PENSAR A MARÍA EN LA TEOLOGÍA DE KARL RAHNER.

PARA UNA HERMENÉUTICA DE LAS AFIRMACIONES MARIANAS

FÉLIX PALAZZI VON BUREN

Al tratar de pensar en María inmediatamente surge la complejidad en la que ella está sumida, su rol en la historia de la salvación, las distintas afirmaciones magisteriales, la piedad mariana, sus apariciones, etc. Esta riqueza inherente a su figura junto al cambio y la pluralidad de los paradigmas culturales y sociales convierten a la mariología en un fascinante ámbito para la investigación teológica. A partir de los años setenta se ha evidenciado un incremento en la reflexión sobre el tema y, dejando atrás una «etapa de silencio», la mariología se ha visto sustancialmente influida y acompañada por la exégesis bíblica y el ecumenismo. En la teología contemporánea este influjo se ha acrecentado por los aportes y nuevas perspectivas de la teología de la liberación, la teología feminista y el diálogo entre las religiones[1]. Sin duda alguna, en todo ello ha sido determinante el gran impulso y aporte que significó el Concilio Vaticano II desde el cual se ha propiciado, no sin grandes dificultades, la superación de una mariología de carácter *ontológico-deductiva* en pos de una de carácter *histórico-salvífica*, lo que ha dado paso a una discusión más plural, histórica, cultural e interdisciplinaria en la materia.

El Vaticano II en su desarrollo y exposición logró sortear las distintas tendencias maximalistas y minimalistas sobre la madre de Dios. La intención del Concilio quedó plasmada al expresar que su propósito era «*explicar cuidadosamente tanto la función de la santísima Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo Místico cuanto los deberes de los hombres redimidos para con la Madre de Dios, Madre de Cristo y de los hombres, especialmente los fieles, sin tener la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos*» (*Lumen Gentium* 54). La elaboración del octavo capítulo de la *Lumen Gentium* fue un camino difícil, no libre de tensiones y opciones enfrentadas. La fuerte confrontación entre la tendencia de corte manualístico tridentino (cristotípica) y la renovadora (eclesiotípica) ha sido referida con frecuencia. Ambas corrientes representaban y aún reproducen intentos por sistematizar la complejidad del significado de María en la teología[2].

[1] Cfr. G. ROUTHIER, *Quarante ans après Vatican II, qu'est devenu le Mouvement Marial?* En *Istina* 50 (2005) 313-315.

[2] Estas dos tendencias coexisten en la mariología contemporánea y se expresan en una gama plural de interpretaciones. Mientras que la mariología más cristológica insiste en la maternidad divina de María, desde la cual se asocia íntimamente a Cristo, la corriente eclesiológica enfatiza que María es tipo de la Iglesia y en el paralelismo María-Iglesia hace que todos sus priveligios deban entenderse según las notas de la Institución eclesial. Cfr. C. POZO, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, 21-25.

EphMar - 67 (2016) 301-326

A pesar de la gran influencia que ha ejercido el teólogo alemán Karl Rahner en el Concilio Vaticano II y en la teología del siglo XX, su contribución a la mariología es todavía un ámbito por investigar y desarrollar. En las presentes páginas pretendemos presentar unas claves de interpretación para comprender las afirmaciones marianas en el conjunto de su pensamiento teológico. La sistematicidad de su trabajo impide una visión aislada de la mariología introduciéndola en el contexto mucho más amplio de otras disciplinas teológicas, y a la vez, ensanchando el significado de las afirmaciones para permitir un avance en otros tratados teológicos que la implican. Esto coincide con la necesidad de dar cada vez mayor espacio al valor hermenéutico e histórico-salvífico de las afirmaciones marianas. A pesar de un cierto «*espíritu preconciliar*» todavía presente[3], la mariología ha podido desarrollarse con mayor énfasis en su «*nexus mysteriorum*» o como un «*microcosmos de los misterios de la fe*»[4]. La opción histórico-salvífica del Concilio ha permitido elaborar una mariología no aislada, en la que el horizonte histórico-salvífico se ha convertido en el estímulo y el criterio de la investigación teológica.

En este sentido el aporte de la teología de Karl Rahner ayuda a abrir pasos hacia una reflexión sistemática de la mariología. La peculiaridad del sistema rahneriano es la inserción que él hace de asuntos teológicos particulares dentro de una síntesis global, lo cual no compromete el valor propio y la autonomía de los mismos. Por ello, frecuentemente encontramos en su teología el estudio del contenido de una formulación mariológica inserta, paralelamente, dentro de algunos ámbitos como el antropológico, eclesiológico, cristológico o escatológico, entre muchos otros. Esta configuración de su pensamiento posibilita contemplar una mariología integrada en el conjunto de la teología, incluida dentro de la historia de la salvación y unida a la existencia del hombre contemporáneo. Ello no implica que su mariología se convierta en un capítulo de la eclesiología o de otra disciplina teológica, porque se trata de una sistematización que mantiene siempre su *autonomía relativa* en un horizonte global de comprensión. Sin duda alguna, creemos que el principal aporte de nuestro pensador radica en la realización del discurso mariológico desde una perspectiva antropo-soteriológica, forjando así una mariología que busca crear un lugar de encuentro y diálogo con el mundo de hoy.

1. KARL RAHNER

En 1922, Karl Rahner ingresaba en la Compañía de Jesús. En 1924, escribía su primer artículo de la que será más tarde una amplia bibliografía. Como teólogo y jesuita, su teología y su vida se encuentran condicionadas por

[3] A. Martínez Sierra, *La mariología española en los años 1950 a 2000*, en *EphMar* 51 (2001) 68.

[4] S. De Fiores, *Maria nel misterio di Cristo e della Chiesa*. Commento al capitolo mariano del Concilio Vaticano II, Roma 1984, 141. La antigua referencia a María como «microcosmo» («*microcosmus, cui Deus plus curae impendit, quam universo*», S. Michild, *Revelationes* I, 3 c.32) encuentra eco en el pensamiento del Concilio Vaticano II que la recuerda porque «*su interna participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe*» (*Lumen Gentium* 65).

las preguntas contemporáneas de su situación histórico-vital. Pero no por ello su teología se restringe a estas preguntas. Antes que nada, hay que señalar que el pensamiento teológico de Rahner no puede ser considerado como una simple interpretación cristiana de la filosofía de Heidegger, aunque tampoco se puede negar su influjo[5]. Su reflexión no solo está determinada por las fuentes ignacianas y su reinterpretación[6], sino también por la relectura de los Padres de la Iglesia, y a partir de esta, por su examen de las obras del doctor seráfico, desde las interrogantes del hombre moderno. En 1937, el padre K. Rahner es destinado a ser profesor de Dogmática e historia del dogma[7]. En su ejercicio como docente y como teólogo no se limitó a repetir la historia del dogma[8]. Para él, la teología no podía reducirse a una simple enumeración de enunciados dogmáticos; su fidelidad a la tradición se traducía en su honradez por hacer una reflexión contemporánea del contenido de dichos enunciados. El análisis de la tradición debía exponer la forma en la cual la teología misma se preguntaba, es decir, el modo en que ella se entendía y se comunicaba con el presente, pues solo así la teología podía lograr mantener una conciencia despierta, responsable, frente a las exigencias de su tiempo[9]. El método teológico rahneriano, como buen método sistemático, no se restringe únicamente a un estudio histórico-crítico de las definiciones y los textos del magisterio; no basta únicamente un estudio de las Sagradas Escrituras y la tradición, que exponga cómo tales afirmaciones pertenecen a la revelación. Limitarse exclusivamente a una tal exposición de la historia de los dogmas de tipo histórico-filológico, correría el peligro de vaciar el contenido en función de una ahistorización y atemporalización de las afirmaciones dogmáticas[10].

En tal sentido, para Rahner «*no hay una teología sin una "teología del Denzinger", sin una teología bíblica, y sin una teología de la historia del dogma y*

[5] Cfr. W. Tscholl, *Die Antwort heißt Gott*, en P. Imhof – H. Biallowons, eds., *Glaube in winterlicher Zeit, Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, 13.

[6] A inicios del siglo XX en el ámbito francés encontramos un movimiento que pretende lograr una reinterpretación de las fuentes ignacianas. Al interior de ese esfuerzo se encuentran algunos estudios de J. Maréchal y H. Bremond; igualmente, podemos ubicar en este período y tendencia, pero en otro ámbito geográfico, los estudios de O. Karrer y E. Przywara. Este último, en su obra *Deus semper maior*, se había propuesto hacer relucir, en la dinámica interna de los ejercicios, una lógica teo-*lógica*, es decir, una lógica que basada en el *Deus incomprehensibilis et semper Maior* «*in uns*» y «*über uns*» se presenta como horizonte último *en* y *para* el cual el hombre fue creado. En tal sentido, su libertad es el lugar privilegiado en el que se consuma este horizonte. Cfr. E. Przywara, *Deus semper maior, Theologie der Exerzitien*, Bd. I, Freiburg 1938, 93. La matriz de muchos de los conceptos que Rahner desarrollará posteriormente se encuentra en este contexto. Un estudio más amplio al respecto lo encontramos en K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis, die Anthropologie Karl Rahners*, Wien 1974; M. Chojnacki, *Die Nähe des Unbegreifbaren, der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie*, Freiburg 1996, y en A. Zahlauer, *Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola*, Innsbruck 1996.

[7] Cfr. K. Neufeld, *Die Brüder Rahner, eine Biographie*, Freiburg 1994, 132.

[8] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, 79-80.

[9] Cfr. J. B. Metz, *Widmung und Würdigung*, en J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, eds., *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, Bd. I, Freiburg 1964, 5-6.

