ISSN: 0049-3449
CHILE

2004
Carlos Schickendantz
EL "CURSO FUNDAMENTAL DE LA FE" DE KARL RAHNER. OBJETIVO, GÉNESIS
Y SIGNIFICADO DE UN "EXPERIMENTO"
Teología y Vida, año/vol. 45, número 001
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile
pp. 137-156



Carlos Schickendantz
Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

El “Curso fundamental de la fe” de Karl Rahner. Objetivo, génesis y significado de un “experimento”

Se ha cumplido ya más de un cuarto de siglo desde la publicación del “Curso fundamental de la fe” de Karl Rahner (1). Como ha afirmado el mismo autor, el texto no representa una síntesis de su teología. No obstante, puede ser considerado justamente como el trabajo más integral de su pensamiento. Aunque está pensado como curso introductorio (en un sentido que hay que precisar), el trabajo que propone constituye, piensa Rahner, “la tarea de todo un estudio teológico” (2). No resulta exagerado afirmar que dicho CFF está entre las obras de teología más importantes del siglo XX. Ha recibido una cantidad innumerable de comentarios y reseñas (3). El mismo Joseph Ratzinger, en una reseña crítica e inteligente, ha escrito: “Se debe estar agradecido que Rahner, como fruto de todos sus esfuerzos, finalmente haya conseguido esta síntesis imponente, que permanecerá como una fuente de inspiración cuando, un día, gran parte de la producción teológica actual haya sido olvidada” (4). No obstante la atención que el texto ha recibido, la bibliografía sobre él, tanto la que destaca los aspectos positivos cuanto aquella que es más crítica, no se detiene en lo que a juicio de Max Seckler debería ser la “discusión específica” (5). Al analizar la obra, el acento no debe ponerse ante todo

-
- (1) *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1976 (incluido en: *Karl Rahner: Sämtliche Werke. Band 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, N. Schwerdtfeger - A. Raffelt (eds.), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1999, 3-442). Edición española: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979. En el texto utilizo las abreviaturas GK y CFF para las ediciones alemana y española respectivamente.
 - (2) “Eine Theologie, mit der wir leben können”: en *Schriften zur Theologie XV*, Einsiedeln 1983, 104-116, 111.
 - (3) Cf. además de los citados más abajo, D. WIEDERKEHR, “Chancen und Grenzen anthropologischer Theologie. Zu Karl Rahners ‘Grundkurs des Glaubens’”: *Wissenschaft und Weisheit* 40 (1977) 197-204; A. MARRANZINI, “‘Curso base della fede’ di Karl Rahner”: *La civiltà cattolica* 128 (1977) 462-468; L. RENWART, ‘Jésus-Christ aujourd’hui’: *Nouvelle revue théologique* 99 (1977) 208-249, 238s; O. HENTT, “Foundations of Christian Faith. An Introduction in the Idea of Christianity”: *Thought* 53 (1978) 433-441.
 - (4) “Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens”: *Theologische Revue* 74 (1978) 177-186, 186.
 - (5) “Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners”: en E. KLINGER - K.

en uno u otro tema, relacionándolo eventualmente con otras publicaciones del autor y de otros teólogos y así sucesivamente. El punto central, que debería ser el núcleo de la discusión, radica en la peculiaridad de su estatuto teórico-científico que, en palabras de Seckler, posee un “carácter y pretensión extraordinarios, que rompe y quiere romper, en más de un aspecto, las convenciones teológicas” (6). Lo especial en este emprendimiento reside en que la teología es realizada aquí de una nueva manera (7). En buena medida este silencio se debe, según el autor, al desconcierto que ocasiona lo que Rahner llama el “primer nivel de reflexión”. Como recuerda Rahner, “es un antiguo conocimiento que el que juzga mal el *genus litterarium* de un escrito, necesariamente lo malinterpreta” (8). En este sentido, en el presente artículo no presto especial atención a observaciones hechas al CFF que, por su naturaleza, están referidas a la teología de Rahner en general (y que también se cristalizan en esta obra), sino a aquellas orientadas a esclarecer la naturaleza específica de este “experimento”. Tampoco es posible recoger aquí novedades conceptuales o eventuales retrocesos contenidos en el CFF en relación al itinerario biográfico-teológico rahneriano. Así, por ejemplo, N. Knoepffler ha mostrado de manera convincente que la fuerte acentuación de la libertad en la caracterización de la trascendencia humana en el CFF es una “decisiva innovación” frente al aspecto gnoseológico ya presente en las primeras obras (9). De modo análogo, el trabajo de E. Maurice ha puesto de manifiesto cómo “la sección cristológica del CFF aparece como el punto último de la evolución del pensamiento cristológico de Rahner. Representa una sistematización original que lleva a su cumplimiento los indicios descubiertos anteriormente” (10). Además, por citar otro ejemplo del ámbito cristológico, en el CFF Rahner “elabora por primera vez, frente a la cristología de la encarnación, una cristología fundada sobre la resurrección” (11). El listado podría continuar.

En este artículo analizo, *primero*, el objetivo del CFF. Procuero sacar a la luz algunos argumentos que destacan su naturaleza específica. Presto atención también, aunque en menor medida, a la organización sistemática de este emprendimiento y destaco algunas de sus limitaciones. En un *segundo momento*, considero el proceso de la formación del texto que ha durado más de un decenio. *Finalmente*, el artículo subraya, comparando el CFF de 1976 con un ensayo programático que se remonta a 1939, hasta qué punto el CFF puede ser considerado, con palabras de K. Neufeld, suma de una teología - suma de una vida.

WITTSTADT (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 826-852, 826.

(6) *Ibid.*, 826.

(7) Cf. M. SECKLER, “Einführung in den Begriff des Christentums. Zu K. Rahners neuestem Werk”: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 516-521, 519.

(8) “Einfache Klarstellung zum eigenen Werk”: en *id.*, *Schriften zur Theologie XIV. In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln 1980, 599-604, 604.

(9) Cf. N. KNOEPFFLER, *Der Begriff “transzendental” bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993, 93.

(10) E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, Paris 1995, 230.

(11) *Ibid.*, 205.

1. OBJETIVO DEL "EXPERIMENTO"

a. *Naturaleza del CFF*

La adecuada comprensión de este texto requiere una clara consideración de su perspectiva específica, que Rahner mismo califica como "primer nivel de reflexión" o, también, "método indirecto". En un artículo de 1965 lo nominaba provisionalmente, a falta de un término usual mejor, "nueva teología fundamental" (12).

Comienzo citando una conferencia de 1979, publicada en 1980 y todavía no traducida al español, en la cual Rahner ofrece algunas observaciones que precisan el significado del texto. "Ante todo, dos palabras sobre el título. Hubiera preferido titularlo simplemente: "Introducción al concepto de cristianismo". La editorial ha querido el título: "Curso fundamental de la fe". Ese título no es falso, pero puede inducir a pensar erróneamente que se trata de una exposición popular-catequística de la doctrina cristiana en su forma tradicional destinada a todos. Pero el libro no se propone esto. El autor espera ciertamente que su contenido, traducido y popularizado por otros, preste un servicio a la predicación cristiana orientada a *todos*, pero el libro mismo se quiere mover en un nivel científico y, para decirlo con Hegel, presupone la fatiga del concepto para ser comprendido. Como afirma el subtítulo, procura ser una introducción al *concepto* de cristianismo y no repetir simplemente las afirmaciones cristianas singulares sobre Dios y la historia de la salvación en sus formulaciones tradicionales, sino –en la medida en que la cosa es posible, dada la historicidad de la historia de la salvación y la libertad de Dios– *conceptualizar* el todo del cristianismo, reflexionar sobre la unidad global y sobre las conexiones profundas de todo cuanto predica el cristianismo. Con esto, el libro, entendido de una manera justa, se propone también como un curso fundamental sobre el cristianismo, en tanto cuestión acerca de los fundamentos últimos de la fe, sin ser un catecismo popularizante. No obstante su aspiración a dar un concepto amplio y unitario del cristianismo... y no obstante el nivel científico sobre el cual procura mantenerse, su característica no está propiamente en tal conceptualidad y científicidad, sino en la voluntad decidida de estudiar el problema de la esencia del cristianismo sobre un primer nivel de reflexión" (13). Algunas páginas después, añade: "hablamos de primer nivel de reflexión en relación con aquella reflexión científica sobre la fe cristiana que es fruto de métodos, reflexiones, investigaciones y resultados de las muchas y específicas ciencias históricas y filosóficas, que, por una parte, deben ser consideradas en un "segundo nivel" de reflexión y, por otra, no son más dominables en su conjunto por un individuo singular. La tarea propuesta en mi libro era simplemente esta: mostrar cómo un cristiano normal, que no puede ser experto en todas las disciplinas especializadas, puede justificar, ante sí mismo y ante los demás, la justeza y el sentido de la propia fe, sin hacer el intento en un pequeño libro de trabajar

(12) Cf. "Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes": en *id.*, *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 135-164, 150.

