

KARL RAHNER Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Como para tantos otros, también para mí K. Rahner ha sido un teólogo que influyó muy decisivamente durante mis años de filosofía y teología; ha sido además —y quizás más que nada— un testigo de la fe en ese Dios al que él denominaba *oportune et importune* misterio santo, y un hermano jesuita, un hermano mayor, que me iluminó el seguimiento de Jesús. A través de su teología y de lo que yo he conocido de su vida, de sus problemas, de sus valientes actitudes dentro de la Iglesia, a veces con sabor profético, siempre ha sido para mí una de esas dos o tres personas que le acompañan a uno desde lejos, pero sintiéndolo cerca, a lo largo de la vida. Durante mis diez últimos años en El Salvador he procurado siempre leer lo que escribía y siempre he encontrado inspiración en sus escritos.

He hecho esta breve referencia personal porque muchas veces, antes de que me pidieran escribir estas líneas sobre Rahner y la teología de la liberación, me he preguntado qué pensaba él sobre esa teología, qué pensaba sobre América Latina, sobre sus pueblos pobres, oprimidos y crucificados, esperanzados y luchadores, qué pensaba sobre las Iglesias de América Latina, sus mártires, sus comunidades de gente sencilla que rezan y se comprometen con la justicia, celebran la Eucaristía y hacen sus propias reflexiones teológicas, qué pensaba sobre Mons. Romero y tantos otros obispos latinoamericanos, sobre su actuación pastoral y su magisterio episcopal, etc., etc.

La verdad es que nunca tuve la oportunidad de hablar largamente con él sobre todas estas cosas ni de discutir técnicamente sobre la teología de la liberación. Dos veces hablé con él en los úl-

timos años. En marzo de 1979, en la universidad de Marquette, me preguntó con mucho interés cuál había sido el resultado de Puebla, si había significado un retroceso con respecto a Medellín o no; y me expresó también sus temores de que las fuerzas más conservadoras de la Iglesia se estuviesen apoderando del Vaticano. En 1982, en la feria del libro de Frankfurt, le agradecí todo lo que había hecho en defensa de la teología de la liberación y de las Iglesias Latinoamericanas y me contestó con cierta satisfacción y modestia que eso era lo menos que él podía hacer.

Mi visión personal sobre la postura de Rahner hacia la teología de la liberación es que, por una parte, no llegó a tener un conocimiento a fondo de esa teología en el sentido de que hubiese leído mucho de ella o analizando técnicamente su método y contenidos, y que, por otra parte, intuía con claridad la finalidad de esa teología, su novedad histórica y lo que está en juego en esa teología y en el debate sobre ella. Y la defendió. Defendió en principio su posibilidad en nombre del pluralismo teológico dentro de la Iglesia, lo cual veía como inevitable, necesario y bueno. La defendió también, quizás, por la responsabilidad que sintió en sus últimos años de apoyar 'causas perdidas' y defender a quienes eran atacados injustamente dentro de la Iglesia. Pero la defendió no sólo por eso. Rahner vio que es posible, y en América Latina necesario y bueno, organizar el todo de la teología alrededor de la justicia y de los pobres. Insistía, por supuesto, que la teología de la liberación como toda teología debe dar cuenta de la totalidad, pero creía que eso se puede hacer desde los pobres y para su justicia. Pensó también que esa teología, necesaria y

buena para América Latina, es muy saludable para Europa por el cuestionamiento a teologías más o menos anquilosadas y por apuntar al grave problema de la justicia que tampoco en Europa está resuelto.

Yo creo que Rahner defendió la teología de la liberación en último término porque captó la realidad histórica y eclesial desde, en y para la cual se desarrolla esa teología. Como cualquier persona honrada captó la terrible miseria e injusticia que domina en el continente y como creyente honrado reconoció que algo nuevo estaba ocurriendo en las Iglesias de América Latina. Hace años, si mal no recuerdo, le preguntaban qué pensaba del momento actual de la Iglesia y respondió que lo veía con pesimismo; pero que lo que ocurría en la Iglesia de España, en los últimos años de lucha contra el franquismo, y lo que ocurría en América Latina, después de Medellín, le llenaba de esperanza, de orgullo y de gozo. Poco antes de morir le hicieron la misma pregunta y volvió a responder con pesimismo que la Iglesia estaba pasando por una "etapa invernal," pero que le producía esperanza lo que ocurría en algunas Iglesias locales.

Por simbolizar en un ejemplo lo mucho que América Latina y sus Iglesias le decían a Rahner, recordemos uno de sus últimos escritos, sus breves páginas sobre el martirio (1983). Desde antiguo Rahner había escrito sobre el martirio y sobre la muerte, cosas ambas centrales para el hombre y el creyente, y había declarado el martirio como la muerte específicamente cristiana. El martirio no fue pues para él un tema más de la teología, sino algo central. Y al hablar del martirio hoy, de esa muerte cristiana por excelencia, se refirió a América Latina y la simbolizó en el mártir Mons. Romero. Ese martirio aúna la realidad histórica: la injusticia y los perseguidores; y la realidad cristiana: la lucha por la justicia y el testimonio de la fe.

