



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO.
Facultad de Humanidades y Educación.
Dirección de Postgrado
Maestría en Filosofía

TÍTULO:

Definición del concepto “cristiano” de Hans Küng

Trabajo final de grado presentado por el Licenciado. **ALFREDO IGNACIO POGGI** ante la Honorable Dirección de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Católica Andrés Bello.

Tutor: **Profesor José Luis Da Silva**

Caracas, 26 de julio de 2011

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPITULO I: HISTORICIDAD Y HERMENÉUTICA	13
1.1 Punto de partida hermenéutico: la experiencia del hombre de hoy	14
1.2 Abismo entre el Cristo de fe y el Jesús histórico	17
1.3 Contenidos de fe en la historia	20
1.3.1 Documentos históricos de Jesús	22
1.4 Hermenéutica post-Bultmann: desmitologización no eliminadora sino interpretativa	26
1.5 La relación de la Biblia y la revelación	29
CAPITULO II: CRISTO DE KÜNG	34
2.1 Contexto social de Jesús	34
2.1.1 Más allá del conservadurismo	34
2.1.2 Más allá del ascetismo y la regla monástica	36
2.1.3 Más allá de la revolución	37
2.1.4 Más allá de la Ley judía	38
2.2 La secularización por medio del Jesús histórico	40
2.3 Discurso de Jesús	42
2.3.1 La Norma suprema de Jesús	42
2.3.2 El Reino de Dios inminente	44
2.3.3 La identificación de la causa de Dios con el hombre	46
2.3.3 El Amor según Jesús	48
2.4 Praxis de Jesús	50
2.4.1 Una vida milagrosa	52
2.4.2 Muerte y Pasión de Jesús	55
2.4.3 Resucitación, el comienzo del cristianismo	61
2.4.4 Títulos del Resucitado	65
2.4.5 Origen Divino	72
2.4.6 ¿María, madre de Dios?	75
CAPITULO III: DIOS CRISTIANO SEGÚN KÜNG	79
3.1 Fe y razón	79
3.2 Razones existenciales	84
3.3 Crítica a la postura de Küng	87
3.4 El Dios de Jesús según Küng	89
CAPITULO IV: LA IGLESIA DE KÜNG	92
4.1 Sucesión apostólica de seguimiento, no por imposición	94
4.2 Ministerios y sacerdocios en base al servicio y funcionalidad	96
4.3 Papado falible	98
4.4 Espíritu de Dios y la trinidad	99
4.5 Crítica contra la Iglesia Católica	103
4.6 Crítica a la Iglesia de Küng	106
4.7 Misión Ecuménica entre cristianos	108
4.8 Misión Ecuménica entre religiones	110
CAPITULO V: SER CRISTIANO SEGÚN KÜNG	114
5.1 Consecuencias sociales del sí a Dios	115
5.2 Consecuencias éticas del sí a Dios	117
5.3 Una nueva dinamización de la ética	119
5.4 Ser cristiano en la actualidad	121
5.5 Humanización del hombre a través de Jesucristo	125
CONCLUSIÓN	128
BIBLIOGRAFÍA	136
Referencias electrónicas	141

INTRODUCCIÓN

En diálogos que pude entablar vía email con Hans Küng¹, a través de su Fundación, le planteé el deseo de realizar mi trabajo de Maestría en filosofía sobre su proyecto de ética mundial basado en el diálogo interreligioso, y así poder tener un impacto positivo en la sociedad que habito, en este caso, Venezuela. Partiendo de mis anhelos y admiración sobre su obra, Küng me recomendó centrarme solo en la definición de cristiano y su posibilidad ecuménica, ya que de lo contrario, podría acarrear muchos riesgos. La complejidad de las diferentes religiones y sus contenidos inabarcables, hacen que sea más bien tema de una tesis doctoral. Además, el contexto latinoamericano es principalmente cristiano, lo cual la definición de esta creencia es crucial, más que un diálogo con religiones lejanas a nuestra realidad. Es así, como surgió el objetivo de mi tesis.

¿Filosofía de la religión o teología?

En la introducción de una de las colecciones sobre filosofía de la religión en español más reconocida de los últimos años, Manuel Fraijó² puntualiza la dificultad para definir esta rama de la filosofía, ya que, según el autor, es fragmentaria desde su gestación. Producto de la Ilustración europea, específicamente alemana, y engendrada dentro de la misma teología natural, según Fraijó, esta rama de la filosofía busca delimitar su campo de acción, sin que todavía haya ni si quiera un mínimo de acuerdo sobre quienes fueron sus fundadores, los hombres que la bautizaron, la temática a abordar, etc. Esta falta de definición en la disciplina genera en este trabajo de grado de filosofía, a su vez, una problemática desde su raíz; ya que al estudiar el pensamiento de un teólogo, puede estar transitándose por una línea muy delgada entre lo que separa ambas ramas de conocimiento. Fraijó, ante esta disyuntiva, lo expresa de la siguiente manera:

¹ Küng, H. Related to your graduate philosophy thesis [Internet] Message to: Alfredo Poggi. 2008 May 16 [cited 2011 Jul 20]. [2 paragraphs].

² Fraijó, M. Introducción. Filosofía de la Religión. Madrid: Trotta. Colecciones Paradigma. 1994 pág.16

“Todo dependerá de la generosidad con que se fijen los perfiles de la filosofía de la religión. (...) ¿Hay que distinguir entre filósofo de la religión y pensadores religioso? (...) ¿Son filósofos de la religión los teólogos que han dado este título a alguno de sus libros como Tillich y Rahner? ¿Lo son otros teólogos como Moltmann, Pannenberg, Metz, Schillebeeckx o Küng que no clasificaron sus escritos como filosofía de la religión? En realidad, parecen haber sido estos últimos, los hombres de sensibilidad y formación teológico-filosófica, los que más han contribuido a reforzar la plausibilidad de la religión y, en concreto, del cristianismo. Y parece que han sido escuchados con respeto por determinadas sensibilidades filosóficas”³.

Siguiendo esta análisis, Fraijó describe algunas características comunes de los pensadores que han escritos bajo el título de filosofía de la religión; las cuales pueden ser también atribuidas a Hans Küng, y así justificar el análisis de su obra en una tesis de filosofía.

La primera característica es la apuesta por la razón sobre la revelación. Aun cuando la teología natural aspiraba a darle un espacio a la razón, de acuerdo a Fraijó⁴, siempre acudía de alguna u otra manera (ya sea por presión de la autoridad o límites racionales) a la teología revelada. En el caso de la filosofía de la religión, por el contrario, la razón se erige como núcleo central de toda reflexión, aun cuando, se pueda llegar a un abismo sin sentido. Y Fraijó, se anima a reconocer que Immanuel Kant fue sin duda el padre de la filosofía de la religión como disciplina autónoma, y puso límites a la reflexión teológica.

En esta línea, enfocándose en el tema de este trabajo de grado, una de las críticas más frecuentes sobre la obra de Küng, como la de Illanes⁵, Jamarrone⁶ y Scheffczyk⁷, es la herencia agnóstica kantiana en su análisis, donde conceptos como Dios, el Espíritu santo y Jesucristo quedan como meras posibilidades improbables, y son dignas de seguimiento en la medida que ayudan al hombre a vivir mejor. Y así, para los críticos, la revelación y la experiencia mística, que son el elemento nutritivo de la fe, desaparece en Küng. El mismo

³ Ibid. pág.16-17

⁴ Ibid. pág.19

⁵ Illanes, J.L. *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica, Madrid: Emesa. 1983. pág.86

⁶ Jamarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982. pág.109

⁷ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.77

teólogo suizo explica al inicio de su obra *Ser cristiano*⁸, que su objetivo es razonar sobre la fe, consciente de las consecuencias y los límites que esto conlleva. Además, Küng construye su edificio teórico desde una idea de autonomía racional humana que tiene la capacidad de decidir sobre creer o no, solo en base a posibilidades.

Otra característica de esta rama filosófica que puntualiza Fraijó⁹ y que pueden aplicarse a Küng es el llamado giro antropológico del hecho religioso. Mientras la teología se encargaba principalmente de uno de los dos polos de la religión (Dios), la filosofía de la religión ve en la experiencia del hombre y su reflexión el centro de su filosofar. En este punto, se puede destacar como pensadores como Odero¹⁰, el mismo Scheffczyk¹¹ y la Conferencia Episcopal Alemana¹², van a criticar el exagerado antropocentrismo de la teología de Küng, en el que el hombre es el inicio y final de la reflexión, el criterio hermenéutico y el objetivo de la fe. De hecho, Küng, al final de su libro *Ser cristiano*¹³, destaca que la finalidad del cristianismo es hacer al hombre más hombre, humanizarlo; y no divinizarlo, como reclaman algunos de sus críticos. Hasta llegar a afirmar, que el cristianismo es un humanismo.

La tercera característica de la filosofía de la religión, que destaca Fraijó¹⁴, es su naturaleza ecuménica; en el sentido de que la multiplicidad de religiones generan la problematización de las mismas; algo que la Ilustración comenzó a vislumbrar. Küng, con su mirada puesta en el diálogo interreligioso, debe sobrepasar la mera revelación cristiana y buscar puentes razonados de acuerdo, ajenos a las experiencias particulares y revelaciones de cada uno. Si bien, la base de dicho diálogo en sus obras posteriores está lógicamente en el componente ético, también es cierto que dicho camino comenzó con una concepción particular de su creencia.

⁸ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996 pág.9-12

⁹ Fraijó, M. Introducción. *Filosofía de la Religión*. Madrid: Trotta. Colecciones Paradigma. 1994 pág.23-26

¹⁰ Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

¹¹ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.77

¹² German Episcopal Conference. Declaration on Hans Küng's Book, being a Christian. Germany. 1975. Recuperado en junio 2010 de <http://www.ewtn.com/library/BISHOPS/GERMKUNG.HTM>

¹³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996 pág.638-639

¹⁴ Ibid. Fraijó. pág.26-27

Finalmente, Faijó¹⁵ reconoce que la filosofía de la religión paradójicamente sólo pudo engendrarse en Europa cuando disminuyó el poder y la autoridad reguladora de la religión y el dogma de la Iglesia. Así, sin conocer límites críticos ni dogmas, la filosofía de la religión comenzó a tocar los temas de la teología, sin temor a las consecuencias. Kolakowski¹⁶ afirmaría que la filosofía de la religión no se define por su temario, sino por su estilo (libre, abierto y riguroso).

Küng recibirá críticas de pensadores como Gaboriau¹⁷, Jammarrone¹⁸, Odero¹⁹, entre otros; por el estilo anárquico de su teología, clasificándolo de “antidogmático”, algo que respondería más adelante, llamándose a sí mismo “metadogmático”. El punto es que esa actitud libre, la cual le ha traído bastantes inconvenientes, le permiten a Küng transitar los caminos de la filosofía de la religión, con la actitud y el estilo que ésta requiere.

Con estos argumentos no se intenta librar completamente de posibles cuestionamientos ni obviar que en algunos pasajes de este trabajo pareciera transitarse temas más teológicos que filosóficos; no obstante, es cierto también, que las características del pensamiento del autor suizo, (antropocentrismo, ecumenismo, herencia kantiana), permite que algunas de sus obras puedan ser analizadas desde la filosofía.

Hans Küng, un teólogo controversial

Desde su primer libro, en 1957, Hans Küng ha tenido que enfrentar procesos, amonestaciones y prohibiciones del Santo Oficio, actualmente llamada Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe²⁰, por sus mensajes críticos hacia la Iglesia Católica.

¹⁵ Ibid.pág. 28-30

¹⁶ Ibid.pág.35

¹⁷ Gaboriau, F. *Hans Küng. Problemes poses.FAC*: Paris. 1980. pág.67

¹⁸ Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982. pág.111-142

¹⁹ Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de

<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

²⁰ Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. Ciudad del Vaticano. 15 de diciembre 1979. Recuperado enero 2011 de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19791215_christi-ecclesia_sp.html

Con títulos desafiantes como *Infalible? una pregunta*²¹ o *Libertad del cristiano*²², Hans Küng ganó popularidad mundial.

El sacerdote suizo, por un lado, fue percibido por muchos católicos como un reformador, protestante o estudioso de las religiones, más que un teólogo católico, acusándolo de ganarse el público por medio de la confrontación. Por ejemplo, en su monografía sobre Küng, el pensador José Miguel Odero²³ de la Universidad de Navarra afirmó que el autor suizo se convirtió en el teólogo con mayor atención pública en los años 70 y 80; todo un fenómeno publicitario. Pero dicho éxito, de acuerdo a Odero, no se debió a sus aportaciones científicas ni teológicas, sino producto de la polémica. De acuerdo a José Miguel Odero, Küng no parte desde la teología ni tampoco llega a sustentar sus argumentos sobre ésta. Para Odero, Hans Küng no está haciendo teología, y mucho menos católica. Küng, como los sofistas, tiene una visión política de las ciencias, en este caso, de la teología católica; la cuál le sirve para su finalidad: la reforma de la iglesia.

Por otro lado, Leo Scheffczyk²⁴, profesor de teología de Múnich, escribió un libro analizando y criticando la obra de Hans Küng, principalmente, *Ser cristiano*.²⁵ Al igual que otros teólogos y pensadores católicos europeos de su tiempo, como Odero y Florent Gaboriau²⁶; para Scheffczyk, la clave para entender a Küng no es teórica, sino más bien una actitud, una postura. Antes de resolver problemas teológicos, para Scheffczyk, Küng desea producir efectos, un nuevo cristianismo “posmoderno”.

No obstante, por otro lado, existió un gran número de católicos que vieron con agrado su postura y lo consideraron un teólogo representante de los intereses de su tiempo. Un ejemplo de ello, es un decreto de solarización con Hans Küng en 1971 de 300 teólogos en

²¹ Küng, H. *¿Infalible? Una pregunta*. (1970), Barcelona: Herder. 1971

²² Küng, H. *Libertad del cristiano*. Barcelona: Herder. 1975

²³ Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

²⁴ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.10-12

²⁵ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996

²⁶ Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>.

Alemania²⁷, luego de que el autor suizo recibiera las amonestaciones de sus libros por el Vaticano. Y tres años más tarde, se recolectaron 20000 firmas²⁸ para rechazar la prohibición de sus obras por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual lideraba Ratzinger, actual Benedicto XI; lográndose la anulación del proceso.

Así, en medio de estas polémicas, Küng se fue convirtiendo con el pasar de los años, en referente de una nueva postura dentro del catolicismo y el cristianismo en general, que, como el mismo afirmaba, se alejaba de la izquierda y la derecha, es decir, de la teología de la liberación y de la perspectiva más conservadora de los años 60 y 70. De hecho, el autor suizo se considera a sí mismo como un teólogo posmoderno²⁹. Aunque en los últimos libros prefiere referirse a sí mismo como ecuménico, debido a la carga semántica que encierra el posmodernismo, principalmente en filosofía.

Pero más allá de estos datos biográficos controversiales, pintorescos y anecdóticos, que hacen de Küng un autor famoso y mediatizado, en la profundidad de estos choques con el Vaticano y otros teólogos, se encuentra una idea nueva, o al menos renovada, de lo que significa ser cristiano. Si bien se puede o no estar de acuerdo con su postura, es difícil dudar de la erudición del autor o sostener que sus críticas hacia ideas “tradicionales” de la Iglesia no están fundamentadas teológicamente. Quizás el debate deba llevarse más bien a la pregunta sobre si existe originalidad en sus ideas o desde que tradición teológica parte Küng.

A pesar de que el teólogo suizo tiene varios focos de interés en su vasta obra, todos ellos interconectados, como la sistematización de una nueva teología ecuménica y la formación de una ética global; Küng intenta responder siempre como cristiano a las exigencias intelectuales de nuestro tiempo, algo que deja claro desde la introducción de sus libros. Y en ese esfuerzo intelectual, se puede visualizar la silueta del concepto “cristiano” que el autor defiende.

²⁷ López, E. Hans Küng: Teología en libertad. Recuperado enero 2011 de <http://www.pensamientoycultura.com/kung.htm>

²⁸ Ibid. Recuperado enero 2011.

²⁹ Küng, Hans. Teología para la posmodernidad: fundamentación ecuménica; versión española de Gilberto Canal Marcos. Madrid : Alianza. 1989. Véase Introducción y Capítulo final.

Al principio de su primera obra de fama mundial, *Ser cristiano*³⁰, Küng destaca que la mayoría de los cristianos frente a la pregunta sobre lo que significa su creencia, mantienen una respuesta superficial y emotiva, que se sustenta en un repertorio de frases bíblicas y conceptos infantiles de la fe. Por otro lado, el flujo informativo al que está expuesta la población actual, impone la necesidad de un saber orientativo en todos los ámbitos, y el espiritual-religioso no es la excepción. De hecho, según Küng, no existió nunca una época con tantas modas espirituales superficiales como la nuestra.

Por eso, el teólogo suizo³¹ percibe la necesidad de que el cristiano justifique su fe frente a su razón y su entorno, separando lo esencial de lo que no lo es, lo permanente de lo que puede cambiar. Porque, como más adelante señala, un hombre razonable desea tener una fe razonada.

Luigi Jammarrone³², en su libro sobre Hans Küng publicado en 1982, criticando la obra *Ser cristiano*, define el pensamiento del autor suizo como una suma de varios componentes teológicos y filosóficos de épocas distintas, como: el giro cristológico reformista, el principio de subjetividad de la modernidad, la hermenéutica-historicista de Gadamer-Heidegger y el pluralismo teológico de Rahner.

No obstante, algo que Jammarrone no se percató o al menos no lo consideró esencial, igual que otros críticos de Küng como Odero³³, Gaboriau³⁴ y Scheffczyk³⁵; es que la obra del teólogo suizo solo puede entenderse en su magnitud dentro de la tradición teológica protestante alemana que se inicia en el siglo XVII y alcanza la actualidad. Toda filosofía que llega a Küng, está filtrada por la mirada de teólogos protestantes alemanes de los últimos siglos; algo que se intentará mostrar a lo largo de esta tesis.

³⁰ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. Pág.19

³¹ Ibid. pág. 19

³² Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982. pág.5-36

³³ Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

³⁴ Gaboriau, F. *Hans Küng. Problemes poses.FAC*: Paris. 1980. pág.55-79

³⁵ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.1-29

Por ejemplo, la hermenéutica de Küng no viene directamente desde Heidegger³⁶, como tampoco viene de Kant³⁷ su especie de “agnosticismo” teórico sobre la existencia de Dios, sino que utiliza conceptos de Rudolf Bultmann³⁸; quien filtra a los dos anteriores. También se puede afirmar que la teonomía ética de Küng no viene directamente de Hegel, sino de Paul Tillich³⁹. Y así se podría seguir argumentado en la misma línea, como por ejemplo que el acercamiento crítico a la historia de Küng no se puede entender en su profundidad, sino es a través de los trabajos de Albrecht Ritschl⁴⁰, o que el énfasis cristológico del teólogo suizo no se lo debe a Lutero⁴¹ ni a los primeros reformistas, sino a Karl Barth⁴². Y la prueba más clara de esta tendencia, es que si uno lee uno de los teólogos protestantes contemporáneos de Kung más importantes de Alemania, como es Wolfhart Pannenberg⁴³, puede evidenciar gran cantidad de similitudes teológicas y filosóficas con el teólogo suizo; publicadas en los mismos años.

Estos ejemplos, que serán profundizados en el trabajo, son solo algunos desde los cuales se puede deducir que Küng en su deseo de reformar el catolicismo, como también de hacer justificable el cristianismo para el hombre de hoy, toma herramientas teológicas de la tradición protestante alemana, para elaborar su edificio teórico. Y lo interesante en Küng, es ver cómo esta tradición teológica tan rica y profunda, transforma y se mezcla con el catolicismo; generando un nuevo concepto de “ser cristiano”.

Realizando una investigación de tipo documental y de análisis, el objetivo de este trabajo es definir el concepto cristiano que se desprende de la obra *Ser cristiano* de Hans Küng (documento principal de la tesis), sin olvidar, por supuesto, las demás obras del autor

³⁶ Grondin, J. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder. 1999. Véase capítulo sobre Heidegger.

³⁷ Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Wolff a Kant. Vol.6. 5ª ed. Barcelona:Ariel. 2002. Pág179-404

³⁸ Bultmann, R. Jesus Christ and Mythology. Prentice Hall. 1st edition. 1981. pág.83-100

³⁹ Tillich, P. Ultimate Concern - Tillich in Dialogue by D. Mackenzie Brown. Harper & Row. 1965. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538> . Véase capítulos: 1º- 4º Dialogue.

⁴⁰ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: The beginnings of liberal theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010

⁴¹ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: The Reformation. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010

⁴² Küng, H. La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica--Barcelona, España : Estela. 1967. Véase Conclusión.

⁴³ Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. pág.123-134

suizo como nutrientes que enriquecerán dicho análisis. Además, los pensadores como Odero, Jamarrone, Scheffczyk, Ratzinger; que criticaron fuertemente la concepción cristiana del autor suizo servirán para reconocer sus puntos argumentativos débiles y así lograr una mayor comprensión de la obra de Küng. Finalmente, este trabajo recurrirá a los filósofos y teólogos anteriores a Küng que influenciaron de una u otra manera su obra, principalmente, Barth, Bultmann, Tillich; con el fin de evaluar la originalidad del mismo como también delimitar su procedencia teórica. Por otro lado, Küng, al tener una postura Cristo-céntrica basada en el estudio histórico, obliga a este trabajo a estructurarse de una manera particular. En el primero capítulo se analizará la hermenéutica que utiliza Küng para enfrentarse a la historia de Jesús. En el siguiente capítulo, se intentará delimitar la idea de Cristo que sostiene el autor suizo. Tercero, se buscará reconocer la perspectiva de Dios del teólogo suizo, marcada por la imagen previa de Cristo. La consecuencia de los tres capítulos anteriores, darán paso a una eclesiología singular, quizás el aspecto más polémico del autor, presentado en el capítulo cuatro. Finalmente, se puntualizará como se define el ser cristiano para Küng como producto de las reflexiones anteriores.

Para cerrar este pasaje introductorio, y sin el afán de extenderse demasiado, creo que es pertinente delimitar el significado de ciertos conceptos claves en la tesis, con una gran carga semántica, para ayudar el proceso de comprensión en el lector. Con esto, no se está desacreditando las otras posibles significaciones de los mismos conceptos (igualmente valiosas). No obstante, en el contexto de la obra de Küng, se puede concluir que las delimitaciones se adaptan a la intencionalidad del autor; al menos, bajo la perspectiva de esta tesis.

Cuando se menciona la palabra “existencia concreta” se está refiriendo a una universalidad humana de condición⁴⁴; es decir, las limitaciones *a priori* de la situación del hombre en el mundo. Esa condición universal no se considera esencia humana, sino que la precede. El hombre empieza con el existir, para luego definirse, en un proceso de decisiones libres y autónomas. En este sentido, Küng precede el existir en el mundo, al ser

⁴⁴ Sartre, J. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires : Ediciones del 80, 1985. Recuperado octubre 2010 de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/766.pdf> pág.14

cristiano. Esta idea, está arraigada en el autor suizo desde los comienzos de su carrera académica, ya que su tesis de su estudio en filosofía fue sobre el humanismo existencial ateo de Sartre.

Con respecto al concepto de hermenéutica, aunque será ampliado en el primer capítulo, se puede evidenciar en Küng, por medio de la influencia de Bultmann, un criterio hermenéutico basado en los primeros trabajos de Heidegger, antes de su libro *Ser y tiempo*; algo que retomaría al final de su vida⁴⁵. Al enfrentarse a las Escrituras, Küng concibe una hermenéutica que parte desde una pre-estructura existencial fáctica, en la cual el pre-entendimiento precede a la interpretación. Así, el criterio hermenéutico de Küng va a ser la cosmovisión del hombre de su tiempo (o mejor dicho, la visión que tiene el mismo autor suizo de nuestro tiempo). Además, dentro del concepto de hermenéutica, Küng toma también la idea de aplicabilidad de Heidegger en el proceso de interpretación y entendimiento. La definición del ser cristiano no puede ser sólo un proceso meramente teórico-epistémico, sino implica una apropiación y una puesta en práctica.

Para terminar, cuando se habla de criterio funcional, principalmente, en los argumentos sobre la eclesiología de Küng, se está refiriendo a la idea tradicional de función de la corriente sociológica funcionalista⁴⁶. Es decir, toda acción o idea debe evaluarse en la medida que sirva para el mejoramiento y adaptabilidad de una institución al ambiente social en el cual está inserto. Además, cada componente de la misma debiera asumir un rol determinado, el cual debe integrarse para la persecución de un fin establecido.

⁴⁵ Grondin, J. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder. 1999. Véase capítulo sobre Heidegger.

⁴⁶ Mattelart, A y M. Historia de las teorías de la comunicación. París: Paidós. 1997. pág.31

CAPÍTULO I

HISTORICIDAD Y HERMENÉUTICA

Tanto en el libro *Ser cristiano*⁴⁷, como en sus libros posteriores como *El credo*⁴⁸, y *El cristianismo y las grandes religiones*⁴⁹; por nombrar los más representativos; Hans Küng deja en claro que lo distintivo del cristiano es Jesús, como el Cristo. En otras palabras, lo determinante en la vida de un cristiano es el seguimiento a Jesucristo. Como consecuencia práctica, para Küng, un cristiano puede tener una afiliación a una tendencia política, una práctica espiritual o un movimiento social, mientras no contradiga en algún punto el mensaje de Jesús. Si eso pasara, en ese momento, el cristiano deberá elegir entre su fe cristiana y la otra afiliación o creencia.

Por otro lado, si bien en Hans Küng se evidencia la influencia de una postura Cristo-céntrica a través de Karl Barth⁵⁰ en sus primeros trabajos; luego se distancia de ésta, como de Tillich y Bultmann⁵¹, al afirmar que el Jesús histórico es esencial para la definición del cristiano. El “tal Jesús” vivió en la historia, y es esto lo que le da la validez frente a los mitos y filosofías abstractas. No es sólo un Cristo del dogma de fe, sino que lo determinante de un cristiano es el “Jesús de Nazaret”. De esta forma, Küng deja atrás la desconfianza histórica de la mayoría de los teólogos modernos, que dominó gran parte del siglo XX; y elabora una cristología basada en la historia como base de su teología y su concepto de “ser cristiano”, postura que será ampliada más adelante, señalando algunos predecesores.

Ahora bien, una apreciación como la anterior que a primera vista pareciera lógica y que sólo bastaría con una página introductoria como ésta para explicarla, implica una serie de

⁴⁷ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996 pág.579-580

⁴⁸ Küng, H. *Credo: el símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*--Madrid : Editorial Trotta, 1994. Colección estructuras y procesos. Serie religión. Véase Capítulo Final.

⁴⁹ Küng, H. *El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.*--Madrid : Libros Europa, 1987. Véase Capítulo Final.

⁵⁰ Küng, H. *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*--Barcelona, España : Estela. 1967. En la obra completa se evidencia la intención de Küng de adaptar el concepto justificación por la fe de Barth al dogma católico.

⁵¹ Frame, J. *History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-5. Reformed Theological Seminary*. ITunes. Recuperado octubre 2010.

cuestionamientos que Küng tiene que responder. ¿Cómo se puede conocer ese Jesús histórico? ¿Es posible? ¿Cómo era ese Jesús de Nazaret? ¿Qué implicaciones tiene en nuestros días? ¿Qué tendencias actuales se alejan o acerca al mensaje inicial? Éstas son sólo algunas de las primeras preguntas que surgen, y que configuran así, el ser cristiano de Hans Küng.

1.1 Punto de partida hermenéutico: la experiencia del hombre de hoy.

Hans Küng⁵², en una especie de misión evangelizadora, intenta mostrar al hombre de su tiempo, los elementos esenciales del cristianismo y su valor práctico en la rutina diaria. Con un lenguaje claro y sencillo, y partiendo desde argumentos razonables, Küng desea puntualizarle a los lectores la riqueza que encierra el cristianismo, y también desempolvar el lastre histórico de perspectivas erradas (según su parecer) que desvirtúan lo esencial del mismo. Además, su postura hermenéutica influenciada por Heidegger y Bultmann, le obliga a partir desde su contexto interpretativo, siendo consciente de las limitaciones que esto conlleva.

Hans Küng⁵³, al afirmar que lo distintivo del cristianismo frente a las otras religiones y los movimientos seculares es Jesús, como el Cristo, es consciente de la inacabable variedad de interpretaciones sobre esa misma persona a lo largo de la historia (algunas irreconciliables). Por ejemplo, nada tiene que ver el Cristo de Hegel⁵⁴ con el de San Francisco de Asís⁵⁵, ni el Cristo de Kant⁵⁶ con el de Kierkegaard⁵⁷; solo por nombrar algunos de la lista interminable de interpretaciones. En la tarea de clarificar y puntualizar la imagen de Cristo “esencial”, Küng⁵⁸ reconoce primero cuatro posturas usuales en los creyentes (y no creyentes) de su tiempo frente a la figura de Jesucristo, que muchas veces potencian solo una parte de él, pero distorsionan las demás.

⁵² Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.13-15

⁵³ Ibid. pág. 125

⁵⁴ Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Fichte a Nietzsche*. Vol.7. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.129-196

⁵⁵ Spoto, Donald. *Francisco de Asís, el santo que quiso ser hombre*. Editorial Vergara: Barcelona.2004. ISBN84-666-1390-0. A lo largo de la obra, el autor va desarrollando la relación de Francisco de Asís con Jesús y su imagen particular del mismo.

⁵⁶ Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Wolff a Kant*. Vol.6. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.179-365

⁵⁷ Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Fichte a Nietzsche*. Vol.7. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.263-277

⁵⁸ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.129-148

Primero, Küng⁵⁹ identifica el llamado Cristo de “la piedad”, asociado a la imagen del niño Jesús en los pesebres de Navidad con sus rizos de oro o al Cristo de los altares para realizar peticiones. Cada vez más humanizado, este Jesús es cada vez menos crítico a la sociedad y no produce ningún tipo de consecuencia en el campo ético. Según Küng, este tipo de postura suele mantener una noción de fe puramente sentimental, que llega a desconocer algunos valores fundamentales del cristianismo. Por ejemplo, como destaca, en algunas iglesias católicas, la imagen principal es la de la Virgen María sin su hijo; eliminando así, el centro de la adoración cristiana que es Jesús.

Otra imagen distorsionada de la actualidad es la que Küng⁶⁰ relaciona con el llamado Cristo del Dogma. Principalmente asociado a una teología meramente especulativa, este cristianismo se basa puramente en ideas inmutables e imperturbables, parecidas a las ideas platónicas. Según el teólogo suizo, aunque estas categorías pueden ayudar al entendimiento de la fe, quedarse exclusivamente en este terreno impide la verdadera comprensión, ya que se sustenta en categorías helenistas que no remiten al mensaje originario y distorsionan el mensaje cristiano con moldes conceptuales predeterminados. Küng asocia esta postura a la presentada por algunas autoridades eclesiásticas en el Vaticano⁶¹ que, según Küng, reducen el cristianismo a una serie de preceptos canónicos y documentos prohibitorios.

Tercero, Küng⁶² destaca otra imagen errada y la denomina “Cristo Entusiasta”. Esta perspectiva, según el autor, ve en Jesús solo un crítico de la sociedad, incomprendido, que protestó contra el *statu quo* del momento. Un ejemplo emblemático de éste es el rescate de Jesús en los años sesenta como una figura revolucionaria, tanto para los hippies, como para los movimientos de izquierda. Esa idea de Cristo, en la misma década, también impregnó la cultura pop, y produjo obras como Jesucristo Superstar. Aun cuando esta imagen puede ser positiva, según Küng, ya que difunde las enseñanzas y la vida de Jesús con un lenguaje claro a lugares donde las iglesias no llegan, corre el peligro de identificarlo

⁵⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.129-132

⁶⁰ Ibid. pág. 132

⁶¹ La crítica de Küng apunta principalmente a Joseph Ratzinger y a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe.

⁶² Ibid. pág.136

con una moda, que tiene su esplendor, evoluciona y desaparece. La euforia en los años 60 y 70 de una izquierda política creciente, llevó a algunas desviaciones en la perspectiva de Cristo como solo un revolucionario, y le sirven a Küng para ejemplificar esta postura.

Por último, Küng⁶³ puntualiza otra imagen popular actual de Jesucristo y lo llama el “Cristo de los literatos”. A través de las obras de artistas y escritores reconocidos en las últimas décadas, el teólogo suizo destaca que se puede percibir un enorme respeto a la figura de Jesús, pero una fuerte tendencia crítica para con la religión y las iglesias. Por ejemplo, en la literatura de los últimos años, existe una disposición entre los escritores a buscar personajes de la periferia de la vida de Jesús, que cuentan la historia desde otra perspectiva, completando el evangelio; como Dobraczynsky⁶⁴ o Lagerkvist⁶⁵. Con ello, como reconoce el autor suizo, se logra muchas veces un entendimiento único y fructífero de sobre la figura de Jesús. No obstante, Küng recalca que un teólogo debe buscar el estudio de Jesús a través de un método histórico que aspire a develar ciertas exactitudes, más que el embellecimiento de los textos sagrados. El desconocimiento de una exégesis-histórica puede llevar a que la imaginación del artista distorsione la imagen de Cristo.

Así, en contraposición con las posturas antes señaladas, Küng⁶⁶ reconoce que el Cristo de un cristiano no es un concepto abstracto ni un dogma de fe, tampoco una moda, ni una serie de rituales e imágenes a quién adorar o una novela estéticamente seductora; sino que es una persona llamada Jesús que vivió en un tiempo y espacio determinado de la historia. Küng⁶⁷ afirma que el cristianismo es la activación del recuerdo de una persona llamada Jesús, en el mundo de hoy.

Así, delineándose del pensamiento de Barth, Tillich y Bultmann⁶⁸, Küng⁶⁹ reconoce que las interpretaciones de Cristo pueden juzgarse acertadas o erróneas sólo contrastándolas con

⁶³ Ibid. pág. 142

⁶⁴ Dobraczynsky, J. Cartas de Nicodemo. 19ª ed. Barcelona. 2001. Esta novela representa un vivo ejemplo de la perspectiva sobre Jesús que el autor suizo quiere identificar, llamándola el “Jesús de los literatos”.

⁶⁵ Lagerkvist, P. Barrabás. Madrid : Alianza ; Buenos Aires : Emecé, 1971. Esta novela es otro ejemplo sobre la representación de Jesús con el estilo descrito por Küng.

⁶⁶ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.150

⁶⁷ Ibid. pág.579-584

⁶⁸ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010

los documentos y evidencias históricas y a través de un método de estudio histórico. El magisterio (católicos), la tradición (ortodoxos) y las Escrituras (protestantes) sólo son válidos en la medida que activan el recuerdo del Jesús de Nazaret. El culto cristiano es, para Küng, básicamente memoria, que se encarna en la vivencia cristiana del presente.

Ahora bien, para llevar adelante su “cristología histórica”, Küng debe responder a las críticas modernas sobre la historicidad de las fuentes originarias cristianas. La inexactitud de los Evangelios en algunos datos relevantes sumado a los registros que marcan fechas posteriores de escritura con respecto a la vida de Jesús; parecieran a primera vista que amenazan la posibilidad de conocer al Jesús histórico.

1.2 Abismo entre el Cristo de fe y el Jesús histórico

En el siglo XII, con el surgimiento de la llamada teología liberal⁷⁰, algunos teólogos y filósofos intentaron dar respuestas teológicas partiendo desde la autonomía de la razón humana. Dejando de lado la autoridad de la Biblia y la Iglesia; estos pensadores tenían como elemento normativo la razón. Además, manteniendo la influencia del pensamiento científico de ese siglo, la teología liberal intentó despojar al cristianismo de la idea de milagros y revelación; algo que contradecía, según ésta, el orden natural. Así, la imagen de Jesús quedaba reducida a la de un arquetipo moral ideal para los seres humanos.