(13) K. RAHNER, "Grundkurs des Glaubens": en *id.*, *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 48-72, 49.

todas las problemáticas y resultados de las ciencias filosóficas y teológicas particulares” (14).

De estas reflexiones se deduce claramente que no se trata de una nueva edición, entre las muchas existentes, de una “esencia del cristianismo” que destaca el núcleo de la fe en relación a otras verdades secundarias. Tampoco constituye un nuevo comentario actualizado del Credo, al estilo de las obras de J. Ratzinger o H. Küng, o un catecismo, como el publicado en 1985 por los obispos alemanes. De modo análogo no puede ser considerado como una mera apelación existencial. Constituye, según palabras de Rahner, un “experimento” (GK 13; CFF 17) de una ciencia teológica “entendida como disciplina fundamental y central de la formación teológica” (15), que quiere posibilitar a los cristianos de nuestro tiempo una justificación responsable de su fe, como “una primera fundamentación intelectual de la fe”, “una primera ciencia propia”, que “es exigida por la vida”. Este trabajo es considerado tan importante por Rahner que afirma: en caso de que una facultad de teología no ofreciera ordinariamente este curso fundamental, el joven teólogo debería elaborarlo por sí mismo, si es que quiere vivir de manera realmente seria con su propia teología y no la considera como una mera carga materialmente necesaria para desarrollar una misión en la Iglesia (16).

Factor decisivo para la configuración del CFF es el análisis de la *situación cultural y científica actual*, “el horizonte de comprensión del hombre de hoy” (GK 5; CFF 9). En una sociedad caracterizada por el pluralismo cultural, que exige más que antes “razones personales para creer”, y por la creciente complejidad y pluralismo de la teología, la filosofía y las ciencias actuales, que hace que en cierto modo todos seamos “rudos”, debe existir la posibilidad de dar “un “sí” intelectualmente honrado a la fe cristiana” (GK 18; CFF 23). De allí precisamente la necesidad de un nuevo camino. En relación a la teología, Rahner lo formula así en una importante conferencia de 1969: “En tanto la teología debe y quiere ser la justificación de la honestidad intelectual de la fe, en esta situación es necesario un método teológico racionalmente legitimado” (17). Es claro que el panorama cultural ha variado parcialmente en relación a la década del sesenta y setenta. Por ejemplo, al ateísmo masivo, previsto entonces, le sucede, como contracara del proceso de secularización, una “reconfiguración de la creencia”, una “religiosidad sin iglesia”, un “tiempo de credulidad” (18). De modo análogo, el pluralismo descrito por Rahner adquiere hoy formas nuevas y crecientes, posmodernas, tanto en el paisaje teológico-filosófico-científico como en los modos más cotidianos de concebir la vida humana. En este sentido, se advierte un límite en la teología

(14) *Ibid.*, 52.

(15) “Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes”, 157.

(16) Cf. “Eine Theologie, mit der wir leben können”, 111.

(17) K. RAHNER, “Überlegungen zur Methode der Theologie”: en id., *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 79-126, 86. Cf. *ibid.*, 82: “Hoy todo ha cambiado. Y solo reflexionando sobre esta nueva situación se podrá alcanzar un método teológico adecuado al presente”. Y más adelante, 85: “Por primera vez en su historia la teología no solo está históricamente condicionada, sino que también es consciente de su condicionamiento y de lo ineludible de ese condicionamiento”.

(18) Cf. por ejemplo, J. M. MARDONES, *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, Madrid 2000.

trascendental rahneriana (19). No obstante, esta observación no invalida el análisis teológico-cultural del presente que está en la base del CFF, sino que reclama su actualización, ampliación y profundización. En cualquier caso, parece importante destacar que *la relación al contexto histórico-cultural es esencial para este "experimento"*, para el surgimiento del "método teológico racionalmente legitimado" y su adecuada comprensión.

El curso se denomina "introdutorio", pero no en un sentido pedagógico-didáctico o como preparación a la fe en un sentido religioso-existencial. Rahner quiere conducir al centro de la fe y de la teología y pretende *conceptualizar la totalidad del cristianismo*. La intención cognitiva y el esfuerzo del concepto están tan subrayados como la orientación a la totalidad. Lo que propiamente sería trabajo de la teología, esto es, la responsabilidad por la totalidad de la existencia y del cristianismo, tras la "disgregación interdisciplinar de la teología" (GK 19; CFF 24) y su astillamiento en ciencias individuales y particulares, es tarea del CFF. Esta orientación al conjunto del cristianismo y del ser cristiano es característico del emprendimiento teológico de Rahner. Desde esta perspectiva, dicho curso recoge las cuestiones fundamentales de la teología y pretende comprender la totalidad a partir de su raíz fundante. En este sentido, parece acertada la observación de F. Wolfinger: El CFF comprende "la totalidad" no como la suma completa e integral de las afirmaciones singulares de la fe, sino como sistema (20).

Otra característica que distingue al CFF es la vinculación entre su orientación al contenido y su método. El CFF es, en el estricto sentido de la palabra, una introducción a la verdad de la fe, una introducción cognoscitiva-mistagógica y al mismo tiempo conceptual "a la esencia del cristianismo y su *verdad*" (21). Para esto Rahner utiliza el conocido método trascendental. Propio del CFF es su aplicación al conjunto de la fe cristiana. Se procura mostrar la plausibilidad, no solo de las verdades de fe individualmente consideradas, sino del contenido total. Desde esta perspectiva la decisión de la fe aparece como intelectualmente responsable *a partir del contenido*. El CFF pretende, mediante un análisis antropológico-trascendental, conceptualizar el contenido de la fe cristiana y, *de este modo*, fundamentar la decisión de la fe.

Rahner cita en este contexto el *illative sense* de J. H. Newman (cf. GK 22; CFF 27). Creo que tiene razón Seckler cuando observa que esta comparación puede prestarse a equívoco. El *illative sense* "es el principio que crea la conciencia y la síntesis de las diversas probabilidades que solo unidas entre sí dan la certeza. Así, pues, a través del *illative sense* es posible captar el punto de convergencia de una serie de datos que, si se toman individualmente, podrían dar solamente una probabilidad, pero que a la luz del *illative sense*, que los capta como un todo, logran engendrar la certeza" (22). De manera diversa, el "primer nivel de reflexión" del

(19) He afrontado este aspecto en: "La cristología de Karl Rahner. ¿Una cristología para una cultura posmoderna?": *Proyecto* 42 (2002) 87-115.

(20) Cf. "Zu Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens": *Orientierung* 41 (1977) 45-48, 47.

(21) "Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes", 148 (cursiva mía).

(22) R. FISICHELLA, "Newman, John Henry": en R. LATOURELLE y otros (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, 1024-1029, 1028. Cf. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 305ss.

CFF no trabaja con la convergencia de probabilidades, sino, como hemos subrayado, con la conceptualización de la cosa misma y su comprensión integral. “La verdad de la fe tiene su fundamento de la fe en sí misma. Comprenderla a aquella significa obtener su fundamento. La gran teología de la fe ha visto siempre esto para la realización existencial de la fe. Pero el CFF transpone en cierto modo este suceso de la verdad en el proceso conceptual de la “nueva” teología fundamental, la cual es por ello, al mismo tiempo, *apología en realización*” (23), “el paso de una de una apologética formal a una material” (24). Creo que, aunque Seckler no lo advierte, Rahner percibe claramente su diferencia con Newman cuando, en otro lugar, constata la insuficiencia del *illative sense*, en la medida en que, dicha capacidad de la razón práctica, no tematiza el carácter específico de la decisión que busca superar la distancia que existe entre los fundamentos para la credibilidad de la revelación cristiana y la decisión concreta de la fe. Precisamente para esta problemática, la diferencia entre fundamentación teológico-fundamental de la fe y la fe misma (que a juicio de Rahner la teología fundamental usual no ha advertido suficientemente y que, además, carece de medios para resolverla) es que Rahner advierte como oportuna la aplicación de la enseñanza de Ignacio de Loyola sobre la elección. “Tal lógica de la razón práctica de la fe, una lógica de la decisión existencial debería ser el tema de la teología fundamental; es objetivamente idéntico con las reglas de la elección en Ignacio de Loyola” (25).