[10] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, 94.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

sin especulación (...). Tampoco hay una teología viva sin "hipótesis" e "intentos". En tanto estos se mantengan en el marco de las enseñanzas de la Iglesia, no sólo son permitidos, sino necesarios»[11]. Es ineludible una teología vinculada a la historia y no únicamente a una historia de la teología. En consecuencia, la fidelidad a la revelación no es equivalente en el quehacer teológico a una imposibilidad de plantearse nuevos horizontes e intentos por exponer a la propia revelación en un lenguaje histórico contemporáneo. Rahner se plantea una hermenéutica reconstructiva o especulativa, desde la cual las afirmaciones dogmáticas han de ser leídas tanto en su contexto original, como en el ambiente actual. Tal lógica especulativa no implica, necesariamente, una lesión a la exactitud o a la lógica interna de tales afirmaciones como tampoco a su coherencia, pues se trata de construir y abrir el horizonte de referencia, antes que de demoler.

Desde esta perspectiva, entendemos que la teología necesite una desmitologización. «*Con desmitologización no se pretende otra cosa que aludir al intento, dentro de la total responsabilidad y radicalidad que el proceso implica, en el cual las verdades proclamadas de fe se hacen creíbles y aceptables para el hombre de hoy (...). Es necesario que sea dicho con toda claridad que las expresiones tradicionales de fe, al mínimo en la proclamación de las mismas, son inadecuadas y serán siempre inadecuadas*»[12]. El lenguaje teológico, en cuanto lenguaje humano que trata de expresar el misterio de la autocomunicación de Dios, será siempre ajustado y condicionado por su realidad histórica. En consecuencia, en la teología siempre se percibirá una tensión entre lo mutable de la palabra humana y lo inmutable del contenido de la revelación. Una adecuada hermenéutica teológica no puede prescindir de una diversidad de métodos y referencias a las fuentes, que permitan entrever el complejo relacional de las afirmaciones dogmáticas en el conjunto global de la fe, así como el contexto histórico-vital en el que estas son contenidas, y su significado para el hombre de hoy.

Si para el hombre contemporáneo muchas de las afirmaciones de fe y exposiciones teológicas son estimadas como simples mitos, esto se debe probablemente, entre otros muchos factores, a que los enunciados teológicos no se le presentan en una formulación que permita percibir sus contenidos con la idea que él tiene de sí mismo y del mundo. No es suficiente transmitir el contenido del dato de fe, es necesario que el mismo sea expuesto, asimilado, valorado y reconocido en la situación existencial de aquel que lo escucha y recibe[13]. Por eso ya en su *Ensayo de esquema para una dogmática*[14], Rahner demostraba cómo toda la dogmática debía ser teología esencial y existencial a la vez. Con el término *esencial* se refería, por una parte, a la tarea de la teología de explicitar la estructura esencial y relacional de cada uno de sus enunciados (de forma que un principio teológico

[11] K. Rahner, *Sämtliche Werke* Band 9, *Maria, Mutter des Hern*, Mariologische Studien, Freiburg im Breisgau 2004, 5. De ahora en adelante citado *SW* Band 9.

[12] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* X, 51.

[13] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 169-174 [157-160].

[14] K. Rahner, «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», en *Schriften zur Theologie* I, 9-28 [15-32].

se inserta dentro de un sistema mayor), y por la otra, a la labor de fundamentar el cómo y el contenido del acontecimiento salvífico al que este alude[15]. Dentro de tal perspectiva, su teología se presenta igualmente como una teología existencial que, sin ignorar el esfuerzo de un estudio histórico de la tradición, no está confinada a los límites de la misma. Rahner se consideró a sí mismo adverso a todo positivismo teológico que se circunscriba a una exposición de resultados de la historia del dogma[16].

Dicha aversión a todo positivismo teológico no se traduce en una minusvaloración de las fuentes históricas. Su método se puede percibir configurado por distintas polaridades en tensión que a su vez convergen conformando un sistema teológico en el cual confluyen lo positivo con lo especulativo, lo sistemático con lo asistemático, lo pastoral con lo mistagógico, lo trascendental con lo categorial, lo pneumático con lo científico, lo esencial y lo existencial. La tensión complementaria se hace ya manifiesta en la terminología de conceptos propios como *espíritu en el mundo*, *existencial sobrenatural*, *experiencia trascendental*, *autotrascendencia*, etc. En definitiva, en el conjunto de la teología de Rahner podemos inferir que su método es plural y complejo, pues permite a su sistema teológico presentarse como abierto deductivo, es decir, un sistema que, considerado ya en sí mismo, debido al exceso de la realidad a la que se encuentra referido, está destinado a reinterpretarse continuamente dada la imposibilidad de una total o definitiva sistematización.

> «Es por ello por lo que no hay ninguna fórmula que exprese todo de una sola vez, ninguna idea desde la cual se pueda iluminar todo. Nosotros tenemos siempre derecho a sistematizar (...), pero nosotros no tenemos ningún sistema; sabemos siempre más de aquello que hemos sistematizado. Tal exceso no-sistematizado de nuestra experiencia inicial corresponde no sólo adicionalmente a lo sistematizado, sino también es una interpelación nunca adecuadamente ajustada, es una amenaza y una futura corrección»[17].

La teología debe librarse de una posible «*concupiscencia gnoseológica*[18]» que pretenda tener una respuesta segura y convierta a la teología en una simple ideología, extraña a la totalidad de la realidad y parcializada con un aspecto de la misma[19]. La teología de Rahner se desarrolla dentro de un sistema abierto, que

[15] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 23 [28].

[16] Cfr. Granfield, *Ein Theologe bei der Arbeit*, en P. Imhof – H. Biallowons, eds., *Karl Rahner im Gespräch* I, München 1982, 36-37. Sin embargo, como bien señala Karl Lehmann, Rahner conoce todo el «instrumental clásico» teológico. El filósofo no ignora la historia, al contrario, maneja con soltura la historia del montanismo, la teología bautismal de Gregorio de Nisa, los problemas eclesiológicos de Agustín, el semipelagianismo, la teología negativa de Tomás de Aquino, la teología de la alta escolástica (Suárez, Molina, etc.) entre muchos otros argumentos teológico-históricos. Cfr. K. Lehmann, *Theologische Porträts: Karl Rahner*, en H. Vorgrimler – R. Vander Gucht, eds., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg I. Br. 1970, 150-151.

[17] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VIII, 177.

[18] Para Rahner, «la teología es la guardiana y vigilante de la situación gnoseológica de concupiscencia en el círculo de las ciencias contra el peligro mortal, inmanente a toda ciencia, de afirmarse absolutamente y de pensar que la llave que ella lleva abre todas las puertas» K. Rahner, *Schriften zur Theologie* X, 99.

[19] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI, 60 [59].

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

ha de ser considerado en su pluralidad de métodos y propuestas teológicas, y también en los esfuerzos e intentos por dar una respuesta contemporánea a las preguntas actuales. Su teología no se percibe como un simple sistema en el cual una proposición de fe está referida a otra y, en este sentido, a la posibilidad de que dichas proposiciones en conjunto (*sýstema*) puedan ser extraídas y aisladas de la totalidad. En el sistema rahneriano apreciamos un esfuerzo deductivo (*deducere*), en cuanto que una fórmula de fe se encuentra profundamente vinculada con otra, en razón de su propia correlación e integración interna, de las que no puede ser desvinculada del todo. Su pensamiento se desarrolla en forma de espiral, donde un concepto se refiere a otro, para ser profundizado y avanzar en su comprensión. Así, por ejemplo,

> «...la asunción de la bienaventurada Virgen en cuerpo y alma al cielo no afirma sobre María sino aquello que confesamos ya para nosotros en la fórmula de fe del símbolo apostólico: la resurrección de la carne y la vida eterna (...). De este modo, nosotros, como católicos, atribuimos la consumación a la bienaventurada Virgen María, por su posición sumamente especial en la historia de la salvación y porque la consideramos como un caso supremo de la redención lograda, en consecuencia, por lo menos en el plano teológico, no se ve por qué tal dogma haya de contradecir a la sustancia fundamental del cristianismo»[20].

Es improbable aislar en el sistema rahneriano el postulado dogmático de la asunción de María a la gloria celeste de la escatología o de la antropología, y es igualmente difícil extraerlo de la doctrina de la gracia, de la eclesiología y de la redención llevada a cabo en Cristo, así como de la posibilidad histórica de una revelación y de la intercesión de unos por otros. En otras palabras, no puede aislarse de la totalidad del sistema, ya que «*cada fórmula recibe de este modo su sentido entero en el sistema total de referencia*»[21]. A partir de esta implicación mutua, en la cual la fórmula no solo transmite un contenido sino que a la vez ella es informada desde el contexto global, es posible apreciar la convergencia y la coherencia de las formulaciones de fe dentro de la totalidad del sistema. Desde esta correlación existente entre las verdades de fe, Rahner percibe que la teología puede avanzar a través de un método indirecto. Este se refiere tanto a la posibilidad de un análisis y la comprensión de un postulado de fe desde otros supuestos correlativos, con el fin de ganar en coherencia y credibilidad, como al análisis y exposición de la forma en que tal enunciado se encuentra anticipado en la existencia del hombre. En síntesis, cómo tal contenido es de orden existencial. Rahner observaba que no basta solo un análisis y una exposición de los contenidos de la fe (*fides quae*), sino que es necesario fundamentar la confianza en tales contenidos (*fides qua*). En tal sentido,

> «...el método teológico será, en última instancia, convincente allí donde lleve al hombre al entendimiento directo con el objeto mismo, el cual, en último análisis, no es la fe misma y su teología, sino el contenido de la fe (lo creído), porque la fe es sólo fe allí donde ella se entrega a aquello que ella misma no es, aun cuando tiene la convicción [de] que esa ilimitada sobreabundancia podrá ser siempre acontecimiento en ella»[22].

Tal método no ha de ser considerado como secundario en la teología. En la opinión de nuestro pensador, el obrar indirecto tiene que apreciarse como un momento interno de todo método teológico[23]. A su parecer, la situación actual dificulta abordar los problemas contemporáneos exclusivamente desde una metodología positiva y directa. El sincero y honesto reconocimiento de una realidad que nos desborda, no solo en el vértigo actual de los acontecimientos, sino también en el vasto océano de información científica, cultural, teológica, poética, política etc., nos impone interpelarla, entonces, a través de un método indirecto[24]. Y en vista de que este método toma en consideración el volumen múltiple y complejo de la vida, Rahner estima que el mismo incluye desde un principio la situación concreta y presente del hombre[25]. Este teólogo no pretende elaborar una apología de los datos históricos del dogma de la asunción corporal de María o de cualquier otro tema mariológico o teológico. Es claro que no ignora el instrumental histórico, pero considerando las circunstancias humanas contemporáneas, muchas veces debe partir de puntos colaterales, sin los cuales la discusión correría el riesgo de estancarse en percepciones históricas que impedirían dar un paso en la comprensión del núcleo de la propuesta.