Uno de los pioneros de la teología liberal fue Spinoza⁷¹, ya que comenzó a leer el Antiguo testamento como un libro más, con un método histórico-crítico, dejando de lado la revelación y lo sobrenatural. También Hume⁷², a través de su empirismo radical, defendió la imposibilidad de probar la verdad de los milagros y eventos sobrenaturales, y reforzó la concepción del cristianismo como un modelo ético más que religioso. Todo esto llevó al abismo irreconciliable, que hasta hoy se debate, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe;

⁶⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.149-166

⁷⁰ Frame, J. *History of Philosophy and Christian Thought: The beginnings of liberal theology*. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010

⁷¹ Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Descartes a Leibniz*. Vol.4. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.194-247

⁷² Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Hobbes a Hume*. Vol.5. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.258-394

y que expuso claramente Lessing⁷³. La fe cristiana, para una gran parte de los intelectuales de la época, pasó de ser histórica, a convertirse en un llamado de fe subjetiva ahistórica desde el siglo XII hasta el mismo siglo XX. Immanuel Kant⁷⁴, Friedrich Schleiermacher⁷⁵, Karl Barth⁷⁶, Rudolf Bultmann⁷⁷, Paul Tillich⁷⁸; entre muchos otros, reforzaron ese abismo de diversas maneras. Cabe aclarar que se clasifica ahistórica su teología en el sentido de que a través de un método histórico científico sobre los pocos documentos que sobreviven es imposible, para estos pensadores, establecer objetivamente una prueba evidente sobre la real existencia de Jesús y los detalles de su vida.

Immanuel Kant⁷⁹ sintetizó en cierto sentido los elementos comunes de los teólogos liberales del siglo XII y su influjo sigue hasta hoy. La teología kantiana⁸⁰, si se puede llamar así, parte de la autonomía de la razón frente a las autoridades externas, como la Biblia, la revelación, el clero, etc. La revelación de Dios es para Kant innecesaria a la hora de entender la religión y pertenece al mundo de lo noumenon, escapando de nuestras capacidades. La gracia, por ende, se deja de lado (simplemente la define como el ideal de humanidad que debe mandar en el ser humano); y Kant se focaliza en las obras; nuestra conducta moral para lograr la salvación (si es que existe). Cristo, en Kant⁸¹, por ejemplo, se erige como un ideal moral ahistórico; y se encarna en nosotros por la disposición natural interna del ser humano a ser buenas personas.

En la misma línea, Friedrich Schleiermacher⁸², uno de los padres de la teología liberal, en su intención de evitar la reducción del cristianismo a algo meramente moral como Kant,

⁷³ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: The beginnings of liberal theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010

⁷⁴ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Kant. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

⁷⁵ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Nineteenth century theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

⁷⁶ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

⁷⁷ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 3. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

⁷⁸ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 4. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

⁷⁹ Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Wolff a Kant. Vol.6. 5ª ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.176-365

⁸⁰ Ibid.176-365

⁸¹ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Kant. iTunes. Recuperado octubre 2010.

⁸² Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Fichte a Nietzsche. Vol.7. 5ª ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.122-128

definió la religión como el sentimiento o intuición de dependencia absoluta. Cuando el ser humano, según Schleiermacher, siente su limitación frente al mundo; en ese momento, se genera el sentimiento religioso, de dependencia con algo absoluto. La teología es la articulación en palabras de ese sentimiento, igual que la Biblia (y contiene errores, producto de ese proceso).

Todos podemos llegar a ser como Cristo, para Schleiermacher⁸³. La salvación es el desarrollo completo de ese sentimiento de dependencia y Jesús se sacrificó en simpatía para con los que no tenían el sentimiento religioso. Cristo, así, es el arquetipo ideal de ese sentimiento, la entrega absoluta a Dios. Por el contrario, el Jesús histórico es dejado de lado por este autor, como por la mayoría de los teólogos liberales. Según Schleiermacher, podemos creer en Jesús sin conocer los eventos históricos: crucifixión, resurrección, etc.

Igual que Kant, Friedrich Schleiermacher⁸⁴ cree que los seres humanos tienen una predisposición al bien. No obstante, el pecado para Schleiermacher, no es un incumplimiento legal o moral; sino que es una cuestión de la conciencia: preocuparse por el mundo, en lugar de focalizarse en el absoluto del cuál dependo. En definitiva, Schleiermacher sigue defendiendo la autonomía humana.

Bajo la influencia de estos dos pensadores, Kant y Schleiermacher⁸⁵, la teología liberal se consolidó y reinó en la mayoría de las facultades de teología más importantes del mundo desde el siglo XVII; principalmente, en el mundo protestante, y se convirtió en un referente obligado para evaluar las diferentes posturas sobre Jesús. Dos de las críticas más famosas⁸⁶ sobre la historicidad de Jesús vinieron de la mano de Bruno Bauer, que postuló que Jesús era una “idea”, y de Arthur Drews que sostuvo que Jesús era un “mito”.

Hasta que en 1920, apareció en escena un teólogo que iba a cambiar completamente la perspectiva teológica defendida por la tradición liberal e iba a marcar el pensamiento

⁸³ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Nineteenth century theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado october 2010.

⁸⁴ Ibid. Recuperado october 2010.

⁸⁵ Ibid. Recuperado october 2010.

⁸⁶ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.151

cristiano durante el siglo XX: Karl Barth⁸⁷. En reacción contra la autonomía moral y el estudio histórico-crítico de las Escrituras por parte de la teología liberal, Barth⁸⁸ construyó una perspectiva sistemática completamente nueva, la cuál será mencionada (algunos elementos) a lo largo del trabajo, puntualizando la influencia del mismo sobre Küng. No obstante, en este punto es bueno destacar, que la actitud negativa con respecto al Jesús histórico se mantuvo en Barth; y hasta cierto punto se repotenció; influyendo autores posteriores del siglo XX como Bultmann y Tillich⁸⁹.

Según Barth⁹⁰, Cristo, en el cuál Dios se revela totalmente, no se relaciona con el Jesús histórico. Para el teólogo alemán existen dos historias separadas: una es la historia espacio-temporal del mundo, la cuál puede ser estudiada científicamente; y la otra es la historia de la salvación que sólo puede ser entendida por la fe. Los eventos que pudieron haber sucedido en la historia espacio-temporal de Jesús sólo son símbolos o apuntadores a una verdadera historia la cual trasciende las categorías humanas y que está protegida de las críticas científicas basada en los hechos históricos.

En este contexto teológico y en contra de una tradición ahistórica, Küng⁹¹ va intentar justificar que la fe cristiana depende de la historia espacio-temporal. El autor suizo no desea tomar los atajos de algunos teólogos con la idea de “revelación” o “fe”, principalmente como Barth y Tillich, que les permite evitar preguntarse sobre la veracidad de los eventos históricos. Küng, en cambio, sigue partiendo de la autonomía racional, y por ende, su camino teórico es más largo, tortuoso y hasta cierto punto, riesgoso.

1.3 Contenidos de fe en la historia

Wolfhart Pannenberg⁹², es uno de los teólogos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX y es quién guarda más similitud con el pensamiento de Hans Küng. Diez años

⁸⁷ Barth, K. *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press. 1968. pág. 27-54

⁸⁸ Frame, J. *History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1. Reformed Theological Seminary*. iTunes. Recuperado October 2010.

⁸⁹ Frame, J. *History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-5. Reformed Theological Seminary*. iTunes. Recuperado octubre 2010.

⁹⁰ Ibid. Recuperado octubre 2010.

⁹¹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág. 149-170

⁹² Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. pág. 123-134

antes de que Hans Küng publicara el libro *Ser cristiano*, Pannenberg había trabajado una perspectiva teológica nueva para la época y que reaparece en el libro del primero (aunque el teólogo suizo casi ni lo mencione en el mismo). El cambio de perspectiva que Pannenberg defendió, con respecto a sus predecesores como Barth, Bultmann y Tillich⁹³, es la importancia de la historicidad de Jesús como centro de la fe. De acuerdo a Pannenberg⁹⁴, la fe cristiana solo se mantiene con los hechos históricos y estos deben ser analizados a través de los métodos que aportan las distintas disciplinas como la arqueología, filología, estudios históricos, entre otras; y que aspiran a develar la credibilidad de las fuentes y de los sucesos en el pasado. Ahora bien, pero a diferencia de los teólogos liberales del siglo XIX, Pannenberg apunta que estos estudios desde las distintas disciplinas deben despojarse de la postura positivista de los eventos históricos, ya que tiende a eliminar cualquier elemento que no entre dentro de las categorías empíricas y la regla causa y efecto. Y al tratarse de un campo religioso y espiritual, la aproximación a estos eventos debe ser diferente, permitir la posibilidad de lo extra-empírico y sobrenatural, en el análisis.

Uno de los teólogos liberales del siglo XIX que lideró el estudio histórico científicista de Jesús es Albrecht Ritschl⁹⁵. Este teólogo reaccionó contra la especulación teológica, 'principalmente de Scheiermarcher y propuso volver al estudio del Jesús histórico. Pero esta aproximación que plantea Ritschl, es autónoma a la revelación y apegada a un método histórico-crítico de tipo científicista. Ritschl llega a la conclusión de que no puede sustentarse la fe sólo en la historia, postulado que se radicalizaría con sus sucesores. Además, el valor histórico de Jesús para Ritschl tiene un carácter fenomenológico kantiano, es decir, es válido solo en conexión con nosotros, para nuestras vidas; pero no podemos saber el valor y la realidad en sí mismo (noúmenos). Así, Jesús de Ritschl⁹⁶ deja atrás todas las categorías metafísicas, las cuales acusa de ser griegas, y se limita a ser un

⁹³ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

⁹⁴ Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. pág.123-134

⁹⁵ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Nineteenth century theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

⁹⁶ Ibid. Recuperado Octubre 2010.

referente moral de valor para nuestras vidas, lo cual produce, al final de cuentas, la clasificación de su divinidad, de acuerdo a nuestra percepción.

Por el contrario, para Pannenberg⁹⁷, apoyado en los nuevos descubrimientos de la física cuántica, la naturaleza no es uniforme, en el sentido positivista, de causa y efecto, y hay reglas que escapan a dichas clasificaciones. Pannenberg no era muy conocido en el mundo católico de la época y quizás la similitud con Hans Küng sea mera coincidencia epocal; aunque, si resaltamos que los dos estaban en Alemania en esos años y además habían ganado reconocimientos por sus respectivas obras; la sospecha y la duda cobran fuerza frente al primer argumento.

Ahora bien, sin entrar en debates ni en suposiciones estériles, lo cierto es que en la misma línea, Küng⁹⁸ toma partido por la historicidad de Jesús. El autor suizo destaca que Jesús ha sido la persona más estudiada de la historia de Occidente, y las investigaciones históricas de las últimas décadas cada vez más reafirman su existencia y nos nutren de información muy fructífera para nuestra fe.

1.3.1 Documentos históricos de Jesús

El acercamiento a los documentos históricos de Jesús, de las más diversas maneras, engloba una tradición inabarcable a lo largo de siglos y hasta milenios. Desde las más diversas disciplinas y autores se han enfrentado a dichos documentos y evidencias históricas, ya que se trata de la figura más controversial e influyente de la historia de la humanidad. No obstante, la duda sobre la credibilidad objetiva de las fuentes es un evento principalmente moderno.

De acuerdo a Küng⁹⁹, si comparamos las fuentes que hablan de Jesús con las de otras figuras importantes en la historia, sin lugar a dudas, en términos arqueológicos y de estudios históricos, son muy válidas. Para dar una idea, los documentos que dan constancia de Buda y Confucio, datan de quinientos a setecientos años después sus vidas,

⁹⁷ Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. pág.123-134

⁹⁸ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.149-170

⁹⁹ Ibid. pág.151

y contienen una estructura sistemática y estereotipada. Por otro lado, las fuentes de Lao-tsé se ubican en cinco siglos diferentes (XV, XIII, VIII, VII, VI a.C). Otro ejemplo emblemático, ya en la cultura occidental, es el hecho que la copia más antigua de Homero que se haya conseguido es del siglo XIII d. C y las tragedias de Sófocles del VIII d.C.

Küng se alinea así con la tendencia creciente de estudiosos que creen que los documentos históricos son suficientemente creíbles para demostrar la existencia de Jesús en un tiempo y espacio específico. La postura de algunos de estos estudiosos, de las universidades más prestigiosas del mundo, como John P. Meier¹⁰⁰, Raymond E. Brown¹⁰¹, entre otros; se concreta en la sentencia expuesta por Graham Stanton¹⁰²: *"Today nearly all historians, whether Christians or not, accept that Jesus existed and that the gospels contain plenty of valuable evidence which has to be weighed and assessed critically."*

La mayoría de los estudiosos anteriores, como Küng, se valen de distintos documentos históricos (cada uno con su peso específico) para comenzar su acercamiento histórico, entre los que se encuentran: los documentos paganos¹⁰³ de Cayo Plinio Segundo, Cornelio Tácito, Setuonio Tranquilo, Mara Sar-Serapión, Luciano de Somasata, Celso; los documentos judíos¹⁰⁴ de Flavio Josefo, El Talmud, y los papiros de las comunidades del Qumrán; y por último, los documentos cristianos, los cuales brindan la mayor información sobre la figura de Jesús, que son los cuatro testamentos canónicos, las cartas de Pablo, la carta de los apóstoles, hechos de los apóstoles, y los testamentos apócrifos.

En el caso del Nuevo testamento, destaca Küng¹⁰⁵, se encontró un fragmento del evangelio de Juan a principios del siglo II en Egipto, y guarda las mismas características del que tenemos en la actualidad. Por otro lado, se encuentran un gran número de Evangelios bien cuidados del siglo III. Lo que da entender, en término histórico, que los Evangelios ya existían en el siglo 100.

¹⁰⁰ Meier, John P. "Jesus Among the Historians" 1986-12-21 *New York Times* Section 7. Recuperado 2010-10-11. pág.1

¹⁰¹ Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Doubleday, Anchor Bible Reference Library. 1994. ISBN 978-0-385-19397-9. pág. 964

¹⁰² Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Oxford University Press, 2002, pág. xxiii.

¹⁰³ Oficina de Educación del Arzobispado de Lima. Recuperado 25 de junio 2010. <http://www.odeclima.org/html/cursos-online/apologetica/Sesion-5.pdf>

¹⁰⁴ Ibid. Recuperado 25 de junio 2010.

¹⁰⁵ Ibid. pág. 157

Por otro lado, los relatos de los Evangelios están localizados, en un tiempo y lugar determinado; que corresponden a los registros históricos (tanto políticos, culturales y geográficos de la época). Entre Cafarnaúm y Jerusalén (130 Km), recorrido que se puede transitar en una semana o semana y media, transcurrió la vida pública de Jesús; en un ambiente político y cultural que responde a los datos históricos del momento.

Con estos datos, la idea de Küng¹⁰⁶ no es meramente desarrollar una teoría sobre la existencia de Jesús, ya que es consciente de que como en todo estudio histórico existen espacios para especulaciones. No obstante, quiere mostrar, que hay muchos datos cruciales que sustenta la existencia de Jesús, algo que la mayoría de los intelectuales y estudiosos serios en la actualidad no se atreverían a dudar.

Los documentos paganos y judíos, según Küng¹⁰⁷, dicen poco sobre Jesús. De ellos, solo se desprende que existía un movimiento creciente que seguía un tal llamado Cristo, y dicho grupo de personas se proyectaban como una amenaza para el sistema político-social reinante. Las tres fuentes más relevantes son la de Cayo Plinio II en su consulta al emperador Trajano, Cornelio Tácito que atribuyó el incendio de Roma a los cristiano y el historiador judío Flavio Josefo que habla sobre la lapidación de Santiago, hermano de Jesús, llamado Cristo. No obstante, aunque no dicen mucha información, no por ello, dejan de aportar importante claves sobre la existencia de este movimiento cristiano y porque no, de Jesús. En la antigüedad, si una persona escribía sobre un fenómeno como el cristianismo a un Emperador o a otras autoridades, se puede deducir que había un trabajo de verificación de las fuentes (aunque no en sentido moderno).

Entonces, como resultado, el debate se traslada para Küng¹⁰⁸ no a la existencia o no de Jesús, la cual los datos sustenta una respuesta positiva, sino a la descripción de su vida y la naturaleza de los Evangelios, y a lo que ellos pueden llegar a transmitir o distorsionar sobre la imagen de Cristo. Con ello, Küng reconoce la imperfección de los Evangelios y la necesidad de una exégesis-histórica que valide los datos suministrados por ellos. Por

¹⁰⁶ Ibid. pág. 153

¹⁰⁷ Ibid. pág. 150

¹⁰⁸ Ibid. pág. 162

ejemplo, el autor suizo destaca la importancia de esa exégesis-histórica cuando se descartan los Evangelios apócrifos por contener extrañas leyendas y citas, alejadas de la realidad histórica de Jesús; y con el influjo gnóstico de años posteriores.

Por otro lado, los cuatro Evangelios “canónicos”, según Küng¹⁰⁹, mantienen algunas inconsistencias menores y datos ambiguos que se centran principalmente en tres ámbitos. Primero en el origen. La niñez es solo descrita por Lucas y tiene un carácter más interpretativo a la luz de la profecía (por ejemplo, el nacimiento lo ubica en Belén, quizás pudiendo ser en Nazaret, por las descripciones de distancias). Otro dato ambiguo importante sobre el origen es la genealogía de Mateo y Lucas, ya que se contradicen mutuamente.

Segundo, el año de nacimiento también es dudoso, ya que no puede ser posterior al 4 a.C, ya que el emperador Augusto estuvo del 27 a.C al 14 d.C y Herodes del 27 a.C al 4 a.C). Como también, el año de su muerte mantiene cierta incertidumbre, ya que los tres evangelistas difieren con el de Juan, y el calendario de Qumrán.

Estas inconsistencias principalmente cronológicas están justificadas, según el teólogo suizo¹¹⁰, ya que los primeros testigos de Jesús no estaban interesados en una biografía científica de su vida, sino que estaba descubriendo poco a poco su mensaje. Esa buena noticia, que fue transmitida vía oral en las primeras décadas, se fue consolidando por la vía escrita en lo que hoy llamamos Evangelios, cuando se fueron muriendo los testigos directos de Jesús. No obstante, la intención de éstos se mantuvo, el cuál era dar testimonio de fe, con una finalidad evangelizadora, no científica.

Pero aquí vale nuevamente la aclaración. Küng sostiene como Barth, Tillich y Bultmann¹¹¹, que los Evangelios son documentos de fe y no una biografía científica. Sin embargo, para el autor suizo, sí se desprende de ellos información histórica que valida dicha fe. Los

¹⁰⁹ Ibid. pág. 153

¹¹⁰ Ibid. pág. 154

¹¹¹ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

estudios históricos de los Evangelios, según Küng¹¹², que toman tres capas (el tipo de redacción de los evangelistas, las interpretaciones post-pascuales y el contexto judío prepascual de Jesús), han demostrado que éstos tienen un sustento histórico real.

Los estudios históricos, según el teólogo suizo¹¹³, no pueden ni fundamentar ni destruir la fe, pero si han ayudado a entender más al Jesús histórico y a rechazar interpretaciones de moda a lo largo de la historia que se desviaban totalmente del mensaje inicial. Tanto Marcos, que según los estudios históricos se escribió antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70, Mateo, dirigido al público judeocristiano, y Lucas dedicado a la propagación de la fe en el mundo culto helenístico; dan una imagen “sinóptica” de la vida pública de Jesús. Juan, bajo otra perspectiva y con un estilo más parecido a un monólogo, algo no judío, repotencia la descripción de los Evangelios sinópticos.

Con esto, Küng¹¹⁴ quiere afirmar que a pesar de que la fe sigue siendo fragmentaria como los Evangelios y todo lo humano, no es irrazonable ni se basa en un mito inventado; tiene un sustento y sus límites en la historia. Si alguien quiere justificar una guerra en nombre de Jesús, como ya lo han hecho, quizás deba modificar los Evangelios; porque las interpretaciones se topan con el límite de la historia de Jesús y su mensaje global.

En otras palabras, el cristiano reactiva el recuerdo de un Jesucristo anclado en la historia, que se trasmite por unos Evangelios que no buscaban ser tratados biográficos sino testimonios de fe, pero que muestran datos históricos reales al que el cristiano puede acudir para evaluar su interpretación actual de Jesús y su accionar.

1.4 Hermenéutica post-Bultmann: desmitificación no eliminatoria sino interpretativa

Rudolf Bultmann, uno de los teólogos más populares y radicales del siglo XX, influyó de manera significativa a Hans Küng. Bultmann¹¹⁵, cercano personal e intelectualmente a Martin Heidegger, iniciaría lo que se llamó la secularización del cristianismo; algo que

¹¹² Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.149-170

¹¹³ Ibid.pág. 163

¹¹⁴ Ibid.pág. 164

¹¹⁵ Frame, J. *History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 3. Reformed Theological Seminary*. ITunes. Recuperado octubre 2010.

tomaría su forma más extrema con el cristianismo ateo de los años 60. Dentro de su pensamiento, se pueden identificar tres puntos característicos que son: un criticismo formal, una hermenéutica de la desmitologización y un existencialismo influenciado por Heidegger.

El criticismo formal de Bultmann¹¹⁶ afirma que las Escrituras son historias o dichos sobre Jesús, que nos dicen poco del verdadero Jesús histórico. Quizás lo único que sabemos con certeza, según Bultmann, es que Jesús nació, murió y enseñó. Pero cuando estudiamos los elementos detrás de estas narrativas, según Bultmann, nos damos cuenta de que tienen todas las características de las comunidades posteriores al tiempo de Jesús y su lenguaje está determinado por la mentalidad de esa época. Los milagros o la visión apocalíptica, por ejemplo, son expresiones comunes del tiempo pascual y post-pascual, pero que en la actualidad son imposibles de creer, ya que corresponde a otro lenguaje y mentalidad. En conclusión, para Bultmann, todos los elementos sobrenaturales son producciones literarias de las comunidades post-pascuales, que deben ser eliminadas para entender el núcleo verdadero de la fe cristiana.

La hermenéutica de la desmitologización de Bultmann sostiene que la Biblia contiene muchos mitos, propios de la época en el cuál se escribió. Con los mitos, las personas de la época post-pascual intentaban explicar lo divino en términos humanos. Pero para Bultmann, los mitos y milagros no son el mensaje central del “kerigma” y es algo que el hombre moderno no puede creer. El mito tenía un carácter funcional, instrumental en aquella época. Por ello, Bultmann comienza un proceso de desmitologización de las Escrituras, en el que estudiando el contexto de la época en el cuál se escribió y los lenguajes utilizados en la misma, intenta extraer lo esencial y adaptarlo al hombre actual. Por ejemplo, hace notar como Pablo cambia el mensaje apocalíptico de los primeros apóstoles o como el evangelio de Juan le da un giro helenístico a la “Buena Noticia”; según sus contextos y necesidades.

¹¹⁶ Bultmann, R. Jesus Christ and Mythology. Prentice Hall. 1st edition. 1981. pág.83-100

Bajo esta perspectiva, no se puede leer las Escrituras sin reconocer el contexto desde el cuál uno realiza la lectura y desde el cuál se gestó la misma. Pero Gadamer¹¹⁷ criticaría la hermenéutica de Bultmann ya que éste último cree que es posible encontrar un núcleo existencial de las Escrituras que se adapta a todos los tiempos. Para Gadamer, al igual que los teólogos de la corriente “Nueva hermenéutica”, nunca podemos escapar de los prejuicios temporales y los constructos sociales del lenguaje. Por el contrario, para Bultmann, como creyente, sostiene que puede encontrarse en Jesús una especie de modelo existencial que si bien se ve afectado por los contextos, los trasciende; y las personas de diversos tiempos pueden llegar a comprender el núcleo existencial de Jesús de la misma manera.

La corriente teológica llamada “Nueva hermenéutica”¹¹⁸ conformada por un grupo numeroso de teólogos reconocidos, principalmente protestantes, algunos discípulos de Bultmann, otros que simplemente siguiendo el pensamiento del último Heidegger y de Gadamer, radicalizaron el protagonismo de la interpretación en el estudio de los testamentos. De acuerdo a éstos, a diferencia de Bultmann, los testamentos son narraciones que nos hablan de Jesús; y está de más, buscar estudios históricos críticos de la biografía objetiva de Jesús, como también intentar encontrar un núcleo que permanece a lo largo de la historia, para adaptarlo a nuestro tiempo. La realidad habla a través del lenguaje, y cualquier intento extralingüístico es rechazado.

En este sentido, por un lado, Küng toma partido por Bultmann, ya que cree que existe un núcleo existencial del Jesús histórico que trasciende las épocas; y el cuál puede ser reinterpretado a la luz de nuestro tiempo. El objetivo, al igual que Bultmann, está claro: hacer llegar la prédica de forma más eficiente al hombre de su tiempo y despojar los elementos ajenos al lenguaje cotidiano de la actualidad.

¹¹⁷ Grondin, J. Gadamer and Bultmann. Montreal: Université de Montreal. 2002. Recuperado en octubre 2010 de http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/gadamer_and_bultmann.pdf

¹¹⁸ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

No obstante, a diferencia de Bultmann, Küng¹¹⁹ cree que la desmitologización no debe ser eliminatoria, sino interpretativa. En otras palabras, si bien para analizar la Biblia en la actualidad y hacer llegar la “Buena Noticia” de manera más eficiente al hombre de hoy, es conveniente despojar a los relatos de elementos sobrenaturales; no se deduce necesariamente que dichos eventos no existieron; sino más bien, que fueron reinterpretados en nuestro contexto. Así, Küng deja abierta la ventana a lo sobrenatural, pero solo como posibilidad.

1.5 La relación de la Biblia y la revelación

Una de las ideas más determinantes en Barth¹²⁰, que influenció a gran parte de los teólogos protestantes de principio del siglo XX, es la clasificación de Dios como “totalmente otro” o “totalmente escondido”; definiendo así, su doctrina particular de la revelación. De acuerdo a Barth, la revelación es un poder de Dios en tiempo presente que transforma los corazones, pero que no puede ser almacenado o registrado en una escritura o en un relato. La revelación, según Barth, no puede igualarse al lenguaje humano ni puede poseerse por alguien. De ahí, que para el teólogo alemán, la Biblia no es la palabra idéntica de Dios y por ende es falible. Las críticas modernas sobre la historicidad de las Escrituras no afectan a la fe. Para Barth¹²¹, las Escrituras es un instrumento que utiliza Dios para revelarse en tiempo presente; y puede convertirse en la palabra de Dios por un instante, pero no perdura como palabra de Dios en todo momento, en sentido proposicional.

Por otro lado, Dios cuando se revela, puede utilizar tres instrumentos, que son las Escrituras, la prédica y Cristo mismo. Las Escrituras y la predicación, muestra parte de él a los hombres (de manera subjetiva), pero también se mantiene escondido. Solo en Cristo, Dios se revela como es y se convierte así en alguien “totalmente revelado”. Algo que pareciera contradictorio, para Barth no es problema ya que Dios supera las categorías

¹¹⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.223-248

¹²⁰ Barth. K. *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press.1968. pág.27-54

¹²¹ *Ibid.* pág.27-54

lógicas del ser humano: Dios es “totalmente otro-escondido” y al mismo tiempo “totalmente revelado”.

En la misma línea, la revelación, para Bultmann¹²², al igual que Barth, no es información, sino un evento que me lleva a un nuevo entendimiento: “self-understanding”. No importa el contenido del mensaje de Dios, sino lo clave para Bultmann, es que Dios está presente, me habla. Revelación se iguala a Dios, son lo mismo. Y la información, al igual que el Jesús histórico, no es lo que importa, sino que es la experiencia individual de Cristo lo significativo para la fe.

Con las ideas de Barth y Bultmann a mano, Küng¹²³ intenta devolverle cierto valor proposicional a la Biblia; y no reducir la revelación a una iluminación individual; muy alejada de la concepción católica. Lo primero que hace Küng es resaltar la diferencia radical entre libros como el Corán y la Biblia, ya que mientras el primero se cree bajado del cielo directamente de Dios, no permitiendo espacio a la interpretación y comentario; la Biblia, en cambio, no contiene ningún pasaje que diga que no posee errores.

A partir de la ortodoxia reformada luterana, y luego en la teología católica del siglo XIX, destaca Küng¹²⁴, comenzó a utilizarse la palabra “inspiración”, para describir el proceso en el cuál fueron escritos los diferentes libros de la Biblia. Este término, que según Küng, es extra-cristiano, significaba que la individualidad del escritor se apagaba de cierto modo, y el Espíritu lo invadía; como una especie de pitonisa griega con la intervención de los oráculos. Conclusión, el libro estaba libre de contradicciones.

Esta idea de inspiración, según Küng, trajo serios problemas, principalmente con la ciencia y la modernidad; teniendo como los casos más emblemáticos el de Copérnico, Galileo y Darwin. Aun hoy, varios grupos cristianos, como los evangélicos, y porque no, algunos sectores del catolicismo y protestantismo, todavía se mantiene en la defensa de la

¹²² Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 3. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010

¹²³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.149-170

¹²⁴ Ibid. pág.149-170

infalibilidad de las Escrituras en sentido literal frente a lo que llaman ellos, el subjetivismo y relativismo.

Küng¹²⁵ defiende la idea de que los escritores de la Biblia son testigos de fe con limitaciones contextuales, ya que la inspiración implica una historicidad humana. Por lo cual, lo importante de las Escrituras no son ellas en sí mismas, sino lo que ellas apuntan: la fidelidad de Dios con el hombre. Esta última, nunca puede ser desmentida, a pesar de los errores.

Para el teólogo suizo¹²⁶, la discusión o foco de atención no debe ser si fue o no escrita por hombres; sino más bien, lo que transmite e inspira en el hombre concreto de hoy. Además, dentro de sus posibles errores, existe una historicidad concreta, que como se mencionó anteriormente, nos informa cómo era Jesús y como no era. No hay que abandonar la historicidad de Jesús. El cristianismo es una fe histórica. Bajo estas premisas, según Küng, es que el cristiano debe enfrentarse a las Escrituras, y no encerrarse en un biblicismo que solo llevan a justificar cosmovisiones del pasado frente a la actual, ni tampoco darle la espalda a la historia y hacer del cristianismo una metafísica ahistórica. Jesús existió en tiempo y espacio. Existen datos reales que van más allá de las narrativas.

No obstante, Küng, en este punto, no se alinea con Pannenberg; sino que intenta buscar su propio camino. Para Pannenberg¹²⁷, a diferencia de los teólogos liberales, Barth, Tillich, Bultmann, entre otros; Dios revela proposiciones; que pueden ser independientes a nosotros. Es decir, la revelación puede ser objetiva, un hecho, y no necesariamente es una especie de encuentro con las subjetividades individuales.

Küng no llega a aceptar la posibilidad de una revelación objetiva, como Pannenberg; sino que la visualiza en relación con nuestro tiempo; algo que le costaría muchas críticas posteriores. Por ejemplo, Illanes¹²⁸ reconoce un relativismo histórico en Küng. Si bien Küng intenta hacer comprensible y razonado el cristianismo para el hombre de nuestro

¹²⁵ Ibid.pág.158

¹²⁶ Ibid.pág.162

¹²⁷ Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. págs.123-134

¹²⁸ Illanes, J.L. *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica, Madrid: Emesa. 1983. págs.41

tiempo; este último no es el destinatario de su obra, sino que más bien es el criterio hermenéutico.

En esta crítica, Illanes lo que intenta puntualizar es que Küng sigue la postura de Heidegger¹²⁹, al reconocer que nuestra pre-estructural existencial-fáctica determina el contenido de la fe. El pre-entendimiento precede a la interpretación y este ciclo no puede ser superado por ninguna revelación atemporal.

En la misma línea, Jammarrone¹³⁰ al etiquetar a Küng como un teólogo pluralista, está sosteniendo que el autor suizo acepta la finitud de la experiencia histórica, y la validez de una doctrina estará justificada solo por su equivalencia funcional para el hombre de la actualidad. Puede darse el caso, por ejemplo, que dos doctrinas contradictorias, sean a su vez equivalentes, ya que producen la misma función en diversos tiempos históricos.

Por otro lado, Jammarrone¹³¹ puntualiza que la cristología historicista de Küng tiene características distintivas en cada momento histórico y, por lo cual, el teólogo suizo intenta amoldarla al hombre de hoy. Küng va buscando una cristología de su tiempo, que ha cambiado constantemente a través de la historia, y que hoy puede dar un paso más en su entendimiento, pero que no es definitivo.

Jammarrone¹³² prosigue en su crítica, que la mentalidad contemporánea que se erige como el criterio cristológico de Küng, tiene características muy concretas: es un antropocentrismo que busca un humanismo absoluto, se sostiene en una epistemología de tinte racional y en una ontología inmanentista y antimetafísica, y defiende una hermenéutica cercana al relativismo historicista. Además, se sitúa en un secularismo triunfante en todos los ámbitos humanos.

Finalmente, la confianza de Küng en la historia, según Jammarrone¹³³, no es para verificar y comprobar la revelación y su racionalidad, sino para determinar la verdad del contenido

¹²⁹ Grondin, J. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder. 1999. Véase capítulo sobre Heidegger.

¹³⁰ Jammarrone, L. *Teología e Cristología: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982. pág.5-36.

¹³¹ Ibid.pág.5-36

¹³² Ibid.pág.34-35

¹³³ Ibid.pág.63-64

de la fe, en términos de que un hombre de hoy pueda aceptarla. Es decir, se aproxima a la historia como un científico que no puede trascender lo humanamente verificable, y así, despoja todos los elementos sobrenaturales de la misma. La fe experimenta una reducción racionalista de ella, y el pensamiento se colocan por encima de la revelación y el ser.

Considero que clasificar a Küng como relativismo historicista es exagerado y hasta injusto. Como mencionamos anteriormente, para Küng, al igual que Bultmann, existe un contenido objetivo, atemporal y verdadero en las Escrituras. Sin embargo, es consciente que solo podemos encontrarnos con dichos elementos desde nuestro contexto histórico. Es decir, la revelación se da solo en-relación-con-nosotros, quienes, a su vez, pertenecemos a un tiempo y somos portadores de una cosmovisión determinada. Esto no quiere decir que nuestra interpretación es excluyente frente a otras épocas, pero tampoco significa que es relativista.

La crítica que quizás sí es indefendible sobre Küng, es la recalcada por Illanes¹³⁴, en la que hace notar que para el autor suizo, el hombre de hoy como criterio hermenéutico para evaluar el cristianismo, es un hombre formado en universidades europeas, que guarda inclinaciones deterministas, naturalistas y agnósticas. Así, la revelación, el misterio y lo sobrenatural tienden a esfumarse. De esta forma, la definición del hombre actual en Küng es muy sesgada y le impide ver formas diferentes de interpretación, en un mismo contexto actual. Además, bajo esta perspectiva limitada de la cosmovisión actual, Küng no fue capaz de prever un cambio en la perspectiva contemporánea, (algo propio de los grandes pensadores): un renacimiento de la religiosidad, en el que los elementos sobrenaturales están justificados y hasta son deseados, para explicar el mundo.

Más allá de esta limitación hermenéutica, su método sigue siendo válido y se sostiene en fundamentos filosóficos profundos; para dar paso a un análisis sobre la historicidad de Jesús fructífero e interesante; el cuál sirve como base para sustentar una concepción del ser cristiano muy particular; poco común en los países católicos.

¹³⁴ Illanes, J.L. *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica, Madrid: Emesa. 1983.pág.47-49

CAPÍTULO II

CRISTO DE KÜNG

2.1 Contexto social de Jesús

Confiando en los métodos y evaluaciones documentales propias de la historia, Küng¹³⁵ comienza la descripción de Jesús analizando el contexto histórico del mismo y definiendo el mensaje único frente a los diferentes grupos sociales de la época. Este camino histórico-analítico del contexto tomado por Küng va a traer como consecuencias los primeros trazos de la figura de Jesús y a su vez, las características del modelo de ser cristiano que debería aspirar un creyente.

2.1.1 Más allá del conservadurismo

Primero, Küng¹³⁶ resalta que Jesús no era sacerdote, sino laico. Además, la única vez que nombra a un sacerdote en su mensaje es para figurar un mal ejemplo, en la parábola del buen samaritano. Sus seguidores a su vez eran laicos, bajo la mirada sospechosa de los sacerdotes de la época. Es más, Jesús fue apresado y llevado al Sanedrín compuesto por los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas (teólogos juristas de tendencia en su mayoría farisea) quienes eran competentes del derecho civil y religioso, más no del político, que estaba en manos de los romanos. Esta observación de Küng es muy relevante en la definición de un cristiano, ya que se aleja de la idea popular católica asociada al sacerdocio como el nivel más elevado de cristiandad.

Jesús tampoco era teólogo. Para los escribas era un aldeano “sin estudios”. Su mensaje contiene elementos populares y directos, en el ámbito de lo cotidiano y no de lo sacro. No apelaba a la autoridad de la religión como el de los escribas, sino que sus parábolas sencillas se hacían universalmente comprensibles. Así, Küng¹³⁷ impone una reflexión sobre los límites de lo sacro y lo profano, y su desaparición en la vida de Jesús. Además, se pone

¹³⁵ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.183

¹³⁶ *Ibid.* pág.183

¹³⁷ *Ibid.* pág.187

en evidencia que el conocimiento teórico de los libros sagrados no implica necesariamente su puesta en práctica.