La característica anteriormente señalada explica la *peculiar vinculación entre teología dogmática y teología fundamental* que Rahner expone. “La teología fundamental es un momento interno de la dogmática” (26). El CFF no constituye una teología dogmática en sentido propio, que parte del dogma eclesial, tampoco está estructurado conforme a la teología fundamental tradicional. “El método aquí elegido quiere radicarse más profundamente en el hombre, y poner en conexión el misterio de la fe con el centro más profundo de la existencia humana” (27), ya que, de hecho, el hombre tiene “una afinidad positiva con aquellos misterios cristianos, que constituyen el contenido fundamental de la fe” (GK 24; CFF 29). De allí que esta fundamentación intelectual de la fe contenga a la teología fundamental y la dogmática en una unidad. “Si este curso introductorio hace lo que debe hacer, ha de obtenerse aquí una unidad de teología fundamental y dogmática, de cimentación fundamental de la fe y reflexión sobre el contenido de la fe mayor que la dada en las tradicionales disciplinas teológicas y su división” (GK 23; CFF 29). Es un “Curso teológico-fundamental-dogmático” (28).

(23) M. SECKLER, “Das eine Ganze und die Theologie”, 840.

(24) M. SECKLER, “Einführung in den Begriff des Christentums”, 518.

(25) K. RAHNER, “Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie”: en: *id.*, *Schriften zur Theologie XII. Theologie aus der Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln 1975, 198-211, 208. Sobre este complejo tema, cf. C. SCHICKENDANTZ, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Santiago de Chile 1999, 123-128.

(26) “Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes”, 151.

(27) L. SCHEFFCZYK, “Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners ‘Grundkurs des Glaubens’”: *Internationale katholische Zeitschrift* 6 (1977) 442-450, 443.

(28) “Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes”, 158.

Rahner describe su CFF en diversas oportunidades como "nueva teología fundamental". De este modo la construcción unitaria corre el riesgo de ser comprendida como una disciplina más junto a otras. El autor procura salir al paso de esta equivocación al distinguir entre teología fundamental "antigua", "común", "tradicional" por una parte, y teología fundamental "nueva" por otra, que es lo que aspira a ser el CFF (29). Estas no se distinguen de manera gradual o al modo de un perfeccionamiento específicamente interno de la fundamental como una de las disciplinas. La "nueva" propuesta *precede* a la división entre las varias disciplinas teológicas con sus respectivas tareas y metodologías. El CFF es de otra naturaleza, puesto que tiene como objeto el *totum integrale y principium radicale* (Buenaventura) de la teología y la fe. En cierto modo este era el caso también en la "antigua" teología fundamental. Pero mientras que en ella esta tarea se desarrollaba de una manera extrínseca y con métodos científicos particulares, la teología fundamental del CFF intenta conceptualizar la intrínseca verdad de toda la fe mediante un método apropiado: el teológico-antropológico-trascendental. La diversidad y superioridad de esta "nueva" teología fundamental reside en que, con un método adecuado, se dedica a la totalidad de la fe cristiana en cuanto a su contenido. La crítica del teólogo alemán a la "antigua" teología fundamental se dirige, ante todo, al formalismo o a su carácter extrínseco característico. En la crítica de Rahner, "extrínseco" significa lo siguiente: "La teología fundamental tradicional es poco apta para una fundamentación existencialmente lograda de la fe, ya que sobre todo lleva a cabo la prueba de la promulgación de la revelación proclamada por la Iglesia en una *pura formalidad y sin contenido material de lo revelado*. (...) lo que ha sido revelado no le interesa. Se lo deja a la "dogmática especial" (30). Rahner critica también el método apologético directo porque, mediante el ideal de una fundamentación de la fe cuantitativamente completa, apela a los métodos de las ciencias particulares. Este cometido es hoy imposible de realizar, en la medida en que, dada la complejidad de los problemas filosóficos, la diferenciación de los métodos, la diversidad de puntos de partida y de objetivos y la creciente cantidad de material de las ciencias humanas, supera la capacidad de un sujeto e, incluso, de un equipo de trabajo (31). La tarea debe continuar, el método es el que debe cambiar: es necesaria una "especie de legítima maniobra de evasión" (GK 18; CFF 23) (32), un "método indirecto" (33), un

(29) En un estudio más detallado sería necesario verificar en qué medida el diagnóstico de Rahner sobre la situación de la teología fundamental de entonces se ajusta a la realidad y, al mismo tiempo, advertir explícitamente el progreso que se ha producido en estas últimas décadas en este campo. Cf. por ej., el panorama reciente de S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, Salamanca 2001, 41-74. Esta contextualización está aquí, conscientemente, dejada fuera de consideración.

(30) "Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes", 150 (cursiva mía).

(31) Cf. K. RAHNER, "Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie", 199ss.

(32) Como subraya Seckler, lo que es "evadido" aquí es el trabajo dificultoso y destinado al fracaso de "pasar" por las ciencias teológicas particulares. Cf. "Das eine Ganze und die Theologie", 846.

(33) En 1969 escribe sobre el método indirecto: "En primer lugar, en la teología católica no existe todavía una metodología del género, elaborada en forma explícita, o bien ella conduce una existencia parcialmente reflexionada en el ámbito de una apologética, que se comprende a sí misma, desvalorizándose, como mera *argumentatio ad hominem*, o considerándose, con modestia excesiva, menos fecunda que la teología fundamental altamente "científica", mientras que en realidad es más honesta y fecunda. En segundo lugar, a través del método indirecto pueden abrirse conocimientos en la cosa misma, que habrían permanecido desconocidos si solo se hubiera intentado aplicar un método en apariencia más noble, directo y positivo"., K. RAHNER, "Überlegungen zur Methode der Theologie", 87.

“primer nivel de reflexión” que atiende al conjunto de la fe con la ayuda del método antropológico-trascendental. Y puesto que el concepto fundamental del cristianismo es la autocomunicación gratuita de Dios (34), la tarea de la teología fundamental está ordenada primeramente a la investigación y comprensión de ese fundamento. Desde esta perspectiva se comprende mejor la afirmación de R. Siebenrock: “el CFF representa, en cuanto al contenido, una filosofía y una teología de la autocomunicación de Dios” (35).

Esta tarea se realiza en lo que Rahner denomina un “primer nivel de reflexión” de la fe, que da razón de sí misma. “Este primer nivel ha de distinguirse de un segundo plano de reflexión en el que las distintas ciencias teológicas, en sus propios campos y con sus métodos específicos, dan razón de sí mismas en una forma que hoy no es accesible para todos de cara al todo de la fe y menos todavía para los que se inician en la teología” (GK 21; CFF 26). En este sentido debe entenderse la calificación de “no científica” que Rahner otorga a esta disciplina: “está en el objeto, no en el sujeto y su método” (GK 21; CFF 27). Es la imposibilidad actual de recorrer toda la teología para fundamentar la fe personal. “Debe existir un tipo de justificación y de comprensión de la fe cristiana que no sea el resultado y la síntesis del estudio de todas las ciencias teológicas particulares” (36). En este sentido, se trata de una “no científicidad” consciente y querida, justificada ontológica, existencial y teológicamente, en síntesis, “una no científicidad expresamente responsable” (37).