2. MÉTODO TRASCENDENTAL

Respecto al dogma de la asunción, Rahner había afirmado que «*en una primera escucha, cada palabra de esa afirmación es extraña para nosotros. Toda palabra que quiere significar más que lo que le corresponde como señal de una afirmación inmediata y vital, es para nosotros, como hombres contemporáneos, ya de alguna manera extraña y dolorosa*»[26]. El lenguaje teológico muchas veces puede parecer una sobreestructura que se añade al contexto vital de cada hombre, en el cual la palabra es domesticada y narcotizada para que no cause molestia alguna o se nos revierta bajo la forma de una pregunta existencial. En tal sentido, todo vocablo viene fragmentado y aislado como una simple voz vacía (*flatus vocis*). En un lenguaje teológico honesto, esa frase se revierte como pregunta existencial para el hombre, porque este, en sí mismo, es el *ser en la palabra*, es decir, su existencia es una «*existencia dogmática*»[27]. Rahner supone que si bien

[20] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 375 [447].
[21] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VI, 104 [106].
[22] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* IX, 95.
[23] Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VIII, 88.
[24] Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VIII, 86. Un amplio estudio sobre el método indirecto es el de E. FARRUGIA, *Aussage und Zusage, Zu Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*, Roma 1985.
[25] Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VIII, 89.
[26] K. RAHNER, *SW Band 9*, 5, ID. *Schriften zur Theologie* VII, 103 [113].
[27] K. RAHNER, *Dogma*, en *Sacramentum Mundi* I, Freiburg i. Br. 1967-1969, 910 [II, 376].

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

tales palabras hoy nos parecen dolorosas y molestas, no es por nuestra falta de fe, ignorancia o desidia, sino porque nos hemos convertido en hipersensibles a la luz que ellas mismas cargan, tal vez por la impresionante cantidad de conocimientos y la dinámica propia de los vocablos que rompe y sobrepasa nuestras limitadas representaciones[28]. Una solución no es el retorno a un hipotético estadio rudimentario de la fe, sino la contextualización de tales contenidos en la existencia humana desde un análisis trascendental.

La noción de lo trascendental en Rahner no se refiere únicamente a las condiciones de posibilidad del conocer o del actuar. El término es de orden gnoseológico y también ontológico; hace referencia al hombre como *capax infiniti*[29]. De este modo, el concepto trascendental alude a la apertura radical del hombre al horizonte último de la trascendencia, al misterio sagrado. De allí que Elmar Klinger se refiera, siguiendo el pensamiento de Rahner, a la existencia de «*un cognitivo sentido metafísico que es la condición de posibilidad, no de un conocimiento en general de algo, sino de una comprensión de ese algo como un hecho existencial*»[30]. Es por esto por lo que podemos deducir que la teología trascendental rahneriana se presenta como una teología existencial ontológica en la que no solo los contenidos de fe son contextualizados existencialmente, sino que fundamentan la condición única de posibilidad de recepción en el mismo interior del hombre.

> «El hombre es un ser que, en cierto modo, partiendo del interior, está construido hacia afuera. Por una parte, posee un núcleo personal espiritual de trascendencia intencional hacia el ser en absoluto y total y, por tanto, hacia Dios, con lo que tiene la posibilidad de oír la palabra de Dios mismo. Al mismo tiempo, en esta trascendencia, con la que consigue libertad y apertura a todas las cosas, tiene la posibilidad de comportarse respecto a las cosas singulares y al todo –que posee sólo como representación y por el que llega a Dios– eligiendo, decidiendo, afirmando o negando, de modo que, rebasando lo limitado, tiende siempre al todo, al ser en absoluto: a Dios. Por otra parte, el hombre, en cuanto que es una persona que se trasciende a sí misma, se realiza siempre en sus relaciones con algo que no es él mismo, ni el trascendente «*otro*» contrapuesto a su apertura ante el todo en cuanto tal. El hombre se realiza en un medio que se forma en la unidad de su corporeidad animada y de su animidad corpórea, en sus objetivaciones reales y formulables, en la unidad del ambiente formado por otras personas y cosas también corpóreas, así como respecto a las objetivaciones realizadas en ese ambiente por medio de actuaciones externas»[31].

El estar constituido como un ser «*hacia afuera*» y «*frente*» a lo «*otro*» no es la evasión o la aniquilación del sujeto. En su primera obra sistemática, *Espíritu en el mundo*, Rahner había definido al espíritu como aquella facultad que, desbordando al mundo, conoce lo metafísico; su concepción del «*mundo*» en esa obra alude a la realidad accesible por la experiencia humana[32]. Pero espíritu y mundo, sujeto y objeto no son realidades que se excluyen a sí mismas, el sujeto está ontológicamente implicado en el conocer humano. En consecuencia, no existe una recepción pasiva de lo conocido o una pasividad frente a lo otro; al contrario, existe una constitución ontológica en el sujeto que lo lleva a preguntarse por aquello que está frente a sí. Desde una perspectiva antropológica, el método trascendental hace referencia al hombre que, en cuanto *ser-consigo-mismo*, no permanece confinado a los límites del *ser-en-el-mundo*. Frente a él, y como principio fundante, no se encuentra la nada, sino el Ser absoluto, Dios, hacia el cual caminamos en tanto horizonte de trascendencia. Pero por otra parte, la trascendencia no excluye o desecha la historia ni el mundo. Así que historia y trascendencia se conjugan. Tal como anteriormente habíamos citado, el hombre «*se realiza siempre en sus relaciones con algo que no es él mismo, ni el trascendente "otro" contrapuesto a su apertura al todo en cuanto tal*». Todo esto significa que historia y mundo no son simples accidentes en la revelación divina y en la existencia humana.

Por lo tanto, una teología trascendental buscará hacer explícito cómo el contenido de los acontecimientos salvíficos no posee un significado existencial simplemente *a posteriori*, sino que, de alguna forma, el hombre está referido y capacitado desde su constitución más íntima para la recepción de dicho contenido[33]. En definitiva, la teología trascendental pretende «*legitimar y alentar al hombre para que busque su salvación no en la "idea", sino en la historia (como unidad de pasado, presente y futuro), para que encuentre a Dios en el hombre y, a la postre, en aquel hombre en quien Dios está definitivamente presente y aparece históricamente en el mundo, en Jesucristo*»[34].

2.1. Justificación de la mariología

¿Hasta qué punto y bajo cuáles criterios pueden ser consideradas las afirmaciones marianas como si lo fueran de fe? Rahner *intenta* dar una respuesta a una pregunta que, en su percepción, hasta entonces se había planteado poco. Posiblemente la escasa concurrencia en un tal esfuerzo se deba a la tranquilidad y seguridad de que Dios, en su total sabiduría, en su libertad majestuosa, puede revelar lo que Él quiera. En consecuencia, toda verdad, en cuanto Él lo quiera, es objeto de su revelación sobrenatural[35].

El primer presupuesto de Rahner ante este problema es el siguiente:

> «...en una revelación sobrenatural (en su unidad, presupuesta como necesaria, constituida por la comunicación del Espíritu y de la Palabra, una unidad que da espacio a una revelación verbal, en cuanto palabra de Dios, y que no sólo puede presentarse como

[28] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VII, 103-106 [113-116]; Id., *Ml*, 2.
[29] Cfr. K. Rahner, *Christentum*, en *Sacramentum Mundi* I, 25-30 [II, 40-41]; Id., *Schriften zur Theologie* IV, 92 [94].
[30] E. Klinger, «*Karl Rahner als ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils*», *ThGl* 75 (1983) 230.
[31] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, 286-287 [293].
[32] Cfr. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 54-64.
[33] Cfr. K. Rahner, *Transzendentaltheologie*, en *Sacramentum Mundi* IV, 988-989 [VI, 613].
[34] K. Rahner, *Transzendentaltheologie*, en *Sacramentum Mundi* IV, 992 [VI, 616].
[35] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XIII, 388.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

palabra sobre Dios) *Dios sólo puede propia y primariamente revelarse a sí mismo* –en su autocomunicación»[36].

El segundo presupuesto que se deduce inmediatamente es que «*lo que nosotros llamamos revelación y lo que nosotros llamamos gracia son dos cosas que no son fácilmente idénticas, pero son inseparables una de otra*»[37]. Es decir, la revelación es la formulación y objetivación en palabras y conceptos humanos de dicha autocomunicación (gracia). Sin embargo esta formulación todavía podría parecer abstracta, por ello es necesario afirmar que «*la revelación de Dios se refiere desde un principio* per se, *y solamente, a la autocomunicación divina, que puede mostrarse en el modo del Espíritu y en el de la encarnación*»[38]. En este sentido, tal principio abraza tres misterios fundamentales: «*la Trinidad, la encarnación y la comunicación del Espíritu*»[39]. Junto a estos tres misterios, el teólogo hace referencia al de la Iglesia[40]. El tercer presupuesto, en dicha autocomunicación de Dios al hombre, no solo presupone su libertad, sino que esta alcanza en la revelación su máximo horizonte de referencia[41].

En estos tres presupuestos queda resumida la propuesta de Rahner. Entonces, ¿dónde se ubica la mariología? ¿María es solamente un personaje secundario en la biografía del Mesías? En tanto figura histórica, como madre de Jesús, ¿tienen alguna relevancia las afirmaciones marianas en el conjunto de la revelación; pueden ser tomadas estas, en cuanto tales, como pertenecientes a la revelación?