Por último, Jesús tampoco pertenecía a los saduceos, la clase política dirigente, que era conservadores de la ley judía, pero se adaptaron oportunistamente a las exigencias del Imperio Romano para mantenerse en el poder. Parece que Jesús, en su confrontación con este grupo, no estaba dispuesto a soportar una helenización falsa por poder ni un conservadurismo legal a través de las leyes y el dogma.

Según Küng¹³⁸, Jesús creía en el reinado universal de Dios como los sacerdotes, escribas y fariseos de su tiempo, pero sabía que la liturgia del templo y la piedad legal no era la norma suprema, sino el Reino de Dios que llegaría con el final de los tiempos. La metáfora de la destrucción del templo y su reconstrucción, guarda en sí el conflicto y la relativización de las creencias conservadoras de la época. Aquí, Küng¹³⁹ hace notar el tinte apocalíptico del mensaje de Jesús, quizás por la influencia de libros como Daniel. Jesús muestra que la descendencia de Abraham por sí sola no es garantía de salvación.

No obstante, a diferencia de las tendencias apocalípticas de la época, teniendo como uno de los mayores representantes a Juan el Bautista, el Reino de Dios para Jesús no vendría acompañado de un juicio sombrío, sino con misericordia y gracia para todos. El énfasis de la liberación de los pobres, los afligidos, los agobiados (todos ellos eran para los judíos de ese tiempo pecadores que sufrían las consecuencias de sus malas acciones contra Dios), conecta el concepto cristiano con la obligación de ayuda a los más necesitados.

Entonces, ante este primer análisis de Küng, un cristiano que sigue al Jesús en un contexto histórico diferente, puede también seguir la actividad eclesiástica, los estudios eruditos sobre las Escrituras y la observancia de los rituales, solo si responden al mensaje y la vida de Jesús. Sabiendo también, que estos son relativos y muchas veces el conservadurismo religioso sólo justifica el *statu quo* apoyado en aquellos elementos y entra en conflicto con la esencia cristiana; como lo padeció el mismo Jesús.

¹³⁸ Ibid.pág.187

¹³⁹ Ibid.pág.188

2.1.2 Más allá del ascetismo o regla monástica

En la época de Jesús y cerca geográficamente a su lugar de origen y vida pública, existió un grupo llamado los esenios y la comunidad de Qumrán¹⁴⁰. Estas comunidades, según Küng¹⁴¹, percibiendo el sometimiento de su pueblo judío y las injusticias sociales como un efecto del alejamiento de Dios, y tomaron una postura apolítica y de apartamiento.

Vivían a orillas del Mar Muerto en comunidades de 4000 personas y mantenían una conducta ascética y de obediencia a una regla monástica: trabajo y plegaria. Tenían la certeza de que el juicio final estaba cerca, y que su generación estaba perdida. De ahí, que esperaban alejados la venida del juicio. Hoy se abre un debate sobre la posibilidad de que Juan el Bautista tuviera contacto con dichas comunidades, algo que no se ha probado.

En 1947, se encontraron los escritos de dichas comunidades y en 1951 sus edificaciones¹⁴². No obstante, en ninguno de sus escritos se nombra a Jesús y tampoco en ningún testamento se nombra a esas comunidades. Algo, que según Küng, da entender que el programa o mensaje de Jesús se alejaba de la de éstos.

Jesús es acusado de “borracho y comilón”, enseñaba en banquetes, y nunca se percibe en sus parábolas una invitación al abandono del mundo, como un dualismo luz-oscuridad presente en los fragmentos de Qumrán¹⁴³. Además, nunca predicó reglas monásticas ni un estricto orden jerárquico (como los esenios y los fariseos), por el contrario, Jesús condena a los que aspiran los primeros puestos.

La obediencia a una ley o una institución no son pilares de Jesús, ni tampoco sostuvo que la salvación solo se lograba por el ascetismo. Al contrario, Jesús muestra un compromiso por la libertad en la transgresión del sábado, y somete la Ley y la institución a algo superior: el Reino de Dios, y la salvación por la misericordia.

¹⁴⁰ Stegmann, Hartmut. *Los Esenios, Qumran, Juan Bautista y Jesús*. Madrid: Editorial Trotta. 1996. El autor realiza una descripción detallada de las características particulares de dichas comunidades en base a los hallazgos arqueológicos.

¹⁴¹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.199

¹⁴² Ibid.pág.199-209

¹⁴³ Ibid.pág.199-209

De esto se concluye, que ser cristiano para Küng¹⁴⁴ no tiene que estar necesariamente atado a una institución o ley y una jerarquía determinada. Al no ser la esencia del cristianismo, puede modificarse para adaptarse al contexto cambiante. Igualmente, las prácticas ascéticas dentro del mismo cristianismo y el continuo énfasis a una vida despegada de los placeres “carнаles”, según Küng, no encuentran su eco en la vida de Jesús.

2.1.3 Más allá de la revolución

Si bien Jesús tuvo contacto con el grupo de los zelotes, afirma Küng¹⁴⁵, su programa o mensaje no aspiraba a un levantamiento violento contra los poderes reinantes. Se dice que cuatro de sus discípulos estaban relacionados a este grupo (Simón “el zelote”, Judas Iscariote, Juan y Santiago), y que buscaba una resistencia política-religiosa violenta contra el Imperio Romano, mientras esperaban al Mesías, como el rey libertador político del pueblo judío.

Llamado por los romanos “sicarios”, porque iban como guerrillas urbanas con la sica (puñal corto), los zelotes vieron en Jesús un posible aliado para la liberación política de su pueblo. No obstante, Jesús desistió de dicha solicitud o programa. Aunque los tiempos de espadas que menciona Jesús suelen ser sacados de contexto para justificar los movimientos violentos, en la esencia del mensaje de Cristo está la preparación del terreno sin violencia, para la llegada del Reino de Dios (por voluntad del mismo Dios), según sostiene Küng¹⁴⁶.

Jesús nunca se negó a pagar los impuestos al César ni fomentó una guerra nacional. Es más, comió con publicanos y samaritanos. Pero defendió una revolución más profunda y universal, que tenía que ver con la anunciación del Reino de Dios. Esta diferencia de programa lo demuestra simbólicamente con su entrada a Jerusalén en un burro, en vez de un caballo blanco de vencedor con un ejército detrás.

¹⁴⁴ Ibid.pág.201-202

¹⁴⁵ Ibid.pág.189-194

¹⁴⁶ Ibid.pág.189-194

De esto se desprende que el cristianismo no es un programa político ni justifica una revolución armada. El mensaje de Cristo tiene consecuencia políticas, pero de ninguna manera, como sostiene Küng¹⁴⁷, puede identificarse a una causa política, como tantas veces se ha hecho a lo largo de la historia. Esto tiene sustento, en la misma decisión de Jesucristo con su entorno.

2.1.4 Más allá de la Ley judía

En el año 68 d. C, los zelotes y esenios se unieron contra el Imperio Romano, teniendo como consecuencia, la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. y la desaparición de estos grupos judíos. Los únicos que sobrevivieron a esta sangrienta batalla fueron los llamados “Fariseos”, que luego del suceso, renunciaron al cambio por la fuerza y se enfocaron en la vida piadosa y misericordiosa para la llegada de Dios al mundo¹⁴⁸. Incluso hoy, los fariseos, con diferentes matices, perduran y tuvieron un gran papel en la reconstitución del Estado de Israel.

Küng¹⁴⁹ aclara que la palabra “fariseos” significa “separados” y no “hipócrita”, como muchos cristianos piensan. Es más, el autor resalta que en varios pasajes, Jesús los ejemplifica como hombres piadosos y honestos, que siempre decían la verdad. Organizados en comunidades compactas, estos grupos de laicos, artesanos y comerciantes, estaban bajo la dirección de algún Escriba y tenía gran influencia social (más de 6000 adeptos).

En una ambiente pesimista, los fariseos querían ofrecer salidas, y creían que si todos cumplían la Torá, vendría el Mesías. No estaban separados de la gente como los saduceos o los esenios, sino que en las sinagogas compartían con las personas, intentando cambiarlas.

¹⁴⁷ Ibid.pág.197-199

¹⁴⁸ Ibid.pág.210-211

¹⁴⁹ Ibid.pág.210

Paradójicamente, según Küng¹⁵⁰, los fariseos era el grupo de personas con quien Jesús compartía más ideas y creencias comunes. No obstante, fueron éstos los que condenaron a Jesús a lo largo de toda su vida pública. La causa es simple, para Küng, Jesús se colocó sobre la Ley.

Jesús cuestionó la prescripción de pureza de los fariseos, aclarando que lo exterior no puede manchar lo interior. Además, cuestionó las obras de penitencia, reconociendo la importancia de la misericordia sobre el sacrificio. Así, aclara Küng, Jesús defiende que el Reino de Dios no se recibe a través de un “catálogo” ritualístico institucionalizado o de obras; sino que es una recompensa gratuita de Dios. Con este enunciado, Küng toma postura en el debate teológico de siglos sobre la salvación a través de las obras o simplemente la gracia divina. Por otro lado, Küng, como defensor de la libertad, remarca esta postura de Jesús frente a la Ley y la proyecta a la vida de un cristiano.

Jesús critica a los fariseos de no practicar lo que predicaban, y además por condenar a los demás (publicanos, helenizados, prostitutas), sin mirarse a sí mismos. En otras palabras, Jesús acusa a los fariseos por focalizarse en lo superficial de la fe. Para Küng¹⁵¹, Jesús radicaliza la Ley y va a su esencia. Por ejemplo, condena no solo matar, sino el sentimiento de ira; reprueba no solo el adulterio, sino el deseo también.

La apuesta de Jesús por la misericordia divina, por la salvación de los excluidos y pecadores, por la crítica a la hipocresía de una fe meramente ritualista, según Küng¹⁵², le costó la vida. Los fariseos, con su apego literal a la Ley, vieron en Jesús una amenaza a su proyecto para el pueblo judío.

Con esta revisión histórica en el contexto de su época, Küng puede asegurar que Jesús era distinto, ya que muestra una nueva forma de aproximarse a Dios, desconocida hasta esos momentos.

¹⁵⁰ Ibid.pág.214

¹⁵¹ Ibid. pág.218-219

¹⁵² Ibid. pág.218-219

De esto se desprende que un cristiano, si da seguimiento a Jesús como el Cristo, también debería ser distinto. Pero hasta aquí, Küng elabora una especie de teología negativa para definir a Jesús. Realiza una descripción de lo que no llegó a ser Jesús, y de ahí puntualiza características atribuibles al mismo.

2.2 La secularización por medio del Jesús histórico

En este primer acercamiento de Küng a la figura de Jesús, es digno de resaltar que existe en el autor suizo una intención de romper la división entre sagrado y profano, y entre religioso y laico. Si partimos de que la obra de Küng tiene varios elementos tomados de la tradición teológica alemana protestante, es importante destacar que en el tiempo de gestación del libro *Ser cristiano*; se estaba dando en Europa y Estados Unidos, una fuerte inclinación a lo que se llamó secularización del cristianismo.

En los años 60, entre los teólogos protestantes, surgió un movimiento que se llamó cristianismo ateo¹⁵³. Discípulos de Barth, radicalizaron algunos conceptos de éste, para dar forma a unas de las teologías más “extrañas” de la historia. De acuerdo a este grupo, como Barth, Dios tiene la libertad total de volverse lo que él desee, hasta su propia oposición. Por eso, para los teólogos ateos, con Cristo, Dios se encarnó y decidió perder su propia divinidad. Al morir, no resucitó, sino que liberó al hombre de los eventos sobrenaturales. Así, el hombre moderno no necesita más la idea de Dios¹⁵⁴. El Dios “totalmente oculto” de Barth, está tan lejos que ya no se le puede hablar; y el Dios “totalmente revelado” se confunde con el mundo, y ya no se lo necesita. En este sentido, el cristianismo ateo pareciera ser una consecuencia lógica del dualismo de Barth.

En la misma línea, siguiendo la perspectiva negativa hacia la religión de algunos teólogos protestantes como Barth y Tillich, se gestó en los años 60 y 70 un movimiento llamado teología secular. Teniendo como inspiración los libros y cartas en la cárcel de Dietrich

¹⁵³ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado october 2010.

¹⁵⁴ Ibid. Recuperado october 2010

Bonhoeffer¹⁵⁵, pastor luterano quien fue encarcelado y asesinado por su resistencia al régimen Nazi, se dio forma a una teología que intentaba despojarse de sí los elementos religiosos. De acuerdo a Bonhoeffer¹⁵⁶, si uno se focaliza en la religión como fuente de la teología, se está dividiendo el mundo en secular y religioso (este último, mostrándose como superior al primero), algo completamente negativo para la concepción cristiana.

Para Bonhoeffer¹⁵⁷, el centro del mensaje cristiano es el servicio a los demás. Sabemos de Dios, por Cristo, y Cristo es “ser para los otros”. Los cristianos deben imitar a Cristo en ese servicio radical a los demás, hasta dar la vida por los mismos. El pecado, por otro lado, es ir en contra de los demás, afirmarse uno mismo. Por ello, Bonhoeffer afirma que la religión es contraria a la revelación, porque se centra en el estatus, en el poder; y no en el servicio a los demás hombres y demás religiones.

Además, Bonhoeffer¹⁵⁸ reconoce que debemos defender la secularización. La actitud religiosa es arrogante en el sentido que busca afirmarse a ella misma; en cambio, el cristiano debe servir al mundo sin buscar reconocimiento. Bonhoeffer agrega que no podemos vivir con experiencias constantes de Dios, muchas veces pasan largos períodos en el que no sentimos la presencia de Dios; pero no obstante, el cristiano debe seguir ayudando a los demás, confiando en la misteriosa revelación de Dios. El hombre moderno, como cualquier niño que ha llegado a la adultez, no necesita de la presencia de su padre constante; y así debe reafirmar la secularización.

Autores como Harvey Cox¹⁵⁹ siguieron la misma línea de Bonhoeffer, defendiendo ideas como que la historia de la salvación es la historia de la secularización. No obstante, es curioso, que el mismo Harvey Cox, en los últimos años, se ha mostrado sorprendido por

¹⁵⁵ Bonhoeffer, D. Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio. Ariel. Eslugues de Llobregat. 1969. pág.160-161

¹⁵⁶ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

¹⁵⁷ Bonhoeffer, D. Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio. Ariel. Eslugues de Llobregat. 1969. pág.194-212

¹⁵⁸ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

¹⁵⁹ Cox, H. *The Secular City: Ten years after*. The Christian Century Foundation. 1975. Recuperado el 15 de octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1861>

un resurgimiento de la conducta religiosa; y ha crecido su interés por continentes como Latinoamérica.

Sin llegar a estos extremos, pero sí influenciado por Barth y Bultmann, no es casualidad que a lo largo de la obra *Ser cristiano*¹⁶⁰, se note en Küng un cierto tono negativo con respecto a la distinción entre lo sacro y lo profano, lo religioso y lo laico. Esto se puede percibir, principalmente, en los primeros libros de Küng. Y si bien el autor suizo, en sus últimas obras, resalta la importancia de la religión en la construcción de una ética global; su énfasis en lo religioso sigue teniendo una perspectiva kantiana; es decir, como fundamento de una ética; más que como experiencia sobrenatural, mística o ritualística.

Entonces, de esta manera, mirando el primer análisis del Jesús histórico, basado en su contexto, se desprende que la esencia de ser cristiano no está relacionada necesariamente a una institución religiosa, a una práctica monástica ni una serie de ritos; algo que será fundamental cuando Küng establezca su visión de la Iglesia Católica.

2.3 Discurso de Jesús

2.3.1 La Norma suprema de Jesús

Hans Küng¹⁶¹ critica algunas encíclicas papales que intenta argumentar posiciones como estar en contra del control de la natalidad a través de la figura de Jesús. El teólogo suizo aclara que el mensaje de Jesús no parte de una ley moral natural abstracta que aplica a todos los seres humanos, sino que comienza con el hombre concreto, que se manifiesta en el rol social de un pastor, un juez, un acusado, un rey, unos niños, unos labradores, etc. Jesús, según Küng¹⁶², no muestra un interés por el conocimiento de una naturaleza inmutable, ni en un sistema ontológico del cual se derivan leyes para todos los hombres.

En este punto, es importante resaltar que a lo largo de toda su obra *Ser cristiano*, Küng muestra una perspectiva negativa con respecto a la inclusión de conceptos filosóficos griegos que se establecen como infalibles o como parte de la verdad revelada. En este

¹⁶⁰ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.183-188

¹⁶¹ Ibid.pág.249-250

¹⁶² Ibid.pág.249-250

sentido, el teólogo suizo, con esta crítica, se acerca a una posición teórica similar sostenida por algunos teólogos liberales del siglo XIX.

Por ejemplo, Adolf von Harnack¹⁶³, siguiendo la línea de Albrecht Ritschl, trabajó gran parte de su vida intelectual-teológica a criticar la helenización del cristianismo y puntualizar que ésta se pone en manifiesto en el dogma. De acuerdo a Harnack, la finalidad de un teólogo debe ser volver a la simplicidad de los Evangelios del Jesús histórico, en sentido moral, el cuál puede armonizarse fácilmente con el mundo moderno.

Por otro lado, según Küng¹⁶⁴, Jesús tampoco parte de una ley suprema positiva revelada, como sí, por el contrario, lo hizo Moisés y Mahoma. Como se mencionó anteriormente, Jesús, si bien vino a potenciar el cumplimiento de la Ley judía, privilegió el corazón sobre cualquier reglamento que aspiraba regular todos los ámbitos de la vida. Así, Jesús impone la voluntad de Dios sobre el legalismo.

Según Küng¹⁶⁵, los legalismos religiosos se sostienen en mandatos y castigos, que se deben ampliar constantemente, ya que las leyes van dejando vacíos ante el mundo cambiante y las interrogantes del hombre. En ese sentido, el número de leyes van aumentando hasta convertirse en cientos de páginas con aclaraciones, pero al final, la esencia religiosa se oculta entre tantos mandatos.

Además, los ritualismos también se prestan a ampliaciones y modificaciones. La misma oración del Padre Nuestro tiene dos versiones diferentes, en Mateo y Lucas. De esto se desprende que la repetición de la oración literal no es importante para Jesús; sí su contenido y puesta en práctica.

Con esto, el autor suizo quiere hacer ver que muchas personas en el ámbito religioso prefieren reglas y rituales claros, con las cuales puedan medir su acercamiento a Dios y su recompensa. Pero Jesús es consciente que el cumplimiento de la Ley o rituales no implica

¹⁶³ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Nineteenth century theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

¹⁶⁴ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.222

¹⁶⁵ Ibid.pág.253

necesariamente un convencimiento de corazón. La fe, en Jesús, es una decisión libre y responsable.

En el Sermón de la Montaña, según Küng, todos están llamados a la salvación sin méritos previos. El denominador del Sermón es que se haga la voluntad de Dios. Y para eso, exige no sólo frutos sanos sino el árbol en buenas condiciones, no sólo acciones exteriores, sino un cambio interior, en el corazón.

Contra la voluntad de Dios no está solamente el matar o robar, sino también el sentimiento de ira; no solo el adulterio, sino el deseo adúltero. En este sentido, Jesús radicaliza la transformación del hombre y el llamado a la incondicionalidad a Dios, dejando la libertad de elección en cada caso concreto.

2.3.2 El Reino de Dios inminente

Küng¹⁶⁶ destaca que Jesús no se coloca a sí mismo como el mensaje central de su prédica, sino que anuncia la llegada inminente del Reino de Dios. Un reinado diferente a la teocracia buscada por los zelotes, sino que será un dominio pacífico por parte de Dios en la tierra como en el cielo. Un final de los tiempos desprovistos de un juicio vengativo como esperaban los esenios, sino más bien Jesús predica la alegre noticia en favor de los perdidos y los miserables. Finalmente, un reinado que no se logra con una observancia estricta a la Ley y una moral mejor, sino que su llegada se da por la voluntad libre y bondadosa de Dios.

Aun cuando el “reino de los cielos” tiene un carácter indescriptible en el Nuevo testamento¹⁶⁷, Jesús utiliza las parábolas para asomar nociones a la inminente llegada de este reino, que promete justicia y libertad plena, reconciliación y paz eterna. Con ello, la fe en las promesas proféticas se cumpliría.

¹⁶⁶ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.223

¹⁶⁷ Küng explica que se utiliza la palabra “reino de los cielos”, principalmente en el evangelio de Mateo, en vez de “Reino de Dios” debido al temor de los judíos a pronunciar la palabra Dios

Jesús, según Küng¹⁶⁸, vivió dentro de una generación “apocalíptica” que esperaba un nuevo nacimiento. Y si bien se negó a colocar la fecha exacta del fin de los tiempos, su mensaje da a entender la cercanía de su llegada. El llamado a la decisión sin demora, a la despreocupación de qué comer y vestir, a la metáfora del gran banquete, a las frases del Padre Nuestro y las bienaventuranzas, entre otras; sostienen un mensaje de Jesús enfocado a la llegada inminente del Reino de Dios.

A pesar de que los actuales estudios científicos prueban la mirada apocalíptica de que el mundo tiene un final inminente, la diferencia es que se habla de miles de años. Por eso, Küng se cuestiona si esta visión del final cercano fue un error dentro del mensaje de Jesús. Es más, como el mismo autor menciona, los escritos posteriores del Nuevo testamento más tardíos, cambiaron el énfasis apocalíptico. El ejemplo más claro es la diferencia entre el testamento de Juan frente al de Marcos.

No obstante, Küng¹⁶⁹ responde con una negativa a su auto-cuestionamiento, ya que Jesús describe un final que solo puede ser contado con imágenes metafóricas y narraciones poéticas para ser entendidas por el público de su época. Así, más que un error, Küng habla de una visión condicionada y ligada a la mentalidad de su tiempo. Este análisis está dentro del método utilizado por el autor, mencionado anteriormente, como “desmitificación no eliminadora sino interpretativa”.

En Jesús, no es todo futuro ni todo presente, es el comienzo del fin. Por un lado, anuncia lo que está por venir, es decir, no se ha consumado completamente la promesa. Pero por otro lado, Jesús no se encierra en la perspectiva del judaísmo tardío; sino que exige actuar en el presente y no solo esperar.

Esta aclaración de Küng¹⁷⁰ es importante para la definición del “cristiano”, principalmente, frente a las críticas de Feuerbach, Marx y Freud. El cristiano para Küng no puede absolutizar ni el presente ni el futuro, ya que son indivisibles en el mensaje de Jesús. Si se

¹⁶⁸ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.225-227

¹⁶⁹ Ibid.pág.419-421

¹⁷⁰ Ibid.pág.419-421

absolutiza el futuro, se genera una justificación del *statu quo*, en la espera pasiva del Reino de Dios. Si se absolutiza el presente, la imperfección del mundo termina por crear desesperanza en los creyentes.

Aun cuando el fin no se ha consumado todavía, las palabras escatológicas de Jesús no pierden sentido, ya que nos anuncia que habrá un fin de la humanidad, pero en vez de esperarnos la nada, estará Dios. Un reino con una realidad diferente que nada tiene que ver con un reino de la Iglesia, ni una Estado socialista o burgués-capitalista, sino que es una dimensión divina por acción de Dios, que no excluye la acción del hombre aquí y ahora.

Ese reino trascendente, aclara Küng¹⁷¹, no se compone en un sentido metafísico tradicional en el que Dios está fuera y sobre el mundo, ni tampoco dentro de nosotros en un sentido existencial; sino es entendido por Küng en un sentido temporal: Dios delante de los hombres. La urgencia del llamado de Jesús a la conversión por la llegada inminente del Reino de Dios nos obliga a actuar en el presente. Pero sabiendo también que el reino de justicia y felicidad será consumado por la voluntad de Dios, y no por los hombres imperfectos. Con esta actitud se relativizan los falsos ídolos y se exige una decisión: por o contra Dios.

2.3.3 Identificación de la causa de Dios con la del hombre

La lucha central de Jesús no fue la transformación del recto pensar en orden con el recto obrar como propuso Sócrates, ni la formación intelectual del hombre bueno como Confucio. Tampoco la eliminación del dolor y posterior iluminación que enseñó Buda. Sino que Jesús, según Küng¹⁷², defendió una transformación del hombre en la entrega total a la voluntad de Dios.

¹⁷¹ Ibid.pág.223-225

¹⁷² Küng, Hans. El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.--Madrid : Libros Europa, 1987. Véase el Capítulo sobre el budismo.

Y la voluntad de Dios es el bien del hombre, porque lo ama. El reinado de Dios, según la interpretación de Küng¹⁷³ del mensaje de Jesús, será felicidad, paz y liberación del hombre. Jesús pide al hombre una conversión que tiene su base en un agradecimiento confiado del que ha encontrado un tesoro. Y por el contrario, como apunta Küng, no se trata de actuar enfocado en los premios y castigos, sino en la alegría de sentirse amado por Dios.

Jesús relativiza la Ley y el Templo como fin en sí mismos, y antepone el hombre como medida de los mandamientos y los cultos. Esto no significa que Jesús deseó abolir las leyes y los cultos judíos; ni tampoco que impuso la voluntad de los hombres sobre la de Dios. Sino más bien, que para Jesús, de acuerdo a la perspectiva de Küng, la voluntad de Dios se concreta en el servicio y la ayuda del prójimo. Humanidad sobre ritualismo, sacramentalismo, y liturgismo. Y por eso que el cristiano debe responder con amor al prójimo, como partícipe del llamado a cumplir la voluntad de Dios.

Si bien el judaísmo ya mencionaba la posibilidad y necesidad del amor a Dios y al prójimo, lo original de Jesús, según Küng¹⁷⁴, es que condensa todos los mandamientos en estos dos, convirtiéndolos en una unidad indisoluble. El amor se vuelve lo esencial en la religiosidad y el comportamiento cristiano; y por otro lado, el amor al prójimo es el medidor del amor a Dios.

Como reconoce Küng¹⁷⁵, Jesús no explica el concepto de prójimo en un sentido abstracto. Sino que es a través de sus parábolas como el buen samaritano que se desprende la idea central: prójimo es todo aquel que me necesita en un momento determinado. El prójimo no es alguien lejano, distante, abstracto sino, por el contrario, próximo, cercano, concreto.

Así, Jesús da entender que Dios sale al encuentro del hombre en el prójimo, el que lo necesita ahora. El hombre no se rige por una prohibición o mandato, sino por lo que la realidad del momento exige de él, y su amor va a determinar su accionar.

¹⁷³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.223-225

¹⁷⁴ Ibid.pág.256-257

¹⁷⁵ Ibid.pág.268-269

Jesús reconoce también que la medida del amor al prójimo es el amor a uno mismo. Tomando un pasaje aislado del Antiguo testamento solo dedicado a los compatriotas, Jesús lo coloca como medidor del amor al prójimo: uno debe amar al otro como a uno mismo. Küng¹⁷⁶ destaca que esas palabras de Jesús no implican un llamado a la extinción del yo como el budismo, sino más bien una orientación del yo hacia el otro, un abandono del egoísmo y una voluntad de entrega hacia el prójimo y hacia Dios.

Pero lo característico de Jesús, según Küng¹⁷⁷, es el llamado al amor a los enemigos. Las enseñanzas de amor al prójimo y amor al hombre se pueden encontrar en otras religiones, como el judaísmo y el confucionismo. No obstante, estas permitían el odio a los enemigos y a los que no pertenecían a su comunidad de fe. En este punto, Jesús radicaliza el amor y trasciende las esferas de lo conocido. El samaritano era el odiado por el pueblo judío, pero sin embargo, Jesús lo pone como ejemplo. El samaritano supera la conducta de la misma clase dirigente, de los sacerdotes y levitas, ya que, en esa acción concreta, ayuda al enemigo cuando lo necesitaba.

2.3.4 El Amor según Jesús

Küng¹⁷⁸ destaca el gran número de teólogos que han tratado de distinguir la palabra “eros”, anhelado por los griegos y la palabra “ágape”, presente en el discurso de Jesús y la tradición judía. En el Antiguo testamento, puntualiza Küng, la palabra “eros” aparece solo dos veces con sentido negativo, asociado al erotismo del mundo griego, mientras que en el Nuevo Testamento no figura. De ahí que muchos teólogos, según el autor suizo, identifiquen al “eros” con un amor egoísta. Pero para Küng es un error, ya que ambas ideas pueden ser llamadas amor.

Según Küng¹⁷⁹, ni en el Antiguo ni el Nuevo testamento existe una diferenciación entre amor humano y amor celestial. El amor humano está en concordancia con el amor de

¹⁷⁶ Ibid.pág.269-270

¹⁷⁷ Ibid.pág.270

¹⁷⁸ Ibid.pág.272-274

¹⁷⁹ Ibid.pág.273

Dios. “En el amor verdadero todo deseo se hace don, no posesión”¹⁸⁰. Y este amor, que incluye el “ágape” y también el “eros”, se materializa en la vida cotidiana, en el encuentro con el prójimo. Jesús cruza coordenadas entre el amor de Dios y el hermano.

Curiosamente, Benedicto XVI, en su primera encíclica como Papa, llamada *Deus Caritas Est*¹⁸¹, manifiesta la misma idea de creer primordial clarificar el concepto de amor; ya que el Dios cristiano es amor. En su desarrollo, Benedicto XVI aclara que el amor tiene dos componente que son el *Eros*, propio del mundo griego, y el *Ágape*, inherente al Nuevo testamento.

No obstante, para Benedicto XVI¹⁸², el *Eros* debe ser purificado, para evitar la deshumanización de las personas como objetos de posesión. El *Eros* debe tener características de exclusividad y eternidad; el cuál encuentra su mayor expresión en el amor corporal con una persona y para siempre en el matrimonio católico.

Küng¹⁸³ prosigue en la misma línea que el amor mostrado por Jesús aspira al perdón ilimitado, setenta veces siete, buscando el servicio desinteresado. Además, Jesús da la confianza que después de la humillación vendrá la exaltación, anhelando la renuncia voluntaria y condenando la aspiración al poder en sí mismo y a la réplica violenta.

Estas características, según el teólogo suizo¹⁸⁴, no son vistas de forma legalistas, sino como respuesta al prójimo. Con el llamado a un amor programático y con el alineamiento del amor humano y el divino, Jesús no anula los diez mandamientos sino que los radicaliza.

¹⁸⁰ Ibid. Pág. 274.

¹⁸¹ Benedicto XVI, Encíclica Papal *Deus Caritas Est*. Ciudad del Vaticano. 25 de diciembre 2005. Recuperado junio 2010 de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

¹⁸² Ibid. Recuperado junio 2010.

¹⁸³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.275-277

¹⁸⁴ Ibid.pág.275-277

2.4 Praxis de Jesús

Para Küng¹⁸⁵, la prédica de Jesús está conectada directamente con su praxis. Experimenta lo que dice, su accionar responde a su predicación. Y así, marca el llamado al hombre entero, espiritualidad y corporeidad, religiosidad y mundanidad. En este sentido, se alista a la idea cristológica existencialista iniciada por Barth, y proseguida por Bultmann y Tillich.

Por ejemplo, la cristología de Barth¹⁸⁶ es existencialista, en el sentido de que la esencia de Cristo no puede separarse de sus obras ni los eventos que afectaron su vida. Pero Barth va más allá, afirmando que la historia de la salvación son los actos y eventos de Cristo, por lo tanto, la historia de la salvación, la revelación y Cristo, se igualan. Aunque, por otro lado, es cierto que para Barth¹⁸⁷, Dios, y por ende Cristo, van más allá de la categoría humana dicotómica: esencia y existencia. El Dios como “totalmente otro” de Barth es “totalmente libre” y puede quebrar cualquier postulado racional¹⁸⁸.

Küng, no obstante, no sigue la radicalización del existencialismo barthiano; ya que como comentamos anteriormente, para el teólogo suizo, la historia espacio-temporal coloca un límite a cualquier especulación. Lo que sí coincide Küng, es que el accionar de Jesús se produjo en un contexto histórico concreto; y esas obras, tienen unas consecuencias en las definiciones de la naturaleza de Jesús.

Por ejemplo, Jesús se vuelve hacia los enfermos, que para la mentalidad de esa época era maldecidos por Dios. También, presta atención a las mujeres, las escucha y acompaña con naturalidad, algo poco común en ese tiempo, ya que se las consideraba inferiores. Es más, al prohibir el divorcio, Jesús está revalorizando los derechos de las mujeres, que estaban a disposición de los caprichos de su marido. Igualmente, los niños y el pueblo religiosamente ignorante son alabados por Jesús: los humildes, simples, piadosos, los más pequeños; gente que desconocía la Ley, pero que tenían un corazón humilde.

¹⁸⁵ Ibid.pág.480

¹⁸⁶ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1. Reformed Theological Seminary. ITunes. Recuperado octubre 2010.

¹⁸⁷ Ibid. Recuperado octubre 2010.

¹⁸⁸ No está claro, sin embargo, porque entonces Dios respetará las categorías del mismo Barth.

En este sentido, Küng¹⁸⁹ destaca que no se trata entonces de una moral aristocrática solo para “nobles” como aspiraba Confucio, ni una moral elitista accesible para los inteligentes como enseñaba “Buda”, ni tampoco una moral de castas con discriminaciones como sostiene el hinduismo. Por el contrario, Jesús proclama su discurso y sus acciones para los pobres.

Y aunque en Mateo se quiere brindar un carácter religioso a la pobreza (de espíritu), según Küng¹⁹⁰, en Lucas mantiene el sentido sociológico. Nacido en un hogar de artesano, Jesús estuvo rodeado tanto en su vida privada como pública por la gran masa de personas “incultas”, “humilde”, “simple”. Y por el contrario, sus grandes adversarios eran de la clase media (fariseos) y los estratos superiores (saduceos). En el mensaje de Jesús se desprende que la riqueza es peligrosa para la salvación, por más matices que se busquen para suavizar el núcleo subversivo del mismo.

Ahora bien, Küng¹⁹¹ reconoce, que si bien Jesús pone el énfasis en la dificultad de los ricos y de los que se exaltan con bienes transitorios para entrar en el reino de los cielos; por otro lado, nunca establece un programa sistemático en el que se entienda que se debe dar todos los bienes privados a la comunidad o al Estado. Jesús comió con publicanos y fariseos pudientes y fue acompañado por Pedro, Marta y María, quienes tenían casa propia. En ese sentido, las palabras de Jesús no son en contra de la propiedad, su llamado es a colocar el corazón a disposición de la voluntad de Dios.

Tampoco hizo de la pobreza la garantía de salvación, como una norma programática aplicable a todas las situaciones. Según Küng¹⁹², Jesús da consuelo a los excluidos y pobres, y les da la esperanza de la superación de su situación actual. Pero no por eso, está reconociendo en ella una virtud en sí misma. Por otro lado, la pobreza “de espíritu”, según el autor suizo, tiene su raíz en la idea de una vida sobria, confiada y despreocupada. Una libertad interior de los bienes personales en las situaciones concretas de la vida.

¹⁸⁹ Küng, Hans. El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.--Madrid : Libros Europa, 1987. Véase Capítulo Final.

¹⁹⁰ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.280-283

¹⁹¹ Ibid.pág.280-283

¹⁹² Ibid.pág.280-283

Jesús anduvo también con los excluidos socialmente, clasificados como inmorales: los publicanos y prostitutas. Esta “mala compañía” causó escándalo entre los religiosos de su época. Pero, como destaca Küng¹⁹³, no se rebajó al nivel de los pecadores, sino que los levantó a su nivel. Se sentó a la mesa con ellos, y en Oriente, eso significa confianza, reconciliación y hermandad.

Si bien el judaísmo perdonaba a los que se arrepentían, cambiaban su conducta y pagaban su penitencia; lo novedoso de Jesús, según Küng¹⁹⁴, es que perdona hasta a los pecadores. Los que habían caído en desgracia y los extranjeros, quienes eran castigados por Dios, según el pensamiento del momento, Jesús, en cambio, los libera y los perdona. Es que para Jesús, todo perdón es un regalo de Dios, y el pecado de los piadosos (que se creían justos frente a los pecadores) estaba en sentirse merecedores de la gracia de Dios, sin ningún tipo de deuda con él. Y para Jesús, Dios es quien nos perdona, y por ende, tenemos que ser replicadores de ese perdón al prójimo y hasta al enemigo. El concepto de perdón que maneja Küng es el del levantamiento de las culpas del hombre por parte de Dios debido a su alejamiento de la voluntad divina.

