

Albelda, Ricardo Ramón

Hans Küng: la teología desde un acto de confianza razonable. Una reducción humanístico - pragmática de la fe cristiana

**Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática
Facultad de Teología**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Albelda, Ricardo Ramón. *Hans Küng : la teología desde un acto de confianza razonable : una reducción humanístico – pragmática de la fe cristiana* (Tesis de licenciatura – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2005. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hans-kung-teologia-acto.pdf>
[Fecha de Consulta:.....]

Pontificia Universidad Católica Argentina

“Santa María de los Buenos Aires”

Facultad de Teología

Ciclo de Licenciatura

Disertación escrita – Licenciatura en Teología Dogmática

Hans Küng: la teología desde un acto de confianza razonable

Una reducción humanístico – pragmática de la fe cristiana

Director de tesis: Mons. Dr. Antonio Marino

Presenta: Ricardo Ramón Albelda

Buenos Aires, octubre de 2005

ÍNDICE GENERAL.

Índice general.	1
Siglas y abreviaturas de los libros y revistas más usados.	3
1. Palabras introductorias.	7
1.1 Marco general.	7
1.2 Temática.	11
1.2.1 Motivación.	11
1.2.2 Objeto.	11
1.2.3 Finalidad.	13
1.3 Datos complementarios.	14
1.3.1 Método.	14
1.3.2 Límites.	14
1.3.3 Recursos y material bibliográfico.	15
1.3.4 Estructuración.	15
2. El contexto cultural y teológico.	17
2.1 La cultura globalizada y pluralista en la realización humana: el triunfo de un relativismo resuelto pragmáticamente.	17
2.2 El encuentro interreligioso en búsqueda del Dios Verdad: la preeminencia de una fe en Dios reducida a praxis.	26
3. El texto. El método teológico y sus influencias.	38
3.1 Una primera aproximación textual.	38
3.2 Método teológico.	46
3.3 Influencias.	56
4. El núcleo. El concepto de fe en Dios.	63
4.1 El texto introductorio.	63

4.2	Apreciación crítica.	67
5.	La consecuencia I. Una teología apofática.	79
5.1	El texto introductorio.	79
5.2	Apreciación crítica.	82
5.2.1	Una <i>Theologie des Schweigens</i> .	82
5.2.2	El límite de la Revelación divina.	87
5.2.3	El recurso al orden ético como criterio de verdad en torno a Dios.	96
5.2.4	El recurso a la <i>via negationis</i> como intento de decir algo sobre Dios.	102
6.	La consecuencia II. Una teología inmanentista.	107
6.1	El texto introductorio.	107
6.2	Apreciación crítica.	110
6.2.1	El inmanentismo del obrar divino.	110
6.2.2	El inmanentismo del ser divino.	118
7.	La síntesis. El concepto de persona aplicado a Dios.	125
7.1	El texto introductorio.	125
7.2	Apreciación crítica.	126
8.	Palabras conclusivas.	129
8.1	Elementos objetivos y su adecuación con la finalidad perseguida.	129
8.2	Valoración subjetiva.	131
8.3	Epílogo: el lugar de la diapraxis en el encuentro entre culturas.	136
	Anexos	140
	Anexo I: Distintas perspectivas en torno a una teología de las religiones.	141
	Anexo II: Algunos significativos datos biográficos y su lectura.	152
	Anexo III: Noticias bibliográficas de los primeros escritos del autor.	166
	Anexo IV: Carta dirigida a Hans Küng.	182
	Bibliografía.	186

SIGLAS Y ABREVIATURAS DE LOS LIBROS Y REVISTAS MÁS USADOS.

TEXTO BASE.

<i>Credo</i>	KÜNG, HANS. <i>Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt.</i> Piper. München Zürich, 2001 ³
<i>Credo trad. cast.</i>	KÜNG, HANS. <i>Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo.</i> Trotta. Madrid, 1997 ³

BIBLIOGRAFÍA DE HANS KÜNG

<i>El Concilio...</i>	<i>El Concilio y la unión de los cristianos.</i> Herder. Santiago de Chile, 1962.
<i>Para que...</i>	<i>Para que el mundo crea. Cartas a un joven.</i> Herder. Barcelona, 1965.
<i>La Iglesia</i>	<i>La Iglesia.</i> Herder. Barcelona, 1969.
<i>Sinceridad...</i>	<i>Sinceridad y Veracidad. En torno al futuro de la Iglesia.</i> Herder. Barcelona, 1970.
<i>¿Infalible?</i>	<i>¿Infalible? Una pregunta.</i> Herder. Buenos Aires, 1971.
<i>La encarnación de Dios...</i>	<i>La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura.</i> Herder. Barcelona, 1974.
<i>Ser cristiano</i>	<i>Ser cristiano.</i> Cristiandad. Madrid, 1977.
<i>¿Existe Dios?</i>	<i>¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo.</i> Cristiandad. Madrid, 1979.
<i>24 tesis...</i>	<i>24 tesis sobre el problema de Dios.</i> Cristiandad. Madrid, 1981.
<i>Proyecto...</i>	<i>Proyecto de una ética mundial.</i> Trotta. Madrid, 1991.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA Y GENERAL

- Dogmas...* COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Sobre la interpretación de los dogmas* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998.
- El cristianismo...* COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *El Cristianismo y las religiones* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998.
- De fide catholica* CONCILIO VATICANO I. *Constitución dogmática De fide catholica sobre la fe católica*. ASS 5 (1869) 462ss. DS 3000 – 3039 (DH 3000 – 3039; DB 1781 – 1820)
- DUPUIS DUPUIS, JACQUES. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Paulinas. Madrid, 1991.
- ILLANES ILLANES MAESTRE, JOSÉ LUIS. Hans Küng. SER CRISTIANO. Magisterio Español. Madrid, 1983.
- LÉONARD LÉONARD, ANDRÉ. *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1997.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA Y EXTENSIÓN

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*. Comentarium oficial. Roma, 1909ss.
- ASS *Acta Sanctae Sedis*. Roma, 1865 – 1909.
- CCE CATECHISMUS CATHOLICAE ECCLESIAE. Librería Editrice Vaticana. Vaticano, 1992; versión castellana CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Conferencia Episcopal Argentina – Oficina del Libro. Buenos Aires, 1993.