K. Rahner, por medio de los tres postulados mencionados, llega a la conclusión de que «*la mariología es principal y fundamentalmente una afirmación sobre Dios mismo*»[42]. En ese sentido, es claro que toda afirmación mariológica, en tanto referida a Dios mismo, a su autocomunicación y a su autodonación en la gracia, en cuanto incluida en la obra del Espíritu y que tiene su centro en Cristo, por estar incorporada en el misterio de la Iglesia y hacer referencia a la libertad humana rescatada en la gracia de modo ejemplar, ha de ser una afirmación que pertenece a la revelación. Es en este horizonte de comprensión donde la mariología se fundamenta y se justifica como expresión misma sobre Dios y su misterio.

2.2. Ubicación del tratado

No pretendemos desarrollar una historia del tratado mariológico. Baste afirmar que como tratado sistemático y con autonomía propia, ya no inserto como un apartado dentro del tratado de cristología de las sumas teológicas medievales, surge con Francisco Suárez (†1617) y más explícitamente con Plácido

[36] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XIII, 390.
[37] K. Rahner, *Coloquio Mariologie* 26-05-82, KRA, I. E. 120, 4.
[38] K. Rahner, *Coloquio Mariologie* 2-06-82, KRA, I. E. 122, 11.
[39] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XIII, 391.
[40] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XIII, 391.
[41] Cfr. K. Rahner, *Coloquio Mariologie* 26-05-82, KRA, I. E. 121, 16-17.
[42] K. Rahner, *Coloquio Mariologie* 2-06-82, KRA, I. E. 122, 9.

Nigido (1602)[43], a quien se le otorga el mérito de haber acuñado el término de mariología[44]. Como tratado, la mariología no puede limitarse a ser un apéndice dentro de la cristología o la eclesiología y mucho menos ser un duplicado de las mismas. Ciertamente tampoco puede ser un sistema cerrado y aislado del conjunto global de la teología. Tal apartamiento ocasionaría, irremediablemente, la pérdida de su justa perspectiva dentro de la historia de la salvación y del horizonte global de la teología, con lo cual se correría el peligro de maximizar o minimizar a la persona de María, o convertirla en objeto separado y vacío de estudio.

Tampoco la mariología puede considerarse como una simple afirmación de índole histórica o de piedad sobre la madre del Señor. En cuanto tratado, tiene como fin un desarrollo teológico sobre aquella a la que todas las generaciones llamarán «*bendita entre las mujeres*» (Lc 1,42). De este modo, Rahner postula la posibilidad y la necesidad de este tratado no como un relato desnudo de las noticias históricas poseídas sobre la madre de Dios, sino como uno teológico que conlleve la seriedad del mismo respecto a las fuentes, método, principio y desarrollo.

> «De allí que la mariología tenga todos los derechos y obligaciones como tratado independiente dentro de la teología. Indudablemente necesitará y dispondrá de sus fuentes, métodos y otras formas (...). La mariología, como tratado unitario, debe entenderse como parte de un todo y dirigirse hacia él. De modo que tanto el acto de fe subjetivo de esas verdades como la piedad mariana deben permanecer integrados en un acto vivo de fe, en el cual aceptamos que Dios se ha comunicado en Cristo»[45].

Desde esta exigencia intrínseca de la mariología, percibida en sí misma como un tratado unitario, pueden generarse algunos problemas que necesitan un mayor análisis, de manera especial al referir el uso de las Sagradas Escrituras como su fuente indispensable. Por ello surge la necesidad de un tratado mariológico que, en cuanto tal, posea sus principios, métodos y fuentes, que le permitan una inserción y formulación de sus exposiciones en fidelidad a la revelación confiada a la Iglesia. La mariología no puede minimizar las Sagradas Escrituras, pero tampoco le es dado exigir demasiado de ellas, de tal forma que no haya posibilidad de realizar ningún otro desarrollo mariológico posterior[46]. Las Sagradas Escrituras deben ser leídas en el contexto general de la revelación. A partir de esta misma exigencia planteada en la mariología moderna y contemporánea, surge como requerimiento intrínseco, en su presentación en cuanto tratado independiente, la necesidad de un principio fundamental. Tal principio ha de ser lúcido en su formulación, basado en las Escrituras, y debe permitir la comprensión global del tratado y sus ulteriores desarrollos[47].

[43] Cfr. S. De Fiores, *Mariología / Marialogía*, en *Nuevo diccionario de mariología*, 1283.
[44] Cfr. S. De Fiores, *María en la teología contemporánea*, Salamanca 1991, 22-29.
[45] K. Rahner, *Mariologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, Freiburg 1957-1965, 85.
[46] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, 346.
[47] Nos referiremos al aporte de Rahner en la comprensión de ese principio en un apartado posterior; por el momento, nos interesa solamente justificar la mariología como tratado autónomo-relativo dentro de la teología.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Como tratado independiente, la mariología ha de recurrir a su propio método y principios, desde los cuales pueda remitirse científicamente a las fuentes propias de cualquier aparato teológico, como hace todo tratado. Solo así el estudio sobre la madre de Dios se verá fortalecido con una mayor autocomprensión y una formulación siempre más amplia, clara y significativa en la teología y en el mundo contemporáneo.

K. Rahner postula, respecto al método de la mariología, que no se debe ignorar el aporte realizado por la cristología contemporánea (como cristología ascendente), pues en su percepción, esta cristología, al haber desarrollado un método ascendente, se encuentra posibilitada para sostener una unidad dialéctico-comprensiva entre una cristología descendente y otra ascendente, en la cual una no excluye o niega a la otra, puesto que ambas poseen su propia lógica y sus propios alcances en el discernimiento de la persona de Jesús de Nazaret[48]. Un esfuerzo análogo ha de ser igualmente válido en la mariología, pues ofrecería una profunda y renovada perspectiva de la persona de María. Con ello, Rahner plantea el reto de formular una mariología desde abajo, y no solo desde arriba, que partiría de sus privilegios donados en la gracia y su predestinación en Cristo, pues solo una intercomunicación entre ambas ofrecería un horizonte completo y existencial de la figura de María y de su participación en el misterio de la salvación.

> «A algo parecido también se ha de llegar en la mariología. También aquí hay que llegar a una "mariología ascendente", a una mariología que parta desde abajo. Esto significa, en primer lugar, que la mariología dogmática debe tener en cuenta las problemáticas, los métodos de trabajo y las respuestas que se refieren a María y los trabajos que nos pueden servir de la exégesis moderna. Por ejemplo, hay que preguntarse cuál es realmente el género literario concreto de los relatos que se refieren a María en Mateo, Lucas y Juan. Otras proposiciones bíblicas, que parecen limitar el papel de María en la vida de Jesús, tienen que ser valoradas con mayor desenvoltura que la practicada hasta ahora por la mariología la mayor parte de las veces. El hecho de que sobre la base de una crítica prudente se llegue a atribuir un carácter menos histórico a estos relatos marianos respecto a como se hacía anteriormente, no se resuelve necesariamente en perjuicio de una mariología dogmática. Tales narraciones no son sólo noticias, sino que son ya teología que, como Escritos inspirados, son para nosotros obligatorios y nos colocan ante la tarea de señalar cómo tales afirmaciones proceden de la experiencia que han realizado las primeras comunidades en la unión de María con Jesús (...). María debe ser presentada, también, como la mujer del pueblo, la pobre, la que se rebaja, la que vive dentro de una situación histórica, social y religiosa de su tiempo y su gente. No tiene que verse como un ser celestial, sino como una criatura humana que ha aceptado para sí y para los demás, en su situación ordinaria, su propia función histórico-salvífica de forma activa y pasiva, aprendiendo en medio de muchas incertidumbres con fe, esperanza y amor, y que precisamente así es el modelo y la madre de los creyentes»[49].

[48] Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XIII, 357.
[49] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XIII, 357-358.

Desde esta perspectiva, la mariología ha de presentarse, en razón de su método, de forma coherente y vinculada científicamente con las Sagradas Escrituras, junto con la tradición y el magisterio. A partir de esta fidelidad a las fuentes, y desde un estudio sistemático de las mismas, podrá leerse desde los signos de los tiempos, favoreciendo una presentación comprensible y significativa para el hombre de hoy, en su historia. Hemos de advertir que impulsar una mariología desde abajo no necesariamente rebaja y despoja a María de cualquiera de sus prerrogativas; no se trata de operar una minusvaloración de su persona, para convertirla en una simple biografía histórica, carente de cualquier significado ulterior. María se entiende como inicio bienaventurado y como fin glorioso de la humanidad. Sin embargo, tenemos que ser conscientes del reto de un desarrollo de este talante, pues la elaboración de una mariología ascendente implica una mayor estructuración científica y teológica, ceñida a los aportes de la exégesis moderna y la autocomprensión del mundo actual. Desde esta exigencia, se justifica que la mariología consiga establecer sus métodos y sus principios, con los que pueda acudir científicamente a las fuentes y ser fiel a los signos de los tiempos, logrando una enunciación, incluso existencial, de la misma.

La mariología, en el conjunto global de la teología de Rahner, no es absorbida como un apartado interno de la cristología, sino que consigue mantenerse dentro de una sólida y equilibrada tonalidad cristológica, mas no por ello se menosprecia la perspectiva eclesiológica de la misma. Para Rahner, la mariología debe tener indispensablemente estas dos perspectivas: Cristo y la Iglesia[50]. Dentro de estos dos polos, el tratado sobre María evita el riesgo de ser relegado a un estudio marginal y anecdótico en la globalidad de la teología, logrando mantener el justo horizonte de sus afirmaciones dentro de la historia de la salvación.

En conclusión, la pregunta por el lugar del tratado mariológico no radica en la simple ubicación «externa» de este dentro del conjunto de la teología, es decir, lo que cabe no es preguntarse cuál debe ser el orden secuencial de dicho tratado en relación con los otros apartados teológicos restantes[51], sino que el problema fundamental consiste en interrogarse por el lugar «interno» del tratado dentro del desarrollo sistemático de la teología, a saber, la perspectiva en la o desde la cual podemos analizar y abordar esta disciplina teológica[52].