Así, Jesús muestra que Dios es misericordioso y que acepta al hombre sin restricciones, dándole una nueva oportunidad de vivir. Y, lo que va a causar más escándalo, es que un hombre, para los contemporáneos de su época, se atrevía a perdonar en nombre de Dios. Estaba adelantando el juicio final, y eso era una de las peores blasfemias para los judíos, razones suficientes para liquidarlo.

2.4.1 Una vida milagrosa

Küng¹⁹⁵ hace notar que los milagros de Jesús son iguales o más controversiales que su discurso. La palabra “milagros” es ambigua en sí misma y ha permitido a muchos teólogos adaptarla a conveniencia. Mientras unos lo toman al pie de la letra, sin la menor reserva en los cuestionamientos científicos actuales; otros prefieren verlos como interpretaciones

¹⁹³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.286-290

¹⁹⁴ Ibid.pág.218

¹⁹⁵ Ibid.pág.235

o exageraciones posteriores de los mismos testigos. Estas posturas afectan la perspectiva de un cristiano, ya que pone en manifiesto una idea sobre la relación de lo “natural” con lo “sobrenatural”.

Por ejemplo, la tradición teológica liberal alemana, descartaba cualquier elemento sobrenatural como parte del análisis bíblico. Para Adolf von Harnack¹⁹⁶, siguiendo la línea de la teología liberal, los milagros no existieron, pero tienen un significado para nuestras vidas; principalmente moral. También teólogos como Bultmann, Tillich y los llamados teólogos seculares¹⁹⁷, negaron cualquier idea de milagro, como intervención sobrenatural sobre las leyes naturales.

Küng destaca que, como se mencionó anteriormente, los relatos de los testamentos no buscaban ser reportajes científicos ni documentos históricos, sino narraciones populares con la finalidad del anuncio de Cristo, y crear el asombro en los demás. Si uno compara los testamentos puede verificar cómo los milagros se agrandan entre ellos y muchos, por los diferentes significados de palabras, pueden dar entender otra cosa¹⁹⁸.

Por otro lado, ya para la época de Jesús, existían varios relatos de milagros y mitos muy parecidos al que a él se le atribuyen. Por ejemplo, la moneda en la boca de un pez referente al anillo de Polícrates, la conversión de agua en vino identificada con el culto de Dionisio, la curación de un ciego con saliva asociada a Tácito y Suetonio, la resurrección de Apolonio de Tania; entre otros¹⁹⁹.

Sin embargo, aclara Küng²⁰⁰, hay ciertos elementos que pueden ser admitidos universalmente dentro de la práctica de los milagros en Jesús. Primero, debieron acudir cientos de enfermos a Jesús, y por las acusaciones de los fariseos, este producía un efecto terapéutico en los afectados físicamente. Y a diferencia de magos y curanderos, Jesús

¹⁹⁶ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Nineteenth century theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

¹⁹⁷ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 2-5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

¹⁹⁸ La expresión caminar “sobre el lago” y “junto al lago” es la misma en griego.

¹⁹⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.243

²⁰⁰ Ibid.pág.239-241

hacía notar que sólo podía obrar cuando había fe y confianza; sino era imposible; como en los casos de Nazaret.

Segundo, existía una creencia marcada en los endemoniados, que según el autor suizo²⁰¹ se debe a la influencia del Imperio Persa en el pueblo judío desde el 518 al 331 a.C. La liberación de los endemoniados, quizás clasificados por desórdenes mentales, era para Jesús una muestra del signo del reinado de Dios. Küng reconoce, que a pesar de la creencia extendida de los poderes de Satán en la época de Jesús, éste no mostró ningún interés en detallar sus características ni especulaciones del pecado ni el reinado del mal.

Tercero, Jesús manda a guardar silencio a los curados. A diferencia de los milagros paganos, los milagros de Jesús se realizan con un estilo sencillo y breve, sin ornamentos mágicos ni magnificencia. Por último, y uno de los elementos más importantes, es que Jesús con los milagros se enfoca en los olvidados y excluidos; que en ese tiempo, se creían merecedores de tal castigo por Dios.

Con estos elementos, Küng²⁰² hace notar que el significado de la palabra “milagro” en sentido moderno, en el cuál se rompe las leyes naturales, no se utiliza ni una sola vez en los testamentos. El término griego utilizado por Homero y Hesíodo es *thauma* y el latino *miraculum* están ausentes en los relatos de Jesús, y hoy se prefiere hablar de “signos” o “acciones de signo”, especialmente en el testamento de Juan.

Así, Küng concluye²⁰³ que los milagros por sí solos no fundamenta la fe. Es más, al mismo Jesús lo juzgaron de actuar bajo el poder del demonio. La visión supranaturalística, en la que Dios rompe las leyes naturales y la perspectiva religiosa natural, en el que la armonía de las leyes de la naturaleza son el milagro en sí, no llegan a la esencia de las acciones de Jesús.

²⁰¹ Ibid.pág.239-241

²⁰² Ibid.pág.244-246

²⁰³ Ibid.pág.246-248

Según Küng²⁰⁴, sólo pueden ser entendidos los milagros de Jesús a la luz de sus palabras y mensaje. Por ejemplo, Jesús devuelve la vista a los ciegos, pero antes afirma que los que lo siguen serán la luz del mundo. Multiplica los panes para los hambrientos, pero antes reconoce que la palabra de Dios salida de sus labios es alimento para el espíritu. Así, el “signo” del reinado de Dios penetra no sólo el espíritu sino transforma el cuerpo.

No era sólo curandero, ni sólo predicador. Sino que la presencia de Dios transforma toda la existencia humana y cobra sentido en su mensaje. Ser cristiano se sostiene en la fe en Jesús y no en los milagros. Si mañana aparece una explicación científica para algunos milagros de Jesús, aclara Küng, no perdería por eso la esencia el cristianismo.

En este punto, Scheffczyk²⁰⁵ critica a Küng ya que no distingue conceptualmente lo natural de lo sobrenatural. En la obra de Küng, según Scheffczyk, estas dos realidades no están claramente definidas y hasta en momentos se funden en una especie de panteísmo. No obstante, si bien la distinción no está clara, Küng tiene un propósito claro: fundamentar los milagros dentro del mensaje central de Jesús.

2.4.2 Muerte y Pasión de Jesús

Hans Küng²⁰⁶ reconoce que desde el principio de los Evangelios hay un presentimiento a muerte, y es que el testimonio de Jesús comenzó a gestarse desde su muerte y resurrección, y no desde el inicio de su vida pública o nacimiento. Los apóstoles y seguidores recién entendieron su mensaje y vida a la luz de la cruz y resurrección.

Fiel a las Escrituras como documento histórico, pero no ingenuo a las contradicciones de la misma, Küng²⁰⁷ reconoce que la pasión de Jesús fue enriquecida con citas del Antiguo testamento por los evangelistas, con la intención de proveer de sentido dicha muerte tan absurda para el judío de esa época. La visión de que las profecías se cumplieron en Jesús hizo que los relatos se adaptaran en alguna u otra manera a las exigencias proféticas.

²⁰⁴ Ibid.pág.248

²⁰⁵ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982. pág.8-77

²⁰⁶ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.337

²⁰⁷ Ibid.pág.339-340

No obstante, Küng²⁰⁸ aclara que dicha recurrencia a citas del Antiguo testamento no anula ni contradice los posibles eventos históricos durante la pasión de Jesús. Para ello, Küng²⁰⁹ se remite a varios ejemplos, como el reparto de las vestiduras del salmo 22, 19. Que se haya mencionado lo que anunciaba el salmo, no anula la posibilidad, ya que en la época de Jesús era una costumbre repartir las vestiduras del juzgado y fallecido. Otro ejemplo, es la mención de Isaías 53,12 que el elegido morirá entre dos bandidos. Puede darse el caso, de que el gobernador romano, dada su corta estadía, aprovechara para juzgar a varios delincuentes.

Los Evangelios coinciden en varios hechos de la pasión, entre los que se encuentran la traición de Judas, la última cena e indicación del traidor, el prendimiento e interrogatorio, el proceso de Pilato y la crucifixión. No así, en la intersección de la mujer de Pilato solo mencionado por Mateo, el interrogatorio de Herodes Antipas nombrado por Lucas, y el interrogatorio ante el sumo sacerdote Anás y la larga serie de preguntas de Pilato comentada por Juan.

Aquí es pertinente la observación de que el autor suizo, a pesar de defender un estudio histórico de la pasión, y de las distintas facetas de la vida de Jesús, trabaja completamente con los testamentos canónicos. De esta forma, es difícil sostener que se trata de un estudio estrictamente histórico, ya que requeriría otras fuentes y datos, ajenos a los documentos propios de fe.

Prosiguiendo con su análisis de la pasión, Küng puntualiza que la entrada a Jerusalén, la ciudad de Dios, marcó el inicio del fin de Jesús. Cuando el llamado “profeta herético” por las clases dirigentes ingresó a una Jerusalén revolucionada por el festejo de Pascua y recuerdo de la liberación del pueblo judío de Egipto, representó un peligro tanto para las clases dirigentes judías como para los mismos romanos, que siempre reforzaban la seguridad en esos días.

²⁰⁸ Ibid.pág.347

²⁰⁹ Ibid.pág.347

Aunque el título mesiánico colocado en la cruz por los soldados romanos y sus burlas, “el Rey de los Judíos”, tiene un significado trascendental para los creyentes; el título de “Mesías” no era razón suficientemente de peso, según Küng²¹⁰, para juzgar y matar a Jesús entre los dirigentes judíos. Pero sí el no cumplimiento de la Ley con testigos presentes. Acciones como la amenaza de destrucción del Templo o la ruptura de la ley sabática eran razones concluyentes para matar a Jesús. Y aquí, el teólogo suizo, remarca que quien crucificó a Jesús no fue el pueblo judío (justificación de muchos antisemitismos) ni los romanos; sino la Ley judía.

En ese tiempo, quien era enemigo de la Ley, lo era también del pueblo. La libertad ante la Ley y el Templo encarnada en Jesús en favor de la misericordia de Dios, convirtieron a la acusación en un juicio religioso más que político²¹¹. Pilato no encuentra razones para juzgarlo como un líder zelote o Mesías político. De esto se desprende que si bien el seguimiento de Jesús tiene consecuencias políticas, la causa de Jesús era enteramente religiosa. Solo cuando el César comenzó a pedir el lugar de Dios, se dio el abismo sangriento entre los romanos y los cristianos. Pero antes, la persecución judía a los cristianos tenía tinte completamente religioso.

Ahora bien, más allá de las citas del Antiguo testamento que pueden ser extraídas de los relatos de la pasión de Jesús o las interpretaciones de las diferentes causas de su condena; Küng²¹² puntualiza que Jesús murió humillado, traicionado y abandonado. Esa forma de morir causó un gran impacto negativo en los apóstoles; ya que la cruz estaba reservada sólo para los derrotados, ladrones e infieles.

Pudiendo embellecer el relato de su muerte como se hacía comúnmente con los mártires judíos, los evangelistas relatan en última instancia, este evento humillante y absurdo para esa época y para la actual también. Para sus seguidores en un principio, no hubo victoria,

²¹⁰ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.354-363

²¹¹ Las mayores confrontaciones que tiene Jesús son con los Fariseos y Escribas con respecto a las Escrituras y sus ideas de la Ley de Moisés.

²¹² Ibid.pág.360-361

sino castigo de Dios a Jesús, que se colocó por encima de la Ley. La frase de Jesús de “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, no es precisamente un canto de victoria.

Parecía que todo había sido en vano y que hasta Dios había abandonado a Jesús. Es más, normalmente, luego de que muriera un mártir o profeta judío, surgían cultos inmediatos donde se encontraban sus cuerpos. Pero nada de esto sucedió. La muerte de Jesús, en principio, fue absurda.

Aquí Küng²¹³ aprovecha para hacer una comparación con los fundadores de otras religiones. De acuerdo al autor suizo, todos los otros fundadores murieron rodeados de seguidores y en avanzada edad; en una especie de ambiente ameno y triunfalista. En el caso de Moisés, rodeado del pueblo judío a las puertas de la tierra prometida. Buda, con ochenta años y acompañado de sus seguidores. En el caso de Confucio, también en muy avanzada edad, de regreso a su tierra y con la compañía de sus seguidores. Finalmente, Mahoma murió como dueño político de Arabia, con su harén y en brazos de su mujer favorita. En cambio Jesús, murió joven, abandonado, humillado y solo.

Las diferentes explicaciones sobre el significado de la muerte de Jesús, aclara Küng²¹⁴, se convirtieron en teorías teológicas recién en la Edad Media. Antes de que gestaran estas teorías, eran solo aproximaciones racionales ante un escándalo, que sólo podía ser resuelto con la fe. En un comienzo, explica el teólogo suizo, la teología occidental latina de la Edad Media con su mirada jurista intentó explicar este fenómeno con términos legales tales como culpa, castigo, recompensa, etc. Así, Jesús se erigía como el nuevo legislador de una nueva Ley. No obstante, explica Küng, se enfrentaba a la imposibilidad de justificar a Jesús como alguien quien impuso una nueva Ley en el sentido legalista, ya que éste había sido condenado por la misma.

Pero fue Anselmo de Canterbury quien materializó una respuesta acabada denominada teoría de la satisfacción, en la que explica que Dios se encarnó para restablecer el orden

²¹³ Küng, Hans. El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.--Madrid : Libros Europa, 1987. A lo largo de toda la obra, Küng hace énfasis en las diferencias radicales entre los fundadores de las distintas religiones como elemento crucial para su mutuo entendimiento.

²¹⁴ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.447-456

roto por el pecado del hombre. Esta idea influyó y determinó gran parte de los catequismos, según Küng²¹⁵. Pero encierra problema teóricos importantes ante los descubrimientos modernos. La teoría de Anselmo implica un mundo originariamente paradisiaco, cosa que con los avances científicos es difícil sostener. Y segundo, el restablecimiento del orden con la muerte de Jesús no trajo consigo justicia; los problemas y el sufrimiento en el mundo siguen.

Por otro lado, las teorías teológicas identificadas con la idea del “cordero inmolado”, en la que se sostiene que Jesús vino al mundo simplemente a pagar un sacrificio por Dios, ponen al descubierto una imagen de Dios cruel; distinto al misericordioso anunciado por el mismo Jesús. Küng²¹⁶, ante las posturas de la teoría de Anselmo y las identificadas con el “cordero inmolado”; prefiere sostener que la reconciliación se da por iniciativa exclusiva de Dios, relación que fue dañada no por un pecado originario hereditario; sino por la culpa personal actual de cada individuo. Jesús se donó a sí mismo (en vez de dar animales o frutas a los sacerdotes) para la reconciliación.

La crucifixión entonces no es solo historia, sino está presente; ya que no murió por el pecado, sino por nosotros. El rito y los signos del cuerpo y la sangre de Cristo en la misa, sostiene Küng²¹⁷, no debe ser una mera repetición del sacrificio de Jesús; sino debe ser un recuerdo de agradecimiento y alianza; no como un banquete individual solitario, sino comunitario en el amor. Debe ser una imagen escatológica del Reino de Dios.

El debate desde la Reforma sobre que “es” y la “sustancia” en la comunión, para Küng²¹⁸, no tienen sentido. Ya que para la época esas categorías griegas no se usaban en el mundo judío. Si bien el banquete de la misa no fue institucionalizado por Jesús, puede ser memoria del gran número de banquetes festivos que celebraba Jesús con sus discípulos y seguidores (al igual que el bautismo penitenciarario puede identificarse a Juan el Bautista). Los judíos de la época en vez del que “es”, se preguntaba “para qué”; y este banquete

²¹⁵ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.448-450

²¹⁶ Ibid.pág.448-450

²¹⁷ Ibid.pág.449-450

²¹⁸ Ibid.pág.454-555

para los primeros cristianos tenía un sentido, permanecer unidos y disfrutar la “Buena Noticia”.

Así, Jesús responde al dolor concreto del hombre común. Aunque Küng reconoce que Jesús no libra del sufrimiento (algo inherente a la vida humana), sino que la da un sentido oculto al mismo.

El dolor, según el autor suizo²¹⁹, no puede justificarse ni liberarse completamente por el mismo hombre. Ni siquiera hay razones concluyentes para explicarlo. Toda razón tiene sus limitaciones en el dolor humano. Por otro lado, tampoco es adecuado idealizar el dolor y hasta mistificarlo. La emancipación, para Küng, es necesaria, la liberación del hombre por el hombre de la opresión y los sufrimientos es muy positiva. Pero el hombre solo puede ser completamente libre por la redención de Dios. Küng, más adelante va a desarrollar este punto, con la intención de resaltar que los programas humanos que han aspirado a liberar al hombre en futuro progresivo y utópico, ya sea por una revolución social o científica, han quedado a medio camino, sin poder dar respuesta al hombre concreto. Es solo Dios, para Küng, que puede hacer libre al ser humano y dar sentido a su existencia individual y social.

El dolor para Küng es un mal, pero no absoluto como para los budistas, sino que con la confianza en Dios el sufrimiento se relativiza y el único mal verdadero es alejarse de él. Entonces, Dios, según Küng²²⁰, no protege “de” todo sufrimiento, sino protege “en” todo sufrimiento. Está presente y se hace una libre oferta de sentido. El hombre, por su parte, tiene que decidir. Küng²²¹ afirma que el dolor concreto es una piedra que nos obliga a decidir, entre creer y no. Küng defiende una concepción del cristiano que parte desde la decisión libre y personal ante su existencia; algo que será desarrollado más adelante en este trabajo.

²¹⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.456-465

²²⁰ Ibid.pág.465

²²¹ Ibid.pág.462-463

Scheffczyk²²² critica que Küng, con esta mirada del dolor y su relación al sufrimiento de Jesús, priva de valor expiatorio a la cruz, la cual quita el pecado, y la reduce a un mero ejemplarismo-moralista, al estilo pelagiano. En este punto, Scheffczyk pone en evidencia un elemento débil de la cristología de Küng. Quizás el autor suizo, con el deseo de hacer atractivo y entendible su cristología al hombre actual, evita explicar la cruz por su valor salvífico. No obstante, en ese proceso, despoja de sentido trascendental la muerte de Jesús.

Al igual que prestigiosos teólogos protestantes anteriores, en el deseo de eliminar los elementos sobrenaturales de los relatos bíblicos, Küng reduce la muerte de Jesús a un ejemplarismo, para superar el sufrimiento concreto y el pecado (visto como anti-natural). Por ejemplo, compartiendo la misma idea, el pecado para Tillich²²³ es alejarse del fundamento del ser que es Dios. No está relacionado a Adán, sino a las existencias individuales que viven inauténticamente por distanciarse del fundamento. Así, Cristo es una respuesta al pecado, ya que mantiene una relación constante con Dios, hasta negarse a sí mismo; y así remueve de él todos los componentes falibles, ambiguos y dudosos de su existencia; y se une al fundamento del ser, que es Dios. La fotografía que nos dejan los testamentos de Jesús es una guía, para que experimentemos una reducción en el abismo humano entre existencia y ser.

2.4.3 Resucitación, el comienzo del cristianismo

Hans Küng deja claro que sin la resurrección nunca habría tenido inicio la fe cristiana. En este punto, Küng toma partido por Pannenberg. Según Pannenberg²²⁴, el centro de la fe cristiana es la resurrección histórica de Jesús. Sin ésta, toda la vida de Jesús no hubiera tenido sentido. Con la resurrección, cobra sentido todo lo que predicó e hizo; Y se impuso así, a la visión legalista judía y la visión pagana. Su muerte y resurrección, sustituyeron lo anterior. Para Pannenberg, la resurrección histórica de Jesús no es corporal, sino que

²²² Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.22-29

²²³ Tillich, P. *Ultimate Concern* - Tillich in Dialogue by D. Mackenzie Brown. Harper & Row. 1965. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538> . 1°- 4° Dialogue.

²²⁴ Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. pág.123-134

supera toda realidad conocida. Las frases como vuelta a la vida o visión corporal de Jesús, son metáforas; ya que los apóstoles debían explicar algo que estaba más allá de sus palabras. Lo describieron en términos de su contexto histórico, que era apocalíptico.

Aun cuando Küng habla de otra dimensión también, en la resurrección, deja claro que no es una hecho puramente reflexivo; sino extramental. Así, se rompe una de las ideas reinantes en la teología protestante alemana del momento; encarnada en Tillich. La resurrección para Tillich²²⁵ no tiene nada que ver con eventos sobrenaturales e históricos; sino que se manifiesta con la meditación posterior de los apóstoles, luego de la crucifixión de Jesús; en la cual llegan a ponerse en contacto con un entendimiento superior de la realidad, en una especie de iluminación reflexiva. En otras palabras, la resurrección de Jesús, para Tillich, es puramente intramental.

Un mesías fracasado y humillado por sí solo, manifiesta Küng²²⁶, no podría haber tenido en esa época una fuerza misionera e inspiradora en sus seguidores como la tuvo. La muerte concreta de Jesús envuelto en un entorno de fracaso y abandono, era signo en esos tiempos de “falso mesías” y hasta de “maldecido por Dios”. De ahí que es pertinente preguntarse: ¿De dónde sacaron la fuerza los discípulos y seguidores de Jesús para misionar y hasta sacrificar sus vidas?

En su abordaje del hecho de la resurrección, Küng²²⁷ se mantiene confiada en la historia, pero reconociendo las limitaciones que esta encierra. Entre ellas, como en los otros ámbitos de la vida de Jesús, están el hecho de que los escritos no son imparciales, existen algunas discrepancias entre ellos e involucran la intervención sobrenatural, algo ajeno a la experiencia de la vida cotidiana y la mirada científica actual.

Küng²²⁸ reconoce que la palabra “resucitación” en lugar de “resurrección” se adecua más al sentido originario de los escritos; ya que la vuelta a la vida implicó la intervención de

²²⁵ Tillich, P. *The New Being*. Charles Scribner's Sons. 1955. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375> . Chapter 2: The New Being.

²²⁶ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.364-378

²²⁷ Ibid.pág.371

²²⁸ Ibid.pág.370-371

Dios, y no fue una acción autónoma del mismo Jesús. Además, tanto el término “resucitación” como “resurrección” se utilizaba metafóricamente para referirse a “levantarse” o “despertarse”. Con ello, Küng quiere hacer notar que la vuelta a la vida de Jesús no es la vida como la conocemos, sino es una vida totalmente nueva. Es decir, una investigación positivista de la historia, la cual se limitará a los documentos y evidencias empíricas dentro de un universo mecánico, seguramente concluiría que este hecho trasciende la esfera de estudio.

No es un retorno ni una continuación a la vida espacio-temporal, sino que es un acceso a una realidad inasible, llamada Dios. Más allá de las especulaciones, lo que un creyente está seguro con la resucitación es que a Jesús no lo esperó la nada, sino Dios. Küng²²⁹ está de acuerdo que no puede ser probada la resurrección a través de un razonamiento lógico o empírico, y es objeto de fe. Pero, si bien el análisis histórico no fundamenta la fe; por el contrario, sí puede aclarar e interpretar las increencias y supersticiones que ésta genera; poniendo en claro los límites que deben respetarse, desde donde actúa la fe. Y, finalmente, sustentar una confianza perfectamente razonable en Dios, objetivo de la obra de Küng.

En el análisis histórico de la resucitación, Küng²³⁰ señala los diferentes matices de las fuentes. Los escritos más antiguos, los cuales incluye el evangelio de Marcos y la primera carta de Corintios, habla de la resurrección sin muchos detalles. El evangelio de Lucas y Juan tienen como finalidad en sus descripciones una prueba de la resurrección, y como se puede apreciar, el tema de la duda sale a relucir para ser superada. Por último, el evangelio de Mateo y las cartas de Pablo lo entienden como un envío a la actividad misionera.

Küng²³¹ también reconoce que los escritores del evangelio no son los testigos directos de la resurrección. No obstante, Pablo, en sus cartas datadas entre los años 35 y 45 d. C, si bien no menciona el sepulcro vacío, se toma el trabajo de mencionar la lista de testigos

²²⁹ Ibid.pág.371-372

²³⁰ Ibid.pág.370

²³¹ Ibid.pág.370

directos del Jesús resucitado, entre los que se encuentra Pedro y Santiago, el hermano de Jesús, entre otros.

Dentro de las narraciones se encuentran dos elementos claves: el sepulcro vacío y las apariciones. Por un lado, el sepulcro vacío que testifican las mujeres, en ese tiempo sin legitimación jurídica ni social, es una prueba simplemente de que Jesús no estaba ahí. Las apariciones del ángel y posteriores sucesos relacionados pueden identificarse fácilmente con epifanías del Antiguo testamento. En otras palabras, según Küng, no se puede deducir nada del sepulcro vacío, solo la ausencia de Jesús.

En cuanto a las apariciones, la situación es diferente. Como se mencionó anteriormente, Küng es consciente de las posibles críticas puntuales de que los escritos de los Evangelios no parten de la pluma de testigos directos, sino de segundas fuentes. Por el contrario, si es el caso de las cartas de Pablo, quien lo testifica.

Küng²³² reflexiona sobre varios elementos desde el contexto histórico específico, desde los documentos bíblicos, que pueden sustentar una confianza razonable. Primero, Küng hace notar que los discípulos temerosos y desilusionados, luego de la muerte de su “Mesías”, se escondieron y encerraron, como síntoma de fracaso. Prueba de ello es que no surgió ningún culto sepulcral, típico de los judíos con los profetas o mártires judíos, que se creían dignos de admiración y triunfantes. Por el contrario, el abandono de Jesús fue completo. Küng afirma que algo debió suceder en ese período para que retomaran la fuerza y cambiaran el mundo, hasta estar dispuestos a sacrificar sus vidas. Sin detallar lo sucedido, Küng deja abierto la interrogante, dando a entender que una fuerza motivadora cómo la que hizo que los apóstoles dejaran el anonimato y salieran a predicar, en un contexto tan adverso, debió proceder de un evento victorioso, como la aparición de Jesús. No obstante, Küng, por su intención de presentar sus argumentos razonables, evita hacer sentencias tan tajantes e impregnadas de fe.

²³² Ibid.pág.395-402

Küng²³³ hace notar también frente a los argumentos que sostienen que pudo haber sido producto de las ideas de la época, que en el Antiguo testamento no se había hablado nunca de resurrección individual antes del juicio final. En el caso de Elías, resalta Küng, los datos son demasiados ambiguos y discutidos; y no eran compartidos por los judíos de la época. Nueva también era la idea del Mesías fracasado, quien debía ser glorificado. Por último, las apariciones se dieron todas en vigilia, nunca de noche o en los sueños.

Con esto, nuevamente, Küng no quiere suponer que las narraciones históricas sobre el sepulcro vacío y las apariciones pueden sustentar racionalmente por sí sola la génesis de la fe. Sino que la confianza fundada en la fe puede ser razonable, o al menos marcar límites críticos frente a las acusaciones, y así penetrar toda la existencia humana, no solo sentimental o espiritual, sino también racional.

Las ciencias históricas, entendidas en sentido positivista, según Küng²³⁴, ven al hombre como el único creador de la misma, y por ende, deben eliminar cualquier intervención de Dios o sobrenatural, como la resurrección. Es necesario, para Küng, que se permita el acceso de nuevas dimensiones dentro del estudio histórico, principalmente en el estudio de las historias de las religiones, para que eventos explicables sólo por medio de la intervención sobrenatural, no sean eliminados, sino que se puedan dejar como posibilidad.

Por otro lado, ya saliendo de un estudio de los documentos bíblicos como referentes de una realidad temporal, Küng se introduce al campo etimológico, para marcar una postura sobre su concepción del cristiano. En la clarificación de los términos, Küng puntualiza varios de ellos que son cruciales para la cosmovisión cristiana. La resucitación corporal de Jesús, según el autor suizo, se debe entender como el término “soma” neotestamentario, es decir, la continuidad de la persona, no del cuerpo. El mismo “yo” con su historia es lo que resucita, la realidad personal idéntica; y no entenderla dicotómicamente como los gnósticos posteriores o como una sustancia meramente material.

²³³ Ibid.pág.395-402

²³⁴ Ibid.pág.380-384

Por otro lado, el término de la ascensión posterior de Jesús a los cielos o a las nubes, se entendía en aquél tiempo como la desaparición de la tierra de algún individuo. Küng²³⁵ puntualiza casos similares como el de Elías, Henoc, Heracles, Empedócles, Rómulo, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana, entre otros. Pero también, para los judíos, significaba proximidad y accesibilidad a Dios. El número cuarenta (los días para el ascenso de Jesús) tenían una carga teológica, más que histórica para los judíos: cuarenta años Israel en el desierto, cuarenta días de ayuno, etc. Küng justifica así que la ascensión a los cielos pudo ser una narración figurativa de los evangelistas con la idea de motivar a los seguidores a la actividad misionera y no quedarse en la espera pasiva de la vuelta de Jesús.

En otro punto, el descenso a los infiernos, según Küng²³⁶, no puede ser justificada por ningún texto y fue una añadidura del siglo IV d. C. El infierno, para el autor suizo, pudo haberse entendido como el mundo de los muertos; más que como un lugar de los no bienaventurados y no bautizados como luego afirmarían los escolásticos. No obstante, Küng puntualiza que hablar de un espacio intermedio entre la muerte y la primera aparición no tiene mucho sentido, ya que la llegada a la eternidad de Dios es atemporal. Además, el “tercer día” también tenía un valor salvífico más que histórico.

Küng²³⁷ reconoce que una de las interpretaciones más adecuadas para ese descenso a los infiernos, el cuál se nombra además de su muerte, podría ser un abandono de Dios. Es decir, el infierno más que un lugar, es la ausencia de Dios, la exclusión de la comunión con Dios. Jesús creyó ser abandonado por Dios, pero, por el contrario, fue glorificado y resucitado a una nueva vida, junto a él.

Así, el crucificado vive para siempre con Dios, como esperanza para nosotros y como prueba de que Dios es fiel en la muerte y más allá. Pero, además, según Küng, es un llamado a experimentar la resucitación de Jesús en la vida cotidiana como los discípulos; base de la fe cristiana; sin la cual no habría cristianismo, Evangelios, cartas, iglesias, etc.

²³⁵ Ibid.pág.375-376

²³⁶ Ibid.pág.392-395

²³⁷ Ibid.pág.392-395

2.4.4 Títulos del Resucitado

En la religión helenista, resalta Küng²³⁸, los mitos sobre los semidioses y hasta la vuelta a la vida eran comunes, el caso de Dionisio y Hércules pueden servir como ejemplo. Lo esencial en el caso de Jesús, para Küng, no es que un muerto resucitó, sino que el crucificado lo hizo. Así, el mito no se convierte en historia, sino viceversa; e impone la afirmación: el crucificado tenía razón.

Frente a las jerarquías judías, la Ley, el riguroso sistema religioso-social, el castigo divino; Jesús tenía razón: se debe anteponer el servicio al hombre y la misericordia de Dios. Además, tenía razón que estamos mandados a amar al prójimo y hasta a nuestros enemigos, motivados a entender la igualdad de compatriotas y extranjeros frente a Dios. Todo esto, porque el crucificado resucitó, vencido por los hombre, pero aprobado por Dios.

Con esta certeza, los escritos post-pascuales comienzan a asignarle diferentes títulos a Jesús, ninguno de ellos considerado desmesurado, ya que en su raíz, según Küng²³⁹, está la idea de que Jesús tiene que ser lo determinante: él se identificó con Dios y Dios con él. Estos títulos, reconoce Küng, son a posteriori, y no a priori; además de que no son lo decisivo en la fe cristiana, sino que es la misma persona de Jesús quien le da sentido a ellos, y no viceversa (algo que se desarrollará en los próximos párrafos). Pannenberg²⁴⁰ sostiene lo mismo, los títulos a Jesús fueron dados después de la resurrección, ya que los apóstoles comenzaron a valorar todo el mensaje del mismo Jesús.

Dentro del Nuevo testamento se utiliza 50 nombres diferentes para el Jesús terrenal y el resucitado; todos ellos tomado del contexto socio-cultural, pero que Jesús con su vida y obra le da una nueva dimensión. Todos ellos, según Küng²⁴¹, si bien tiene características propias, son complementarios y no contradictorios, mientras se mantenga la idea central de expresar que Jesús es lo determinante en la vida de un cristiano. En este punto, es

²³⁸ Ibid.pág.410

²³⁹ Ibid.pág.411

²⁴⁰ Pannenberg, W. *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company. 1968. pág.123-134

²⁴¹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.412-413

importante destacar, que el criterio de delimitación sobre qué Jesús es el determinante para un cristiano, es sin duda, el del mismo autor suizo. Y así, cae en una especie de círculo vicioso.

Entre los nombres más utilizados, está el título de Mesías-Cristo, que según Küng²⁴² se daría en la época de Jesús a un guerrero libertador del pueblo judío en el fin de los tiempos. Por el contrario, Jesús, se impuso como el Cristo indefenso y manso, que liberaría no solo al pueblo judío justo, sino a los pecadores, publicanos y extranjeros.

El título de Señor significaba alguien que tenía mando, alguien superior y con autoridad. También se le decía a Yavhé como la autoridad máxima y a los emperadores. En cambio, Jesús como el Señor, se hizo esclavo y amigo; que mandaba desde el servicio a los demás. Y el Señor Jesús, así lo entendieron las comunidades post-pascuales, no aceptaba otro Señor a su lado: es él lo determinante frente a los emperadores y falsos dioses de este mundo.

Por otro lado, el título de Hijo de Dios, resalta el teólogo suizo²⁴³, fue instaurado por el influjo helenístico. Para el mundo pagano, este término era común y se los asignaban a héroes mitológicos y reyes de Oriente. Pero en el caso de Jesús, era un Hijo de Dios distinto, tentado, humillado, crucificado y finalmente alzado. Su filiación divina estaba basada en su obediencia a su padre. Aquí Küng hace una aclaración, ya que para el mundo judío la filiación divina podía ser entendida como una situación de derecho y poder, más que de procedencia; es decir, de delegación divina, de función y no de ser. En ceremonias israelís, se decía que Yavhé adoptaba al rey como su hijo, como forma de elección y delegación divina²⁴⁴²⁴⁵.

Otro término griego para designar a Jesús fue el de Logos, principalmente en el prólogo de Juan. Este título, reconoce Küng, tiene una carga semántica muy rica y compleja que llegó desde el mundo griego. Heráclito, por ejemplo, utiliza el término Logos, para hablar de la

²⁴² Ibid.pág.412-413

²⁴³ Ibid.pág.412-413

²⁴⁴ Sal 2,7; 89, 27s.

²⁴⁵ 2 Sm 7, 12-16.

inteligencia que dirige y ordena el devenir de los cambios en el universo²⁴⁶. No obstante, Küng no elabora un desarrollo extenso sobre este término, sino que de una vez toma posición, y la identifica con la encarnación, en este caso, de la palabra de Dios. Así, como concuerda Küng²⁴⁷, se alimenta la idea de procedencia divina en sentido ontológico, más que funcional.

No queda claro cómo llegó a esta definición Küng, ya que toma un atajo intelectual muy marcado, y evita presentar las confrontaciones de las distintas interpretaciones cristianas del término Logos, entre las que se encuentran, por ejemplo, la de los primeros cristianos: por un lado, los gnósticos identificándolo con la razón de Dios, y por otro, algunos apologistas del siglo II como Clemente de Alejandría, quienes lo igualaban con el Hijo de Dios²⁴⁸.

Küng prosigue que Jesús nunca tomó postura por un título de los anteriores. Ante eventos como la transfiguración, Jesús pide que guarden silencio a sus discípulos, y la aseveración de Pedro sobre el Mesías y el interrogatorio con el Sumo sacerdote, según Küng²⁴⁹, deben tomarse como narraciones post-pascuales. El único título que salió de la boca de Jesús fue el de “Hijo del hombre”. Según la expectación judía, nombrado por primera vez en el libro de Daniel, el Hijo del Hombre vendría a juzgar a los hombres en el tiempo final. Si bien lo nombraba en tercera persona, Jesús también afirmó que quien se avergüence de él en el juicio final no entrará al Reino de Dios. Las comunidades primitivas post-pascuales identificaron al Hijo del Hombre con Jesús, quien está a la derecha del padre y no hay lugar para otro; es el juez universal.