Todas esas cosas, tan históricas y tan últimas, sin duda impactaron a Rahner y por eso defendió a una teología que versa sobre "esas cosas," de ellas surge y hacia ellas trata de reaccionar. Esa teología ha tocado el fondo de la realidad y de la fe, y por ello debe ser tenida en cuenta. Yo creo que Rahner hubiese exigido siempre, también a la teología de la liberación, que fuese realmente teología, es decir, *logos*, rigor científico; y que versase sobre el *theos*, es decir, Dios y la totalidad que implica. No bastaría, pues, que una reflexión versase sobre la libera-

ción para que fuese automáticamente teología. Pero por otra parte creo que Rahner captó profundamente la óptima posibilidad que la liberación de los pobres ofrece a la teología, tanto para sus contenidos como para ser a la vez una teología con relevancia pastoral, espiritual y de compromiso. Por todo ello, creemos, Rahner defendió con honradez y convicción a la teología de la liberación.

Quizás cabe preguntarse ahora por qué Rahner, el viejo Rahner, a una avanzada edad, con estructuras mentales ya hechas, con una teología propia ya solidificada en método y contenidos fue capaz de esa comprensión y esa defensa. No todos los teólogos a su edad ni otros mucho más jóvenes han sido capaces de eso. ¿Por qué lo ha sido Rahner? Desde luego, no por ansia de notoriedad o por no resignarse a ser viejo y dejar lugar a teólogos más jóvenes, como se ha dicho a veces incomprensiblemente. No pretendo adentrarme en la interioridad de Rahner para contestar; pero me parece que en su forma de ser y de creer, que se refleja en su forma de hacer teología, existió una 'juventud espiritual' que le capacitaba a aceptar lo nuevo y existieron unos presupuestos afines en cierto modo a los presupuestos últimos del quehacer teológico en América Latina.

Rahner, en primer lugar, estuvo siempre abierto a lo nuevo. No le asustó la novedad en cuanto teólogo, bien fuese la de Kant o Hegel, Heidegger o Teilhard de Chardin; ni tampoco las novedades históricas, bien fuesen las trágicas realidades de la guerra o la de la secularización ambiental o, por otra parte, las positivas novedades del Vaticano II. Lo nuevo no fue para él, como lo es para otros, en primer lugar una amenaza o un ataque a la teología; es más bien una pregunta profunda a la teología, que puede ser cuestionante, pero también beneficiosa porque en último término también a través de lo nuevo Dios puede estar pronunciando su palabra. "El oyente de la palabra" sobre el que escribió Rahner, lo fue él mismo. "Los signos de los tiempos" de que inicialmente habló el Vaticano II y en profundidad Medellín fueron un presupuesto en el propio quehacer teológico de Rahner. Por ello pudo estar abierto a la novedad de la teología de la liberación, incluso cuando ésta se ha mostrado crítica al propio método teológico de Rahner.

En segundo lugar, Rahner fue un hombre y un creyente honrado con la realidad. Con la realidad histórica y eclesial, con la realidad de la



propia teología y su relevancia o irrelevancia para el momento actual. Sus escritos más dogmáticos parecen excesivamente alejados de la realidad concreta; pero que no lo estaban en el fondo lo muestran sus otros escritos pastorales y espirituales y su conocido librito *Estructuras de la Iglesia*. Por esa honradez ha sabido gozar con todo lo bueno que ha ocurrido y protestar también dentro de la Iglesia.

En tercer lugar, Rahner ha sido un teólogo servicial, que comprendió la teología en último término como servicio dentro de la Iglesia y a los diversos estamentos de la Iglesia para mejor llevar a cabo la evangelización. Ni la novedad de los temas, ni la dificultad objetiva en tratarlos, ni las dificultades intraeclesiales, le impidieron dejar de tratar teológicamente todo aquello que fuese un servicio real. Detrás de esa actitud servicial estaba siempre lo que podemos llamar com-

pasión y misericordia —que claramente aparece en la teología de la liberación y quizás más estilizada en Rahner— hacia el mundo, lo cual en Rahner se tradujo —además de en sus defensas concretas de personas, instituciones y causas perseguidas— en su intento de que la Iglesia fuese en verdad sacramento de salvación para el mundo.