El reto de una mariología trascendental se cifra en las dos preguntas que Rahner se planteó refiriéndose a la angelología y que nosotros utilizamos de modo análogo: ¿dónde es posible, en la autocomprensión teológica del hombre, individuar un punto de enlace para una disciplina teológica como la angelología

[50] «*El lugar teológico interno de la mariología se establece entonces como mediación entre la cristología y la eclesiología*». K. RAHNER, *Mariologie,* en *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 86.
[51] Cfr. La pregunta por el lugar externo de un tratado sería en cierta forma secundaria. Rahner también se había planteado este problema respecto al tema de la demonología. Cfr. K. RAHNER, *Demonologia,* en *Sacramentum Mundi* III, 20-22. En el uso de esta voz nos hemos referido a la versión italiana, pues la misma está ausente en las versiones española, inglesa y alemana.
[52] Cfr. K. RAHNER, *Demonologia,* en *Sacramentum Mundi* III, 21.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

(podríamos decir también mariología)? ¿Qué comprensión del hombre se revela en ella[53]? Desde este horizonte trascendental, la mariología se convierte en reto y se ubica dentro del contexto global de la teología.

3. HERMENÉUTICA DE LAS AFIRMACIONES MARIANAS

Consideramos necesario plantearnos algunas claves de interpretación y comprensión de las afirmaciones marianas que no se limiten a una hermenéutica de los dogmas marianos en sí mismos, como partes o afirmaciones aisladas, sino que pretendan ser un horizonte de entendimiento de las partes con el todo. Es un desarrollo imprescindible para entender que no se trata de reducir o negar lo original y propio de una afirmación teológica. Al contrario, lo que se busca es descubrir o restaurar lo original de ella en un horizonte interpretativo mucho más amplio que impida que toda afirmación sea relegada a una anécdota sin significado.

Desde una teología *trascendental*, una comprensión global se hace indispensable, pues en esta *circularidad, sistematicidad y complejidad* hermenéutica, en la que las partes se integran con el todo y viceversa, la totalidad no ha de restringirse al campo gnoseológico, sino que más bien está llamada a ampliarse al existencial. Un círculo hermenéutico se abre frente a otro, creando un espiral siempre abierto a nuevas interpretaciones y horizontes de comprensión y actualización. En otras palabras, las afirmaciones marianas, consideradas en sí mismas, se insertan en la globalidad del tratado y viceversa, y esta visión de conjunto se incorpora a otro círculo hermenéutico mucho más generoso, que comprende el horizonte teológico en general, y este, a su vez, la existencia histórica del hombre. Desde esta afinación podemos entender, por ejemplo, que el dogma mariano de la asunción –en tanto proposición aislada– no solo tiene sentido en el horizonte global de la mariología, sino también en la antropología, la escatología, la eclesiología y, en definitiva, en la teología y en el modo de concebir la autocomunicación de Dios. Sin embargo, este itinerario hermenéutico sería insuficiente, ya que el nuevo dogma mariano no solo influye en el modo cristiano de comprender la muerte humana y el significado del cuerpo –lo que sería muy poco desde una formulación sistemática de la teología–, sino que se inserta en la comprensión de la existencia humana de un sujeto concreto en cuanto totalidad histórica y real. Por ello, el trabajo no se limita a un desarrollo *unidireccional*, sino que plantea el reto para la teología contemporánea de hacer correr la *bidireccionalidad* entre un círculo hermenéutico y otro.

3.1. Mario-logía en tanto teo-logía

La mariología, aun poseyendo su objeto claro y su centro en sí misma, implica una dinámica *ex-céntrica* que no es contradictoria. Es obvio que respecto a su objeto, no se limita a un simple estudio biográfico, a modo de un relato histórico de un personaje. La mariología, en tanto tratado teológico, hace

[53] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VIII, 46.

referencia a la *autocomunicación* de Dios en la historia de la salvación; solamente desde esta autocomunicación, en la recepción, participación y cooperación de María en ella, se hace comprensible que exista un tratado teológico sobre María. Por eso, como discurso teológico, ha de ayudar a esclarecer el misterio incomprensible que llamamos Dios[54]. Toda afirmación mariana es una referencia clara al hecho de que Dios inefable ha hecho su espacio en nuestra carne e historia.

El contenido de la mariología, en su enunciación teológica, se refiere al misterio de Dios mismo, a la escucha, aceptación y comprensión de este misterio de salvación en la historia del hombre. Obviamente esa exposición en los contenidos teológicos, mantiene una determinación categorial e histórica que, en cuanto tal, puede reinterpretarse continuamente. Esta reinterpretación es posible puesto que se trata de un conocimiento y de una reflexión «*cuyo contenido y seguridad no resultan del proceso original de la revelación, sino que, aunque viene últimamente de este proceso, de alguna manera es mediado por él, y derivado de él, desde un esfuerzo inteligente y una experiencia religiosa, que no son, sin más, idénticos con el simple escuchar la revelación en cuanto tal*»[55]. De aquí se infiere el carácter histórico de las reflexiones teológicas y, en ellas, de las afirmaciones marianas.

Otro aspecto fundamental del contenido de la mariología como afirmación teológica radica en que, al estar enraizada en la historia de la salvación, ha de desarrollarse como *anamnesis* y *parénesis*, que aluden a un pasado y un presente, pero también como promesa de esperanza en el *futuro*[56]. En esta triple dimensión de la teología, el tratado mariológico llega a ser verdaderamente una reflexión teológica, es decir, una discusión que algo ha de afirmar sobre Dios mismo y su obra de salvación.

3.2. Cristo en cuanto centro de la mariología

La teología, como comprensión de la autocomunicación de Dios siempre tendrá que ver con Cristo. La encarnación no es un acontecimiento periférico en el orden de la salvación, al contrario, representa el centro de la misma y de toda la historia de la salvación y creación[57]. En consecuencia, Cristo es el centro de todo desarrollo teológico. Tal cristocentrismo de la teología no se contradice con la mariología, pues esta, teniendo el objeto de estudio en sí misma, no puede ignorar el centro de gravitación del cual todo el misterio de la revelación depende. En la relación María-Cristo, María no se presenta como la usurpadora de la obra de Cristo, sino como su asociada. En Cristo y su obra de redención, toda afirmación mariana encuentra su fundamento y su principio hermenéutico. De ahí que el privilegio mariano íntegro encuentre su justo horizonte de comprensión solo desde el misterio de la gracia y la redención comunicada en Cristo-Jesús.

[54] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XV, 67.
[55] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 33 [33].
[56] Cfr. K. Rahner, *Theologie*, en *Sacramentum Mundi* IV, 890 [VI, 550].
[57] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* III, 56 [55-56].

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Teniendo esto presente, Rahner observa que la subordinación de la mariología a la cristología no se debe a una deficiencia de la primera, pues el tratado no hace referencia a un simple capítulo de la vida privada de Jesús o a una mera sección de la cristología. La mariología no es absorbida por la cristología, como tampoco es una afirmación que contradiga a la misma; se conforma únicamente en la perfecta integración recíproca de quien se entiende *con* y *desde* el misterio de Cristo.

> «A María sólo se la puede comprender desde Cristo. El que no comparta la fe católica de que el Verbo divino se encarnó en la carne de Adán para asumir salvíficamente al mundo en la vida misma de Dios tampoco puede comprender el dogma católico de María. Hasta podría decirse que la comprensión del dogma mariano es un indicio para saber si el dogma cristológico se toma realmente en serio o si sólo se le considera, consciente o inconscientemente, como una expresión formal, problemática y mítica de que en Jesús –mero hombre, a pesar de su honda religiosidad– nos sentimos más cerca de Dios»[58].

Únicamente desde Cristo comprendemos la importancia de María dentro de la redención del hombre, pero solo desde María tenemos la certeza de que esta redención aconteció y acontece en nuestra carne. De igual modo, si desde Cristo tenemos el justo horizonte de comprensión de la persona y figura de María y, por tanto, todo desarrollo mariológico ha de tener esta legítima y necesaria perspectiva cristológica, también es justo afirmar que definitivamente desde un correcto y equilibrado desarrollo mariológico es como puede comprenderse la riqueza y el justo valor de las afirmaciones cristológicas. Es decir, la mariología sin la cristología es un tratado amorfo y deficiente, de la misma manera que la cristología sin la mariología corre el riesgo, en palabras de Rahner, de ser una simple *expresión formal, problemática y mítica*. El estudio de la mariología nos exige tomar en serio el hecho de que la «*Palabra de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Jn 1,14). Ello conlleva pensar en la importancia y en el puesto de María dentro de la historia de la salvación. Sería un error aislar en la teología a aquella que se encuentra tan estrechamente unida al Redentor y su redención.

3.3. La gracia como principio dinámico de la mariología

Con la designación de la gracia como principio dinámico, queremos referirnos a un principio que, además de ser núcleo y horizonte de un sistema, gesta una dinámica propia en todo el sistema. La gracia no es un concepto periférico en la vida del cristiano, como tampoco puede serlo en la teología, ni ha de pensarse como una perspectiva secundaria en la fundamentación y el desarrollo de la mariología. Al contrario, la mariología debe ser entendida como la condensación existencial del «*milagro eterno del amor infinito*[59]» que llamamos gracia.

> «La gracia sigue siendo siempre la acción libre del amor divino, sobre el que el hombre sólo "dispone" en la medida (y nunca de otro modo) en que él es el dispuesto por ese amor. Naturalmente, hay que considerar siempre que Dios no se hace más pequeño porque nosotros nos agrandemos, y que el cristianismo, en definitiva, no es la religión cuyo primer afecto fundamental sea la angustia de tener que subírsenos necesariamente a la cabeza (y no al corazón agradecido) el hecho de ensalzar la grandeza a la que Dios ha elevado al hombre, para ensalzar así a Dios. En la mariología esto es así, y lo mismo en la doctrina de la gracia, de la cual aquella no es más que su parte más bella»[60].