Aquí, Küng²⁵⁰ hace un paréntesis, y trata de analizar el carácter apocalíptico del mensaje de Jesús con el título del Hijo del hombre. El Apocalipsis, según el teólogo suizo, debería entenderse no de forma cronológica y negativa-catastrófica (como varios exégetas han

²⁴⁶ De Tales a Demócrito, Fragmentos Presocráticos. Madrid: Alianza Editorial. 2001.pág.112-142

²⁴⁷ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.415-416

²⁴⁸ Küng, Hans. La Iglesia ; versión castellana Daniel Ruiz Bueno --Barcelona, España : Herder, 1970. Biblioteca Herder: Sección de teología y filosofía.

²⁴⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.411-413

²⁵⁰ Ibid.pág.418-422

hecho), sino más bien a la luz del evangelio y de manera positiva, la llegada de la plenitud, expresada con imágenes como el banquete, la boda, la fiesta, etc.

Manteniendo el misterio que este encierra, la idea del juicio final, muy presente en el mensaje de Jesús, de acuerdo al autor suizo, deja las siguientes enseñanzas: el final es inescrutable, todo lo existente es provisional, Dios es el único que puede juzgar mi vida y la de los demás, la felicidad humana es solo aspiración hasta el juicio final y el sentido último de esta vida contradictoria está en Dios. Finalmente, y lo más importante para el cristiano y no cristiano, Jesús es el criterio para juzgar a las personas en el final de los tiempos; principalmente, en el campo ético, sobre la conducta con el prójimo. En ese sentido, el título del Hijo del Hombre también es aplicable a Jesús.

Ante la pregunta que originó y sigue causando tanto debate teológico a lo largo de la historia sobre quienes serán salvados, Küng²⁵¹ responde que la duda queda abierta. Si se dice, como los llamados “universalistas”, que todos serán salvados al final de cuentas, se estaría excluyendo la posibilidad de alejamiento (infierno) que tiene las personas, e iría en línea contraria a la libertad de la gracia y la misericordia de Dios. Por otro lado, si se niega que Dios no pueda salvar a los condenados, se estaría negando también el poder misericordioso de Dios. En definitiva, lo único que está claro, según Küng, es que la salvación no está garantizada, por ende, se impone una decisión aquí y ahora. Lo que sí, agrega Küng, es que a los seres humanos le queda la tranquilidad y alegría de que Jesús, el predicador del Dios misericordioso, será el Juez.

Entonces, Señor, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Logos, Mesías, el Cristo, todos estos títulos complementarios y no excluyentes, conducen al mismo punto según Küng, Jesús es lo determinante en nuestra vida y principalmente, en nuestra relación con Dios. La unión inexplicable de Jesús con Dios, confirmado después de la muerte, lo colocan como representante de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios.

²⁵¹ Ibid.pág.421-422

La Conferencia Episcopal de Alemania²⁵² publicó un documento en 1975, refiriéndose a la declaración del caso Küng por la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe. Con el mismo talante crítico, la Conferencia Episcopal Alemana agregó a las observaciones eclesiológicas previas del Vaticano, otras relacionadas a los conceptos cristológicos del teólogo suizo en su libro *Ser cristiano*. De acuerdo a la Conferencia Episcopal Alemana, Küng pasa por alto la divinidad de Cristo. El autor suizo explica una serie de títulos con sus diferentes significados, pero deja ambiguo la divinidad del mismo. La Conferencia Episcopal aclara que Jesús no es el hijo de Dios porque es el representante de él, sino que es el representante de Dios, porque es su hijo increado.

La Conferencia Episcopal²⁵³, además, destaca que el gran problema de la cristología de Küng es que no acepta o al menos evade, el misterio de la redención y salvación. Esta salvación real por la acción real de Dios a través de Jesús supera nuestras ideas y fuerzas. Somos adoptados como hijos, por medio del Espíritu Santo que llega a nuestro corazón, y nos hace ser parte del destino de Jesús y de la resurrección. La eucaristía, por ejemplo, no puede entenderse sin el concepto de misterio. Si se despoja de su divinidad, o no se deja claro; según el documento de la Conferencia Episcopal Alemana, el cristianismo se deforma; y Jesús queda solo como un maestro o modelo, más que un salvador, quien da la vida eterna.

Por último, la Conferencia Episcopal Alemana²⁵⁴ reconoce que en Küng no queda claro que Dios cerró un pacto con los hombres y se mostró como un Dios de amor. La voluntad del Padre era cumplir con la promesa, y Jesús la aceptó. Luego del pacto, ya no podemos ser separados de Dios.

²⁵² German Episcopal Conference. Declaration on Hans Küng's Book, being a Christian. Germany. 1975. Recuperado en junio 2010 de <http://www.ewtn.com/library/BISHOPS/GERMKUNG.HTM>

²⁵³ Ibid. Recuperado en junio 2010

²⁵⁴ Ibid. Recuperado en junio 2010

En este punto, Scheffczyk²⁵⁵ también critica a Küng ya que rebaja la fe en Cristo a una jesusismo, al estilo nestorianismo, en el que la unión de las dos naturalezas de Jesús es solo por la moral.

Si bien sería exagerado decir que Küng intenta formular una postura completamente adopcionista en la relación Dios-Jesús, no deja claro su posición final con respecto a dicha relación. Las definiciones de los títulos post-pascuales sobre Jesús, van a dejar como conclusión, que Jesús debe ser determinante en la vida de un creyente. No obstante, y en esto están acertadas las críticas, Küng se niega a aceptar la divinidad de Jesús de manera directa; y deja espacio para la suposición.

Illanes²⁵⁶ destaca en este punto la herencia agnóstica kantiana. En Küng, Cristo se convierte en modelo humano de actuar, que fundamenta su confianza y su moral frente a la realidad. Así, puntualiza Illanes, Cristo es un mero modelo ideal de vida humana, y elimina la noción de salvador, que diviniza al ser humano. Un ejemplo de ello, según Illanes²⁵⁷, es la dificultad y ambigüedad de Küng para aceptar la divinidad de Jesús, similar al nestorianismo. O la concepción trinitaria de Küng, más parecida a un adopcionismo, que defiende la adopción de Dios a un Jesús humano.

2.4.5 Origen divino

De acuerdo a Hans Küng²⁵⁸, las historias sobre concepción virginal, nacimientos milagrosos, apariciones de ángeles y tentaciones diabólicas son comunes en la mayoría de las religiones. En este sentido, tanto Buda, Mahoma, Zaratustra y Confucio, por nombrar los más representativos, se equiparan con las narraciones sobre el nacimiento e infancia de Jesús.

Esta similitud con los fundadores de otras religiones, sumado a las dudas históricas sobre el verdadero parentesco de Jesús con Juan el Bautista, las objeciones sobre Belén como el

²⁵⁵ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982 *pág.8-77*.

²⁵⁶ Illanes, J.L, *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica. Madrid: Emesa. 1983. *pág.18 y 176*

²⁵⁷ *Ibid.* *pág.86*

²⁵⁸ Küng, Hans. *El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.*—Madrid : Libros Europa, 1987. Véase capítulos sobre Islam y budismo.

verdadero lugar de nacimiento, la incompatibilidad de la fecha de nacimiento con el censo que se realizó por el imperio romano, la incongruencia de la descendencia de Jesús entre Mateo y Lucas, entre otros hechos; hacen deducir a Hans Küng²⁵⁹ que las narraciones antes del comienzo de la vida pública de Jesús tiene más valor simbólico que histórico.

Aquí se desmarcar de lo que venía sosteniendo al evaluar las narraciones de la vida pública de Jesús y la resurrección, para acercarse a una concepción más parecida de Karl Barth. Küng²⁶⁰ explica que la verdad no necesariamente debe ser fáctica e histórica; sino puede ser una verdad existencial que tenga significado en mi vida. Así, el comienzo de la vida de Jesús se debe evaluar como una verdad salvífica, con un contenido simbólico.

Un ejemplo de ello es la narración de la natividad²⁶¹. El pesebre es un llamado a la humildad como glorificación del mismo Dios; el cual a su vez, tiene un impacto existencial, social y político. Los Reyes Magos representan los paganos que van al encuentro del Mesías, mientras el mismo pueblo judío le da la espalda. La matanza de los inocentes por Herodes es un señalamiento al nuevo Moisés y el árbol genealógico apunta que Jesús es de la descendencia de David. La celebración del 25 de Diciembre de la natividad de Jesús, como respuesta a la celebración del cumpleaños de César Augusto, llamado el nuevo salvador en la inscripción de Priene, es una respuesta de los primeros cristianos para dejar bien claro quién es el verdadero salvador del mundo. Entonces, se puede decir, que todos estos hechos tienen un valor simbólico crucial para un cristiano.

Me permito apuntar algo, que luego será ampliado en las conclusiones del trabajo. Quizás Küng intenta responder, ante la ausencia de fuentes seguras, que la infancia de Jesús solo cobra sentido a la luz de su vida pública, muerte y resurrección; y por ende, no necesita la verificación histórica. No obstante, con este análisis aislado se contradice todo el trabajo historiográfico que venía sosteniendo el autor. Ya que si la verdad histórica puede ser suplida por una verdad “salvífica”, la cual no necesariamente se debe corresponder con

²⁵⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.465-488

²⁶⁰ Ibid.pág.480-482

²⁶¹ Ibid.pág.480-482

los hechos, entonces pierde validez cualquier esfuerzo por establecer aclaraciones históricas de la vida real de Jesús.

Lo que sí está claro, es que Küng reconoce que todas las complicaciones conceptuales sobre el origen de Jesús y su niñez son productos de la influencia post-pascual del pensamiento griego, y el paso de la cristología de elevación (de abajo hacia arriba) a la cristología de la encarnación (de arriba hacia abajo). Como se mencionó anteriormente, la filiación divina para las comunidades griegas no podía ser entendida solo como de obediencia y representatividad, sino que debía ser también de naturaleza. La filiación debía ser ontológica, más que de delegación divina. Y es cuando se comienzan a generar los conceptos de sustancialidad, encarnación, naturaleza divina, entre otros.

Cuando a partir del siglo II, se comenzó a llamar a Jesús como Dios, en el sentido ontológico, se dificultó la armonización del monoteísmo judío y la humanidad de Jesús. Por un lado, según Küng²⁶², la soteriología oriental, con un completo énfasis en la reencarnación, generó la amenaza de olvidar el Jesús histórico, el de la cruz. Por otro, la soteriología occidental, con sus matices juristas, crearon el peligro de convertir la teología de la cruz en una conjunto de reglas y normas alejadas del mensaje cristiano.

La respuesta ante esas dos amenazas estaba, según Küng²⁶³, en las cartas de Pablo. Con respecto a la primera, Pablo percibe que en Corintios se está dejando de lado al pobre Jesús histórico y se focaliza solo en el Dios glorificado por la resurrección. Además, la comunidad de Corintios comienza a pensar que con la eucaristía y el bautismo ya todos estaban salvados, y se gesta una fuerte tendencia al libertinaje. Ante ello, Pablo responde con su teología de la cruz, en la que se reafirma que solo se puede entender la resurrección a través de la cruz. La cruz, que es fruto de escándalo, no impone una vida de debilidad, sino que invita al cristiano a arriesgarse, a afrontar el sufrimiento. Tanto escándalo causaba el Dios crucificado para los griegos y romanos, que fue recién en el siglo V, con el emperador Constantino, cuando se hicieron crucifijos, pero solo se

²⁶² Ibid.pág.471

²⁶³ Ibid.pág.425-428

generalizaron con el arte gótico muchos siglos después. El crucifijo más antiguo data de siglo III en el monte Palatino de Roma, y es un crucificado con cabeza de burro, en forma burlesca²⁶⁴.

La amenaza había llegado a niveles muy peligrosos y fue recién en el Concilio de Nicea (325), cuando se impidió convertir al cristianismo en un politeísmo y Jesús en un semidiós, por el influjo del Arrianismo²⁶⁵. En el Concilio de Éfeso (345), surgió el peligro de la anulación de la humanidad de Jesús, pero fue finalmente en el Concilio de Calcedonia (451), con la influencia de la carta papal de León Magno, que se evitó completamente la amenaza conceptual. La conclusión se manifiesta en la fórmula que reza Jesús verdadero hombre (sintió, sufrió, amó, vivió como hombre) y verdadero Dios.

Por otro lado, ante la amenaza occidental con su énfasis jurista, Küng²⁶⁶ destaca que Pablo había percibido esta tendencia un siglo atrás, específicamente en Galacia, Asia Menor. Esta comunidad quería volver a la Ley, y Pablo responde que no hay obras ni ritos ni Ley que merezcan el amor divino, sólo es la gracia y misericordia de Dios lo que salva.

Por eso, ante tanto lenguaje helenizante conciliar, Küng²⁶⁷ resalta la necesidad de volver al lenguaje sencillo que utilizaba Pablo para evangelizar. Más allá de las discusiones sobre la ontología divina, queda claro en el mensaje de Pablo, y ya el mismo Jesús lo había reafirmado en su mensaje, que quien ve al Hijo ve al Padre y quien ve al Padre ve el Hijo. Son uno, porque Dios sale al encuentro del que se entrega a través de Jesús. Así, Dios deja de ser desconocido, y tiene rostro humano, se reveló a través de Jesús para todo el mundo, ahora tiene un carácter universal.

2.4.6 ¿María, madre de Dios?

Me permito agregar este punto adicional sobre el análisis de Küng sobre María, ya que para el cristiano latinoamericano, la figura de la virgen tiene un papel crucial en su fe. Comenzando desde las fuentes evangélicas, el teólogo pone en evidencia que no sabemos

²⁶⁴ Ibid.pág.422

²⁶⁵ Ibid.pág.476-478

²⁶⁶ Ibid.pág.427-428

²⁶⁷ Ibid.pág.427-428

nada del origen de María y que esta no juega ningún papel importante en la vida pública de Jesús. Sólo se la nombra en los sinópticos una vez en la vida pública de Jesús y tiene un tono negativo, ya que éste rechaza a sus parientes que estaban escandalizados por su conducta.

En el evangelio de Juan, el más tardío, María se nombra dos veces, primero cuando interviene en el milagro del vino y luego cuando está al pie de la cruz (en los sinópticos, no nombran a su madre durante la crucifixión). Solo después de Pascua es que María se une a los seguidores de Jesús con sus hermanos, en la espera del Espíritu. Y Pablo sólo la nombra como “mujer”, madre de Jesús, pero no detalla ni siquiera el nombre.

Es decir, lo que sabemos de María, lo sabemos por los relatos de la natividad y la infancia de Jesús en Mateo y, principalmente, en Lucas. Pero como mencionamos anteriormente, Küng²⁶⁸ cree que los relatos de la infancia de Jesús son más simbólicos que históricos. Por lo cual, no hay certezas históricas sobre las características reales de María. Lo que se desprende de estos relatos, es que María era una mujer de fe, un ejemplo de fe, que sin entender ni penetrar los misterios divinos, acepta la voluntad de Dios.

Ahora bien, el creciente culto a María, para Küng²⁶⁹, tiene un carácter extra evangélico, como por ejemplo la sustitución a los cultos de diosas celtas, germánicas, indios americanos, entre otros, por el de la Virgen María. Otras razones extra evangélicas son los conflictos teológicos (cristología alejandrina y antioqueña) y políticos-eclesiásticos (patriarcado de Alejandría y Constantinopla).

Küng²⁷⁰ hace un repaso por la historia de la veneración mariana, y puntualiza que el inicio se da en Oriente, donde fue invocada por primera vez: se crearon himnos marianos, festividades marianas (siglo V d. C) y hasta se bautizaron iglesias con su nombre (siglo IV d. C). Mientras en Occidente recién se introduce en el canon el nombre de María en el siglo

²⁶⁸ Ibid.pág.480-482

²⁶⁹ Ibid.pág.490-492

²⁷⁰ Ibid.pág.490-492

VI d. C.²⁷¹, las festividades marianas en el siglo VII, y los poderes de curación en el siglo X d. C. De hecho, Agustín no hace referencia directa a la Virgen María.

Poco a poco el culto mariano se hace más constante e influyente a través de la historia, causando admiración de personas como San Francisco de Asís y Bernardo de Claraval, quienes la ven como la abogada ante su Hijo y personificación de la misericordia de Dios. Los místicos la representan como alma pura. Lutero la percibe como modelo de fe y humildad, aunque el influjo de la Ilustración en el protestantismo hiciera que la veneración protestante a la Virgen María se minimizara notablemente.

Los jesuitas reavivaron el culto mariano como bandera antiprotestante, y el Romanticismo católico lo consolida aún más, con la ayuda de los Papas, que según Küng²⁷², muchas veces juntaba el fomento del marianismo con el papismo. Hasta que, en el Concilio Vaticano II, según el teólogo suizo, se puso límites a los excesos de culto mariano.

En definitiva, lo que quiere apuntar Küng, es que la veneración mariana tiene su raíz principalmente en la tradición más que en evangelio, y esto puede traer un peligro: el olvido de su hijo. El culto en María debe estar fundado en Jesús y no gestarse como algo independiente y autónomo. Si sucede esto último, se puede hasta distorsionar el mismo mensaje de Jesús y convertirse en un politeísmo, al estilo pagano. María debe ser ejemplo de fe frente al misterio divino y su culto nunca debe perder su conexión con su hijo, que es quien da sentido a su presencia.

Nuevamente, apunta Küng, ideas como la concepción virginal después del parto²⁷³, intenta borrar la humanidad de Jesús, y convertir la religión cristiana, en una fuente de personajes espiritualistas (en el sentido anti-corporal). En los Evangelios, resalta el teólogo suizo, los padres y hermanos de Jesús son nombrados con naturalidad, y hasta el mismo Pablo afirma que el hijo de Dios es nacido de una mujer.

²⁷¹ José, padre de Jesús, fue introducido al canon recién en el siglo XX d. C., por Juan XXIII.

²⁷² Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.490-493

²⁷³ La idea de concepción virginal antes del parto es la única justificada por los Evangelios de Mateo y Lucas, y la concepción durante el parto por el evangelio apócrifo de Santiago.

Por lo tanto, ante esas amenazas, producto de la intención de configurar una teoría ontológica de la divinidad de Jesús; Küng señala²⁷⁴, como lo hizo Pablo, la cruz. La vida concreta de Jesús en el mundo, con su madre humana, y el sufrimiento humano, no le restan posibilidad de elevarse a la altura de divinidad, sino al contrario, el seguimiento de Jesús a la voluntad de Dios en un contexto concreto, hasta el extremo de la cruz, es lo que le permitió lograrlo.

No obstante, la mirada de Küng sobre la Virgen María se asemeja más a los protestantes modernos, que a los católicos. Esto le llevaría a recibir muchas críticas, como la de Scheffczyk²⁷⁵, quien reconoce en la obra de Küng, una mariología contradictoria al catolicismo, ya que llega a negar la maternidad divina. La idea de Küng sobre María, según Scheffczyk²⁷⁶, es propia de algunas religiones protestantes, restándole importancia a la figura de la Virgen, en el desarrollo del cristianismo.

Es importante apuntar aquí, que esta visión de María, es propia de un autor como Küng que en su análisis del cristianismo, elimina la experiencia religiosa mística y ritualista; dejando sólo espacio para una creencia puramente racional. Las vivencias con respecto a la Virgen María y lo que ella representa para muchos creyentes, especialmente en los países católicos de Latinoamérica, hacen que la simplificación y reducción de su figura, como propone Küng, empobrezca notablemente la fe. Küng deja por fuera así en su análisis los fenómenos sociales y culturales de la religión, que son esenciales para la configuración del concepto de ser cristiano. Quizás, esto se deba a que en el deseo de eliminar cualquier idea errada de la tradición e intentar encontrar el centro del cristianismo, Küng, al igual que muchos teólogos protestantes, minimice la religión a un fenómeno puramente racional o ético, saltando dos mil años de experiencias de fe.

²⁷⁴ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.465-488

²⁷⁵ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982. pág.76

²⁷⁶ Otero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

CAPITULO III

DIOS CRISTIANO SEGÚN KÜNG

En uno de los capítulos del libro *Ser cristiano*²⁷⁷, Küng aborda la problemática de Dios, intentando dar respuestas racionales al hecho de la creencia. Pero dada la complejidad del mismo, poco años después, realizaría una obra completa de la misma, llamada *Existe Dios?, respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*²⁷⁸, en la que se da un paseo teórico por los grandes argumentos en favor y en contra de Dios, para intentar luego mostrar su propia visión.

3.1 Fe y razón

Frente al concepto de Dios, Küng²⁷⁹ clasifica tres posturas diferentes, que conllevan a una idea particular en la relación fe y razón. La primera postura para Küng es la identificada con algunos pensadores como Lutero, la teología dialéctica de Karl Barth y la teología evangélica de Rudolf Bultmann; la cual sostiene que sólo se puede conocer a Dios cuando éste se manifiesta. Esta postura se puede sintetizar en la frase latina “*un credo ut intelligam*” y conlleva una desconfianza en la razón; materializada en la sentencia de Lutero: “*ramera razón*”.

Frente a esta postura, Küng²⁸⁰ se pregunta si un cristiano entonces debe renunciar a su razón y a la experiencia, manteniéndose solo en el ámbito de los sentimientos. A lo cual, Küng, presenta objeciones, ya que se estaría defendiendo una fe ciega y una falta de conexión con la realidad. Por el contrario, el teólogo suizo cree y defiende una fe razonada y responsable, que busca verificación.

²⁷⁷ Ibid.53-87

²⁷⁸ Küng, Hans. *Existe Dios?: respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*-Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979 .4 ed.

²⁷⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.61-66

²⁸⁰ Ibid.pág.61-62

Por otro lado, Küng²⁸¹ reconoce otra postura distinta, en la cual se sostiene que la revelación natural y sobrenatural pueden llegar al mismo puerto, sin contradecirse. Así, esta perspectiva intenta crear un camino intermedio para mediar entre el racionalismo y el fideísmo. Las pruebas de la existencia de Dios por la vía racional son la muestra más emblemática de esta postura. Entre ellas, se encuentra la llamada prueba ontológica propuesta por Anselmo:

"Así pues, ¡Oh Señor!, Tú que das inteligencia a la fe, concédeme cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes como lo creemos, y que eres lo que creemos. Ciertamente creemos que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiendo también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento. Y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir solo en el entendimiento. Pues si existe, aunque solo sea en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor de lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado"²⁸².

Por otro lado, están las pruebas llamadas cosmológicas, englobadas en la obra de Santo Tomás de Aquino. Para Küng, la teología de Tomás y su influencia en el catolicismo es la representación más clara de la postura que busca un camino intermedio entre fe y razón. Fragmentos de su obra como el siguiente demuestran este esfuerzo intelectual:

La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. (...)

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea

²⁸¹ Ibid.pág.62

²⁸² San Anselmo, *Proslogion*, cap. III, Editorial Tecnos, Madrid 1998, pág.13-14

causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, (...).

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. (...).

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; (...)

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. (...) Le llamamos Dios²⁸³.

Finalmente, dentro de esta misma postura, identificada por Küng, estás las pruebas llamadas “fisicoteológicas” y que tiene a Newton como uno de sus mayores representantes. A través de la percepción de un orden geométrico perfecto en el universo, el hombre puede deducir un planificador inteligente, que vendría a ser Dios. Locke escribiría:

“Porque las huellas visibles de una sabiduría y poder tan extraordinarios son tan patentes en todas las obras de creación, que cualquier criatura racional que las considere atentamente, no puede menos que descubrir una deidad”²⁸⁴

Pero como objeción a esta perspectiva, Küng²⁸⁵, menciona los argumentos presentados por Hume y Kant en contra de las pruebas de la existencia de Dios por vía de la razón especulativa. En el núcleo de esta crítica está el ataque a la pretensión de sobrepasar el

²⁸³ Santo Tomás de Aquino. Suma teológica, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. 1947. Recuperado Mayo 2011 en <http://hig.com.ar/sumat/a/c2.html>, Parte Ia, Cuestión 2.

²⁸⁴ Locke, J. Ensayo sobre el entendimiento humano. México: Fondo de Cultura Económica. 1999. Pág.65.

²⁸⁵ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.63-65

campo empírico y condicionado, para llegar a un conocimiento metafísico e incondicionado. Kant llama a esto “ilusión trascendental”²⁸⁶.

Hume, anterior a Kant, resaltaría este punto desde su particular concepción empírica de causa y efecto.

“Todos los razonamientos relativos a la causa y el efecto están fundados en la experiencia, y todos los razonamientos que parten desde la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo”²⁸⁷.

El principal problema para Hume de estos argumentos de la existencia de Dios, los cuáles los agrupó en “teológicos” (ontológico, cosmológico y fisicoteológico), es que se sustentan en analogías, más que inferencias; y a su vez, dichas analogías están mal construidas, en una especie de imprudencia científica.

“¿Es el mismo tipo de semejanzas entre la fábrica de una casa, y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez a la naturaleza en situación parecida a aquella del inicial ajuste de los elementos? ¿Es que alguna vez se han formado mundos en tu presencia? ¿has tenido tiempo para observar en su totalidad el progreso de los fenómenos, desde el principio de la ordenación hasta su final consumación?... la semejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizás, la conjetura o la vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo”²⁸⁸

Kant, siguiendo las críticas expuestas por Hume, puntualiza los elementos *pseudo* racionales que invalidan las diferentes pruebas de la existencia de Dios a través de la razón pura.

“El argumento ontológico, según el planteo de Kant, no es más que un juicio analítico, y como tal, implica una relación de necesidad entre sujeto y predicado, sólo eso. Pero toda proposición que implique existencia real es sintética. En el argumento ontológico, se pretende la existencia necesaria desde la simple posibilidad analítica. Se mezcla indebidamente la necesidad entre sujeto y predicado (Dios y existencia) con la existencialidad, cuya corroboración sólo se da a través de juicios sintéticos, que simplemente expresan experiencia.

La prueba cosmológica (...) Desde la óptica de Kant, se comete la falacia de aplicar ilegítimamente la categoría de causalidad, en tanto que se aplica a algo que no es objeto de nuestra experiencia.

²⁸⁶ Kant, E. Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara. 1988. Segunda Parte. Primera División de la Lógica Trascendental-Analítica trascendental.

²⁸⁷ Hume, D. Compendio de un tratado de la naturaleza humana. Valencia: Revista Teorema. 1977. Pág.14.

²⁸⁸ Hume, D. Diálogos sobre religión natural. México: El Colegio de México. 1942. pág.44

La última prueba (...) la que él denomina “fisicoteológica” (...) alega Kant, hallar al Ser Supremo en esta cadena de condiciones, implica que él mismo será un eslabón de la serie, y esto exigirá a su vez una investigación que determine el principio aun más elevado del que dependa. Entonces, si pretendemos concebir a ese Ser Supremo (...), fuera de la seriación causal natural, sobreviene necesariamente la pregunta: ¿hasta qué punto puede hacerse esto si se ha tomado como punto de partida la experiencia?”²⁸⁹

Si bien dicho debate filosófico sobre la existencia de Dios es inabarcable y requeriría varias tesis adicionales para desarrollar cada punto, lo importante a destacar aquí es que para Küng, el hombre debe reconocer los límites de la razón pura frente al hecho religioso y de fe; obligado a mantenerse en la razón práctica. Además, el autor suizo destaca que una secuencia lógica abstracta no tiene ningún tipo de efecto crucial en la decisión del hombre común sobre creer o no; ya que la religión es un fenómeno que engloba toda la existencia concreta.

Finalmente, Hans Küng²⁹⁰ identifica la tercera postura con Kant. A través de un imperativo categórico, que respalda una obligación moral y la búsqueda de la felicidad, se intenta dar respuesta racional a la existencia de Dios, aun reconociendo los límites de la razón. En la monumental obra de Kant²⁹¹, las preguntas religiosas quedan encerradas en el “cuarto oscuro” del noumenon. Así, en cierto sentido, comparte el escepticismo de Hume por el mundo real, y limita la reflexión religiosa a hablar en términos de posibilidad, y no de hechos. Los argumentos en contra y a favor de temas como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, según Kant, son igualmente válidos; por lo cual no se puede tomar postura de uno u otro lado a través de la razón pura.

Si bien la postura cristiana a favor de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, entre otras; para Kant²⁹², no tiene valor para el conocimiento factual; si tiene valor para un uso regulativo. Vivir como si existiera Dios, para Kant, nos ayuda a nuestra vida, ya que regula

²⁸⁹ Ferramola, R. Hume, Kant y el origen del universo sustentado. Fundamentos en Humanidades, año/vol. VIII, número 015. San Luis, Argentina: Universidad de San Luis. 2007. Pág. 158-159.

²⁹⁰ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.65-77

²⁹¹ Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Wolff a Kant. Vol.6. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002. pág.179-365

²⁹² Ibid.pág.63-64

la conducta y fundamenta un orden. En este sentido, el argumento de la existencia de Dios kantiano es moral, en la razón práctica.

No obstante, Hans Kung reconoce:

Kant ha desintegrado las pruebas de la existencia de Dios en cuanto pruebas concluyentes. Pero no ha liquidado su contenido religioso. La razón teórica no debe intentar ninguna deducción de Dios a partir de la realidad experimentada del mundo y del hombre, no debe ensayar la demostración racional de la realidad de Dios por inferencia lógica (silogismo). Pero sí debe esclarecer inductivamente la experiencia de la realidad a que todos y cada uno tenemos acceso, para situarse así –ya en la línea de la razón práctica- ante una *decisión racional responsable* que afecta a algo más que la razón pura, que complica al hombre entero²⁹³.

Con estos antecedentes, Küng²⁹⁴ es de la idea de que el ateísmo no puede ser anulado racionalmente. No obstante, el ateísmo tampoco puede anular la religión, ya que en sus argumentos también se encuentran inconsistencias. Entonces, el autor se pregunta: ¿ateísmo y religión están empatados? Si la respuesta es afirmativa, Küng estaría apoyando la primera postura, la cual sostiene que creer o no es sólo una cuestión de fe (algo que, por supuesto, el teólogo suizo desea evitar). Por eso, Küng se toma la tarea de reconocer razones, ya no teóricas ni morales sino existenciales, que inclinan la balanza para los creyentes. El autor suizo intentará elaborar una serie de argumentos que explique e ilumine la reflexión de la experiencia de la realidad, como acceso a Dios.

3.2 Razones existenciales

En primer lugar, para Küng²⁹⁵, todas las personas tienen la obligación de tomar una decisión entre creer o no ante el final inminente de sus vidas, y ambas tienen su riesgo. Mientras más importante es la decisión, mayores son las dudas. Es más, abstenerse de elegir, es ya una decisión, una desconfianza en la realidad. Küng comparte así la noción existencialista de Bultmann con respecto al acercamiento del ser humano a la fe.

²⁹³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. Pág. 66.

²⁹⁴ Ibid.pág.64

²⁹⁵ Ibid.pág.67-77

El existencialismo de Bultmann²⁹⁶, influenciado por Heidegger, reconoce que uno lee la Biblia para encontrar respuestas a la existencia concreta e individual frente a la muerte, el sufrimiento, etc. Además, para Bultmann, los hombres son libres e indefinidos, lo cual implica que deben tomar decisiones constantemente. Algunos, que viven de forma inauténtica, prefieren evitar decidir sobre temas trascendentales como Dios o la nada; y otros buscan seguridad en pruebas objetivas sobre Dios. Pero, para Bultmann, ser cristiano significa renunciar a seguridades y abrirse al futuro, en el cuál el amor y la fe es un riesgo. La vida auténtica de un cristiano es tomar la decisión de arriesgarse, ya que Dios nos regala la salvación, y nos cambia la situación existencial de nuestra vida.

En esta línea, Küng²⁹⁷ argumenta que si la respuesta es un “no” a Dios, al mismo tiempo el ateo le está diciendo un “sí” a la realidad. Pero tiene como riesgo una pérdida de sentido, dudas y desesperación. Es decir, es una confianza radical en la realidad que está infundada. La pérdida de sentido lleva a la desconfianza absoluta. Mientras que si la respuesta es un “sí” a Dios, para Küng, la confianza en la realidad está fundada. Quienes creen en Dios, confían en la realidad creada por éste y en el sentido que impregna su presencia.

Así, Küng²⁹⁸ se anima a afirmar que la creencia en Dios frente al ateísmo es una postura más razonable. Pero no como resultado de una racionalidad externa, que busca en pruebas objetivas una seguridad absoluta, sino más bien una racionalidad interna que descubre en su decisión una fundamentación de su vida y de la realidad, y encuentra una certidumbre fundamental (diferente a seguridad) en la práctica de creer.

En este punto, Küng se asemeja a la noción de fe de Tillich. La fe, según estos, no excluye la duda; es más, debe incluirla para ser auténtica. En el caso concreto de Tillich²⁹⁹, en su reflexión dialéctica, la fe es inseparable de la duda. La fe verdadera para Tillich debe

²⁹⁶ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 3. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

²⁹⁷ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.67-77

²⁹⁸ Ibid.pág.76-77

²⁹⁹ Tillich, P. *The New Being*. Charles Scribner's Sons. 1955. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375> . Chapter 9: Faith and Uncertainty

negarse a sí misma y no debe eliminar la ansiedad existencial. La duda seria y auténtica es parte de una fe verdadera. Aquí Tillich, al igual que Kierkegaard, sostiene que un ateo que rechaza a Dios de forma pasional, es más auténtico que el creyente “light”, que nunca tomó postura ante la pregunta existencial radical de su vida. Para Tillich³⁰⁰, Dios, no solo es el fundamento del ser, sino que también es la última preocupación de la vida. Si la preocupación fundamental es el dinero, entonces el dinero se convertiría en dios. Así, el ateo, al preocuparse por la existencia de Dios, está colocando a Dios en el lugar que le corresponde. Pareciera aquí que a Tillich, como a Küng, le agradan los creyentes filósofos, más que los “simples” creyentes que no se plantean preguntas filosóficas existenciales.

Pero Küng lleva esta postura más allá que un mero preguntarse; ya que se trata de una decisión vivida. Para Küng³⁰¹, Dios no es irracional sino supra-racional, y por ende, la fe no es ciega e irreal, sino razonada desde la “praxis” de creer y la realidad. Frente al ateo, según el autor suizo, el creyente encontrará barreras en su invitación a creer si parte desde las Escrituras o argumentos teóricos-filosóficos. Por el contrario, el creyente debe mostrar el riesgo tomado por él mismo como argumento. De esto, Küng concluye que la religión intenta ser algo más que pruebas racionales o respuesta psicológicas ante las dudas existenciales. Su sustento está en la unidad vivencial del creyente, en la experiencia de Dios que se mueve en el ámbito del conocer, querer y sentir, tocando toda la existencia. En este sentido, el teólogo suizo se acerca a algunos autores existencialistas cristianos.

Y Küng³⁰², con estas ideas, también define su perspectiva de la teología, la cual debería siempre comenzar desde las preguntas esenciales del ser humano (“desde abajo”), y no desde ideas abstractas preconcebidas o biblicismos antropomórficos primitivos (“desde arriba”). La teología, según Küng, se encarga de las cuestiones últimas del ser humano, de

³⁰⁰ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 4. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

³⁰¹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. Pág.76

³⁰² Küng, Hans. Teología para la posmodernidad [i.e. postmodernidad] : fundamentación ecuménica; versión española de Gilberto Canal Marcos --Madrid : Alianza, 1989. Véase Capítulo Final de la obra.

los “porqués” y del sentido, dejando espacio para otras disciplinas en los demás ámbitos de la vida.

El ser cristiano, entonces, es para Hans Küng³⁰³ un “sí” a Dios, una decisión razonada diaria (que se diga que sí a “Dios” un día, no quiere decir que mañana no se le pueda decir que “no”), que da respuestas a las preguntas esenciales de la vida y que fundamenta una confianza en la realidad. Sin pruebas, pero con certeza (de lo contrario no sería fe), el cristiano se lanza a la aventura de creer y va encontrando razones en esta “praxis” religiosa.

3.3 Críticas a la postura de Küng

Este tratado sobre Dios de Küng despertó muchas críticas de filósofos y teólogos contemporáneos al teólogo suizo. Uno de las críticas más fuertes contra el autor es la que le realiza Scheffczyk³⁰⁴, con respecto a su idea de fe en Dios. Según Scheffczyk, Küng confunde la fe cristiana en Dios con la confianza natural en la realidad. Esta es una especie de fe filosófica en la realidad.

En la misma línea argumentativa, según Jammarrone³⁰⁵, Küng prueba la existencia de Dios a través del escepticismo y los sentimientos, más que por la razón. Para el teólogo suizo, la metafísica no es sostenible racionalmente, como tampoco la teología natural. El Dios de Küng, en consecuencia, es solo el fundamento para la confianza en la realidad; pero sigue siendo desconocido, lejano. Así, se niega el misterio de comunión constante entre creyentes y Dios. La fe, por otro lado, según Jammarrone³⁰⁶, es nada más para Küng una forma de dar sentido a la vida, pero reduce la posibilidad de ser un don sobrenatural ni de participación de su sabiduría. En pocas palabras, para Jammarrone, Dios y fe en Küng se definen por su funcionalidad antropológica, que es dar sentido.