En este contexto Seckler hace una observación que es importante para la comprensión de la naturaleza del CFF (38). Según la comprensión de la teología en la alta escolástica como *scientia fidei*, esta presupone sus principios, dados en la forma de artículos de la fe. De este modo la ciencia está basada en la fe, no la fundamenta a ella, y desarrolla su tarea a partir de dichos principios de la fe ya dados. Por el contrario, la tesis de Rahner afirma: La teología fundamental según el CFF está ordenada a la obtención de esos principios, no en el sentido de crearlos, sino de conseguir su comprensión intrínseca y global. Así el CFF constituye una “disciplina autónoma”, “precientífica” que realiza lo que ninguna disciplina particular pretende: la comprensión del significado del conjunto y su justificación. Y a diferencia del objetivo pretendido en el libro de 1941, *Hörer des Wortes*, una fundamentación filosófica de la capacidad a priori de poder recibir una posible revelación de Dios, el planteo del CFF es completamente teológico (aunque con la circularidad filosófico-teológica a la que aludo más abajo). Es teología, dedicada a la fe en cuanto a su contenido (39).

(34) K. RAHNER, “Grundkurs des Glaubens”: en *Schriften zur Theologie XIV*, 56.

(35) “Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie”: en M. DELGADO - M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 34-71, 69.

(36) K. RAHNER, “Grundkurs des Glaubens”: en *Schriften zur Theologie XIV*, 51.

(37) *Ibid.*, 53. Creo que con razón Seckler apunta que no existe en la obra de Rahner una presentación detallada de su comprensión de “ciencia”. En este sentido, y sin entrar en ulteriores detalles, tal noción aparece caracterizada sobre todo por una metodología rigurosa, una clara conceptualización, reflexión y sistematización. Así trabaja también el CFF. Cf. M. SECKLER, “Das eine Ganze und die Theologie”, 844.

(38) Cf. M. SECKLER, “Das eine Ganze und die Theologie”, 840.

(39) Cf. *ibid.*, 841.

b. *Organización sistemática del CFF*

En relación a su organización sistemática, el CFF presenta, mediante un método trascendental, la estructural ordenación del hombre a la autocomunicación de Dios en la historia (40). Ofrece una mediación hermenéutica de la realidad sustancial de la fe en el horizonte de la cuestión que constituye al hombre como un "oyente de la palabra". La obra está organizada en nueve "grados" o pasos progresivos, intrínsecamente vinculados. Los primeros cuatro están dedicados a lo que puede calificarse como "a priori humano": (1) el hombre se muestra como un oyente del mensaje, (2) que está siempre frente al misterio absoluto, (3) amenazado radicalmente por la culpa, (4) y que como tal puede experimentarse como el evento de una autocomunicación libre y gratuita de Dios. La parte central del libro (materialmente hablando) se desarrolla en dos grados: (5) la historia de la revelación y de la salvación, y (6) en la sección más extensa del CFF, su realización insuperable y culminante en Jesucristo (41). Los últimos tres grados consideran la mediación de dicha revelación mediante la Iglesia (7), la vida cristiana y los sacramentos como centro de la existencia cristiana (8) y, brevemente, la escatología.

La desproporción en la extensión de los primeros grados con los tres últimos se explica, por una parte, por el origen del texto (las clases, que inmediatamente presento), por otra, por el acento teológico típicamente rahneriano. Dicho acento se expresa con claridad, por ejemplo, cuando en la introducción, después de advertir el peligro de una eventual reducción cristológica, afirma: "No es cierto que baste con predicar a Jesucristo y así quedan resueltos todos los problemas. En la actualidad Jesucristo mismo es un problema... Es la cuestión acerca del porqué y en qué sentido hemos de arriesgar nuestra vida por este concreto Jesús de Nazaret como el hombre-Dios creído, crucificado y resucitado. Para ello debe darse a su vez una fundamentación. No se puede comenzar, pues, con Jesucristo como el dato absolutamente último, sino que *es necesario también conducir a él*" (GK 24; CFF 30, cursiva mía). De allí la formulación muy nítida de la estructura argumentativa en esta obra: "hay que reflexionar *primeramente* sobre el hombre como pregunta universal para él mismo, o sea hay que filosofar en el sentido más auténtico. Esta pregunta –que el hombre *es* y no solo *tiene*– debe considerarse como condición de posibilidad para oír la respuesta cristiana (42). *Segundo*, las condiciones

(40) Según J. Ratzinger dos elementos sistemáticos parecen conformar el andamiaje fundamental, a partir del cual se edifica el resto: primero, la antropología trascendental ya desarrollada en su obra de 1939, *Geist in Welt*, que comprende al hombre como el ser de una apertura fundamental, segundo, la interpretación de la doctrina de la gracia que, en cierto modo, representa el correlato teológico de la antropología trascendental. Cf. "Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens", 179-180.

(41) "En relación a las dimensiones totales del libro, la cristología ocupa gran espacio, de modo que lo cristológico del cristianismo (*Christlichkeit des Christentums*) no sea opacado, incluso si el concepto más fundamental de ese cristianismo es visto en la gratuita autocomunicación de Dios en sí mismo", "*Grundkurs des Glaubens*": en *Schriften zur Theologie XIV*, 54.

(42) En el artículo de 1980 expresa nítidamente, "*Grundkurs des Glaubens*", 53: "A menudo mi teología es caracterizada como trascendental. No tengo nada contra tal caracterización si ella es rectamente comprendida y si no despierta la impresión que, dicha caracterización, cubre inequívocamente el conjunto de toda mi teología. A mi juicio ella expresa simplemente el reconocimiento de

trascendentales e históricas de posibilidad de la revelación han de ser objeto de reflexión... de modo que se vea el punto de mediación entre pregunta y respuesta, entre filosofía y teología. Finalmente, debe pensarse, *en tercer lugar*, la afirmación fundamental del cristianismo como respuesta a la pregunta que el hombre es, es decir, hay que hacer teología. Estos tres momentos se condicionan mutuamente y, por eso, constituyen una unidad, en sí naturalmente diferenciada. La pregunta crea la condición del oír real, y por primera vez la respuesta hace que la pregunta se convierta en dato reflejo. Este círculo es esencial y no debe disolverse en el CFF, sino que ha de pensarse como tal” (GK 23; CFF 28). Vale la pena advertir, como lo hace W. Kern por ejemplo, que no obstante la importancia que adquiere la reflexión filosófica en esta obra, su utilización es solo instrumental. “La filosofía no tiene ni la última ni la primera palabra. El principio estructural teológico y el fermento que impulsa permanentemente es la idea de la autocomunicación de Dios al hombre para una cercanía absoluta” (43).

N. Knoepffler ha destacado que la introducción y los tres primeros grados proceden mediante un análisis filosófico-trascendental, en los tres siguientes la perspectiva es teológico-trascendental y, finalmente, parte del sexto y los tres grados restantes presentan una reflexión al nivel de la revelación categorial. “La estructura y el contenido del CFF están de tal modo determinados por el término “trascendental” que es justo decir: “trascendental” es una palabra clave para el pensamiento rahneriano en la forma en la que se realiza en los primeros seis grados del CFF” (44). Es claro, además, que los primeros cinco grados y parte del sexto pertenecen propiamente a lo que Rahner ha denominado “primer nivel de reflexión”, mientras que los restantes aparecen más próximos al “segundo nivel”. Creo que en este punto puede plantearse una pregunta importante al CFF: si a lo largo de *toda* la temática (Iglesia, sacramentos, etc.) permanece fiel al “método indirecto”, sin perjuicio del círculo filosófico-teológico aludido.

El CFF recoge al final un artículo publicado anteriormente (1970) con la denominación de “fórmulas breves de la fe”. Dichos enunciados representan, como acertadamente afirma H. Hopping, “un resumen de su concepto teológico-trascendental del cristianismo” (45). El texto presenta, luego de una introducción explicativa, tres fórmulas breves, una teológica, otra antropológica y, la última, futurológica. A. Raffelt y H. Verweyen advierten (46), no sin razón, que la segunda puede ser interpretada como un breve resumen del contenido que desarrolla el CFF: “El hombre solo llega a sí mismo en una auténtica autorrealización, cuando se entrega de

esta verdad: de frente a todas las proposiciones de la fe y de la teología, para poder dar realmente cuenta de ella, es necesario preguntarse siempre cómo y por qué el hombre, en base a su esencia concreta y por tanto inevitablemente puesta ya desde siempre bajo la gracia de la autocomunicación de Dios, es aquel a quien esas proposiciones pueden y deben concernirle”.

(43) W. KERN, “Karl Rahners “Grundkurs des Glaubens”. Kleine Einführung in eine grosse Einführung”: *Stimmen der Zeit* 102 (1977) 326-336, 335.

(44) *Der Begriff “transzendental” bei Karl Rahner*, 121.