La gracia, incluso en María, no es una exigencia de la «naturaleza» considerada en sí misma, sino que depende totalmente de la voluntad libre, gratuita y prodigiosa de la autocomunicación de Dios. En María, la gracia es «*el milagro eternamente asombroso, el regalo inesperado e indebido*»[61], pues la gracia es siempre una acción «*libre del amor divino*». Sin embargo, en ella –como en todo ser humano– la gracia es lo más indebido y a la vez lo más propio de la esencia y de la existencia de todo ser[62]. En María se hace evidente el designio primigenio de un Dios que crea, desde un principio, al hombre como posibilitado para recibir y esperar este don sobrenatural. De este modo, toda gracia manifestada en María no encuentra su razón de ser ni en su naturaleza, ni en su persona considerada de modo aislado. María es plenamente agraciada en su apertura y aceptación del misterio sagrado y de cara a su rol significativo en la historia de la salvación. En otras palabras, en ella se revela «*la esencia concreta del hombre como dependiente totalmente de Dios*»[63], y solo desde esta dependencia ella es ensalzada.

En este sentido, la gracia es un principio hermenéutico desde el cual podemos entender las afirmaciones marianas, porque representa el núcleo y el horizonte de las mismas. La mariología ha de explicitar la realidad única en la cual toda la existencia del ser humano, desde su inicio hasta el final en cuanto ser espiritual, está conformada por la gracia, no siendo esta «*algo*» que se opone a la existencia, sino «*Alguien*» que, amando y autodonándose, la plenifica. En el orden de la gracia entendida como *Gratia Christi*, es desde donde todos sus privilegios adquieren un horizonte adecuado y provechoso de interpretación.

3.4. Complementariedad: mariología – antropología

El hombre, en cuanto espíritu, «*vive de su estar-abierto hacia la tiniebla, clarísima en sí, de Dios*»[64]. En María, esta apertura se manifiesta agraciada, como una apertura que, aun siendo solo posible en la gracia, conforma lo más íntimo del ser del hombre[65]. Este particular *estar-abierto* del ser del hombre revela su esencia en tanto misterio.

«De ahí que el hombre sea, en su *esencia*, en su naturaleza, el misterio. No porque él sea la plenitud infinita e inagotable –la forma originaria de lo que para nosotros es misterio– del misterio operante, sino porque él, en su esencia

[58] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 224-225 [208].
[59] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 336 [312].
[60] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 224 [230-231].
[61] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 337 [312].
[62] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 338 [313].
[63] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 328 [305].
[64] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 59 [61].
[65] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 64 [67].

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

peculiar, en su fundamento original, en su naturaleza, es la habitud, pobre y que llega a sí misma, para con esa plenitud (la forma del misterio que nosotros mismos somos) (...). Nuestra existencia consiste en la aceptación o en el rechazo del misterio que nosotros somos, desde nuestro pobre estar-referidos al misterio de la plenitud (...). Ahora bien, la visión del misterio aceptado desde el amor es la bienaventuranza de la criatura y convierte a lo conocido en el misterio de la zarza inagotable de la eterna llama amorosa»[66].

En tal sentido, María se desvela en la teología de Rahner como *arquetipo* de la relación de todo ser humano con el Misterio Santo, en cuanto que ella en sí misma es misterio, y además, es en su entrega al Misterio donde encuentra su plena realización y horizonte de sentido como ser humano.

Como afirman las Escrituras, «*al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, el cual nació de mujer*» (Gal 4,4). Sabemos, pues, que esa mujer tiene un nombre, y que *en* ella, y *por medio* de ella, la plenitud de los tiempos se realizó. Allí radica la importancia de esta mujer dentro de la historia de la salvación, en la que ocupa un lugar querido por Dios. Si la teología ha de partir del presupuesto definitivo desde el cual aceptamos que «*en la carne de este Hijo de la Virgen, Dios ha aceptado irrevocablemente al mundo*»[67], entonces hemos de afirmar que no podemos hacer teología sin referirnos necesariamente a la encarnación del Hijo, en la cual, el Logos del Padre ha asumido definitivamente nuestra carne. Esta afirmación sugiere, a la vez, la imposibilidad de exiliar de la historia de la salvación, y de la exposición y comprensión de la misma, a la figura de María en cuanto madre del Verbo encarnado.

> «Ella es la madre de Aquel en el cual está fundada toda nuestra salvación, siendo así Él Dios y hombre en una única persona. Ahora bien, por el hecho de que nuestra salvación está en Jesucristo, también María, en esta historia de la salvación, tiene una importancia decisiva, debido a la indisoluble voluntad de Dios mismo. Es por ello por lo que la teología debe hablar sobre María. La teología ha llegado a ser, necesariamente, antropología y, en ella, mariología»[68].

Las afirmaciones marianas tienen algo que decirnos también a nosotros porque en su objeto reside aquella que es la representación *perfectísima* de la Iglesia[69], la que ha sido *perfectamente* redimida[70], y la que representa la realización perfecta de lo que es un cristiano[71]. No pueden ser consideradas, pues, como un conjunto de afirmaciones aisladas dentro de la teología, o indiferentes ante lo que la revelación declara sobre la salvación y acerca del hombre. Dentro de esta perspectiva, K. Rahner intenta desarrollar una mariología articulada en el horizonte de la salvación, pero va más allá al sostener que «*la teología ha llegado a ser antropología y, en ella, –a partir– de ella, mariología*». Obviamente apenas mencionamos la proposición, puesto que nuestro objetivo general en este apartado es el de aproximarnos, a partir de una primera visión general, a la problemática, lo que luego nos permitirá encaminar la reflexión de este enunciado con mayor hondura y precisión. Baste por ahora afirmar el aporte rahneriano realizado en su «giro antropológico», desde el cual no se puede hablar de Dios sin hablar de lo humano y viceversa. Pero observemos en dicho giro un «giro mariológico», pues si bien es cierto que la teología en la antropología ha llegado a ser mariología, la mariología es la expresión cristianamente lograda de lo que es el ser humano frente al misterio y redimida en la gracia. La mariología surge allí donde Una de *nuestro género* ha sido redimida de la manera más perfecta, en la más plena comunicación entre Dios y un ser humano, en el rostro histórico de una mujer llamada María. En palabras de Rahner:

> «Esto significa, ante todo, que la teología cristiana tiene todo el derecho de hablar sobre el hombre, como de nosotros mismos, es decir, que nosotros podemos hacer teología "existencial" –para usar una palabra de moda. Hoy se habla con mucha frecuencia del hombre, y la filosofía lo coloca como el centro en sentido absoluto de cada interpretación del ser y de la realidad. Cuando nosotros celebramos a María en el mes de mayo, podemos decir que nosotros celebramos la manera cristiana de comprender la existencia del hombre en general, la celebramos como palabra de Dios pronunciada sobre nosotros. Celebramos así, un modo beato de entender nuestra propia existencia, pues, de este modo no consideramos al hombre puramente como aquel ser problemático entre dos abismos de la nada, ni lo consideramos tampoco como un ser indigente y angustiado. Hablando de María, nosotros la proclamamos bendita y bienaventurada y, por lo tanto, en el fondo también estamos afirmando algo sobre nosotros mismos (...), estamos celebrando y proclamando la idea cristiana del hombre»[72].

En la mariología proclamamos la idea cristiana del hombre, en cuanto proveniente y destinado a la gracia. Su origen y fin no es la nada, sino la plenitud. Para concluir, diremos que en esta comunicación recíproca entre la mariología y la antropología, la teología reafirma también su concepción del hombre como *unidad-plural*. El hombre «*es una unidad en la que cada momento de la pluralidad del todo tiene también una significación para los otros momentos, a partir de una plural-unidad*»[73]. De este modo, el hombre puede entenderse desde una espiritualidad corporal y desde una corporeidad espiritual[74], una unidad en la cual ninguna de estas dimensiones excluye a la otra, al contrario, el hombre se presenta como símbolo efectivo de una real unidad en la pluralidad de sus dimensiones. Este presupuesto es básico para abordar cualquier afirmación antropológica y mariológica, pues en una *interreciprocidad* de las dimensiones humanas lo que acontece en alguna de ellas no es indiferente al todo.

[66] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 140-141 [142-143].
[67] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 240 [222].
[68] K. Rahner, *Maria, Mutter des Herrn*, Theologische Betrachtungen, Freiburg 1956, 24.
[69] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 251 [232].
[70] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 229 [212].
[71] Cfr. K. Rahner, *Maria, Mutter des Herrn*, 33.
[72] K. Rahner, *Maria, Mutter des Herrn*, 25.
[73] K. Rahner, *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, 129.
[74] Cfr. K. Rahner, *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, 129.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

3.5. Sentido histórico y analógico de los dogmas marianos

Los dogmas marianos, al igual que todo dogma, son algo más que simples enunciados normativos. Es cierto que todo dogma posee un carácter normativo, pero dicho carácter no es el único que lo conforma. El dogma posee también un carácter soteriológico, en tanto que es «*ordenación a la vida eterna y como incipiente posibilidad de la dicha sin fin que ilumina, con su luz, la creencia íntima, para llenar con una fuerza primordial a la vida, hacia donde es de nuevo orientado*»[75].

Del mismo modo, todo dogma posee un carácter histórico, ya que «*revelación no es, en primer lugar, una comunicación de un número determinado de proposiciones, una cantidad que lo mismo puede concebirse caprichosamente en aumento; que puede ser limitada repentina y arbitrariamente, pues ella es un diálogo histórico entre Dios y el hombre, en el que acontece algo y la comunicación se refiere a este acontecimiento, el obrar de Dios*»[76]. Se trata de un diálogo histórico que ha alcanzado en Cristo plenitud y, por tanto, es un diálogo a la vez clausurado y abierto a la plenitud eterna de Dios y «*ocultamente presente*» en Cristo[77]. Por ello, toda posibilidad de avanzar en la comprensión de un dogma no solo se da en virtud de su *aspecto formal*, en cuanto revelación «*clausurada y abierta*», sino también, debido al *aspecto material*, en tanto que diálogo histórico de Dios y el hombre; toda proposición dogmática puede ser considerada «*adecuadamente-verdadera*» (*adäquat Wahr*)[78] y todo cambio o progreso del dogma es siempre un progreso o «*cambio en lo mismo*» (*der Wandel im Selbem*[79]).