³⁰³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.76-77

³⁰⁴ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.8-22

³⁰⁵ Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982.pág.109

³⁰⁶ Ibid.pág.34-35

Illanes³⁰⁷, en 1983, publica un libro analizando la obra de Küng, y su principal crítica viene dado por la similitud de postura entre el autor suizo y Kant. Para Illanes, la teología de Küng se sostiene por la obra de Kant, teniendo presente las críticas de Nietzsche: A Dios se llega a través de la voluntad, más que por el conocimiento. Y comparte la idea central de la teología liberal del siglo XIX, al separarse de la tradición dogmática cristiana como fuente de verdad, para acceder en cambio, al conocimiento real por medio de una razón autónoma.

Illanes³⁰⁸ afirma que para Küng, al igual que Kant, Dios es una posibilidad, no descubierta. El comienzo del camino reflexivo, según Küng, es el hombre y su decisión ante la existencia; esto se convierte en la única realidad. Dios, en cambio, es un mero postulado para sustentar la existencia del hombre, su realidad; frente a los demás y él mismo. Illanes sostiene que así, Dios se coloca a la espalda del hombre y no adelante; y la relación entre ellos es lejana, de posibilidad. Además, como puntualiza Illanes, Küng habla de confianza en la realidad, no en Dios.

Finalmente, para Illanes³⁰⁹, en la obra de Küng, la experiencia de Jesús no es un encuentro personal, sino un postulado, que genera un modelo a seguir. Además, la reflexión de Küng comienza desde la experiencia humana, no desde la fe. Siguiendo la epistemología kantiana, según Illanes, el autor suizo argumenta en favor a una voluntad de sentido, que se sustenta en una confianza en la realidad inmanente, pero producto del postulado de Dios, el sí a Dios. No obstante, el hombre no puede superar los límites de su conciencia, y no puede confirmar en la realidad extramental. En Hans Küng, para Illanes³¹⁰, hay una radicalización del concepto de justificación por la fe de Karl Barth, ya que toda mediación desaparece, incluso el propio mensaje. Para Küng, la entrega confiada a Dios, es un salto al vacío, una decisión totalmente autónoma, sin compromiso de ningún tipo.

³⁰⁷ Illanes, J.L, *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica. Madrid: Emesa. 1983.pág.18 y 176

³⁰⁸ Ibid.pág.176

³⁰⁹ Ibid.pág.66

³¹⁰ Ibid.pág.127

Estas críticas son muy fructíferas para el análisis de la perspectiva de Küng sobre ser cristiano. Primero, las observaciones ponen al descubierto que Küng no comienza su reflexión sobre ser cristiano desde el Jesús histórico; sino más bien, desde la existencia concreta del hombre. Segundo, ante la falta de seguridades racionales y con la obligación existencial de decidir, el ser humano debe decir sí o no a Dios; siendo la primera opción la mejor (funcionalmente); ya que fundamenta la confianza en la realidad. Tercero, a pesar que Küng critica a Kant, su visión de Dios es la misma, una posibilidad. Cuarto, Küng desaparece de su tratado de Dios cualquier relación personal entre este último y el creyente. La fe en Küng es completamente racional, a pesar que diga defender una postura de fe que implica la existencia completa del hombre concreto.

Ahora bien, el “sí” a Dios presenta otro reto para Küng. Según Martin Buber³¹¹, la palabra Dios es la más ambigua de todas las palabras humanas y con significados más diversos y hasta contradictorios. Entonces, surge la pregunta: ¿Qué Dios? Küng logra aquí solventar la dificultad para conectar su cristología con su tratado de Dios, al afirmar que el sí a Dios, que fundamenta la confianza en la realidad, debe ser el sí al Dios que Jesucristo nos mostró. Entonces, ya no es una mera posibilidad teórica, sino que tiene rostro propio.

3.4 El Dios de Jesús según Küng

El autor suizo³¹² destaca que Jesús, al hablar de Dios, se refiere al “único” Dios del Antiguo testamento, que actúa en la historia y a su vez, que su accionar queda documentado en los libros sagrados. Según Küng³¹³, tanto el judaísmo, el Islam y el cristianismo comparten esta misma idea de Dios en principio. En este sentido, el Dios monoteísta de Jesús no puede amoldarse a preferencias morales selectivas y tiene grandes implicaciones sociales, ya que desmitifica las cosas del mundo en favor de Dios. El sexo, la política, la Nación, el Partido son relativos frente a Dios.

³¹¹ Ibid.pág.77

³¹² Ibid.pág.77-87

³¹³ Ibid.pág.77-87

Para Küng, el dios de Israel no es filosófico ni especulativo, sino histórico (aunque, si es importante notar, que se apoya en un solo documento, las Escrituras). Existe una relación histórica entre Dios y su pueblo, que como memoria del pasado, ayuda a comprender el presente y proyectar el futuro. Y esta historia del pueblo judío con Dios en el Antiguo testamento, según Küng, es una historia que está marcada mayoritariamente con dudas, sufrimientos y desesperación; pero que pide en última instancia, una confianza incondicional a Dios, creador y legislador de la historia.

En ese recorrido histórico, el pueblo se desvía muchas veces de las exigencias de Dios, y reaparecen los mediadores y los profetas; que al igual que Jesús, no les interesa la especulación filosófica de la naturaleza del Absoluto, sino que se centran en la experiencia concreta que permea la vida de cada creyente y la exigencia existenciales del mismo. En este sentido, la religión de Abraham se separa del pensamiento griego antiguo y de las religiones orientales.

Por otro lado, el Dios monoteísta es personal y no un absoluto indefinible, lejano e impersonal. Aunque aquí, Küng³¹⁴ hace una aclaración de la confusión que existe entre los cristianos. Si bien es personal, es en el sentido ontológico, no psicológico. Esto quiere decir, que si bien pueden proyectarse atributos humanos a Dios, como el ser bueno, éste los sobrepasa, y penetra todo. No es una persona singular entre otras.

Las categorías o atributos griegos para Dios, según Küng³¹⁵, son sobrepasados por la Biblia. Su espiritualidad es contemporaneidad viva, no intemporalidad platónica. Su omnipresencia es un reinado en el espacio, no extensión espacial en el universo. Su bondad es libre y voluntaria por amor, no una natural irradiación de bien. Su justicia es misericordiosa y basada en la alianza con el hombre, no una equitativa distribución por una idea de orden eterno. Su espiritualidad es una fuerza que sobrepasa la realidad, no la antítesis de una materia pecaminosa. Su inmutabilidad es fidelidad a sí mismo dentro de una viva movilidad, no es un concepto natural rígido. Su incomprehensibilidad es por ser

³¹⁴ Ibid.pág.77-87

³¹⁵ Ibid.pág.77-87

totalmente diferente e imprevisible que se manifiesta en la historia humana, no una idea abstracta indeterminable. El Dios judeo-cristiano es una Dios del diálogo y simpático, no del silencio y antipático. Finalmente, Küng³¹⁶ concluye, el Dios judeo-cristiano tiene rostro humano.

Con respecto a los adjetivos negativos que aparecen en el Antiguo testamento, según el autor suizo, también deben entenderse de una forma particular. Por ejemplo, el celo de Dios es por una intolerancia de otros dioses junto a él, y no por causa de la envidia y el temor. Su cólera no es puramente impulsiva e irracional, sino es un enojo con el pecado y el mal. Su arrepentimiento es debido a la libertad humana y su involucramiento en los sucesos del mundo, y no por una ignorancia inicial. Los antropomorfismos del Antiguo testamento, según Küng³¹⁷, intentan traer más cerca a Dios a los hombres. El Dios judeo-cristiano, como lo mencionamos anteriormente, no puede entenderse “en sí”, sino en relación al hombre y al mundo.

Así, Küng³¹⁸ destaca que el Dios judeo-cristiano no es simplemente parte de la realidad, sino que es infinito en lo finito, immanente y trascendente al mismo tiempo, en la historia del mundo y de los hombres. Cualquier fórmula que elimina alguna de estas características, limita la idea de Dios que nos mostró Jesús. Pero, principalmente, Dios es quien le da sentido último a la existencia individual y social, es quien da respuesta a las preguntas de la vida.

Por otro lado, Küng³¹⁹ reconoce que no hay que exagerar la originalidad de Jesús al llamar a Dios, padre. Según el autor suizo, otras religiones ya lo hacían para la época, llamaban a su Dios o Absoluto padre o madre, específicamente en las sociedades matriarcales. En el caso de los judíos, Yavhé es el padre del pueblo Israel, llamado hijo primogénito. Y luego, en el judaísmo tardío, Dios es concebido como el padre del hombre justo y del pueblo elegido en el fin de los tiempos.

³¹⁶ Ibid.pág-77-87

³¹⁷ Ibid.pág.77-87

³¹⁸ Ibid.pág.77-87

³¹⁹ Ibid.pág.413-416

Pero Jesús, de acuerdo a Küng³²⁰, predica el mismo “Dios Padre”, pero comprendido de otra manera. La paternidad la extiende a los perdidos y pecadores. Además, se deja claro que Dios sabe que es lo queremos antes que se lo pidamos. Es como el padre del hijo pródigo que nos recibe sin pedirnos cuentas, y sale a nuestro encuentro. Por el contrario, no es un Dios solo justificador de las leyes o gobiernos teocráticos, tampoco un Dios temible que somete al hombre desde niños; sino que es un Dios que da, que libera.

Jesús reinterpretó al Dios judío, y muestra, a su vez, un nuevo entendimiento. Lo llamó “Abba”, palabra de la época que utilizaban los niños para llamar a su padre. Con ello, desvistió el carácter sacro de Dios y lo colocó más cercano e íntimo. Además, las palabras del Padre Nuestro, son simples y cotidianas, que muestra un deseo de comunión con Dios.

Küng³²¹ concluye sobre este tópico, que el énfasis de Jesús en la palabra “Yo les digo” y su trato íntimo con el Padre, vincularon esa nueva idea de Dios a la persona de Jesús, algo que de ahí en adelante fue y es imposible separar para un cristiano.

³²⁰ Ibid.pág.416-417

³²¹ Ibid.pág.417

CAPITULO IV

LA IGLESIA DE KÜNG

Este tópico quizás sea el más controversial de Hans Küng y el que ha atraído el mayor número de críticas tanto negativas como positivas en la opinión pública mundial. La arremetida contra dogmas de fe que se mantienen vigentes en la Iglesia Católica, ha hecho que el autor suizo se ganara la enemistad de muchos católicos, especialmente Juan Pablo II y Ratzinger, actual Benedicto XVI; y que le retiraran la licencia para enseñar teología católica³²².

Küng³²³ parte de la idea que la Iglesia no la fundó Jesús, sino que se generó después de Pascua remitiéndose al crucificado que había resucitado. Antes de Pascua, con la muerte y resurrección de Jesús, según Küng, se había generado un movimiento escatológico colectivo que esperaba rápidamente el fin de los tiempos y la vuelta de Cristo. Con el paso del tiempo, los seguidores de Jesús, entendieron que la pasividad de la espera debía ser reemplazada por una fuerza misionera, ya que los tiempos de Dios son misteriosos. En el aprendizaje histórico de organización, las diferentes comunidades fueron estructurándose según sus contextos, teniendo como norte común la defensa de la causa de Jesús: el crucificado que había vuelto a la vida. Jesús no había dejado como legado la organización ideal para las iglesias, y por ende, los testigos y seguidores de fe tuvieron que arreglarse con los elementos históricos que tenían a disposición.

Por otro lado, Küng³²⁴ hace notar que la palabra iglesia, en inglés “church” y en alemán “kirche”, no tiene su raíz lingüística en la palabra “curia”, como Lutero lo hacía notar críticamente. Sino que viene del reino godo de Teodoro el Grande con la palabra bizantina “kyrike”, que significaba “Casa del Señor” o “Perteneiente al Señor”. Y en el griego profano, aclara Küng además, “ekklesia” significaba asamblea política, por lo que en la

³²² Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. Ciudad del Vaticano. 15 de diciembre 1979. Recuperado enero 2011 de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19791215_christi-ecclesia_sp.html

³²³ Küng, Hans. La Iglesia ; versión castellana Daniel Ruiz Bueno --Barcelona, España : Herder, 1970. Biblioteca herder: Sección de teología y filosofía

³²⁴ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.510-512

traducción del Nuevo testamento se colocó la palabra hebrea “kahal” (asamblea convocada) de Yahvé o Dios.

Más allá de esta discusión etimológica, a la cuál Küng no quiere entrar, el autor suizo³²⁵ quiere hacer notar que las palabras “asamblea”, “comunidad” e “iglesia”, si bien son diferentes en significado, pueden aportar algo en la definición de lo que los católicos llamamos Iglesia. Primero, la asamblea, al estilo griego, se refería a un acontecimiento concreto de reunirse, dinámico; y no meramente estático. Con ello, podemos afirmar, según Küng, que la Iglesia es un acontecimiento de reunión, actual-eventual. Segundo, la palabra comunidad nos remite a la idea de una reunión en un lugar y tiempo determinado, y por una causa concreta. Es decir, la iglesia no es simplemente una superorganización abstracta y lejana de jerarquías, sino una reunión de personas en un contexto claro y definido. Finalmente, el término iglesia, como lo conocemos hoy, implica la noción de una plena comunión de los miembros en servicio para todos, y no meramente una suma de asociaciones religiosas aisladas.

Küng³²⁶ puntualiza que hoy en día los católicos reconocen que las iglesias locales no son simples alcaldías o estados dentro de la Iglesia universal³²⁷. Cada una, independientemente, puede defender la causa de Jesús con toda la plenitud requerida. Por otro lado, los protestantes reconocen también, que la iglesia universal no puede ser una mera suma de iglesias locales, sino que debe ser muestra de la causa de Dios en diferentes lugares. Más que teológico, este es un problema gerencial (el cuál también tienen las multinacionales, entre centralismo o descentralismo gerencial), pero le sirve a Küng³²⁸ para defender una iglesia como una institución supralocal, pero que se debe a su contexto histórico concreto y a un dinamismo constante. Si uno de los extremos se impone, la iglesia quedará afectada negativamente, ya sea anclada en el pasado y la

³²⁵ Ibid.pág.510-512

³²⁶ Ibid.pág.510-512

³²⁷ Fluvium, Entrevista a Joseph Ratzinger. 2004. Recuperado junio de 2010.
<http://www.fluvium.org/textos/iglesia/igl197.htm>

³²⁸ Ibid.pág.512

tradición de espaldas al mundo, o disuelta en comunidades fragmentarias, sin conexión entre ellas y por ende, sin poder de cambio.

4.1 Sucesión apostólica de seguimiento, no por imposición

Según el teólogo suizo³²⁹, no se puede justificar la sucesión apostólica directa y exclusiva de los obispos por vía de la historia. Primero, porque los apóstoles, testigos de Jesús, no podían ser reemplazados o sustituidos, como si se tratara de jugadores en un deporte. Como testigos vivientes fueron y son únicos e irrepetibles. Por otro lado, dada la premisa de que sí pudieran ser reemplazados, su sucesión implicaría varios servicios dentro de la comunidad de fe, no solo el de obispos. Las comunidades primitivas tenían varias funciones dentro de la misma congregación, por lo cual la primacía de una sobre la otra no estaba jerarquizada como en la actualidad.

De acuerdo con Küng³³⁰, los obispos se fueron imponiendo con diferentes métodos (algunos positivos y otros no tanto) a los llamados maestros, predicadores, y demás servicios; generando a su vez, una división entre el clero y los laicos. Luego, se impuso un Episcopado Monárquico, es decir, un solo Obispo sobre cierta comunidad, que tomó la forma más adelante de territorial. Y finalmente, el papado, que se colocó a un solo Obispo sobre todos los demás.

Una de las críticas de Küng³³¹ con esta descripción es que el estilo de gobierno de las Iglesias, en este caso, la católica, no está justificada por las Escrituras ni por la historia de los primeros cristianos. Por ende, puede estar abierto a modificaciones. En ese tiempo, el modelo de gobierno monárquico era quizás el más efectivo que se tenía al alcance de la mano, pero no quiere decir que es el mejor para la actualidad. El Nuevo testamento no canoniza un modelo de gobierno de la comunidad sobre los demás, en él, hay muchos ejemplos.

³²⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.518

³³⁰ Ibid.pág.521

³³¹ Ibid.pág.521-524

Además, y esta es una crítica más profunda al dogma católico, la sucesión apostólica no puede ser entendida como algo automático por la imposición de manos, sino que requiere seguimiento por la fe. Y como apuntamos anteriormente, para Küng la fe es una decisión de todos los días, por ende, se puede caer en el error, luego de haber dicho que sí a Dios, se puede decir que no con la palabra o acción.

Por ende, es necesario que la sucesión apostólica incluya todos los fieles, su discernimiento, que sea una decisión de la comunidad (sin desaparecer las estructuras institucionales esenciales para sobrevivir). La iglesia, según Küng, debe organizarse de forma funcional y flexible, abierto a los cambios que el contexto impone, pero manteniendo la causa de Jesucristo como esencia.

Así, la pregunta sobre si se puede justificar la sucesión apostólica o no, debería pasar a segundo plano, y evaluar la conducta de los sucesores a la luz de Jesucristo y bajo el discernimiento de la comunidad. Si una persona sigue el ejemplo de los apóstoles, en palabra, acción y vida, puede decirse que se merece ser portador de la sucesión.

4.2 Ministerios y sacerdocio en base al servicio y funcionalidad

Küng³³² llama la atención de que el Nuevo testamento no habla de ministerios eclesiásticos, sino de funciones como dones del Espíritu: apóstol, profeta, exhortados, evangelista, pastor, presbítero, etc. Los dones, carismas o servicios (cotidianos, pluriformes y sin monopolio) en el Nuevo testamento son siempre basados y legitimados en la autoridad de servicio a Jesús y a la comunidad; pero no como imposición jerárquica desde arriba. Según Küng³³³, esos dones en las Escrituras pueden tener características circunstanciales en un momento determinado (lenguaje de sabiduría, consuelo, ciencia, etc.) o permanentes (profeta, diácono, obispo, maestro, etc.) en los cuales se menciona la persona que las encarna para toda su vida.

Pablo nunca habla de ordenación, ni presbíteros; ni conoce de ministerios institucionalizados por investidura. Los fieles en las comunidades de Pablo ejercían un

³³² Ibid.pág.517

³³³ Ibid.pág.517

libre servicio carismático, que se adaptaba a las necesidades de cada comunidad. Por ejemplo, la estructura de servicio de las comunidades paulistas no tenía nada que ver con las comunidades palestinese, las cuales poseían colegios de ancianos y ordenaciones. Otras comunidades en torno a Mateo y Juan, más aún, se regían por el concepto de fraternidad, más que por ordenación. Con la muerte de los apóstoles y Pablo, se hizo inevitable una institucionalización para conservar la tradición, con las ordenaciones.

Más allá de las estructuras diversas, todas las comunidades tenían en común la función de servicio como base de la distribución de actividades. Por ello, Küng³³⁴ recomienda que habría que renunciar al término “jerarquía eclesial”, palabra introducida por Pseudo-Dionisio, y comenzar a utilizar la frase “servicio eclesial”.

Además, la investidura de sacerdote, para Küng³³⁵, refiere al sentido histórico-religioso de los sacerdotes-sacrificantes judíos y paganos. Pero, en cambio, Jesús fue nombrado solo una vez como sacerdote en las Escrituras, y fue con la intención de clarificar que el sacerdocio entendido como el Antiguo testamento está abolido por él. Así, en el Nuevo testamento, todos los fieles son sacerdotes, eclesiásticos, clérigos, Iglesia, de la causa de Jesús. Por ende, Küng³³⁶ propone que el sacerdocio sea sustituido por un término más afín a su real función: Dirección de Servicio. El único pasaje que Pablo se presenta como litúrgico, lo hace en sentido metafórico y habla de predicación, no cultural.

Con ello, Küng no quiere renunciar a la institucionalidad de la Iglesia, la cuál de hecho la considera imprescindible para la sobrevivencia de la misma. Sino que aspira a una “democratización” de la misma (este término no lo utiliza él, pero considero que se adecúa a su propósito), donde reine la libertad, la igualdad y la fraternidad.

La libertad en sentido que sea una comunidad de hombres libres con dones y tareas, por libres decisiones, que se permita el diálogo y la crítica, evitando el carácter opresivo y represor. Igualdad en lo referente a los derechos y deberes, no en cuanto a carismas y

³³⁴ Ibid.pág.519

³³⁵ Ibid.pág.519

³³⁶ Ibid.pág.519

tareas. Por más pequeño que sea, debería tener voz y voto en las decisiones importantes de la iglesia. Finalmente, fraternidad. Las relaciones entre laicado y clero, no deberían ser en sentido de estructura patriarcal, ni de señor y siervo; sino un encuentro fraterno de personas con diferentes carismas en defensa de la causa de Jesús.

Jesús, según Küng³³⁷, deja claro que no necesitamos intermediarios para llegar a Dios, aparte de Cristo (diferente a los judíos y paganos). Además, todos, no solo algunos pocos, han recibido la misión de la prédica de Dios. Por ello, según Küng, el trabajo del sacerdocio y ministerio eclesiástico sería de servicio, acompañamiento a los fieles, desde abajo; no como autoridad impuesta, sino legítima, ejemplo de fe y de seguimiento apostólico.

4.3 Papado falible

El debate que generó Küng³³⁸ con respecto a la infalibilidad del papa, le costó muchas críticas y que se lo clasificara, injustamente, como un autor antipapista. No obstante, no sería correcto definir su pensamiento como antipapismo; sino que la crítica a la infalibilidad del papa es una consecuencia inevitable de su postura intelectual ante el cristianismo y su redefinición en la actualidad.

Primero, Küng³³⁹ reconoce la importancia práctica que tuvo el papado en momentos claves de la historia; como por ejemplo en la conservación de la cultura grecorromana, en la unidad del cristianismo, y en la no absorción de la Iglesia por el Estado. En la otra cara de la moneda, también hay que destacar que el papado jugó un papel determinante para la escisión del cristianismo y justificó otras atrocidades a lo largo de la historia de la humanidad. En otras palabras, por las consecuencias prácticas se podría debatir largamente, y quizás, para Küng, el saldo sea negativo.

Pero al autor suizo le importa más la justificación teológica del mismo y su razón de ser. De acuerdo a Küng³⁴⁰, ningún protestante podría negar en el Nuevo Testamento el primado de servicio de una sola persona en la Iglesia. Es decir, a priori, en las Escrituras, el

³³⁷ Ibid.pág.523-525

³³⁸ Küng, H. *¿Infalible? Una pregunta*. (1970), Barcelona: Herder. 1971

³³⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.526-530

³⁴⁰ Ibid.pág.526-530

primado de Pedro sobre el resto está justificado. Como lo hace notar Küng, hasta el mismo joven Lutero y Calvino lo aceptaron.

Ahora bien, lo decisivo está en que la definición debería entenderse en un primado de servicio, y no de dominio. La sucesión de Pedro, según Küng³⁴¹, no se debería entender como un árbol genealógico, en el que por imposición de manos se nombre el sucesor, del sucesor, del sucesor, del sucesor y así al infinito. Sino que la sucesión debería considerarse como que el cumplimiento, accionar y servicio del sucesor sea un reflejo de los Evangelios. Los fieles deberían ver en su líder quien lleva el primado de servicio, realmente la roca de la fe, en su vida y obras. En ese sentido, estará justificado su primado. Nuevamente, Küng renuncia a una definición ontológica de la sucesión, y defiende la funcionalidad de la misma, y el ejemplo como base de legitimación.

Ante la declaración de infalibilidad del papa por el Vaticano I en respuesta al antiliberalismo y antigalicalismo en 1870, envuelto en una época de restauración tradicionalista, absolutismo político y romanticismo; Küng³⁴² destaca las tres tentaciones que puede tener un papa a la luz de la vida de Pedro. La primera es situarse por encima de los designios de Dios, cuando Pedro intenta persuadir a Jesús que evite la cruz. Con lo que termina Jesús diciéndole que se aparte de él, y lo llama Satanás. La segunda es sentirse tan seguro de su fe y terminar negándolo tres veces. La fuerza de la fe es un regalo de Dios. Finalmente, surge la tercera tentación, de creer que todas las relaciones con Dios deben pasar por su persona. La inmensidad de Dios no puede ser abarcada por una sola persona ni representadas por alguien diferente a Jesucristo, que se adjudique la primacía sobre los otros hijos de Dios. Superadas esas tentaciones, el primado de servicio puede ejercerse con humildad, y será esencial para la comunidad de fe.

Esta reflexión de Küng sobre el papado afecta su concepción de cristiano, ya que deja claro que un Papa es falible y por ende, todo creyente, en este caso católico, debe convertirse en una especie de contralor frente a las autoridades eclesíásticas máximas. En

³⁴¹ Ibid.pág.533

³⁴² Ibid.pág.531-535

la medida que las autoridades católicas sigan el ejemplo de Cristo, los cristianos podrán ver en ellos sus representantes. De lo contrario, tendrán que alzar la voz frente a las discrepancias.

4.4 Espíritu de Dios y la trinidad

Küng³⁴³ advierte que muchas veces cuando una autoridad quiere justificar su infalibilidad, un teólogo su doctrina incomprensible y un fanático religioso su subjetivismo radical, acuden a la idea de inspiración del “Espíritu Santo”. Esta práctica, para el teólogo suizo, no es primitiva ni medieval, sino moderna, ante la crítica de la razón. Por eso, se ve en la necesidad de explicar su visión acerca del Espíritu Santo, y así contrarrestar los argumentos de sucesión apostólica por vía de él.

El teólogo suizo³⁴⁴ aclara que para el hombre antiguo, el Espíritu era la acción de Dios en el mundo, algo inaprehensible y aprehensible al mismo tiempo. Y por ello, utilizaba la imagen del viento para representar el Espíritu, algo que está, que sopla, transforma, pero que no lo vemos. Entonces, el Espíritu era la fuerza y poder de Dios para crear, transformar o destruir en la historia y en la vida particular de cada persona.

En tiempos de Jesús, se decía que el Espíritu de Dios se había apagado con los últimos profetas y que volvería en el tiempo final. En el final, se derramaría no solo a algunas personas, sino a todo el pueblo. En el Nuevo testamento, no existe una concepción unitaria sobre el Espíritu, las definiciones se mantienen ambiguas.

Por un lado, Lucas lo describe en Pentecostés como “soplo de Dios”, también como fuente de fuerza carismática, reparte tareas, legitima la Iglesia y su continuidad. Por otro lado, Pablo habla del Espíritu de Jesús a la derecha del Padre, y llega a decir que el Señor es el Espíritu. No obstante, algo que sí se deja claro, principalmente en el discurso de despedida del evangelio de Juan, es la unidad del Padre, Jesús y el Espíritu. Ante este hecho, las comunidades post-pascuales comenzaron a reflexionar sobre la relación de los mismos y

³⁴³ Ibid.pág.499-500

³⁴⁴ Ibid.pág.500

la incidencia en su práctica cristiana. En otras palabras, en los Evangelios no encontramos un tratado sistemático de la trinidad, sino que son trabajos intelectuales posteriores³⁴⁵.

Las reflexiones sobre la trinidad, concuerda Küng³⁴⁶, se comienza a estructurar con base a conceptos helenísticos, como de distinción y unidad. El término griego trías fue utilizado por los primeros apologetas cristianos como Teófilo de Antioquía³⁴⁷ en el siglo II d. C. y el término “trinitas” por Tertuliano en el siglo III d. C. Pero fue en el siglo IV d. C, gracias a los llamados Padres de Capadocia (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) que se define a Dios como trino en “persona” (hypóstasis, subsistencias, prósopa) y uno en naturaleza (physis, usía, sustancia, esencia). Dicha definición, recuerda Küng³⁴⁸, se pasaba de largo muchas veces por su complejidad en un tiempo de misioneros y expansión.

Agustín³⁴⁹, en el siglo VI d. C., al escribir sobre la trinidad, agrega que el Espíritu procede el Padre y el Hijo. Y para su explicación, menciona una analogía tridimensional del hombre: memoria, entender y querer. El Hijo es engendrado de la sustancia del Padre por entendimiento. Y el Espíritu es engendrado por el Padre y el Hijo por voluntad (amante y amado). Esta noción agustiniana fue introducida al dogma católico por el papa Benedicto VIII, en 1014; lo que causó el rechazo de Oriente, que lo veía como herejía, ya que para ellos, el Espíritu procede del Padre a través del Hijo, algo que Küng comparte por que se acerca más al Nuevo testamento.

Más allá de esta discusión, que según Küng³⁵⁰ hoy se ha comprobado por varios autores que pueden ser compatibles, lo importante a resaltar para el teólogo suizo es que la relación triádica del Nuevo testamento no es inmanente, sino económica. Para eso, da el argumento de las tres estrellas que no están en forma de triángulo, sino que están una

³⁴⁵ Ibid.pág.504-509

³⁴⁶ Ibid. pág.504-509

³⁴⁷ Documentos de la Iglesia Primitiva. Los padres apostólicos. Versión, introducción y notas de Sigfrido Huber. Buenos Aires: Edición Desclée, de Brouwer. 1949. Capítulo sobre los primeros apologetas cristianos.

³⁴⁸ Ibid.pág.504-509

³⁴⁹ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Augustine. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

³⁵⁰ Ibid.pág.508-509

detrás de otra, alumbrándose entre ellas y para el ojo humano solo vemos una. La unidad de ellas no es intradivina, sino que es histórica-salvífica.

Ni es un triteísmo, es decir, tres dioses, ni es un modalismo, tres modos de revelación de Dios³⁵¹. El Espíritu es el “abogado” de Dios y Jesús en la tierra, recuerda lo que Jesús ha dicho. En este sentido, si alguien dice poseer el Espíritu Santo, debe ser evaluado bajo la luz de Jesús, su vida, prédica y resurrección. Alguien que entre en contradicción con la misma, no posee el Espíritu (al menos, en sentido cristiano). Por otro lado, Küng recuerda que el Espíritu no se deja instrumentalizar para justificar un poder ni un magistrado, ni actúa de forma automática ni mágica, sino actúa cuando uno se entrega en la fe.

Scheffczyk³⁵² cuestiona a Küng por defender una fórmula nominalista del misterio de la trinidad y así se despega del dogma. La idea central de nominalismo³⁵³, liderado por Guillermo de Ockham, es que todos los conceptos son armados en nuestra mente, pero no tienen realidad por sí solos. Los universales son reducidos a ideas intramentales, y los particulares son los únicos existentes por sí solos fuera de nuestro pensamiento.

También, Jammarrone³⁵⁴ critica a Küng, ya que da por sentado de una u otra forma la negación del misterio de la Trinidad, con la argumentación de la helenización de la fe en Nicea y Calcedonia. Y según Jammarrone, este argumento es débil y se aleja del dogma cristiano.

Considero, en este punto, que Küng no toma una postura tan clara frente al misterio de la Trinidad para acusarlo de nominalista. Es más, explica que muchas de las divisiones teóricas con respecto a este tópico pueden ser solventadas. Sin embargo, la aclaración de Küng sobre este tema, es con la intención de evitar las justificaciones de poder (principalmente en la Iglesia) con el argumento de la intervención del Espíritu Santo. Como viene sosteniendo Küng, toda acción que dice ser inspirada por el Espíritu Santa

³⁵¹ Ibid.pág.507-509

³⁵² Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.8-77

³⁵³ Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Ockham a Suárez*. Vol.3. 5º ed. Barcelona:Ariel. 2002.pág.43-122

³⁵⁴ Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982.pág.53

debe ser evaluada bajo la lupa del Jesús histórico y con su correspondencia en la imitación (funcional).

4.5 Crítica contra la Iglesia católica

Para Küng³⁵⁵, las críticas hacia la Iglesia desde “afuera”, por la psicología, la historia, la ciencia, entre otros sectores; nunca puede sustituir la importancia de la crítica desde “adentro, es decir, desde los Evangelios. La inquisición, la caza de judíos, las corrupciones papales en el renacimiento, los discursos retrógrados, las justificaciones de dictaduras; son rechazables en la medida que se alejan del programa que Cristo nos dejó. La praxis eclesial, mientras más se aleja del programa cristiano³⁵⁶, más criticada va a ser. Pero, por esa razón, los papas, según Küng, no deberían prohibir las críticas desde “adentro” de la Iglesia, ya que estas sirven para llamar la atención del alejamiento de la misma.

Para Küng³⁵⁷, el Concilio Vaticano II despertó gran esperanza entre los cristianos y sus instituciones, pero el período posconciliar causó decepción, al desprenderse de los postulados básicos que buscaban abrirse al mundo. El teólogo suizo no cree que esta tendencia haya sido por mala voluntad, sino por un sistema eclesial anticuado, que perciben a los obispos y al papa como los únicos dueños de la Iglesia, y con un criterio paternalista ante el laicado y el “clero bajo”. Proclaman libertad para afuera, pero no se respeta hacia adentro.

Esta tendencia, en aumento, ha causada la apatía de muchos católicos ante la importancia de la Iglesia en el acontecer cotidiano, ha hecho que decaiga las vocaciones en cantidad y calidad, y finalmente, ha causado la pasividad de los católicos que ven en esta tendencia algo irreversible, imposible cambiar. En la opinión pública, por otro lado, se nota según Küng³⁵⁸ un interés por Jesús, pero no por la Iglesia (para muchos no cristiana).

³⁵⁵ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.555-563

³⁵⁶ Lo importante destacar es que el programa cristiano correcto para el autor suizo, es el que él mismo propone.

³⁵⁷ Ibid.pág.550-555

³⁵⁸ Ibid.pág.550-555

Ante la pregunta y críticas que hacen a Küng por su permanencia en la Iglesia Católica, él³⁵⁹ responde que nacer dentro de una comunidad de fe es crucial para un creyente. En ella, comparte con otros la misma experiencia de fe, una Patria espiritual. Y, como la Democracia, que tiene defectos, se puede apostar a ella y no abandonarla. Para Küng, la Iglesia es su familia de fe en la que internamente se puede superar la crisis, en una especie de reto cristiano. La salida es volver a Jesús, el factor determinante y guía de un cristiano y de la Iglesia.

Como Jesús enseñó, al no unirse a los saduceos y clase dirigente de su época, la Iglesia no debe defender el *statu quo* a toda costa y realizar publicidad de sí misma. Debe entender, según Küng³⁶⁰, que ella no es el Reino de Dios, sino portavoz y testigo; por ende, una comunidad de fe transitoria.

También Jesús al no defender la causa de los zelotes³⁶¹, enseñó que la Iglesia no debe convertirse en un órgano de causas políticas, apoyar la violencia de cualquier tipo o aspirar a una teocracia. La lucha está en la defensa de los olvidados y excluidos, con métodos pacíficos, impactando en los corazones y valores de las personas.

Jesús al no patrocinar la mirada esenia de apartamiento de la sociedad y mirada negativa amenazante contra los pecadores, instruyó que la Iglesia debe participar activamente en la sociedad, siempre mostrando una luz de esperanza en medio de la oscuridad y las visiones erróneas acerca de un Dios vengativo y cruel.

Finalmente, Jesús, al criticar a los fariseos, ilustró que la Iglesia no debe enfocarse solamente en los rituales y preceptos morales, como los anticonceptivos, sino que debe apuntar al debate de la actitud interna del hombre, y no a la legalidad externa. Jesús va más allá de la Ley y ve el corazón del hombre³⁶².

³⁵⁹ Ibid.pág.555-558

³⁶⁰ Ibid.pág.199-209

³⁶¹ Ibid.pág.189-194

³⁶² Ibid.pág.210-211

Con la imagen de Jesús en la mente y el corazón, los católicos deben transformar a la Iglesia. Los Evangelios obligan a no callar, mientras que las necesidades del mundo actual exigen cambios a la Iglesia Católica. Para Küng, varios puntos concretos son los esenciales para enfrentar nuestro tiempo.

Entre las exigencia al catolicismo que percibe Küng³⁶³, se encuentra que las mujeres puedan acceder a los mismos cargos eclesiásticos que los hombres, que los sacerdotes decidan libremente el celibato o el matrimonio, que los seglares tenga el mismo nivel de responsabilidad que el clero, que se revise las regulaciones sobre la natalidad y la preceptos morales como los relacionados al sexo, que los obispos sean designados democráticamente por una comunidad de fe y por un tiempo limitado, y finalmente, que el papa sea elegido por obispos y laicos representantes de la iglesia entera, y no por un colegio cardenalicio que es elegido a su vez y paradójicamente, por el papa anterior.