(45) Cf. H. HOPING, “Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums – Rahners Kurzformeln des Glaubens”: en M. DELGADO (ed.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. “Vom Wesen des Christentums” zu den “Kurzformeln des Glaubens”*, Stuttgart 2000, 235-245, 240.

(46) A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997, 108.

manera radical a los otros. Si hace esto, aprehende (atemática o explícitamente) lo que se entiende por Dios como horizonte, garante y radicalidad de tal amor; el cual por su autocomunicación (existencial e histórica) se constituye en espacio de la posibilidad de ese amor. Este amor es entendido como íntimo y social y, en la unidad radical de ambos momentos, es fundamento y esencia de la Iglesia" (GK 437; CFF 523). Se afirma explícitamente que en el acto de autotranscendencia hacia el otro (amor) se hace una experiencia de Dios. En dicha autotranscendencia, posibilitada por la gracia del Espíritu, está dada de manera implícita (al menos) la relación salvífica con Dios y con Jesucristo. Cuando ese amor, que es autocomunicación de Dios y autotranscendencia del hombre, llega a su punto cumbre en las dos dimensiones, intimidad existencial y sociohistórica, "está dado de hecho lo que llamamos Iglesia" (GK 438; CFF 525).

c. *Algunas limitaciones del CFF*

El texto ha recibido una serie de anotaciones críticas. La mayoría de ellas, que incluyen aspectos ya mencionados y otros aquí no detallados, no constituyen, en general, observaciones específicas dirigidas a este libro, sino a la obra de Rahner en general. Por ejemplo, Ratzinger afirma: "lo problemático del intento rahneriano lo veo no en el esfuerzo de la construcción teológica-antropológica, sino en la acuñación demasiado fuerte de esta construcción por las ideas centrales del idealismo alemán" (47). Esta perspectiva se materializa, piensa Ratzinger, en el concepto de libertad humana que, por lo pretencioso, "verdaderamente solo es propio del espíritu absoluto". Otras observaciones, formuladas también por varios autores y de ninguna manera secundarias, radican en la cuestión de si la cristología trascendental, contra todas las precauciones que Rahner advierte expresamente, no deviene norma y medida de la cristología eclesial y, paralelamente, si el aspecto trascendental de la revelación no desplaza indebidamente el acento que debe situarse en el aspecto categorial de la revelación⁴⁸. La enumeración de observaciones semejantes podría continuar casi indefinidamente. Pongo de relieve aquí únicamente algunas limitaciones del "experimento" subrayadas por el mismo Rahner.

El escaso uso de la Escritura, que Rahner reconoce en el libro y procura explicar, se entiende, a mi juicio, por un doble motivo: la naturaleza del CFF en tanto un "primer nivel de reflexión" y, también, por el lugar que, en general, ocupa explícitamente la Escritura en la teología de Rahner (49).

En la conferencia de 1979, ya aludida, Rahner dedica un espacio a la crítica de su propia obra: "Todo libro de un teólogo tiene carencias y lagunas. Las más graves se escapan a la reflexión de su autor, en caso contrario las hubiera evitado. Por supuesto esto vale también para este libro" (50). Refiere en concreto al escaso lugar

(47) "Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens", 184.

(48) Cf. W. KERN, "Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens", 334 ; L. SCHEFFCZYK, "Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens"", 446ss.

(49) Sobre esta problemática, cf. por ejemplo, K.-H. NEUFELD, "Die Schrift in der Theologie Karl Rahners": *Jahrbuch biblische Theologie* 2 (1987) 229-246.

(50) "Grundkurs des Glaubens": en *Schriften zur Theologie XIV*, 60.

otorgado a diversos temas: el trinitario, el mal en el mundo y su conciliabilidad con el Dios santo y bueno, los ángeles y los demonios, el pecado en la Iglesia, etc. Por ejemplo, sobre la eclesiología del libro afirma: “Es demasiado inofensiva y posee un tono un poco triunfalista”. En cambio, sobre la ausencia de la temática angélica, se defiende: “Sostengo que esta doctrina, como se la quiera cualificar teológicamente, no debe necesariamente aparecer en un libro que apunta al concepto fundamental último del cristianismo” (51). La observación más importante es, a mi juicio, la siguiente: “Una última limitación del libro, que yo mismo veo y reconozco expresamente, radica en un cierto estrechamiento individualista del conjunto de la reflexión teológica de este libro. La teología política o la teología de la liberación no se tematizan explícitamente. Esto no significa que rechace simplemente esas teologías, cosa que contrastaría con lo que he dicho en otras partes sobre esas teologías. Existen sin duda teologías políticas y teologías de la liberación ortodoxas y legítimas, incluso si *cada una* de esas teologías no merecen ser aprobadas”. Poco más abajo Rahner justifica parcialmente dicho límite: “Sostengo que la reconocida carencia de una teología política y de una teología de la liberación en el libro puede justificarse. Ante todo, en un volumen relativamente pequeño, que se propone tener presente toda la temática tradicional de la teología dogmática y fundamental, es casi imposible encontrar espacio también para estas teologías, sobre todo si se considera que ellas, así como existen hoy, no han demostrado de una manera muy convincente que realmente están en grado de abrazar todas las partes vinculantes de la doctrina de la fe a partir de sus propios puntos de partida. También esas teologías, si quieren justificarse y abrazar la doctrina global de la fe, necesitan reflexiones especulativo-trascendentales y de un material histórico, deben, más allá de una proclamación patética de su naturaleza formal, realizar un trabajo teológico, que tienen juntamente con la teología tradicional”. En este sentido, piensa Rahner, la cierta unilateralidad del libro puede ser útil y, en todo caso, afirma: “Mi libro no debe leerse *sensu* exclusivo, sino *sensu* positivo. Entonces, pienso que también un representante de una teología política o de una teología de la liberación lo puedan aprobar” (52).

Para su adecuada comprensión, pienso que estas observaciones deben situarse en un doble marco. Como hemos subrayado ya, la conciencia de su contextualidad es esencial al método teológico que encarna el CFF. En el prólogo a la traducción japonesa del CFF, publicada en Tokio en 1980, Rahner escribe: “El autor sabe que este libro, desde su mentalidad de conjunto, es un libro europeo” (53). De modo análogo se expresa Rahner al comentar sus llamadas “fórmulas breves de la fe” (a las que he referido más arriba): “Es necesario subrayar que ellas derivan de un ambiente occidental y han sido formuladas para esta situación europea, por eso no tienen la pretensión de ser igualmente válidas, por ejemplo, para la cultura y la situación histórico-espiritual del Japón. Bajo este aspecto ellas se comprenden solo como una invitación a intentar algo semejante” (54). No obstante, añade Rahner en

(51) *Ibid.*, 60.

(52) *Ibid.*, 62.

(53) “Vorwort zur japanischen Ausgabe”: en *Karl Rahner: Sämtliche Werke. Band 26*, 443-444, 443.

(54) “Kurzformeln des Glaubens”: en *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 242-256, 250. Es interesante constatar que C. THEOBALD pone de relieve las diferencias existentes entre las cultu-

el prólogo citado, en el marco del diálogo cultural es oportuno "comprender lo extraño y así encontrar mejor lo propio". El segundo aspecto a tener en cuenta radica en las críticas generales hechas al pensamiento rahneriano: el lugar de la intersubjetividad, una cierta privatización del cristianismo y la importancia y el significado otorgado a la dimensión trascendental que acarrea un cierto opacamiento de lo histórico-concreto (55).

Las afirmaciones finales en la conferencia de 1979 son importantes: "No quisiera que este libro se valore como la presentación sistemática e integradora de toda mi teología. Para ello faltan en este libro demasiados problemas, de los cuales me he ocupado en largos cuarenta años. Pero el libro ofrece, sobre un primer nivel de reflexión, una panorámica sobre la totalidad de la doctrina de la fe cristiana. Se trata de una empresa difícil y comporta más riesgos que cuando un teólogo efectúa una investigación monográfica y específica" (56).

2. GÉNESIS DEL TEXTO

El 22 de enero de 1963 la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich comunicó oficialmente que la designación como sucesor de Romano Guardini en la cátedra de filosofía de la religión y cosmovisión cristiana había recaído sobre Karl Rahner. El nombramiento se concretó el 25 de marzo de 1964. La actividad académica de Rahner comenzó recién en el mes de mayo, el semestre de verano de 1964. El curso, con dos horas semanales, se tituló: "Introducción al concepto de cristianismo".