> «Por ser nuestras proposiciones sobre la realidad infinita de Dios limitadas y, en este sentido, inadecuadas –son, sí, expresión exacta de la realidad, pero sin abarcarla totalmente–, pues toda fórmula en la que la fe se exprese, puede, en principio, ser superada, aun permaneciendo verdadera. Es decir, que al menos en principio puede ser sustituida por otra que diga lo mismo y añada algo más, que exprese lo mismo, pero con un nuevo matiz. De este modo, no estaría impidiendo panoramas más amplios, sino abriéndolos positivamente a hechos, realidades y verdades que en la fórmula precedente no se consideraban expresamente, permitiendo, con ello, ver la misma realidad desde un punto de vista novedoso y en una perspectiva desde la que hasta entonces no había sido considerada»[80].

Lógicamente esta tensión que acontece en todo proceso de evolución del dogma, entre la experiencia originaria y la reflexión refleja de sí misma, no es solo un simple esfuerzo racional o simple teología, sino un desarrollo que supone como

[75] K. Rahner – K. Lehmann, *Kerigma und Dogma*, en *Mysterium Salutis I. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, eds., J. Feiner – M. Löhrer, I-V, Einsiedlen–Zürich–Köln 1965-1976, 645 [710-711].
[76] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 59 [60]. Lo denotado es nuestro.
[77] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 60 [61].
[78] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 54 [55].
[79] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 56 [57].
[80] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 54 [56].

presupuesto previo la asistencia del Espíritu en la comprensión del misterio, y que únicamente encuentra su verdadero marco de desarrollo dentro de la Iglesia[81]. En tal sentido, quien «*tome en serio la historicidad de la verdad humana –en la cual se ha encarnado también la verdad de Dios en su revelación–, comprenderá que no es compatible con el conocimiento humano ni la superación, por anulación de una fórmula, ni tampoco su conservación petrificada, porque la historia no es un empezar fragmentado siempre de nuevo, sino un devenir renovador que conserva lo pasado, tanto más cuanto más espiritual sea*»[82].

La historicidad de las afirmaciones dogmáticas es también consecuencia de la no univocidad entre el contenido del dogma y su forma. Pero tampoco existe una total equivocidad entre uno y otro, pues entonces sería imposible cualquier proposición dogmática o de fe. En tal sentido, el lenguaje adecuado de las afirmaciones dogmáticas ha de ser el *lenguaje analógico*[83], ya que señala la realidad de manera análoga, es decir, que, aun guardando cierta proporcionalidad con la realidad mencionada, nunca llega a abarcar su totalidad. De este modo, la analogía tiene un carácter evocador e invocador, categorial y trascendente que es propio de su ritmo. El lenguaje analógico logra mantener la unión de los contrarios en sí mismo, sin anular o subsumir un concepto en el otro. Por ejemplo, la definición de María como madre de Dios podría parecer a simple vista contradictoria, pues Dios es «*principio sin principio*», que no puede poseer ninguna madre; sin embargo, en tanto madre de Cristo, hombre y Dios verdadero, María es, entonces, madre de Dios. Lo que aquí nos interesa no es la problemática felizmente resuelta en Éfeso (431); lo que nos concierne es indicar cómo en las afirmaciones dogmáticas el lenguaje analógico no solo es un aspecto constitutivo de cualquier afirmación mariana, sino también su clave hermenéutica.

4. PRINCIPIO FUNDAMENTAL: MARÍA, LA TOTALMENTE REDIMIDA

Hasta ahora hemos justificado la mariología como tratado *autónomo relativo* dentro de la teología, señalando su lugar dentro de la misma. En la edad moderna se abrió el espacio para edificar el tratado de mariología de acuerdo con las exigencias científicas, formulando un principio de orden y unidad que conformara un todo doctrinal y científico[84]. Tal esfuerzo lo encontramos en muchas mariologías precedentes al concilio Vaticano II. En este contexto, para muchos era necesario buscar en el desarrollo mariológico un principio primario, sólido y seguro, desde el cual se pudiera estructurar la comprensión de las diversas verdades marianas. Tal principio debía permitir un desarrollo ordenado y correcto del tratado, para de ese modo facilitar una visión estructurada bajo un todo orgánico. La

[81] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 61-63 [80]; Id., *Schriften zur Theologie* IV, 24 [29].
[82] K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 170 [158].
[83] Cfr. K. Rahner – K. Lehmann, *Kerigma und Dogma*, en *Mysterium Salutis* I, 696-697 [764].
[84] Cfr. S. De Fiores, *María en la teología contemporánea*, 34.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

diversidad de opiniones en este campo se multiplica. No es el momento de entrar en la discusión del valor de un principio único dentro de la mariología; baste señalar que existen diversos pareceres y postulaciones de este principio fundamental y en diversos grados[85].

En lo que concierne a K. Rahner, su esfuerzo mariológico se ubica dentro de este contexto moderno, que aspira a dar una consistencia propia a la mariología como tratado autónomo. Por eso el teólogo no disuelve la mariología en otros tratados ni le niega su valor como tratado «*independiente*». Al contrario, hemos observado cómo reivindica la necesidad de este tratado dentro de la teología. Esta legitimación de la mariología como tratado único permite considerar la posesión de un principio fundamental, que si por una parte logra traducirse como *razón interna* del mismo permitiéndole una estructura conforme a su propia lógica y ubicando al mismo en su constante referencia a Cristo y a la Iglesia, por otra parte funciona como clave de interpretación y criterio de desarrollo de los dogmas marianos[86]. Ante esta tarea, Rahner reconoce que en el desarrollo tradicional de la mariología se ha optado por la «*maternidad divina de María*» como principio fundamental de la misma. Él no descarta este principio, pero nos propone, como *fórmula breve* del mismo, su propio principio fundamental:

(...) así pues, el principio fundamental de la mariología puede ser también formulado: «María es la totalmente redimida»[87].

Este principio fundamental no se opone o contradice la maternidad divina, ni ningún otro que permita un desarrollo lógico del tratado[88]. Al contrario, la fórmula es un momento implícito de la misma maternidad o de cualquier otro principio similar[89]. La dificultad para Karl Rahner de sumarse a la sencilla enuncia-

[85] Dentro del desarrollo mariológico actual, el teólogo milanés Colzani propone la esterilidad y la infructuosidad de tal tentativa. Para él bastaría una correcta metodología que presida la construcción del tratado de mariología. Cfr. G. COLZANI, *Maria, mistero di grazia e di fede*, Milano 1996, 26-28. Opiniones contrarias las podemos encontrar en: B. FORTE, *Maria la donna iconna del mistero, Saggio di mariologia simbolico – narrativa*, Cinisello Balsano 1989, 38-39; S. ALDAMA, «El primer principio mariológico, según los padres», *EstMar* 3 (1944) 163-186; J. BITTREMIEUX, «De Principio supremo Mariologiae», *EThL* 8 (1931) 249-251. Para una completa visión de las diversas formulaciones se puede consultar: S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 34-36.

[86] Cfr. K. RAHNER, *Mariologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 86.

[87] K. RAHNER, *Mariologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 86.

[88] Sería conveniente observar los diez principios mariológicos que Rahner considera igualmente válidos. Notemos las veces que se repite en su enumeración el dato de la maternidad, y las veces que en estos pueden ser simples, dobles o compuestos: «*Sólo su maternidad (Pohle – Gierens, Fernández, Slamera (sic), Gagnebert, entre otros); María comprendida como nueva Eva (Deneffe, Zimara, Alameda); su universal maternidad (Roschini); su nupcial maternidad (Scheeben, Druwé); su maternidad y su cooperación en la salvación, como un único principio (Kerlecbach, Benz); su maternidad divina en su concreta historia (Bover, Bernard, Aldama); la maternidad de María en el Cristo total, cabeza y miembros (García Garcés); María como Madre de Dios y Madre del Espíritu, como dos principios (Cuervo); María, Madre de Dios y participante en la mediación de Cristo (Bittremieux, Dillenscheineider, Keuppens, Alastruey); y comienzo de la salvación, en nombre de los hombres, en representación de la Iglesia (Köster, Semmelroth)*». K. RAHNER, *SW Band* 9, 273.

[89] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, 275.

ción de la maternidad divina de María como principio fundamental radica en que, si no lleva consigo un desarrollo o aclaración posterior, podría confinarse a una interpretación estricta que no sobrepase los límites biológicos. En consecuencia, se aislaría a María dentro de una relación privada con Cristo, que poco tendría que ver con la historia de la salvación y nuestra fe[90], lo que haría aún más difícil determinar con claridad su papel dentro de la Iglesia actual. La simple mención de su maternidad, como principio fundamental, podría oscurecer el desarrollo teológico de su persona y su importancia en la historia de la salvación.

> «Algunos aseveran: la verdad más decisiva afirmada en la fe, respecto a María, es su Maternidad divina. Otros responden: no, esta afirmación por sí sola no basta, por más que históricamente sea la afirmación más antigua acerca de María. De hecho, por grande que pueda ser la dignidad de la Maternidad de María, se podría erróneamente entender que María, como madre, tuviese una relación puramente personal y privada con Cristo, su Hijo según la carne, sin ninguna verdadera y propia relación con nosotros»[91].

El principio fundamental en la mariología ha de ser claro y comprensible. Desde esta exigencia, Rahner no encuentra ninguna razón que se oponga a su propuesta. La primera ventaja que nuestro teólogo observa en su formulación es que la misma se basa sobre una fiel interpretación de las Sagradas Escrituras. Además de esto, tal principio cumple con la condición de hacer referencia global de las demás verdades marianas, desde la Inmaculada Concepción hasta el dogma de la asunción[92]. Más aún, dicha formulación se encuentra en profunda comunión con lo anunciado desde siempre por la fe de la Iglesia sobre la madre del Redentor. Es por ello por lo que Rahner valora tal fórmula como un principio sólido, claro y seguro[93]. Sin embargo, será conveniente tener presente que la formulación de tal principio no se opone a la maternidad de María, pues su maternidad y su perfecta redención se implican mutuamente en una profunda unidad[94]. Por eso, este principio es un momento de la misma maternidad y, a la vez, puede tomarse como principio fundamental de la mariología.