Esta apertura a lo nuevo, la honradez con la realidad y la servicialidad son actitudes formales de la teología de Rahner afines a las de la teología de la liberación. Pero además Rahner ha insistido en dos puntos que, cuando se realizan, abren realmente a comprender de lo que se trata en dicha teología aunque los caminos para ello sean diferentes. Rahner ha insistido en el seguimiento de Jesús pobre y humilde, como el legado fundamental de San Ignacio de Loyola. En su conocido escrito *Palabras de Ignacio de Loyo-*

la a un jesuita de hoy (1978), Rahner ha tratado de traducir esa pobreza y humildad en términos más actuales: "La pobreza y la humildad deben significar al nivel socio-político (tanto en la esfera de la Iglesia como de la sociedad en general) un aguijón crítico, un peligroso recuerdo de Jesús y una amenaza para el funcionamiento natural de las instituciones eclesiásticas." Y por lo que toca a la tensión entre empobrecimiento y poder —recuérdese que San Ignacio no quería que los jesuitas admitiesen dignidades eclesiásticas— lo explica concisamente a partir de un ejemplo latinoamericano: "Obispos al estilo de un Helder Cámara podéis serlo hoy con toda tranquilidad, porque arriesgaríais la cabeza y el cuello por los pobres." En el seguimiento de Jesús pobre y humilde ve Rahner también hoy la posibilidad para su camino de hacer la experiencia de Dios que "es amor y misericordia." Que yo sepa, Rahner no se ha extendido en analizar el Dios de la vida o de la liberación, pero siempre ha mantenido con obviedad nada evidente que Dios es bueno para los hombres, que realmente quiere su bien, que es salvación y misericordia. Eso ha hecho también que su teología no sea mera doctrina sobre Dios, ni apologética de Dios, sino comunicación de una gran y buena noticia: que Dios es salvación.

Con todo lo dicho no pretendo, por supuesto, hacer de Rahner un teólogo de la liberación, aunque fuese anónimo. Pretendo más bien esclarecer por qué pudo estar honrada y sinceramente abierto a esa teología, desde lo que es esa teología y desde algunos de los presupuestos de su propio quehacer teológico. Por ello Rahner no ha tenido dificultad en defender a la teología de la liberación. Quizás una frase suya muy poco antes de morir nos puede introducir en su talante cristiano y teológico. Preguntado qué es lo que echaba de menos en su teología y en su vida respondió: "Me hubiera gustado que en mi vida hubiese habido más amor, más valentía, especialmente respecto a los que tienen autoridad en la Iglesia, y más comprensión con el hombre de hoy y su forma de pensar." Quien puede decir eso con honradez puede comprender lo que el amor, la valentía, la honradez y la comprensión significan para la teología y para la teología de la liberación. Esta, como toda teología cristiana, vive de un gran amor. Amor a los hombres de hoy, como dice Rahner, que en el mundo son mayoritariamente pobres; comprensión de los pobres de hoy, que en América Latina se debaten entre la vida y la muerte, entre experimentos difíciles por

conquistar su dignidad de seres humanos. Amor a Jesús, pobre y humilde, defensor de los pobres y en quienes está presente como en su sacramento; seguimiento de Jesús para recobrar, quienes le siguen, la dignidad perdida de hombres en un mundo deshumanizado y para instaurar el reino de Dios. Amor a Dios, el misterio santo, a quien hay que adorar en su misterio, como repite Rahner, y quien proporciona siempre de nuevo la continuada esperanza a pesar de todos los horrores de la historia y de todas las limitaciones y pecados de la Iglesia.

Lo que se echa de menos es lo que se valora y, además, lo que ya se tiene. Creo yo que el sincero amor de Rahner a los hombres, a Jesucristo y a Dios, es lo que en verdad le ha hecho entender la teología de la liberación. Durante muchos años, antes de que América Latina y la teología de la liberación fuesen conocidas en Europa, Rahner se ejercitó como teólogo en ese amor hacia 'su' mundo; ello le ha permitido comprender el ejercicio del amor de otros teólogos hacia 'otros' mundos distintos del suyo. Rahner no pretendió universalizar su propia teología como no deseaba que lo hicieran los teólogos de la liberación. Pero sí entendió que las diversas teologías se hacen complementarias y solidarias en la medida en que sus raíces más profundas son comunes: un verdadero amor a los hombres, a Jesucristo y a Dios.

Desde esa comunidad de intereses cristianos y humanos se debe leer el último escrito de Rahner sobre la teología de la liberación, exactamente dos semanas antes de su muerte. Es la carta que escribió al Cardenal Landazuri de Lima en defensa de la teología de Gustavo Gutiérrez. Escrito ponderado y reflexivo por la naturaleza del asunto, Rahner defiende la ortodoxia de Gustavo Gutiérrez, la necesidad de tomar en cuenta el contexto histórico-social de la teología y la importancia de las ciencias sociales para la teología. Pero lo fundamental que dice es que el pozo de cuya agua ha de beber la teología —en palabras de G. Gutiérrez— son los pobres: "La voz de los pobres debe ser escuchada en la teología." El haber captado esto es la garantía de que Rahner captó lo profundo de la teología de la liberación, de que la defensa que ha hecho de ella es sincera y de que los teólogos latinoamericanos y los pobres del continente le pueden agradecer en verdad su apoyo.

J.S.