En una carta dirigida a Herbert Vorgrimler, fechada el 5 de mayo de ese año, Rahner afirma que ya había escrito más de 120 páginas y que duda de si estas lecciones no serían un poco abstractas y aburridas para sus oyentes. Pero, indica expresamente, que el libro que saldrá de estas clases será más importante que ellas (57). Por tanto, se constata que la idea de una publicación, que recién se concretaría en 1976, aparece al inicio mismo de sus lecciones en Munich. Según consta en el manuscrito existente, en un primer momento, Rahner tituló sus lecciones como "Introducción a la cosmovisión cristiana"; luego tachó esa formulación y escribió la antes citada. El curso duró cuatro semestres, concluyendo en el semestre de invierno 1965/66.

Las clases del *semestre de verano de 1964* incluyeron la introducción, el grado primero (El oyente del mensaje), el grado segundo (El hombre frente al misterio absoluto), el grado tercero (El hombre como el ser radicalmente amenazado por la culpa) y el grado cuarto (El hombre como evento de la autocomunicación libre de Dios). Las clases del *semestre de invierno 1964/65* estuvieron dedicadas al grado

ras alemana y francesa y, desde allí, advierte dificultades para la comprensión del CFF, cf. "Notes bibliographiques. Karl Rahner - Traité fondamental de la foi": *Études* 351 (1983) 551-555.

(55) Al respecto, cf. en mi artículo ya citado, "La cristología de Karl Rahner. ¿Una cristología para una cultura posmoderna?", 100, nota 40.

(56) "Grundkurs des Glaubens": en *Schriften zur Theologie XIV*, 62.

(57) Cf. el texto en H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br. 1985, 218.

quinto (Historia de la salvación y de la revelación) (58), al grado sexto (Jesucristo) con solo tres apartados (La cristología dentro de una cosmovisión evolutiva del mundo (59), Sobre el misterio de la encarnación en sí misma (60), El Jesús histórico como el Cristo de la fe). En este grado sexto se encuentran las mayores diferencias con el texto finalmente publicado. En el *semestre de verano de 1965* Rahner continúa con el tercer apartado del grado sexto. El semestre concluye habiendo desarrollado la mitad del apartado cuarto (Del Jesús de la historia al Cristo de la fe). En el *semestre de invierno 1965/66* continúa la explicación de dicho apartado. A él se suman luego el quinto (Soteriología) y el sexto (Cristología existencial) (61). Concluida la cristología, Rahner expone el séptimo grado (Cristianismo como Iglesia), el octavo (Anotaciones sobre la vida cristiana) y el noveno (Escatología). El 24 de febrero de 1966 Rahner concluye estas clases que, a su juicio, ofrecen, más de lo que ordinariamente sucede en la teología católica, una unidad entre teología fundamental y dogmática, entre filosofía de la religión y antropología cristiana. En ese sentido, y mediante lo que él denomina un método indirecto, sus clases representan un intento por mostrar la compatibilidad entre fe cristiana y honradez intelectual.

El primero de abril de 1967 Rahner fue designado profesor ordinario de dogmática e historia del dogma en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster. Comenzó sus lecciones en el mes de mayo, en el semestre de verano de 1967 (62). En el *semestre de invierno 1968/69*, reinició su “Introducción al concepto de cristianismo” con cuatro horas de clase semanales. Durante el curso expuso la introducción y los seis primeros grados, aunque incluyendo solo dos apartados en el último (Introducción, La cristología dentro de una cosmovisión evolutiva del mundo), el sexto dedicado a Jesucristo. En el *semestre de verano de 1969* continuó dicho curso que, a diferencia de sus lecciones de Munich, únicamente incluyeron el resto del grado sexto (Sobre el misterio de la encarnación en sí mismo, El Jesús de la historia como el Cristo de la fe, Reflexiones soteriológicas, La relación personal del cristiano con Jesucristo).

-
- (58) Recoge aquí el artículo sobre la revelación publicado en el *Kleines Theologisches Wörterbuch*, H. VORGRIMLER - K. RAHNER (eds.), Freiburg i.Br. 1961.
- (59) Recoge en el texto de 1964 el artículo completo con el mismo título publicado en *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1960, 183-221. En el *Grundkurs* editado (1976) se eliminó la parte final, a partir de la página 212 del volumen citado (en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 181-219).
- (60) Rahner recurre aquí al artículo “Zur Theologie der Menschwerdung”: en *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1962, 137-155 (“Para una teología de la encarnación”: en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1961, 139-157).
- (61) Al incluir esta reflexión en sus clases, Rahner aclara que normalmente este tema no es expuesto por los dogmáticos, sino dejado para su tratamiento a los profesores de vida espiritual o mística cristiana. Cf. *Manuskript Lehmann*, 292 (sobre este texto, cf. más abajo). Este apartado, publicado luego independientemente, pero antes de la edición del *Grundkurs* (1976), es una elaboración “original” de sus clases de Munich.
- (62) Sus lecciones en Münster: semestre de verano 1967: “La doctrina de la creación”; semestre de invierno 1967/68: “Mariología”; semestre de verano 1968: “Antropología teológica II: Gracia”; semestre de invierno 1968/69: “Introducción al concepto de cristianismo I”; semestre de verano 1969: “Introducción al concepto de cristianismo II”; semestre de invierno 1969/70: libre para investigación; semestre de verano 1970: “La doctrina de la creación”; semestre de invierno 1970/71: “Cristología”; semestre de verano 1971: “Capítulos escogidos de Eclesiología”, “Seminario sobre cuestiones de la *Lumen gentium*”, “Teología de los sacramentos” y “Coloquios sobre pastoral sacramental”.

Una *breve comparación entre las lecciones de Munich y Münster* arroja los siguientes resultados. *a)* No existe una diferencia importante en la extensión de ambas, dado que en Munich los semestres fueron cuatro, pero con dos horas semanales, mientras que en Münster disminuyeron los semestres, solo dos, pero con cuatro horas semanales. *b)* En Münster es sustancialmente más extensa la introducción. Rahner cita el decreto *Optatam totius* del Vaticano II, con su propuesta de una introducción al misterio de Cristo al inicio de los estudios, como un argumento externo que ratifica su intento. A diferencia de lo ocurrido en Munich, se dirige entonces directamente a alumnos de teología. *c)* Apreciablemente más extensos son los grados segundo, tercero y, sobre todo, el sexto, la parte cristológica del CFF (en el manuscrito de las clases de Munich esta parte posee 165 páginas, en Münster, 298). *d)* En particular, la gran diferencia se advierte en el apartado cuarto sobre el Jesús histórico como el Cristo de la fe. Dicha ampliación ocasionó que Rahner no pudiera concluir su "Introducción al concepto de cristianismo" en Münster.

Como se ha dicho, Rahner tuvo desde el comienzo la intención de publicar estas lecciones. A fines de los años sesenta confió en la colaboración del actual cardenal Karl Lehmann, entonces su asistente, pero el nombramiento de este como profesor ordinario en Maguncia en 1968 frustró este primer intento. Karl Neufeld, estrecho colaborador de Rahner en los años setenta y hoy director del Karl-Rahner-Archiv de Innsbruck, afirma que en la primera parte de dicha década existían ocho carpetas con el material recogido, pero que la transformación de las lecciones de clase a una publicación resultó más complicada de lo inicialmente previsto. En orden a concluir el proceso de edición, la editorial Herder posibilitó una estancia de Rahner en Friburgo en la primavera de 1976, ofreciéndole además los servicios de una secretaria. Albert Raffelt, entonces asistente de Karl Lehmann en la Universidad de Friburgo, tuvo a su cargo la tarea final de redacción, continuamente revisada por el mismo Rahner, quien, por ejemplo, se decidió finalmente por las lecciones cristológicas de Münster en lugar del apartado respectivo del curso dictado en la "Introducción al concepto de cristianismo". Un nuevo apartado fue compuesto por él en ese momento: las páginas dedicadas a la Sagrada Escritura. La parte referida a los sacramentos, muy breves en la versión de Munich, fueron más desarrolladas. El título original de las clases, "Introducción al concepto de cristianismo", fue colocado como subtítulo del libro, ya que la editorial prefirió el de "Curso fundamental de la fe".