Rahner, al postular su principio, no solo observa las ventajas del mismo, sino que también es consciente de las dificultades que puede ofrecer. En ese sentido, indica que en esta formulación, la única desventaja podría ser una no tan adecuada interpretación del superlativo. Una inadecuada interpretación consistiría en una errónea comprensión del superlativo, como si este fuera una simple diferencia gradual entre la redención de María y la nuestra. El superlativo, al que hace referencia el enunciado «*la más plenamente redimida*» (*in vollkommenster Weise*), ha de ubicarse dentro del orden de la redención, allí justo donde esta ha llegado a su punto culminante, es decir, en la encarnación del Hijo en el vientre de María.

[90] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, 254.

[91] K. RAHNER, Maria, *Mutter des Herrn*, 29.

[92] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, *276*.

[93] K. RAHNER, *SW* Band 9, 276.

[94] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, 298.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

Es en esta maternidad divina donde entendemos que existe una diferencia entre ella y nosotros. El superlativo de la fórmula expresa una diferencia *cuantitativa*, más que una diferencia *cualitativa*[95]. El subrayar solo una diferencia gradual entre ella y nosotros podría confinar tal postulado a un sentido confuso. Su maternidad divina, en vista de la cual y en la cual ha sido redimida en la forma más perfecta, sin duda alguna le otorga un puesto único dentro de la historia de la salvación. Es por ello por lo que Rahner advierte que «*para entender esta fórmula, téngase en cuenta que la redención, como gracia individual, es siempre bendición para otros*»[96]. Ningún hombre puede entenderse como una unidad cerrada en sí misma cuyo destino es indiferente para el otro. He aquí una de las ideas básicas que soportan y recorren el pensamiento rahneriano. El destino de uno afecta al destino de todos los demás, lo que implica una responsabilidad y una misión frente al mundo[97].

Manteniendo tal perspectiva podemos ampliar la misma formulación del principio fundamental mariológico rahneriano, usando sus propias palabras, de la siguiente manera:

> «Como Madre de Dios, María ha sido redimida de la manera más perfecta y *viceversa*»[98].

Será necesario detenernos en esta proposición: María como madre de Dios ha sido redimida del modo más perfecto y, a la vez, la redención por medio de ella, como madre de Dios, ha alcanzado su punto más alto.

5. MARÍA EN EL MISTERIO DE LA REDENCIÓN

Cristo encarnado es la oferta de salvación escatológica del Padre, «*porque la autocomunicación trascendental de Dios, como oferta a la libertad del hombre, es, por una parte, un existencial de cada hombre y, por otra, un momento en la autocomunicación de Dios al mundo, la cual tiene en Cristo su fin y su cumbre*»[99]. Ahora bien, la encarnación no descarta el acto mismo de la pasión y de la resurrección de Cristo, formando así un todo que llamamos redención[100]. María se encuentra en estos dos momentos decisivos de la historia de la salvación. Ella no es una espectadora pasiva, sino que ha tomado parte activa en ambos acontecimientos. El «*fiat*» de María no es un momento aislado dentro de la historia de la salvación, que una vez pronunciado y realizado perdería su importancia, al modo de una mera causa instrumental. Rahner sostiene que el «*fiat*» de María especifica y acompaña toda su existencia. Su «*sí*», pronunciado en la Anunciación del ángel

[95] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, 276-277.
[96] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 229 [212].
[97] Cfr. K. RAHNER – W. THÜSING, *Christologie Systematisch und exegetisch*, Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung, Freiburg i. Br. 1972, 49; ID. *Maria, Muter des Herrn*, 31-33.
[98] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 229 [213]. Lo denotado es nuestro.
[99] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 178 [214].
[100] Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *Sacramentum Mundi* I, 1164 -1165 [V, 764]; ID., *Schriften zur Theologie* I, 229-230 [213].

(Lc 1,26-38), conforma una unidad interna con su «*sí*» creyente sostenido bajo la cruz (Jn 19,25-27)[101]. Ella, como madre del Redentor, es redimida precisamente de una forma plena en Él. Ella no se redime por sí sola, es redimida en atención a los méritos de Cristo[102]. Ella es la completamente redimida *en* Cristo. Tal redención convenía a María en vista de su misión, ya que se sitúa allí donde Cristo inaugura triunfante la redención de toda la humanidad[103]. Si redención significa, como anteriormente hemos afirmado, la autocomunicación definitiva de Dios y su aceptación en el reconocimiento de la necesidad profunda de ser redimidos por él, podemos sin duda alguna afirmar que María ha sido redimida, de modo que hemos de comprender el superlativo (*vollkommenster*) que usa Rahner en tanto que ella representa «*la ejemplaridad y el prototipo por antonomasia de la redención*»[104]. Es más: «*ella es la única redimida sin la cual la redención no puede concebirse como victoria*»[105].

Para entender tal principio debemos tener como presupuestos tres aspectos de la redención a los que Rahner hace referencia. El primero es que cuando nos referimos a la redención, aludimos a aquel acontecimiento de salvación que Dios nos ha concedido en Cristo encarnado. El segundo es que este acontecimiento, en el que Cristo asume una total y completa naturaleza humana, se realiza a través de la cooperación de una mujer. El tercero es que la redención no puede ser un acontecimiento privado, pues ella alcanza su plena realidad en la salvación de todos; en ese sentido, la redención de uno implica y afecta a la de todos[106]. Desde estos tres presupuestos, Rahner encuentra una perfecta concordancia en su formulación, pues para él, «*la redención más perfecta es la de concebir (empfangen) a Cristo en la fe y en el cuerpo para la salvación de todos, en el acto más santo de la libertad, y al mismo tiempo, de gracia*»[107].

¿Pero necesitaba María de una redención? ¿Ella, la concebida sin pecado original, había de ser redimida? Para K. Rahner, no existe ninguna contradicción entre la total redención de María y su inmaculada concepción.

> «Ahora bien, la Iglesia ha llegado a la convicción de que la redención no requiere, necesariamente, y, en todo caso, como estado preliminar, un antes temporal de irredención, de pecado y lejanía de Dios. Tal convicción es fruto de un desarrollo lento, en función del esclarecimiento y la reflexión sobre el depósito de la fe, bajo la asistencia del Espíritu. Un hombre preservado en gracia es también –de una manera por lo menos tan radical, si no más– salvado y redimido, y, por ello, el que ha sido preservado del pecado, del

[101] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, *p.262*.
[102] La teología católica jamás ha dejado de reconocer tal verdad, la redención de María es «*intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis*» (DH 2803). Así su redención está en plena sintonía con el acontecimiento redentor de la encarnación, y por consiguiente, muerte y resurrección de Cristo.
[103] Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 234 [218].
[104] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 230 [213].
[105] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 236 [219].
[106] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, 275.
[107] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 227 [212-213].

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES

mismo modo que el que ha sido liberado –del pecado– puede y tiene la obligación de reconocer este estado como mérito de la gracia»[108].

Así que María no es una extraña entre nosotros; ella es la primera entre los redimidos, el «*prototipo de la redención*». Su inmaculada concepción es gracia de Dios, en la cual, en el misterio de su voluntad, ha preservado redentoramente a María. Esa misma «*preservación redentora es la forma más radical y dichosa de redención*»[109]. Ello quiere decir que también en ella reinó la voluntad salvífica del Padre otorgada en Cristo. Su inmaculada concepción no nos habla, según el parecer de Rahner, de una simple *diferencia temporal* entre ella y nosotros en el orden de la gracia y la redención, pues desde el inicio la voluntad salvífica de Dios rodea a todo hombre como primera y última instancia. Su inmaculada concepción ha de concebirse en referencia a su predestinación desde el principio en la gracia, junto con su inserción dentro del mismo misterio de la predestinación de Cristo[110]. A tal punto Rahner afirma:

> «Esto significa que, si Dios no hubiese querido a María santa y perfectamente redimida, tampoco hubiese querido a Cristo tal como de hecho está entre nosotros. Lo cual no puede afirmarse de ningún otro redimido»[111].

En otras palabras, la misión en María, gracias a esta predestinación en Cristo, coincide perfectamente con su santidad personal. Por ello sostiene Rahner que en ella se hace evidente el decreto de redención; lo que no ocurre en nosotros que realizamos nuestra salvación en el temor y en la esperanza[112].

108 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 234 [217].
109 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 235 [218].
110 Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 232-234 [215-217].
111 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 233 [216].
112 Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, 233-234 [216-217].

SOMMAIRE/SUMMARY.....

La théologie de Karl Rahner a été un des efforts théologiques les plus importants pour systématiser et affronter les grands thèmes de la foi dans la théologie contemporaine. Dans cet article-ci nous voulons offrir quelques idées fondamentales qui ont constitué son apport à la mariologie ; ces idées ont été peu étudiées pour deux raisons fondamentales : la censure qu'a subie son œuvre sur le dogme de l'Assomption et le nombre limité de traductions. Finalement, en 2004 a été publié dans Sämtliche Werke *son travail sur l'Assomption de Marie. Nous présentons ici une référence globale à sa mariologie et, à partir de sa théologie, quelques clés herméneutiques qui permettent de comprendre Marie dans le mystère de la rédemption.*

Karl Rahner's theology was one of the most important theological efforts to systematize and deal with the significant questions of faith in contemporary theology. In this article, we want to offer some of the principle ideas that constituted his contribution to Mariology which have not been studied enough because of two fundamental reasons: the censorship suffered by his work on the dogma of Assumption, and translation limitations. In 2004, finally his work on Mary's Assumption was published in Sämtliche Werke *(The Complete Works). Here we present a general reference to his Mariology, and based on his theology, some hermeneutical keys that make it possible to understand Mary in the redemption mystery.*

Palabras clave

Karl Rahner, Mariología sistemática, María, Redención, Principios hermenéuticos.

Mots clés

Karl Rahner, Mariologie systématique, Marie, Rédemption, Principes herméneutiques.

Key concepts

Karl Rahner, systematic Mariology, Mary, Redemption, hermeneutical principles.

SAINT LOUIS UNIVERSITY LIBRARIES