En pocas palabras, Küng desea que se democratice la Iglesia. Y como Küng había defendido anteriormente³⁶⁴, los estilos de gobiernos de las comunidades de fe no se sustentan teológicamente, sino prácticamente. Si bien el estilo de gobierno aprendido en la Edad Media fue el monárquico y sirvió en su época; la democratización de instituciones gubernamentales ha demostrado en la actualidad ser el mejor proceso de eficiencia y transparencia administrativa.

No es coherente para Küng³⁶⁵, que la Iglesia Católica defienda para afuera las democracias en todos los países, pero tenga una monarquía absolutista interna. Fomente la libertad de pensamiento, pero cualquiera que piense diferente a la jerarquía papal del momento es sancionado y expulsado de las filas católicas. Luche por la igualdad social y política, pero internamente exista todavía las desigualdades abismales entre clero y laicado, hombres y mujeres, obispos y clero bajo.

³⁶³ Ibid.pág.559-560

³⁶⁴ Ibid.pág.559-560

³⁶⁵ Ibid.pág.559-560

4.6 Críticas a la Iglesia de Küng

En 1971, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, presidida por Joseph Ratzinger, publica un documento³⁶⁶ en el que le retira la licencia para enseñar teología católica a Hans Küng. En el documento del caso Küng, la Congregación cuestiona y establece que las enseñanzas eclesiológicas del teólogo suizo están en contradicción con el dogma católico. Primero, Küng pone en duda la infalibilidad de la Iglesia y reconoce la posibilidad de errar; algo que contradice lo establecido en el Concilio Vaticano I y ratificado en el II. Por otro lado, el teólogo suizo no se atiene a los magisterios de la Iglesia. Por ejemplo, defiende que la Eucaristía puede ser consagrada por bautizados, sin ser sacerdotes; algo que contradice lo estipulado en el Concilio Lateranense IV y Vaticano II. Por último, Küng reduce la importancia neurálgica de los obispos. Según lo establecido en los distintos Concilios, los obispos son la autoridad de Cristo y tienen la función auténtica de interpretar la palabra de Dios que solo ha sido confiada al magisterio de la Iglesia.

En la misma línea, pero tiempo después, en la declaración acerca de la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, llamada *Inter insigniores*³⁶⁷, por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, liderada por Joseph Ratzinger, se afirma que el sacerdocio y la estructura de la Iglesia no puede evaluarse con una lógica de la funcionalidad. Los sacramentos, según la Congregación, responden a una cristología de inspiración del Espíritu Santo, más que a una estructura social de poder o funcional. La funcionalidad, por otra parte, según la Congregación, se puede convertir fácilmente en manipulación; ya que los defensores de la misma, fomentan que las normas culturales de cierto tiempo se impongan a los sacramentos. Pero estos, desconocen que la Iglesia no tiene poder sobre los sacramentos, sino que fueron impuestos por Cristo.

Tomando en cuenta estos documentos de la Sagrada Congregación, se puede evidenciar la diferencia de perspectiva con respecto a la Iglesia, entre Joseph Ratzinger, actual

³⁶⁶ Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. Ciudad del Vaticano. 15 de diciembre 1979. Recuperado enero 2011 de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19791215_christi-ecclesia_sp.html

³⁶⁷ Ibid. Recuperado enero 2011.

Benedicto XVI; y Hans Küng. Por un lado, la Iglesia Oficial, liderada por Ratzinger, defiende una estructura sacramental basada en la inspiración del Espíritu Santo. Por otro Küng, con el temor de los errores del pasado, en el que se justificaban guerras y asesinatos por medio de la inspiración del Espíritu; intenta crear una visión nueva de Iglesia en base a la funcionalidad.

Florent Gaboriau³⁶⁸, teólogo francés, escribió un libro sobre el caso Hans Küng y el Vaticano, un año después de la Declaración de la Sagrada Congregación de la Doctrina para la fe, presidida por Joseph Ratzinger. Si bien gran parte del libro se encarga de recoger los contenidos de la prensa francesa y el fenómeno mediático que produjo este caso, luego el autor francés se toma el trabajo de puntualizar los errores teológicos, que según su parecer, tiene la obra de Küng. Gaboriau intenta mostrar como el catolicismo de Küng y la Iglesia que él propone, se sostiene con ideas vagas y débiles.

Primero, para Gaboriau³⁶⁹, el catolicismo de Küng es más conceptual que real. El autor suizo deja de lado los sacramentos, la fe en las Escrituras, la tradición, y hasta la confianza en la revelación; para sentirse unido a la Iglesia Católica por una especie de sentimiento de pertenencia a una comunidad de fe. En este sentido, toma una posición protestante barthiana. De hecho, Gaboriau menciona en su libro el comentario de Karl Barth al leer la obra de Küng. Barth le escribió a Von Balthasar que Hans Küng había recogido perfectamente su idea de justificación, pero le parecía raro e impropia para un católico.

Gaboriau³⁷⁰ concluye que Küng tiene una mentalidad anarquista con respecto a los dogmas, y toda su intención literaria no es con la intención de comprender la Iglesia, sino reconstruirla según su criterio.

Igualmente, Scheffczyk³⁷¹ sostiene la misma visión negativa con respecto a la Iglesia propuesta por Küng; y es que, el teólogo suizo niega la infalibilidad de la Iglesia Católica y

³⁶⁸ Gaboriau, F. *Hans Küng. Problemes poses*. Paris: Fac. 1980. pág.37-52

³⁶⁹ Gaboriau, F. *Hans Küng. Problemes poses*. Paris: Fac. 1980. Pág.55-79

³⁷⁰ Otero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

³⁷¹ Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press. 1982.pág.77

la tradición vivificada por la fuerza y la sabiduría del Espíritu Santo; alejándose del dogma católico. Para Küng, según Scheffczyk, el pasado no importa, y la fe de la Iglesia no es saber. La única función de la teología es transformar la fe ingenua de los fieles a una fe ilustrada. La tradición, los sacramentos, los Concilios, entre otros, son el polvo del pasado, que nos impiden encontrarnos directamente con Jesús.

Finalmente, Illanes³⁷² da razones de la postura tomada por el teólogo suizo y lo clasifica como antidogmático, por su raíz hegeliana. Küng, siguiendo a Hegel, tiene la idea de que la verdad solo es verdad cuando llega al final de la totalidad del conocimiento. Los saberes intermedios, en el camino de la verdad total, son limitados y erróneos. Por eso, el dogma, por pertenecer a estos estratos intermedios, es insuficiente; con algo de verdad, pero también de falsedad.

El antidogmatismo de Küng (contra aquellos dogmas que respaldan los Concilios católicos), por medio de las críticas, queda claro y es imposible negar; pero es clave apuntar que tiene su raíz, más que en el camino hegeliano de los saberes intermedios, en su concepción de la fe. Para Küng, manteniendo la influencia hegeliana filtrado por Tillich, la fe incluye la duda; por lo que el dogma es contrario a la fe que él propone.

Por otro lado, sí es cierto que su fe católica, bajo la idea de un sentimiento de pertenencia a una comunidad de fe, es vaga y difícil de sostener. Al eliminar los sacramentos y la tradición como sustentos; la unidad católica pierde los cimientos y es muy probable, que en la práctica, se venga abajo. De ahí, que las acusaciones a Küng sobre su postura protestante están justificadas.

4.7 Misión ecuménica entre cristianos

Si bien este trabajo no busca analizar todo el trabajo posterior del autor suizo con respecto al diálogo interreligioso, ya que es muy complejo; si es esencial reconocer que para Küng, desde un principio y algo que va a sostener durante toda su vida, la misión

³⁷² Illanes, J.L, *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica. Madrid: Emesa. 1983.pág.41

ecuménica es la más importante que tiene las iglesias cristianas y las religiones hoy en día³⁷³.

Según el autor suizo, en el caso de los cristianos, las diferencias entre la mayoría de los fieles de las distintas iglesias son principalmente de actitud, más que de conceptos claros sobre lo que los divide. Hoy, para Küng, hay gran cantidad de católicos protestantes, y de protestantes católicos sin saberlo. Por lo tanto, ser cristiano hoy para Küng, es ser cristiano ecuménico³⁷⁴.

Para describir esta labor, Küng menciona la situación que se encontró Pablo en Corinto³⁷⁵. En esa comunidad, había partidarios de Pedro, otros de Pablo, otros de Apolo y finalmente otros que decían ser los verdaderos seguidores de Cristo. En respuesta, Pablo no toma partido por nadie, ni por él mismo; sino por el crucificado que resucitó, ya que es el único que murió por nosotros y nos bautizó. Con ello, Pablo llama la atención del peligro de formar partidos y divisiones dentro de la misma Iglesia, y la unidad tiene que ser Jesús el crucificado y resucitado. Küng asocia a los seguidores de Pedro en Corinto a los católicos, a los seguidores de Apolo a los ortodoxos que tienen a la tradición como su roca, a los seguidores de Pablo a los protestantes con las Escrituras como principal base, y a los que dicen que siguen al verdadero Cristo a las iglesias libres. En este mosaico, lo que une a todos ellos, es lo que el magisterio, la tradición y las Escrituras transmiten: Jesucristo.

Una iglesia pluriforme es permitida y es aconsejable³⁷⁶. Desde el principio existían los partidarios hebreos contra los helenistas dentro de la misma comunidad cristiana; y eso se repitió a lo largo de la historia del cristianismo. Lo esencial es que compartan el diálogo respetuoso y así, llegar a acuerdos sobre los elementos comunes que los unen y lo que se define como herejías. Mientras se tenga a Jesús de Nazaret como interlocutor, el diálogo deberá ser respetuoso y fraterno.

³⁷³ Küng, Hans. El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.--Madrid : Libros Europa, 1987. Capítulo introductorio.

³⁷⁴ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.535-536

³⁷⁵ Ibid.pág.425-437

³⁷⁶ Ibid.pág.523-524

4.8 Misión ecuménica entre religiones

Ante el dilema del ecumenismo con otras religiones, la problemática se agudiza notablemente. Autores como Barth³⁷⁷, Tillich³⁷⁸ y Bonhoeffer³⁷⁹, de diferentes maneras y líneas argumentativas, han defendido que el cristianismo es más que una religión. Por ejemplo, según Tillich³⁸⁰, la naturaleza de la revelación “religiosa” tiene dos características. La primera es que trae la profundidad de la realidad para que el ser humano pueda entrar en contacto con ella. Pero por otro lado, la revelación se debe negar a sí misma; ya que ella no es la realidad fundamental (Dios). Así Tillich afirma que tanto la Biblia, la Iglesia, hasta el mismo Cristianismo, por ser en momentos revelaciones, apuntan hacia una realidad más allá y permiten encontrar la profundidad del ser. Pero por otro lado, deben negarse a sí mismas. Así, Tillich comparte la misma imagen negativa de la religión con Barth. Para Tillich³⁸¹, Cristo es la revelación en su máxima expresión; ya que rechazó la tentación de convertirse en un fin en sí misma, se negó; y por eso, finalmente fue reafirmado. Cristo revela la profundidad del ser como nada y nadie lo ha hecho ni lo hará. Ese Cristo, para Tillich, no es el Jesús histórico del cuál casi no sabemos nada, sino que es un nuevo ser, recogido de la fotografía que nos dejan los relatos de los testamentos.

Para Tillich³⁸², Dios es el fundamento del ser; supera la dicotomía existencia y esencia; y por ende, llega a decir el teólogo alemán, que Dios no existe. Además va más allá de las categorías humanas como substancia y causa; dejado al final, una imagen de Dios parecida al Dios de los Místicos y de Plotino, del cual no se puede decir nada en sentido positivo. Solo, según Tillich, nos queda a hablar de Dios en símbolos religiosos; que apunta a Dios, pero que deben negarse a sí mismos, para no convertirse en dioses de adoración.

³⁷⁷ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-2. Reformed Theological Seminary. ITunes. Recuperado October 2010.

³⁷⁸ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 4. Reformed Theological Seminary. ITunes. Recuperado October 2010.

³⁷⁹ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 5. Reformed Theological Seminary. ITunes. Recuperado octubre 2010.

³⁸⁰ Ibid. Recuperado octubre 2010

³⁸¹ Ibid. Recuperado octubre 2010

³⁸² Ibid. Recuperado octubre 2010

Pero Küng no llega al extremo de negar el cristianismo como religión, ya que por sus características particulares ha sido clasificada como religión por diversas disciplinas, como la psicología, sociología, historia, etc.

Ahora bien, Küng³⁸³ reconoce que en el presente, por primera vez en la historia, ninguna religión puede vivir aislada por causa de la globalización. El otro-religioso aparece como un problema, pero a su vez, como una realidad inevitable. Y el primer paso para el acercamiento y el diálogo es puntualizar que todas las religiones destacan la bondad del hombre frente al mal, defienden la liberación del ser humano frente a la esclavitud, reconocen que depende de algo superior y así vencen el egoísmo, señalan que hay una realidad última que fundamenta la realidad, llaman a la reconciliación y la purificación, entre otras similitudes. Y por otro lado, en el ámbito de la fenomenología religiosa, las distintas religiones comparten elementos como el culto a los dioses, el politeísmo práctico, los ritos de purificación, el sacrificio, etc. Es decir, existen muchos puntos en común que pueden servir de puente para el diálogo.

No obstante, Küng³⁸⁴ también reconoce que las objeciones de los conservadores están bien justificadas. Cuando se pone la lupa en todos estos elementos, se evidencian las diferencias casi irreconciliables entre ellos. Por ejemplo, en el campo de la fenomenología, el sacrificio musulmán es muy diferente al cristiano, mientras el primero puede significar el auto-suicidio en favor de la guerra santa, el sacrificio cristiano nunca puede representar la muerte al prójimo. Si bien la Biblia y el Corán son libros sagrados, la Biblia no es considerada palabra de Dios en el sentido literal, en cambio el Corán sí; por lo que no está abierta a interpretaciones. Los judíos y los musulmanes tienen lugares geográficos sagrados, mientras la toma de Jerusalén por los cristianos no está justificada teológicamente. Así, se puede mencionar cientos de características que a primera vista parecieran similares, pero su valoración y sentido difieren radicalmente.

³⁸³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.88-117

³⁸⁴ Ibid.pág.100-105

Más radical aún es cuando se coloca el análisis en los fundadores de las religiones³⁸⁵. Más allá de los detalles sobre nacimientos, tentaciones, elevación de la muerte, entre otras; sus mensajes y prédicas guardan diferencias esenciales. Muy poco tiene que ver un líder guerrero como Mahoma que buscaba la victoria político-religiosa del Islam con su ejército, con un monje que llegó a la iluminación y enseñaba técnica para no sufrir, un hombre aristocrático que aspiraba a la educación de la tradición china como fuente de progreso, con un hijo de carpintero que murió crucificado por predicar el Reino de Dios. Solo por nombrar algunos detalles, que al especificarse, los abismos se vuelven más grandes.

Jesús no comparte la idea de una conquista violenta del mundo mediante la lucha contra los infieles y la imposición de un Estado teocrático, como según Küng³⁸⁶, buscaba Mahoma. Ni tampoco la finalidad de Jesús era un método que garantice la felicidad y la anulación del apego en un mundo de sufrimiento como proponía Buda. Una moralidad tradicionalista en sintonía a una ley eterna universal y encarnada en una élite aristocrática, como sostenía Confucio, tampoco era el objetivo del mensaje de Jesús. Y, como sostuvo frente a los fariseos, Jesús no compartía la creencia de que la Ley de Moisés tenía una validez inquebrantable y se anteponía a la misericordia de Dios.

Ahora bien, luego de reconocer que entre ellas hay similitudes y diferencias irreconciliables, y así evitar caer en menosprecios arrogantes ni en sincretismo simplistas; el segundo paso es aceptar que las otras religiones son caminos de salvación. Küng³⁸⁷ señala que fue recién en el Vaticano II que se superó la sentencia emanada en el Concilio de Florencia en 1442, que decía que fuera de la Iglesia no había salvación. Por el contrario, el Vaticano II defiende la libertad de fe y religión, y destaca que los hombres de buena voluntad pueden conseguir la salvación a través de otras religiones.

En este sentido, de acuerdo a Küng³⁸⁸, se está superando la confusión de la teología cristiana de decenios anteriores, al confundir el problema de verdad con el de salvación.

³⁸⁵ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.88-117

³⁸⁶ Ibid.pág.101-102

³⁸⁷ Ibid.pág.97-98

³⁸⁸ Ibid.pág.112-113

Con este enunciado, se deja claro que una persona puede salvarse a pesar del error. Así se evita defender que todas las religiones alrededor del mundo son igualmente verdaderas.

El cristiano debe tener claro que lo decisivo en su vida es Jesucristo³⁸⁹. Y por causa de su ejemplo, debe predicar con su accionar y palabra un servicio espontáneo y desinteresado a los hombres en sus religiones. La atención de las necesidades de mi prójimo no debe estar atada a una intención de conversión, sino que debe ser mejorar las condiciones de mi prójimo, hasta de mi enemigo. Es decir, para Küng, la misión cristiana no es lograr un mayor número de conversiones, sino humanizar la vida de los demás sin exigirle nada a cambio. La decisión final será de la persona con Dios.

Además, el contacto entre las religiones es fructífero para todos, mientras se mantenga, por su puesto, una posición crítica y autocrítica. Así, se muestra que el pluralismo de Küng no se asemeja al de Rahner³⁹⁰, como proponen algunos críticos³⁹¹. Para Küng, llamar a los buenos musulmanes o budistas (por mencionar algunos) “cristianos anónimos”, sería menospreciarlos y en cierto sentido, colocarse en una posición hinduista; en la que todos las religiones son válidas, pero la mía es la superior.

Por ejemplo, Küng³⁹² describe como la simpleza del Islam puede servir de aprendizaje a las complejidades dogmáticas de otras religiones como el hinduismo y el mismo catolicismo. También, las concepciones más transpersonales de las religiones orientales puede ayudar a perfeccionar la idea a veces demasiado antropomórfica del Islam. Las tendencias a focalizarse en el más allá por algunos cristianos puede ser reducida por el contacto del confucionismo y su énfasis en el más acá. Estos son solo algunos ejemplos de los cientos de ganancias que podrían emerger de dicha relación para todos.

Lo que sí es criticable en Küng, es que no deje claro, al menos en sus primeras obras como *Ser cristiano*, cómo debe estructurarse un diálogo interreligioso para que sea

³⁸⁹ Ibid.pág.114-117

³⁹⁰ Rahner, K. Los cristianos anónimos. Escritos de teología. Madrid : Taurus, 1969.pág. 535-544

³⁹¹ Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982.pág.5-36

³⁹² Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.88-117

enriquecedor y no empobrecedor. En sus años posteriores, intentará elaborar una teoría para diálogo interreligioso, pero toda su obra se basa en la ética como base del diálogo, al estilo kantiano. No obstante, el aspecto ético es solo un elemento de muchos otros que resguardan las religiones. Además, el acercamiento a las religiones, por parte de Küng, es meramente intelectual, dejando de lado los aspectos sociales, culturales y vivenciales de fe.

Lo destacable de Küng, es que ya desde sus inicios, pensara que un cristiano en este tiempo globalizado, no puede pensarse a sí mismo, si no es en relación a las otras religiones. Michael Barnes s.j. en su libro "Theology and the Dialogue of Religions"³⁹³ resalta que en un mundo globalizado, el "otro" reaparece como novedad, pero también como problema. La identidad personal y de la comunidad debe confrontarse con lo distinto, y muchas veces sacrificar fundamentos portadores de sentido. Abrirse al "otro" puede amenazar la tranquilidad de la tradición y los discursos desde una comunidad cerrada. Pero para Küng, ese intercambio es fructífero para la misma definición del concepto de cristiano.

³⁹³ Barnes, Michael, S.j. Theology and the Dialogue of Religions. Cambridge University Press, Cambridge, England, 2002.
pág.13

CAPITULO V

SER CRISTIANO SEGÚN KUNG

Luego de analizar detalladamente el Jesús histórico, la idea de Dios, de Espíritu Santo y de Iglesia; Küng³⁹⁴ deja claro algo que venía repitiendo en varias ocasiones: ser cristiano es una decisión libre y personal de todos los días. Es decir, el lugar de inicio de la fe es la existencia humana cotidiana. Y principalmente, se pone de manifiesto en el dolor concreto (ya sea la muerte, la enfermedad, la pérdida), porque nos obliga a decidir.

No hay iglesia, ni papa, ni dogma, ni teología, ni comunidad ni siquiera la Biblia que sirvan de atajo y de soporte absoluto en la fe. Quizás puedan servir para clarificar prejuicios y eliminar obstáculos, pero la decisión del sí o el no a Dios es el mayor riesgo existencial que el ser humano debe tomar. Así, para Küng³⁹⁵, la relación de Jesucristo y el creyente no tiene intermediarios.

El sí a Jesús hoy, puede ser el no mañana, y viceversa. Es que el sí a Jesús viene siempre acompañado de la duda, que por cierto, Küng la considera saludable³⁹⁶. En la duda honesta para el teólogo suizo hay más fe que en el Credo recitado automáticamente y/o en la posición cómoda de basar la creencia en puros rituales, apariciones y milagros.

Una fe basada en la costumbre, que no quiere complicaciones, ante el dolor concreto corre el peligro de apagarse. Una fe basada en la misa de domingo, ante la fascinación del mundo y sus placeres, especialmente en los jóvenes, corre el riesgo de extinguirse.

5.1 Consecuencias sociales del sí a Dios

Según Küng³⁹⁷, los problemas que azotan al mundo, como el hambre, la creciente desigualdad, la contaminación ambiental, las guerras, entre otras; no pueden solucionarse con fórmulas sacadas de la Biblia, el derecho natural o preceptos bajados del cielo. Deben

³⁹⁴ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. pág.571-576

³⁹⁵ Ibid.pág.82-83

³⁹⁶ Ibid.pág.76-77

³⁹⁷ Ibid.pág.630-631

enfrentarse partiendo de la experiencia “en la tierra”, y manteniendo la autonomía intramundana.

La mayoría de los países en el mundo, al menos los occidentalizados, han entendido esto, y promueven un Estado neutro, sin religión; en el que las condiciones institucionales son lo esencial para lograr progreso y armonía social. Esto lo comparte y aplaude Küng³⁹⁸, Jesús no ha dado fórmulas para modelos ideales de sociedad ni respuestas a problemas que aquejan al hombre de hoy como el desempleo, la inseguridad, la contaminación, entre otros. Este argumento va directamente contra los que aspiran crear una teología política o politizante. Para Küng³⁹⁹, refiriéndose a Erik Peterson, es imposible sustentar un modelo de sociedad y político desde la vida de Jesús.

Ahora bien, el énfasis en la institucionalidad trae como consecuencia otros factores, que Küng⁴⁰⁰ considera claves en la existencia humana: la pérdida de sentido y vacío espiritual. La religión sigue siendo la fuente principal de sentido ante fenómenos tan inexplicables como la muerte, la enfermedad, la vejez, etc. Es decir, ante el dolor concreto, el hombre sigue refugiándose en la religión como soporte existencial, es ahí donde encuentra las respuestas más convincentes.

Y esto tiene consecuencias sociales. Si se dice sí a Jesús, se tiene que decir sí a la identificación con los débiles, los excluidos, los explotados. Si se dice sí a Jesús, se debe decir sí al perdón sin límites, a la supresión de las fronteras a los ojos de Dios, a la norma en función al hombre y no viceversa. Si se dice sí a Jesús, se tiene que ser cómplice del Dios que quiere el bien del hombre, hasta del enemigo, que libera y no esclaviza, que levanta. Este sí a Jesús, transforma toda la existencia del ser humano, y por ende, su entorno social.

El cristiano, para Küng, debe percibir a Dios en el prójimo, y por consecuencia inevitable, nutre de sentido la lucha por el mejoramiento de la sociedad y la vida de los demás. Como

³⁹⁸ Ibid.pág.630-631

³⁹⁹ Ibid.pág.592

⁴⁰⁰ Ibid.pág.619-621

se mencionó anteriormente, el cristianismo para Küng⁴⁰¹ no es un conjunto de ideas sistemáticamente ordenadas, sino que tiene su raíz en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. No se puede separar cristianismo de la persona de Jesucristo, como sí se puede prescindir de la vida de Platón para defender el platonismo, o de Marx en el caso del marxismo. Jesús, a su vez, exige un seguimiento y comunión con él, una imitación práctica y personal en la vida cotidiana. Entonces, se puede concluir de esta idea de Küng, que si bien el cristianismo no es un modelo político o social, si tiene un impacto crucial en la sociedad.

Además, el sí a Jesús transforma la defensa de la institucionalidad, ya que la coloca en función del hombre. Küng⁴⁰² puntualiza cómo Jesús luchó por una humanización del derecho y la Ley. Cualquier precepto o ley que atenta contra el bienestar del cualquier hombre, hasta del más pequeño e indefenso, es, por naturaleza, anti-cristiana.

5.2 Consecuencia ética del sí a Dios

Küng⁴⁰³ también reconoce que los modelos absolutos de sociedad y una ética universal creados desde la razón, hoy son imposibles. La ruptura con el mundo moderno nos ha enseñado que el hombre está limitado y condicionado por su contexto, por lo tanto, cualquier juicio ético va surgir desde una situación y para ella. Un enunciado analítico-explicativo o deontológico como no matar, no cubre situaciones extraordinarias, como por ejemplo cuando mato para defenderme de un violador o las miles otras variables que entran en juego a la hora de la decisión. En otras palabras, para cada situación, las normas tienen diferentes matices: son relativas; que no es lo mismo a decir que no hay ley. Como sostiene la frase popular, norma sin situación es vacía, y situación sin norma es ciega. Pero como Kant, Küng⁴⁰⁴ sostiene que el hombre busca siempre un imperativo incondicionado, no hipótesis “deberías”, sino un debes absoluto.

⁴⁰¹ Ibid.pág.630-631

⁴⁰² Ibid.pág.630-631

⁴⁰³ Ibid.pág.626-639

⁴⁰⁴ Küng, Hans. Una ética mundial para la economía y la política --Madrid : Trotta, 1999. pág.73-76

Por otra parte, en el campo teórico, el teólogo suizo⁴⁰⁵ resalta que existe un gran grupo de intelectuales⁴⁰⁶ en la actualidad que defienden una especie de relativismo lingüístico, el cual impide en la práctica generar una ética fundada en la incondicionalidad. A pesar de que existen algunas filosofías⁴⁰⁷ que desean superar o por lo menos subsanar las consecuencias negativas de este relativismo para fundamentar una ética global, a éstas se les hace muy difícil justificar una incondicionalidad y obligatoriedad ética a sus presupuestos sin recurrir a principios metafísicos.

Estas críticas le ayudan a Küng⁴⁰⁸ a resaltar la importancia de la religión a la hora de constituir principios básicos de convivencia y reconoce algunas carencias de la filosofía para realizar dicha tarea de forma autónoma. El sentido de obligatoriedad incondicional e universal que puede brindar la religión, es para Hans Küng una razón suficiente para valorarla y apreciarla dentro de la construcción de sociedades más justas y humanas. Además, la dificultad de transmisión de filosofías abstractas a las zonas más pobres de la población mundial (la gran mayoría) para fundar una ética de convivencia, es para Hans Küng un problema no menor⁴⁰⁹.

Como ejemplo, Hans Küng, argumentando en la misma línea y con la intención de resaltar el papel de la religión, cita una carta de Sigmund Freud (1915) a J.Putnam en la que se pone al descubierto la dificultad de pedirle algo ético a alguien, ya que esto implica sacrificio:

“Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre en ser honrado (...) incluso bondadoso con los demás, y por qué no desistí al notar que todo ello sólo me acarrea prejuicios y contradicciones, pues los otros son brutales e impredecibles, no tengo, a pesar de todo, una respuesta”⁴¹⁰.

Con esta idea en mente, Küng tomará el concepto de “teonomía” utilizado por Tillich, que tiene su raíz en Hegel, para establecer una ética que supere la autonomía y heteronomía

⁴⁰⁵ Küng, H. Proyecto de una ética mundial. Madrid: Trotta. 1991.pág.63

⁴⁰⁶ Entre los más reconocidos, se encuentran Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Jacques Derrida

⁴⁰⁷ Küng se refiere principalmente a Jürgen Habermas.

⁴⁰⁸ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. Pág.53-60

⁴⁰⁹ Ibid.pág.53-60

⁴¹⁰ Küng, H. Proyecto de una ética mundial. Madrid: Trotta. 1991. Pág. 64.

humana, los relativismos y absolutismos éticos. Paul Tillich⁴¹¹ es quizás uno de los teólogos sistemáticos más importantes del siglo XX. Estudiante de Bultmann y heredero de la corriente teológica comenzada por Karl Barth, Tillich se destacó, a diferencia de los dos anteriores, por la sistematización de una teología enriquecida con conceptos filosóficos. Dentro de su extensa obra, sobresale una con tres volúmenes dedicada a la configuración de su teología sistemática⁴¹², que contiene a su vez cinco partes, las cuales expresan de alguna manera la línea argumentativa de Tillich: Razón y Revelación, Ser y Dios, Existencia y Cristo, Vida y Espíritu, y por último, Historia y el Reino de Dios.

Para Tillich⁴¹³, en la primera parte de su “Teología sistemática”, sostiene que la razón humana busca penetrar la naturaleza, entender su profundidad; y muchas veces lo logra a través de la filosofía. Así, la filosofía, para Tillich, puede ser un camino para lograr una visión de la profundidad de la realidad. No obstante, la razón autónoma, en su camino reflexivo, se hace siempre consciente de sus propios límites, ya sea por el lenguaje, la experiencia, las deducciones lógicas, etc. Por otro lado, en búsqueda de seguridades, algunos acuden a verdades impuestas desde afuera del ser humano, ya sean mitos, realidades supernaturales, o autoridades infalibles. Dicho camino, llamado por Tillich heteronomía, imposibilita llegar a la profundidad de la realidad. En su reflexión hegeliana, Tillich propone una síntesis llamada teonomía producto de la autonomía y la heteronomía. La revelación permite al hombre penetrar totalmente la realidad, ya que la razón está unida a su propia profundidad, que es Dios.

En el proceso de la teonomía⁴¹⁴, la revelación tiene tres estadios o momentos. El primero, llamado misterio, en el que la razón se da cuenta de su imposibilidad de captar la profundidad completa del ser y aparece la amenaza del no-ser. El segundo, nombrado como éxtasis, en el que la mente humana se prepara para recibir la revelación. Y el tercer y último, es el milagro. Pero dicho milagro, para Tillich, no tiene nada que ver con

⁴¹¹ Tillich, P. Ultimate Concern - Tillich in Dialogue by D. Mackenzie Brown. Harper & Row. 1965. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538> . 1°- 4° Dialogue.

⁴¹² Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 4. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

⁴¹³ Ibid. Recuperado octubre 2010.

⁴¹⁴ Ibid. Recuperado octubre 2010.

fenómenos supernaturales ni contradice la razón; sino que es el momento en el que se tiene un contacto con la profundidad del ser. La revelación, además, no está relacionada a nueva información, sino es un encuentro, un cambio del ser humano; y con esto sigue la misma línea de Barth y Bultmann⁴¹⁵.

5.3 Una nueva dinamización de la ética

Para Küng, la religiosidad parece ser una alternativa para la construcción de una ética social en la actualidad⁴¹⁶, y principalmente en los países que necesitan urgentemente, como Venezuela, una ordenación o principios básicos de convivencia. La facilidad de difusión y entendimiento por parte de los sectores más amplios de la sociedad, la educación de valores básicos entendibles, la construcción de sentido en las vidas individuales, la generación de obligatoriedad incondicional y universal a ciertas reglas o mandamientos y el poder de la fe para trabajar por un futuro irreal pero creíble; son algunos puntos esenciales que convierten a la religión, en este caso católica, en un protagonista imprescindible a la hora de mejorar el escenario social y político de Venezuela. No obstante, así como la religión puede ser un motor de cambio social, también puede convertirse en el “opio de los pueblos”⁴¹⁷. Por eso, en Venezuela, donde la mayoría de la población dice ser católica, la definición del concepto “cristiano” se hace imprescindible.

Pero también Küng⁴¹⁸ reconoce que nadie se debería guiar por normas creadas autónomas totalmente y justificadas por sí mismo, aunque lo defienda como una virtud. Nadie parte de cero, están detrás las tradiciones, las culturas, el lenguaje, etc. Las normas éticas, según Küng, se dan por mediación social. Y ante tanta propuestas en la globalización, el hombre debe decidir quién o qué es lo decisivo en su vida y conducta.

⁴¹⁵ Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1-3. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

⁴¹⁶ Küng, H. Proyecto de una ética mundial. Madrid: Trotta. 1991.pág.73-76

⁴¹⁷ Mate, M.R. La crítica marxista a la religión. Filosofía de la Religión, estudios y textos. Madrid: Trotta. 1994.pág.317-344.

⁴¹⁸ Ibid. Proyecto de una ética mundial. pag.87-91

Lo distintivo para Küng⁴¹⁹ del *ethos* del Antiguo testamento no son los preceptos y prohibiciones, sino la fe en Yahvé. Recuerda que la segunda tabla de los mandamientos, que rigen la conducta interpersonal, es muy parecida a la de los pueblos semi-nómadas anteriores. Lo decisivo de los israelitas es que esos preceptos quedan enraizados y justificados en la autoridad legitimizante y protectora de Dios. Con ello, se le da una nueva dinamización al hecho moral, y se lo coloca a la altura de la voluntad de Dios.

En cuanto a lo distintivo del *ethos* cristiano, igualmente, Küng⁴²⁰ cree que no es el conjunto de preceptos y prohibiciones, muchos de ellos, ya enunciados por profetas judíos y filósofos griegos. En el caso de los preceptos de Pablo, por ejemplo, muchos pueden entenderse desde la filosofía estoica y con término griegos. Lo distintivo cristiano es, en cambio, que se le da una nueva dimensión al hecho moral, lo justifica la vida, muerte y resurrección de Jesús.

La figura de Jesús históricamente concreta tiene una plasticidad, la cual no tienen los sistemas de ideas abstractas y preceptos meramente conceptuales. Ante las situaciones concretas cambiantes, Jesús libera de una ética rígida y estática, que muchas veces puede ser esclavizante. La ética de Jesús, además, implica no sólo razón, sino emociones, creatividad, entre otras; es decir, envuelve a la persona completa. Además, la encarnación de las ideas, según Küng⁴²¹, le da autoridad y una capacidad motivante que no tienen los conceptos abstractos por sí solos. Jesús, la palabra de Dios que habita entre los hombres, alienta al cambio, a la conducta ética, porque es el camino, la verdad y la vida.

Esto, como aclara luego Küng⁴²², no significa que Jesús es un modelo que da respuestas para todos los dilemas éticos del hombre actual, por ejemplo sobre cómo criar a los hijos o sobre métodos anticonceptivos. Sino que Jesús es un modelo ético básico que inspira a la acción en busca del bienestar del otro, hasta de los enemigos, y le da sentido último a la misma, frente al egoísmo. Como recuerda Küng, al nombrar el libro marxista ateo sobre

⁴¹⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.576-579

⁴²⁰ Ibid.pág.576-579

⁴²¹ Ibid.pág.581-584

⁴²² Ibid.pág.584-586

Jesús de Milan Machovec⁴²³, que casi todas las críticas a lo largo de la historia a los cristianos no han sido por seguir e imitar a Jesús, sino por no hacerlo, entre las que se encuentran las de Marx y Nietzsche.

5.4 Ser cristiano en la actualidad

Küng⁴²⁴ llama la atención de que fue la Ilustración, y no la Iglesia ni el cristianismo, quien impulsó los derechos del hombre, y promovió la emancipación del mismo frente a la autoridad ciegamente aceptada en los últimos siglos. La secularización, que comenzó en el campo jurídico-político y se expandió a los demás ámbitos de la vida, explicando los fenómenos humanos de forma inmanente al mundo y no con fórmulas supranaturales, logró elevar el nivel de vida a través de la ciencia e inculcar conceptos como el de libertad e igualdad en el campo político-social.

Ante esta tendencia, como resalta Küng⁴²⁵, la Iglesia ha tenido una postura más bien agresiva y contraria, como con temor a lo nuevo. Frente a este nuevo humanismo moderno, la mayoría de los cristianos y no-cristianos, guiados por sus representantes (tanto católicos, ortodoxos y protestantes), han identificado la ciencia contraria a la religión, el humanismo contraria al cristianismo.