Tres son los *textos mecanografiados* utilizados para la edición en las obras completas actualmente en edición. El primero, conservado en la biblioteca de la Universidad de Friburgo (Handschrift 1927), consta de seis volúmenes. Los tres primeros contienen las lecciones de Münster y la última parte del escrito de Munich (los grados séptimo al noveno del *Grundkurs*). El cuarto volumen conserva la misma copia del texto editado en 1976 con diversas correcciones hechas por el mismo Rahner, textos de las clases sobre cristología de Münster y otros textos ya publicados. El quinto volumen conserva el prólogo del *Grundkurs* y el apartado sobre la Sagrada Escritura compuesto especialmente para la edición de 1976. El sexto contiene una serie de correcciones y añadidos a los tres primeros grados de la versión conservada en el cuarto volumen.

El segundo texto, posesión original de K. Neufeld, se encuentra en el Karl-Rahner-Archiv de la Universidad de Innsbruck (KRA I E 191). Posee dos volúmenes (521 páginas) y contiene las lecciones de Münster.

El tercer texto mecanografiado, de 453 páginas, fue proporcionado por Karl Lehmann. Contiene copias de las clases desarrolladas en cuatro semestres en la Universidad de Munich (entre 1964 y 1966) con múltiples correcciones y notas escritas a mano por el mismo Rahner. Probablemente se trata del material usado entonces por el autor (en el archivo de Innsbruck: KRA I E 172) (63).

3. SIGNIFICADO: SUMA DE UNA TEOLOGÍA - SUMA DE UNA VIDA

Karl Neufeld, en un artículo dedicado a este libro, ha puesto de relieve su significado en el conjunto de la obra de Rahner: “es el resultado de toda su actividad teológica, una fórmula que abre la posibilidad de comprender el conjunto y de dar cuenta de la fe como tal. Por esta razón, este libro constituye el testamento de su pensamiento entero y el fruto de su intención más profunda” (64). Se trata de una introducción teórica y práctica, como la expresión alemana *Kurs* lo indica, que está en estrecha relación con preocupaciones anteriores de Rahner (65) y en vinculación con el curso introductorio al misterio de Cristo solicitado por el Vaticano II. Esta propuesta del Concilio “depende sin duda de la concepción rahneriana”; no obstante, “la presente *Introducción al concepto de cristianismo* no ofrece propiamente el curso deseado por el Concilio” (66). Su carácter prevalentemente especulativo, la reconocida dificultad para su lectura e, incluso, el lugar peculiar y reducido que ocupa una cristología más bíblica e histórica (aspecto central en las habituales introducciones al cristianismo) conspiran contra este propósito (67).

Si se pregunta, argumenta Neufeld, por qué Rahner escribe este tratado en lugar de escribir una dogmática clásica, debe prestarse atención a los trabajos del autor en Innsbruck en los años 1936 a 1939. Se detecta entonces el deseo de elaborar una concepción de conjunto de la teología, de trazar un cuadro donde situar los trabajos particulares. Desde esta perspectiva Rahner comienza a reflexionar sobre Dios y el hombre, sobre su relación mutua. Lo central de este esfuerzo se advierte

(63) Cf. más información al respecto en: N. SCHWERTFEGGER - A. RAFFELT, “Editionsbericht”, en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 26. Grundkurs des Glaubens*, XI-XXXIX.

(64) “Somme d’une théologie - Somme d’une vie. Le Traité fondamental de la foi de Karl Rahner”: *Nouvelle revue théologique* 106 (1984) 817-833, 833. Cuando Neufeld habla de “testamento” creo que lo afirma en un sentido que no contradice la reflexión de Rahner sobre su artículo “Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute”: en: K. RAHNER - P. IMHOF - H. LOOSE, *Ignatius von Loyola*, Freiburg i.Br. 1978, 10-38. Sobre este texto Rahner afirma que “podría ser considerado como una especie de testamento. En lecturas posteriores se me hizo claro (...) que se trata de un resumen de mi teología en general y de aquello que intenté vivir”, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, 128.

(65) Se refiere al artículo sobre la formación de los futuros sacerdotes aparecido en el volumen *Misión y gracia* (Sendung und Gnade) en 1954.

(66) “Somme d’une théologie”, 818.

(67) Cf. por ej., J. SINGER, “Karl Rahners Grundkurs”: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 127 (1979) 382-387, 385.

en dos obras de 1937, editadas posteriormente. El primer libro publicado: *Worte ins Schweigen* (Palabras en el silencio, 1938) y *Hörer des Wortes*, (Oyente de la Palabra, 1941). En este marco temporal y temático debe examinarse el programa explícito desarrollado por Rahner en 1939 con la colaboración de H. U. von Balthasar (68). El fruto de estas reflexiones ha sido recogido en el artículo *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik* (Sobre el intento de un esquema de una dogmática), que, publicado recién en 1954, significativamente inaugura la colección *Schriften zur Theologie* (Escritos de Teología). El lugar elegido y el hecho de que haya sido publicado 15 años después de su concepción demuestra el carácter programático del texto. No obstante las dudas acerca de la posibilidad de su concreción, Rahner no abandonó nunca la idea de escribir una dogmática conforme a este esquema; claro que pensaba en una obra colectiva y no individual (68).

La cuestión central que el artículo de Neufeld plantea consiste en determinar si existe una relación entre aquella concepción primitiva de la dogmática y la *Introducción al concepto de cristianismo* y, sobre todo, individuar qué camino ha conducido al teólogo alemán desde su esbozo original hasta esta nueva proposición. Por lo pronto, atendiendo a sus fechas, 1939 y 1976, Neufeld afirma que "estos textos encuadran todo el trabajo teológico de Rahner" (70).

El artículo de 1939/1954 citado incluye un *Aufriss einer Dogmatik* (Esbozo de una dogmática). Este esbozo se presenta como la tabla de materias de un curso voluminoso sobre la verdad cristiana y comprende todas las cuestiones preliminares de la comprensión y de la situación concreta de esta verdad. Se divide en dos partes: la *primera parte*, dividida en dos secciones, trata sobre lo que Rahner llama "teología formal y fundamental". La primera sección de la primera parte tiene por objeto: la explicación de la relación fundamental entre Dios y la creatura, la idea de una revelación posible dentro del mundo y de una revelación redentora, la noción de

(68) De las cuatro versiones del texto existentes (tres mecanografiadas y una manuscrita) en el archivo de Innsbruck el primero lleva el título: "Entworfen auf der Villa des Innsbrucker Kollegs Sommer 1939 von Karl Rahner und Hans U. v. Balthasar". Cf. el informe de A. RAFFELT en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1997, XXXVI.

(69) Cf. cuanto he escrito al respecto en "Karl Rahner: Obras Completas". Una nueva situación en la investigación sobre Rahner": *Teología y Vida* 40 (1999) 419-438, 429ss: "Igualmente importante en el conjunto de la bibliografía de Rahner es el texto "Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik" cuyo primer borrador se remonta a 1939, su versión definitiva la adquirió en los años siguientes y fue publicado en el volumen primero de los *Schriften zur Theologie* (pp. 9-47). Diversas constataciones temáticas y terminológicas confirman, a juicio del editor, que el texto manuscrito existente en el archivo de Innsbruck, que sirve de base al mecanografiado de 1954, se remonta a los primeros años de la década del cuarenta y no al momento de su inclusión en los *Schriften* (1954). K. Neufeld, a quien Raffelt sigue aquí, ha señalado ya el contexto histórico y la importancia del mismo desde diversos ángulos. Es en parte el fruto de un trabajo común entre Rahner y Balthasar en una época marcada por la comunicación frecuente entre ambos que, entre otras cosas, condujo a la planificación de un proyecto global de una dogmática (nunca concretado, aunque incluso el contrato con la editorial Herder fue firmado por Rahner en septiembre de 1941). Representa un ponderado esquema para la elaboración de un plan sobre el conjunto de la dogmática adecuado a su momento histórico. Además, mucho de lo aquí propuesto fue realizado luego por el mismo Rahner e, incluso, fue considerado al momento de la confección del programa del manual *Mysterium salutis* (1965)".