No obstante, como también puntualiza Küng⁴²⁶, eventos de progreso y justicia social a lo largo de la historia, y principalmente en el siglo XX, han tenido a cristianos como líderes de cambio. Ejemplo de ello, es la unificación de Europa después de la guerra, la lucha por la igualdad en Latinoamérica, los derechos de los negros en Estados Unidos, etc. John Kennedy, Martin Luther King, Juan XXIII, el mismo Gandhi, han sido inspirado por Jesús para lograr una mayor humanización de las sociedades. Lo que se desprende de lo anterior es que para Küng cristianismo y humanismo no son contradictorios ni excluyentes.

⁴²³ Ibid.pág.584-586

⁴²⁴ Ibid.pág.20-52

⁴²⁵ Ibid.pág.20-52

⁴²⁶ Ibid.pág.20-52

Dentro de los diferentes conceptos de humanismos, Küng⁴²⁷ destaca dos que se impusieron en el mundo moderno. Por un lado, la concepción del humanismo por evolución tecnológica. Con su raíz en el optimismo enciclopedista francés, muchas personas tenían la seguridad de que la ciencia por sí sola traería la felicidad y el progreso en las sociedades. Pero, como apuntaron las críticas neomarxistas de la Escuela de Frankfurt⁴²⁸, el bienestar trajo contaminación, las máquinas más tráfico y estrés, las medicinas nuevas enfermedades o acceso solo para algunos, los medios de comunicación más aislamiento. Sin ser radicalmente negativos, ya que la ciencia ha traído grandes beneficios, es también cierto que la desigualdad, la contaminación, el hambre, las guerras y armamentos, entre otros no se han disminuido en el mundo, al contrario, se ha incrementado. Es decir, la ciencia por sí sola, que se veía como el camino de humanización del hombre, termina deshumanizándolo.

Por otro lado, el humanismo por revolución política-social tuvo el mismo destino, y porque no decirlo, peor aún⁴²⁹. La revolución social, en la que las masas explotadas tomaron el poder para garantizar una igualdad absoluta y una praxis liberadora, terminaron convirtiéndose en dictaduras deshumanizantes y terroríficas. Si bien hay que aceptar que dichas revoluciones sirvieron para la restructuración del capitalismo, hoy es evidente por los ejemplos de la historia que todos los países que intentaron llevar a la praxis la teoría marxista y superar el capitalismo, terminaron generando más males que remedios. Lo cual, pone la sospecha que el problema no está solo en la puesta en práctica de la teoría, sino en el mismo programa teórico.

El resultado de estos dos fracasos dio paso a nuestro tiempo, que Küng llama, posmodernismo⁴³⁰, en el cuál reina una desesperanza frente a modelos sociales de progreso, modas espirituales insustanciales como nunca antes, sentimiento apolítico, consumismo como fuente de felicidad, entre otras características. Con ello, Küng no

⁴²⁷ Ibid.pág.20-52

⁴²⁸ Sánchez, J. La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Filosofía de la Religión. Madrid:Trotta. 1994. Pág.617-646.

⁴²⁹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.39-47

⁴³⁰ Ibid.47-52

quiere decir que este tiempo es mejor o peor que el anterior; sino que por su proximidad es difícil definir, y además, que trae consecuencias negativas que el hombre, y especialmente el cristiano, debe enfrentar.

La consecuencia más importante, según Küng⁴³¹, es lo que llama “Nuevo legalismo secular”. Mencionando a Max Weber y su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁴³², en la que evalúa como el capitalismo tiene su génesis en el calvinismo y su noción de la predestinación, Küng reconoce que el sistema actual impone una mentalidad productivista, en el cuál la competencia, la ganancia, el consumo, el trabajo esclavizante, el tráfico, las jornadas laborales extensas, se convierten en la prioridad de la vida del ser humano. Lo decisivo en esta mentalidad es lo que uno hace, no lo que es, la profesión y el rendimiento. Las personas son inculcadas para vivir para sí mismas y ver a los demás como medios para sus fines. Así, cambian los valores sobre qué es ser exitoso y fracasado.

Este énfasis en solo el aspecto laboral y productivo de las personas, termina deshumanizándolas para Küng⁴³³. Alguien puede ser exitoso como profesional, pero un fracasado como hombre. Además, la felicidad basada en el individualismo consumista, frente al dolor concreto, se disuelve y deja un gran vacío existencial en las personas. De hecho, con el fin de las utopías políticas y la fe ciega en la ciencia, y en medio de un consumismo globalizado, Küng destaca el resurgimiento de la religión.

La religión no-ecclesial, no institucionalizada, es la que se impuso principalmente entre la mayoría de los habitantes occidentales. Y, además, no es que ha perdido fuerza de influencia, sino que experimentó un cambio de función. Ya su influencia moral no es directa. Entonces, en vez de hablar de secularización hoy en día, Küng prefiere hablar de deseclesialización⁴³⁴.

⁴³¹ Ibid.pág.620

⁴³² Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, España : Península, 1973 . 2 ed

⁴³³ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.620

⁴³⁴ Tamayo, J. *Fundamentalismos y Diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta. 2004. Pág. 48-52.

Frente a todo pronóstico moderno (como el de Thomas Luckmann⁴³⁵), la religiosidad no institucionalizada parece haber despertado hoy día en el mundo. Gilles Kepel lo llamará “la revancha de Dios” y “la sorpresa de lo divino”⁴³⁶.

El periodista V. Verdú, escribiría en el periódico el País de España en 1997: “El fin de siglo marca el éxito de Dios (...) Sin glorias ni campanas, desprovisto de trono y arquitectura suntuarias, Dios se ha labrado un hogar en medio de miles de millones de habitantes progresivamente deshabitados por una cultura que ha pretendido abolir el misterio de las cosas”⁴³⁷. Y C. Geffré escribiría: “Dios vuelve a aparecer donde menos se esperaba, fuera de las iglesias oficiales”⁴³⁸.

El despertar de la religiosidad parece tocar también los ámbitos filosóficos como Scavino destaca⁴³⁹:

“Justo en el momento en que la universalidad de la razón iluminista parece derrumbarse, al menos en el plano ético; la religión, a través de las figuras de lo sagrado y la fe, permitirían pensar hoy, según muchos filósofos, una nueva universalidad. Una universalidad que, precisamente, no se confunde con la defensa ciega de ciertas costumbres locales o de ciertas leyes particulares, como sucede con los discursos integristas”.

5.5 Humanización del hombre a través de Jesucristo⁴⁴⁰

Frente al humanismo basado en el progreso tecnológico, el cristiano renuncia a la fe en la ciencia como explicación total de la realidad, pero no al progreso, renuncia a la tecnología como ideología, pero no a la esperanza que ella despierta. Frente al humanismo basado en la revolución político-social, el cristiano renuncia a la revolución como ideología, no a la transformación social, renuncia a la explicación total de la realidad por métodos sociológicos, pero no a la esperanza que ella engendra. Y finalmente, frente al consumismo de mercado, el cristiano no renuncia a la búsqueda de bienestar y nivel de

⁴³⁵ Luckmann, T. La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme. 1973.pág.23-24

⁴³⁶ Tamayo, J. Fundamentalismos y Diálogo entre religiones. Madrid: Trotta. 2004. Pág. 48.

⁴³⁷ Tamayo, J. Fundamentalismos y Diálogo entre religiones. Madrid: Trotta. 2004. Pág. 50.

⁴³⁸ Tamayo, J. Fundamentalismos y Diálogo entre religiones. Madrid: Trotta. 2004. Pág. 50.

⁴³⁹ Scavino, Dardo. Filosofía Actual. Editorial Planeta. Buenos Aires. 2002. Pág. 188.

⁴⁴⁰ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.pág.623-639

vida, pero sí al consumo como ideología, no renuncia al esfuerzo productivo y la inversión como fuente de progreso, pero sí a un nuevo legalismo secular que esclaviza al hombre.

En el último capítulo del libro *Ser cristiano*, Küng comienza con el título: “Ser Cristiano es ser radicalmente hombre”⁴⁴¹. Es que para Küng, el cristiano lucha contra modelos sociales e ideas que esclavizan al hombre y lo vuelven inhumano, gracias a su factor decisivo: Jesucristo.

Al mostrarnos que la voluntad de Dios es el bien del hombre y que nuestra relación con él es en libertad, todos los legalismos y modelos que nos reduzcan nuestra capacidad de elegir, deben ser abolidos. Al relativizar el poder mundano frente a Dios, y defender la libertad interior frente a las posesiones, el consumismo y la política también son relativizados. Cuando Jesús promueve el servicio voluntario, sin distinciones de jerarquías y prestigio social, nos están librando de las presiones sociales. En definitiva, Jesús nos libera completamente de toda atadura, y como consecuencia, nos vuelve más humanos. Para Küng, el valor de la libertad es uno de sus pilares, sino el más importante, a lo largo de su vida y no es negociable; de hecho, el título de su libro de memorias al final de su vida, incluye la palabra “libertad”⁴⁴².

Pero además de hacer al hombre libre, Jesucristo presenta una solución frente al dolor humano. Pasan los siglos, los avances tecnológicos, las revoluciones, las empresas exitosas, los nuevos productos de consumo, pero el dolor humano concreto sigue presente e inexplicable por la razón humana. El crucificado, en cambio, libera del dolor; en la medida, que le da un sentido frente al absurdo, se muestra como ejemplo. Los débiles, los enfermos, los oprimidos, son transformados y fortalecidos por Dios. No en el sentido de “opio”, sino de “motivación” para seguir adelante frente a los obstáculos humanos.

En este punto, concluye Küng⁴⁴³, el cristianismo supera a todos los otros humanismos; ya que no sólo asume lo bello, sino también lo feo, no sólo la alegría, sino también el dolor,

⁴⁴¹ Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996. Pág. 589.

⁴⁴² Kuschner, K. y Walter, J. *Teología en Libertad*, diálogo con Hans Küng. Madrid: Trotta. 1998. El libro fue basado en un diálogo con el autor, autobiográfico y fue vendido como su lección de despedida.

⁴⁴³ *Ibid.* *Ser cristiano*. pág.623-639

no sólo la vida, sino la muerte, no sólo lo positivo, sino lo negativo de la vida. Mientras otros programas evitan enfocarse en lo malo del hombre, la muerte, la enfermedad, con la promesa que será superada en un futuro o al menos excluida por vivir el momento; el cristianismo la enfrenta, le da sentido y lo supera, gracias a la resurrección del crucificado. El sí a Jesús, implica entonces una humanización de la vida.

Jammarrone⁴⁴⁴ critica a la noción existencialista de Küng sobre ser cristiano, ya que no supera el humanismo intramundano que al principio de sus libros critica, y elimina así la gracia y el amor de Dios. Küng, según Jammarrone, intenta justificar el cristianismo como herramienta para la humanización del hombre, pero no para su divinización. Y al final, de acuerdo a Jammarrone, termina convirtiéndose en un mero humanismo que necesita del cristianismo para su justificación.

⁴⁴⁴ Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982.pág.63-176

CONCLUSIÓN

El extenso libro *Ser cristiano* engloba los conceptos básicos (desde una cristología y eclesiología hasta un tratado de Dios) que definen la idea general que tiene Hans Küng sobre ser cristiano. Dicho libro, le serviría al autor suizo como base para sus futuras publicaciones, en las que desarrollaría los temas puntuales más extensamente, ya tocados en *Ser cristiano*, pero manteniendo las mismas ideas centrales. Ejemplo de ello, son los libros *Existe Dios? Una interrogante*, *Vida eterna?*, *El cristianismo y las grandes religiones*, *El desafío cristiano*, *Iglesia católica*, entre otras.

Por otro lado, los críticos de Hans Küng, principalmente del ámbito católico, hacen hincapié en que la obra del autor suizo no tiene aportes teológicos, ni deseos de clarificar conceptos; sino más bien fue concebida desde su raíz para generar una reforma en la Iglesia Católica. No obstante, pareciera demasiado simplista reducir la profundidad de las reflexiones de Küng a una mera intencionalidad de cambio.

Por otro lado, Scheffczyk⁴⁴⁵, quien engloba de cierta forma la crítica constante al teólogo suizo por otros autores, afirma que Küng niega cualquier tipo de racionalidad que no sea práctica y funcional. En Küng, la noción de verdad ha desaparecido, según Scheffczyk, y el criterio es la interpretación contextual y los resultados prácticos. Por ejemplo, a Küng le cuesta aceptar la divinidad de Cristo, y sostiene que debe ser interpretada a la luz de nuestro tiempo. Así, la interpretación se pone por encima del sentido del dogma. Scheffczyk, también critica fuertemente el antropocentrismo de Küng. El autor suizo, según Scheffczyk, subordina todo al interés práctico del hombre de nuestro tiempo, y así, la mentalidad contemporánea es el valor normativo.

No obstante, es cierto también, que al partir desde la autonomía de la razón y no desde la revelación, Küng se ve en la necesidad de repensar el cristianismo desde la óptica de su

⁴⁴⁵ Otero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

tiempo, que el mismo clasificaría, como posmoderna. Y así, como mencionamos a la introducción de este trabajo, estas características propias del pensamiento de Küng (antropocentrismo, ecumenismo, herencia agnóstica kantiana), permitieron su análisis desde la filosofía de la religión.

Jürgen Habermas, en un artículo de 1987, llamado “El horizonte de la modernidad se desplaza”, puntualizaba que el pensamiento moderno experimentó cuatro rupturas y las clasificó: la razón situada, el pensamiento post-metafísico, el giro lingüístico, y la inversión del primado de la teoría con respecto a la práctica. Bajo estas cuatro “categorías”, es que Küng desarrolló su replanteamiento del cristianismo una década antes, como vislumbrando los cambios que se estaban gestando en el pensamiento occidental. Conceptos como existencia concreta, hermenéutica, funcionalidad; son claves para entender el llamado pensamiento filosófico de finales del siglo XX, como también, la obra de Küng.

- Ser cristiano, para Küng, es un sí a Dios, una decisión diaria y autónoma del ser humano frente a las preguntas existenciales de su vida. Dicha decisión se toma sin seguridades comprobadas; pero sí con certezas que se dan a través de la reflexión razonada y desde la propia existencia. El sí a Dios, permite, a su vez, fundamentar la confianza en la realidad.
- El Dios del cristiano, según Küng, es el que mostró el Jesús histórico; al que se puede acceder por medio de los estudios históricos; manteniendo una desmitologización no eliminatoria sino interpretativa. De esta forma, Küng se deslinda de la tradición teológica liberal, Barth, Bultmann y Tillich; y se pone de parte de Pannenberg. Con ello, Küng no está afirmando que la fe se sustenta en los estudios históricos por sí solos; ya que de esa forma no sería más fe (para Küng, la fe auténtica incluye la duda). Sino que más bien, los estudios históricos sirven para clarificar ideas actuales que se tienen sobre ser cristiano (ya sean acertadas o

erradas), a la luz del Jesús histórico. En este sentido, el cristianismo debe ser la reactivación del recuerdo de Jesús en la actualidad.

- El estudio histórico que desarrolla Küng no busca principalmente explicaciones causales con soportes físicos (como podría exigir un historiador de corte positivista o marxista), sino más bien, trabaja siempre en el campo hermenéutico, con la comprensión de los signos históricos. Al identificar su método hermenéutico como desmitologización no eliminatoria, intenta evitar las críticas que cayeron sobre Bultmann, por concebir el universo de forma mecanicista, eliminando cualquier posibilidad de intervencionismo sobrenatural (algo que Küng deja como posibilidad). El autor suizo es consciente que los descubrimientos de la física cuántica debilitan la concepción de un universo e historia explicada de forma totalmente mecanicista.
- Los Evangelios, para Küng, son testimonios de fe; no biografías científicas de Jesús. Pero dicha particularidad no elimina su riqueza informativa; ya que sigue transmitiendo la fidelidad de Dios con su pueblo; y además, de ellos, se desprenden las características del Jesús histórico. Teniendo en cuenta el lenguaje apocalíptico de la época, el contexto político-social y los elementos post-pascuales; un análisis serio de las Escrituras permiten mostrarnos una figura nítida de quién fue Jesús, que hizo y dijo.
- Frente a la revolución social violenta de los zelotes, Jesús defiende una revolución más radical: la de los corazones del ser humano. Frente al apartamiento de los esenios para la espera de un juicio final de un Dios vengativo, Jesús insiste en el servicio desinteresado al mundo, disfrutando la creación de Dios, mientras se espera un juicio misericordioso del Dios del amor. Frente a los saduceos y escribas, Jesús destaca que el amor al prójimo y hasta el enemigo es más importante que una serie de rituales y estudios teológicos, e insiste que el comportamiento con los demás es la medida del amor a Dios. Finalmente, Jesús se coloca por encima de la

Ley de Moisés defendida por los fariseos. Y así, a su vez, reconoce que la misericordia de Dios es superior a cualquier legalismo sagrado; ya que nos regala el perdón, aun cuando no lo merezcamos. El Reino de Dios, mensaje central de Jesús, levanta a los excluidos, a los que sufren, a los pobres, a los pecadores (que somos todos); no por nuestro apego a la ley, sino por el amor de un padre bueno, que quiere lo mejor para sus hijos.

- Para Küng, es imposible separar en Jesús su mensaje, sus obras y su vida. Discurso y praxis, para Küng, están unidas en Jesús. Y la resurrección de Jesús, es lo que legitimó e impregnó de sentido todas sus parábolas, sus milagros, su sacrificio; y lo colocó por encima de otros sabios y profetas a lo largo de la historia: el crucificado tenía razón. La cruz, por otro lado, permea de sentido al dolor humano; ya que en el sacrificio y la muerte, hay una salida; una espera confiada que se confirma en el crucificado.
- Los diferentes títulos post-pascuales como Hijo de Dios, Cristo, Hijo del hombre, Señor; para Küng, conllevan a la misma conclusión: Jesús es lo determinante en la vida de un cristiano, por encima de cualquier otro precepto y persona. Se puede seguir un partido político o practicar elementos de otra religión como el yoga, en la medida que estos no contradigan el mensaje y vida del Jesús histórico. En ese momento, el cristiano deberá tomar una decisión.
- A su vez, la decisión del sí al Dios cristiano, tiene como consecuencia la obligatoriedad a la acción. Y dicho accionar tendrá que ser evaluado a la luz del Jesús histórico. La autoridad eclesiástica, las interpretaciones teológicas, las organizaciones cristianas, las guerras santas, entre otras; no se pueden justificar por la inspiración del Espíritu Santo, sino sólo, si pasan por la evaluación del Jesús histórico. Ya que para Küng, el Espíritu Santo, responde al Jesús histórico, que a su

vez, muestra la acción Dios en el mundo; una relación trinitaria económica, más que ontológica.

- El seguimiento de Jesús, así, es más que sacramental y genealógico; funcional y de servicio para Küng. Esta idea impacta directamente en la concepción que tiene el autor suizo sobre la estructura de la Iglesia y del católico. Para Küng, si ser cristiano es una decisión diaria; un obispo o sacerdote debe ser evaluado a la luz de Jesucristo en su accionar cotidiano por la comunidad; y no sostener que su legitimidad está concedida en un momento puntual y para siempre a través del sacramento.
- También, apunta Küng, la diferencia de autoridad entre clero y laico, no se puede justificar en las Escrituras. Cada miembro de las comunidades post-pascuales tenían funciones diferentes, pero eran igualmente importantes, ya que representaban dones del Espíritu. La autoridad se conseguía por seguimiento a Jesús, más que por imposición de manos.
- Para Küng, además, a nivel de las Escrituras, no existe una defensa de una estructura de la iglesia específica por encima de otras; sino más bien, cada comunidad fue tomando las herramientas que tenía a su alcance en su contexto histórico para elaborar su estructura particular. Para Küng, entonces, hoy la Iglesia debería democratizar sus filas internas; ya que es contradictorio que defienda la libertad para el exterior, pero dentro de ella se condene al que piensa distinto a la curia; se luche por la democracia en el exterior, pero internamente se sostenga una monarquía absolutista.
- El ser cristiano de Küng, como un sí al Dios y el cuál Jesús nos mostró; tiene consecuencias sociales: la humanización del hombre. Por un lado, Jesucristo relativiza elementos mundanos como el consumismo, la producción, la ciencia, la

revolución social, etc.; dejándonos libres de ataduras; lo que nos vuelve más humanos. El ser humano, a través del Dios cristiano, se convierte en un fin en sí mismo, y no un medio, para lograr un éxito mundano. Los éxitos de Dios están directamente conectados con el amor al prójimo y al enemigo.

- Por otro lado, el sí a Dios permite sostener una ética (teonomía) que supera las limitaciones de una autonomía o una heteronomía absoluta, y permite resolver el relativismo posmoderno; ya que genera obligatoriedad e incondicionalidad.
- Finalmente, Jesús le da sentido no sólo a lo bello y bueno del mundo (como otras cosmovisiones), sino también al dolor, la muerte, el sufrimiento, la enfermedad, etc. Así, engloba al ser humano en toda su dimensión existencial; logrando una realización completa; y permitiéndole dar sentido a su vida.

De esta manera, Küng, partiendo de la razón autónoma, reelabora la concepción del ser cristiano con los límites y características de las herramientas que el pensamiento actual ofrece. Define la fe desde la existencia concreta (razón situada), analiza la historia de Jesús evitando los elementos metafísicos y sobrenaturales (pensamiento post-metafísico), reinterpreta el lenguaje post-pascual y lo adapta al lenguaje actual reconociendo sus límites (giro lingüístico) y finalmente, destaca el concepto de funcionalidad como esencial en el seguimiento cristiano y la restructuración de la Iglesia Católica (inversión del primado de la teoría sobre la práctica).

Su postura trae como consecuencia indirecta que Dios y su acción en el mundo queden solo como posibilidad, y que el Jesús histórico solo puede ser comprendido dentro de los límites de su contexto y el lenguaje. En este punto, Küng recibe muchas críticas de distintos teólogos cristianos, pero esas observaciones son debido a que éstos parten de la revelación y no desde la razón autónoma. De ahí, que los caminos argumentativos sean contradictorios desde su raíz.

Lo más frágil de esta postura es la definición de Küng de la mentalidad contemporánea. Aquí Scheffczyk⁴⁴⁶ menciona a Jaspers, quien afirma que hoy en día no hay una imagen unitaria del mundo, esta es una de las características más importantes de la globalización. Entonces, el criterio normativo del teólogo suizo ni siquiera es la mentalidad contemporánea, sino la idea que tiene de ella. Para el autor suizo, el hombre de hoy piensa como un europeo universitario promedio, entre determinismo, agnosticismo y relativismo.

Otro elemento criticable en Küng, es que el hecho religioso queda reducido a una decisión autónoma, con tinte intelectual, a la hora de enfrentarse a la muerte, el dolor, la enfermedad y la vida en general. Pero los elementos culturales, sociales, psicológicos de la religión desaparecen en la obra de Küng. Peor aún, el autor suizo no desarrolla nunca una posición sobre el encuentro personal y directo con Dios, que sostienen muchos creyentes y que es parte de la decisión. Un vivo ejemplo de ello, es la imagen de Küng sobre la Virgen María, en la que la reduce a un postulado que casi no aparece en la Biblia y por ende, es aconsejable reducir su protagonismo dentro del culto cristiano.

Entonces, de esta manera, algo que paso por alto Küng, o al menos no lo destaca, el ser humano que tiene que decidir no parte desde cero, sino que tiene un entorno cultural y social, un encuentro particular con Dios, y una estructura psicológica que afectan de una u otra manera su decisión. La idea de Barth, recogida por Küng, en la que el hombre se encuentra con Cristo sin intermediarios; afecta negativamente la riqueza de la fe y la religión; y termina produciendo una secularización que al final de cuentas no necesita de Dios, porque se funde con el mundo y con el pensamiento del mismo ser humano.

Küng, de esta forma, no pudo prever el resurgimiento religioso en la actualidad, principalmente, ritualístico. La sociedad pareciera necesitar una vuelta a simbologías sagradas, que permeen de sentido no solo el campo existencial personal, sino el social y el visual.

⁴⁴⁶ Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

Ahora bien, el esfuerzo intelectual de Küng es válido y fructífero; ya que intenta hacer comprensible y seductor el cristianismo al hombre de hoy, con las categorías que él maneja. Es importante destacar que la originalidad de Küng está en seleccionar distintos conceptos de la tradición protestante alemana y generar una postura particular. Además, dicha posición la adapta al ámbito católico contemporáneo, brindando al catolicismo una posibilidad de enriquecimiento.

Segundo, su concepción de ser cristiano puede servir a las sociedades actuales para despojar de ideas erradas sobre la fe y evitar la justificación de acciones negativas por medio de la figura Jesucristo. Además, la posición de Küng da razones de peso para creer en Jesucristo y ser cristiano, por ende, a pesar de las críticas, es apologético desde su concepción.

Finalmente, muestra un programa de renovación para una Iglesia Católica cada vez más vacía, encerrada en el pasado, sin sacerdotes, y que no comprende los sucesos cambiantes de la Era de la Información. Queda por parte de los católicos, a través de un análisis respetuoso y no despectivo y autoritario, tomar lo bueno de dicho autor católico; para renovar la Iglesia y darle aires nuevos, los mismos que se respiraban en vísperas del Concilio Vaticano II.

Bibliografía

Bibliografía fundamental

Küng, H. *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1978; Madrid: Trotta. 1996.

Küng, Hans. *La Iglesia* ; versión castellana Daniel Ruiz Bueno --Barcelona, España : Herder, 1970. Biblioteca herder: Sección de teología y filosofía

Küng, Hans. *Existe Dios?* : respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo--Madrid : Ediciones Cristiandad, 1979 .4 ed.

Küng, Hans. *Vida eterna?* : repuesta al gran interrogante de la vida humana--Madrid : Ediciones Cristiandad, 1983

Küng, Hans. *El Cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo.*--Madrid : Libros Europa, 1987

Küng, Hans. *La justificación* : doctrina de Karl Barth y una interpretación católica--Barcelona, España : Estela, 1967 .Colección theologia

Küng, Hans. *Teología para la posmodernidad* [i.e. postmodernidad] : fundamentación ecuménica; versión española de Gilberto Canal Marcos --Madrid : Alianza, 1989

Küng, Hans. *Estructuras de la iglesia*--Barcelona, España : Editorial Estela, 1969 . 2 ed.Colección ecclesia

Küng, Hans. *Credo* : el símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo--Madrid : Editorial Trotta, 1994. Colección estructuras y procesos. Serie religión

Küng, Hans. *El Cristianismo* : esencia e historia; traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera --Madrid : Editorial Trotta, 1997

Küng, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política* --México : Fondo de Cultura Económica, 1997.

Küng, H. *¿Infalible? Una pregunta*. (1970), Barcelona: Herder. 1971

Küng, H. *Libertad del cristiano*. Barcelona: Herder. 1975

Küng, H. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta. 1991.

Küng, Hans. *Reivindicación de una ética mundial*; traducción de Daniel Romero --Madrid : Editorial Trotta, 2002.

Küng, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política* --Madrid : Trotta, 1999

Bibliografía referencial

Armbruster, C. S. J. El Pensamiento de Paul Tillich . España : Sal Terrae. 1968

Bainton, R. Lutero. Buenos Aires : Ediciones CUPSA, 1989 . 3 ed.

Barnes, Michael, Sj. Theology and the Dialogue of Religions Cambridge University Press, Cambridge, England, 2002

Barth. K. The Epistle to the Romans. Oxford: Oxford University Press.1968.

Berger, P. ; Luckmann, T. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Ediciones Paidós Ibérica. 1997.

Bonhoefer, D. Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio. Ariel. Eslugues de Llobregat. 1969

Bonhoefer, D. Quién es y quién fue Jesucristo?: su historia y su misterio. Madrid : Libros del Nopal ; Ediciones Ariel, 1971.

Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Doubleday, Anchor Bible Reference Library. 1994. p. 964. ISBN 978-0-385-19397-9.

Buber, Martín. Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía --Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1970

Bultmann, R. Jesus Christ and Mythology. Prentice Hall. 1st edition. 1981

Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Descartes a Leibniz. Vol.4. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002

Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Hobbes a Hume. Vol.5. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002

Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Wolff a Kant. Vol.6. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002

Copleston, F. Historia de la Filosofía, de Fichte a Nietzsche. Vol.7. 5° ed. Barcelona:Ariel. 2002

Cox, H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (1965), New York: Collier Books, 25th anniversary edition 1990.

Crossan, J. y Watts, R. Who is Jesus? Answers to your questions about the historical Jesus. Westminster John Knox Press 1999.

- Dobraczynsky, J. Cartas de Nicodemo. 19ª ed. Barcelona. 2001.
- Documentos de la Iglesia Primitiva. Los padres apostólicos. Versión, introducción y notas de Sigfrido Huber. Buenos Aires: Edición Desclée, de Brouwer. 1949.
- Dodd. C.H. The coming of Christ. Cambridge: Cambridge University Press. 1954
- Ferramola, R. Hume, Kant y el origen del universo sustentado. Fundamentos en Humanidades, año/vol. VIII, número 015. San Luis, Argentina: Universidad de San Luis. 2007. Pág. 158-159.
- Gaboriau, F. *Hans Küng. Problemes poses.* FAC: Paris. 1980.
- Grondin, J. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder. 1999.
- Guardini, R. El Universo religioso de Dostoievski. Buenos Aires : Emecé, 1958
- Habermas, Jürgen. Israel o Atenas : ensayos sobre religión, teología y racionalidad / Jürgen Habermas ; edición de Eduardo Mensieta --Madrid : Editorial Trotta, 2001
- Habermas, Jürgen. El horizonte de la Modernidad se desplaza, *Pensamiento postmetafísico*. 1987: 13-19.
- Hume, D. Compendio de un tratado de la naturaleza humana. Valencia: Revista Teorema. 1977.
- Hume, D. Diálogos sobre religión natural. México: El Colegio de México. 1942.
- Illanes, J.L. *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica, Madrid: Emesa. 1983.
- Jammarrone, L. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* Genova: Quadrivium. 1982.
- Kant, E. Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara. 1988.
- Kerr Fergus, twentieth-century catholic theologians, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2007. 230 pp. ISBN 978-1-4051-2084-5.
- Küng; traducción de José Luis Barbero --Valladolid, España : Editorial Trotta, 1998. Colección estructuras y procesos. Serie religión
- Kuscher, K. y Walter, J. Teología en Libertad, diálogo con Hans Küng. Madrid: Trotta. 1998.
- Lagerkvist, P. Barrabás. Madrid : Alianza ; Buenos Aires : Emecé, 1971.

Locke, J. Ensayo sobre el entendimiento humano. México: Fondo de Cultura Económica. 1999.

Luckmann, T. La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme. 1973.

Marcuse. H. Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos . Caracas : Tiempo Nuevo, 1971

Marsh, C. *Albrecht Ritschl and the Problem of the Historical Jesus*. San Francisco: Mellen Research University Press. 1992. ISBN 9780773498228

Mate, M.R. La crítica marxista a la religión. Filosofía de la Religión, estudios y textos. Madrid: Trotta. 1994

Meier, John P. "Jesus Among the Historians" 1986-12-21 *New York Times* Section 7, Page 1. Retrieved 2010-10-11

Metz, J.B. *Las órdenes religiosas: su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona: Herder. 1978.

Muñoz, J. Hihilismo y crítica de la religión en Nietzsche. Filosofía de la Religión, estudios y textos. Madrid: Trotta. 1994.

Nicolás, J. Sociología: entre el funcionalismo y la dialéctica. Madrid: Guadina de Publicaciones, 1976.2 ed.

Pannenberg, W. *Revelation As History* (edited volume). New York: The Macmillan Company. 1968.

Pannenberg, W. *Jesus: God and Man*. Philadelphia: Westminster Press. 1968.

Rahner, K. Los cristianos anónimos. Escritos de teología. Madrid : Taurus, 1969.pág. 535-544

Reinisch, Leonhard. Teología actual : diálogo teológico entre protestantes y católicos--Madrid : Ediciones Guadarrama, 1964 Cristianismo y hombre actual.

Rovira, R. Teología ética : sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant . Madrid : Ediciones Encuentro, 1986.

San Anselmo, *Proslogion*, cap. III, Editorial Tecnos, Madrid 1998.

Sánchez, C. G. La crítica freudiana a la religión. Filosofía de la Religión, estudios y textos. Madrid: Trotta. 1994

Sánchez, J.J. La promesa incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Filosofía de la Religión, estudios y textos. Madrid: Trotta. 1994

Sans, Isidro. Hacia un dialogo religioso universal : estudio genético de la Declaración Conciliar sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas / Isidro Ma. Sans -- Bilbao : Universidad de Deusto, 1992. Colección Teología-Deusto.

Scavino, Dardo. Filosofía Actual. Editorial Planeta. Buenos Aires. 2002

Sartre, J. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires : Ediciones del 80, 1985

Scheffczyk, L. *On being a Christian. The H. Küng Debate.* Dublin: Four Courts Press. 1982.

Schweitzer, A. *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.1998.

Schweitzer , A. *El secreto histórico de la vida de Jesús,* Buenos Aires: Ediciones Siglo XX. 1967.

Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus.* Oxford University Press, 2002, p. xxiii.

Stegmann, Hartmut. *Los Esenios, Qumran, Juan Bautista y Jesús.* Madrid: Editorial Trotta. 1996.

Swing, A. *The Theology of Albrecht Ritschl.* New York: Longmans, Green & Co., 1901.

Tamayo, J. Fundamentalismos y Diálogo entre religiones. Madrid: Trotta. 2004.

Tillich, P. Teología sistemática. Barcelona, España : Libros del Nopal, 1972.

Ugalde, Luis s.j. Cristianismo y sociedad --Caracas : Ediciones Paulinas, 2006

Valdés, Juan. Diálogo de doctrina cristiana --Madrid : Editora Nacional, 1979

Vattimo, Gianni. Creer que se cree --Barcelona, España : Paidós, 1996.

Vattimo, G. Introducción a Heidegger. Barcelona, España : Gedisa, 1990 .

Vermes, Géza (1973). "Jesus the Jew". Philadelphia: Fortress Press. 1973

Weber, M. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona, España : Peninsula, 1973 . 2 ed

Referencias electrónicas

Benedicto XVI, Encíclica Papal Deus Caritas Est. Ciudad del Vaticano. 25 de diciembre 2005. Recuperado junio 2010 de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

Byron C. Lambert, Reflections on Hans Küng 's Theology for the Third Millennium (1990) http://www.mmisi.org/ma/33_02/lambert.pdf

Cox, H. *The Secular City: Ten years after*. The Christian Century Foundation. 1975. Recuperado el 15 de octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1861>

German Episcopal Conference. Declaration on Hans Küng's Book, being a Christian. Germany. 1975. Recuperado en junio 2010 de <http://www.ewtn.com/library/BISHOPS/GERMKUNG.HTM>

Grondin, J. Gadamer and Bultmann. Montreal: Université de Montreal. 2002. Recuperado en octubre 2010 de http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/gadamer_and_bultmann.pdf

López, E. Hans Küng: Teología en libertad. Recuperado enero 2011 de <http://www.pensamientoycultura.com/kung.htm>

Odero, J. Monografía sobre Küng. Pamplona. Recuperado enero 2011 de <http://dSPACE.unav.es/dSPACE/bitstream/10171/14024/3/STXVI1210.pdf>

Oficina de Educación del Arzobispado de Lima. Recuperado 25 de junio 2010. <http://www.odeclima.org/html/cursos-online/apologetica/Sesion-5.pdf>

Santo Tomás de Aquino. Suma teológica, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. 1947. Recuperado Mayo 2011 en <http://hig.com.ar/sumat/a/c2.html>, Parte Ia, Cuestión 2

Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. Ciudad del Vaticano. 15 de diciembre 1979. Recuperado enero 2011 de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19791215_christi-ecclesia_sp.html

Tillich, P. *The New Being*. Charles Scribner's Sons. 1955. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375> .

Tillich, P. *Ultimate Concern - Tillich in Dialogue* by D. Mackenzie Brown. Harper & Row. 1965. Recuperado 10 octubre 2010 de <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538> . 1º- 4º Dialogue.

Referencia electrónica (audios i-tunes)

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Augustine. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado octubre 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: The beginnings of liberal theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Kant. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Nineteenth century theology. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 1. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 2. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 3. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 4. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.

Frame, J. History of Philosophy and Christian Thought: Theological Development from 1920-1970. Part 5. Reformed Theological Seminary. iTunes. Recuperado October 2010.