(70) "Somme d'une théologie", 820 nota 13.

la teología como ciencia. Todo esto se refiere al aspecto de la teología formal. Bajo el título de “teología fundamental”, la sección siguiente confronta la idea de la revelación con la vida concreta del espíritu. Aquí se trata de la religión, del acceso del hombre a la religión y de su fenomenología, del cristianismo como hecho histórico y de las herejías cristianas, antes de presentar la fenomenología del catolicismo romano y una teoría del acceso del hombre individual a la religión verdadera.

La *segunda parte*, que trata la “dogmática especial”, propone las verdades particulares del mensaje cristiano: El hombre y su mundo como naturaleza finalizada por lo sobrenatural, la caída y la redención. Estas dos secciones comprenden temas clásicos de la dogmática: creaturidad, natural-sobrenatural, naturaleza del hombre, la dimensión sobrenatural de la vida humana, el pecado, Dios y el pecado, el redentor, la Iglesia de Cristo, antropología teológica del hombre redimido y finalmente la escatología. Esta rápida mirada de conjunto permite una comparación. Afirma Neufeld: “Es siempre la relación entre Dios y el hombre lo que sirve de clave para la interpretación teológica”. En efecto, toda la primera parte y la primera sección de la segunda del *Esbozo* afronta este problema. Anteriormente, los teólogos presuponían esta temática y ponían el acento sobre la explicación de las verdades particulares. Se advierte aquí un cambio en el proyecto de Rahner. La razón está dada por las condiciones históricas que hacen difícil al hombre de nuestro tiempo acoger el mensaje evangélico. Por tanto, esta larga introducción permite favorecer la posibilidad del acceso a la fe de los contemporáneos. De este modo, según la consideración de Neufeld, se manifiesta el carácter profundamente misionero de esta teología marcada por la conciencia viva de la situación dada.

Si se observa la organización del CFF, concretado en nueve exposiciones temáticas que poseen una cierta autonomía pero que forman un todo progresivo y coherente, se advierte el rol decisivo de las reflexiones sobre el hombre. Las cuatro primeras partes se titulan: “el hombre a la escucha del mensaje”, “el hombre frente al misterio absoluto”, “el hombre como el ser radicalmente amenazado por la culpa” y “el hombre como acontecimiento de la autocomunicación libre e indulgente de Dios”. Es claro que el hombre constituye el centro en torno al cual se desarrolla al comienzo el CFF. Después cambia el sujeto: “historia de la salvación y de la revelación”, “Jesucristo”, etc. El paralelismo entre la organización de ambos textos parece evidente. Quizás lo que más llama la atención es la división entre un primer conjunto que trata del hombre y otro que presenta la historia concreta de la salvación. Se advierte una estructura común que refleja una intención única a pesar de la distancia de los años. A juicio de Neufeld se impone una conclusión: en ambos textos el plan comporta un elemento formal y otro material. Se detecta una diferencia. En el CFF los diversos aspectos se compenetran más que en el *Esbozo*, pero las partes son las mismas, así como el orden de los sujetos, es decir, el aspecto formal predomina al comienzo de la reflexión mientras que el aspecto material prevalece luego. Esta organización y espíritu está en conexión con la advertencia rahneriana sobre la peculiar unidad entre teología fundamental y dogmática.

“El resultado al cual ha conducido su trabajo refleja también el camino personal de Rahner” (71). Un factor importante en la evolución del pensamiento

(71) *Ibid.*, 824.

rahneriano radica en la influencia que ha ejercido la atención creciente acordada a la situación concreta del mundo y de su tiempo. Este proceso está suficientemente atestiguado en los estudios de la literatura secundaria. Ya al comienzo de su carrera universitaria, segunda mitad de la década del 30, se discutía en la Facultad de Teología de Innsbruck sobre la necesidad de formar a los estudiantes de una manera que correspondiera mejor a las necesidades pastorales. En este contexto se comprenden los esfuerzos caracterizados entonces como "teología kerigmática". Particular atención se prestaba al lenguaje que se debía utilizar para hacer comprensible el mensaje cristiano. El estudio de la situación, de las condiciones antropológicas y culturales preocuparon a Rahner desde el inicio. Paralelamente se advierte en él una mayor conciencia de la complejidad, extensión y pluralismo de las diversas disciplinas teológicas, filosóficas y científicas. Es este contexto, el de la preparación teológica para las tareas pastorales, el que condujo al profesor Rahner a considerar la dificultad desde otro ángulo. Aquí nace la primera idea de un tratado fundamental y la distinción entre dos niveles de reflexión; dicho tratado debía afrontar el primero. Pero, el sentido de tal proyecto no es solo el de facilitar la práctica pastoral, sino también el de investigar la *posibilidad de asociar existencia y reflexión cristiana* para evitar el divorcio entre discurso teológico y vida, o entre una teología puramente científica y otra puramente práctica. La vida cristiana implica un componente intelectual y todo pensamiento cristiano vive de su relación con la práctica. El CFF quiere responder a esta exigencia proponiendo una introducción al cristianismo, en un sentido amplio, una "mistagogía" de la misma fe; quiere conducir a la fe, a su profundización, no a su producción. De allí su subtítulo: *Introducción al concepto de cristianismo*. La existencia cristiana implica y exige inevitablemente la razón. Reflexionar la fe no es un lujo sino una necesidad. El Evangelio se presenta como una "palabra" en espera de que alguien la "escuche"; de modo que en todos la fe se realice de manera consciente y responsable. De allí la afirmación de Neufeld: "para definir el problema central de la investigación de Rahner es necesario ver al hombre frente a Dios, entre el Evangelio y la fe. La descripción y el análisis de esta situación constituye ya el corazón de su estudio *El oyente de la palabra* (...) *El Curso* prolonga la misma línea" (72). Con el Concilio el objetivo del CFF gana en claridad. La relación hombre-Dios se complementa con la reflexión sobre el rol y la situación de los cristianos en el mundo de hoy. De este modo, el CFF, destinado originalmente para los candidatos al sacerdocio que iniciaban sus estudios filosófico-teológicos, muestra su utilidad para todo cristiano adulto que desea dar razón de su fe. El CFF quiere aportar una ayuda directa a la existencia cristiana. El creer se manifiesta como una actitud intelectualmente honesta y responsable y, al mismo tiempo, parece posible formular la propia fe de una manera comprensible, acorde a la situación cultural y espiritual actual.

(72) *Somme d'une théologie*, 827-828. Sobre la lectura teológica y no filosófica que Neufeld hace de la obra *Oyente de la palabra*, cf. mi trabajo, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*, 62s.

RESUMEN

Se ha cumplido ya más de un cuarto de siglo desde la publicación del “Curso fundamental de la fe” de Karl Rahner (= CFF). Como ha afirmado el mismo autor, el texto no representa una síntesis de su teología. No obstante, puede ser considerado justamente como el trabajo más integral de su pensamiento. Aunque está pensado como curso introductorio (en un sentido que hay que precisar), el trabajo que propone constituye, piensa Rahner, “la tarea de todo un estudio teológico”. No resulta exagerado afirmar que dicho CFF está entre las obras de teología más importantes del siglo XX. En este artículo analizo, *primero*, el objetivo del CFF. Procuro sacar a la luz algunos argumentos que destacan su naturaleza específica. Presto atención también, aunque en menor medida, a la organización sistemática de este emprendimiento y destaco algunas de sus limitaciones. En un *segundo momento*, considero el proceso de la formación del texto que ha durado más de un decenio. *Finalmente*, el artículo subraya, comparando el CFF de 1976 con un ensayo programático que se remonta a 1939, hasta qué punto el CFF puede ser considerado, con palabras de K. Neufeld, suma de una teología – suma de una vida.

ABSTRACT

More than 25 years have gone since the publication of *The Christian Foundations of Faith* by Karl Rahner. As stated by Rahner himself, the text is not a synthesis of his theology, yet it may be well considered as the most important work of his thought. Even though it was originally thought of as an introductory course, according to Rahner, his proposal constitutes “the task of any theological study”. We may assert that that this work is among the most important theological works of the XX century. This article *first* analyses the objective of this book, highlighting the arguments of its specific nature, while paying attention to its systematic structure and some of its limitations. In the *second place* the author considers the process of formation of the text, which took longer than a decade, and *finally* compares this work with a programmatic essay from 1939, to work out to what extent this work may be regarded, in the words of K. Neufeld, as a summary of a theology of a life.