- DB DENZINGER, HENRICUS IOSEPH – BANNWART, CLEMENS. *Enchriridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg, 1957³¹; versión castellana *El Magisterio de la Iglesia*. Herder. Barcelona, 1997⁵.
- DS DENZINGER, HENRICUS IOSEPH – SCHÖNMETZER, ADOLF. *Enchriridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg, 1967³⁴.
- DH DENZINGER, HENRICUS IOSEPH – HÜNERMANN, PETER. *Enchriridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna, 1995¹.
- H HAHN, AUGUST. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Mit einem Anhang von A. Harnack*. Breslau, 1897³.
- Mansi MANSI, JOHANN DOMINICI (ED.). *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Tomos I – LX. París, 1899 – 1927.
- PG MIGNE, JACQUES PAUL. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Tomos I – CLXI. París, 1857 – 1866.
- PL MIGNE, JACQUES PAUL. *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Tomos I – CCXXI. París, 1844 – 1864.
- S. Th. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologicae*; versión castellana *Suma de Teología*. 5 vols. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1994².

REVISTAS

- Civ.Cat. *La civiltà cattolica*. Roma, 1850ss.
- Comm. *Communio*. Roma, 1972ss.
- Conc. *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Madrid, 1965ss.
- Doc.Cath. *Documentation Catholique*. Paris, 1919ss.
- Greg. *Gregorianum*. Roma, 1920ss.
- Osservatore *L'Osservatore Romano*. Roma, 1861ss.
- Pesp.Teo. *Perspectiva Teológica*. Rio de Janeiro, 1968ss.

Rc.S.R.	<i>Recherches de Science Religieuse</i> . Paris, 1910ss.
Rv.Ec.Br.	<i>Revista Eclesiástica Brasileira</i> . Rio de Janeiro, 1941ss.
Rv.SPh.Th.	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> . París, 1907ss.
Rv.Th.L.	<i>Revue Théologique de Louvain</i> . Louvain–La–Nueve, 1970ss.
Studium	<i>Studium. Filosofía y Teología</i> . Madrid, 1961ss.
Teología	<i>Teología</i> . Buenos Aires, 1962ss.
Th.Std.	<i>Theological Studies</i> . New York, 1946ss.

Para las citas de la Biblia usamos las siglas habituales de BIBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edición totalmente revisada y aumentada Desclée de Brouwer. Bilbao, 1989.

Para las citas del Concilio Vaticano II usamos las siglas habituales de CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos (252). Madrid, 1967⁵.

1. PALABRAS INTRODUCTORIAS.

1.1 MARCO GENERAL.

En su búsqueda de realización, el hombre actual se encuentra ante un mundo globalizado y pluralista. La sociedad plurifacética está inserta en una sola realidad global: la pluralidad en la unidad. Así el hombre, habitante de una cultura pluridimensional en permanente contacto con otros muchos distintos, tiene ante sí el desafío no sólo de mantener sus valores propios en la convivencia con la alteridad, sino también de ratificar los valores del otro a través de la cultura del diálogo. Una acción concreta en orden a esclarecer el sentido del hombre y del mundo, en favor de la paz, la libertad y la justicia, implica necesariamente el encuentro dialógico¹.

Se trata de integrar cosmovisiones, descubrir limitaciones, complementar los hallazgos, desechar lo malogrado, intercambiar los resultados, desde la propia visión de las realidades opinables y desde la propia aprehensión de la esfera de verdades siempre vigentes. Cada identidad cultural debe ser pensada entre otras: se trata de una interculturalidad. Evidentemente, en el hombre, ser *in fieri*, la búsqueda de la verdad y su adhesión será siempre su objetivo final.

En esta integración entre pluralismo y realidad globalizada, no siempre se establecen las premisas necesarias para elaborar un auténtico diálogo, respetando las identidades implicadas en el encuentro; en lugar de integrar, se absolutizan o relativizan cosmovisiones. Aquí no hablamos solamente de capacidad de comprender y aceptar al otro (presupuesto *ad extra* olvidado por posturas absolutistas o exclusivistas) sino también de la coherencia, veracidad e integridad debida a nuestra propia identidad (presupuesto *ad intra* menospreciado por visiones pluralistas o relativistas).

¹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *El Cristianismo y las religiones* (1996), 2. Publicado en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998 (en adelante *El cristianismo...*)

Ciertamente, la sociedad postmoderna refleja la victoria de la visión relativista. La ausencia de criterios absolutos de verdad, de valores, de normas, sitúa al hombre postmoderno en su afán de humanización, ante un ‘politeísmo’ de opciones teóricas y de conductas; al mismo tiempo, al derrumbarse el imperio de la razón, no existe como en los tiempos modernos, un cierto criterio ético ordenado racionalmente, sino una diversidad de cosmovisiones en plano de igualdad, que generan múltiples escalas de valores y prácticas que se reconocen mutuamente. Si se habla de ‘verdad’ es sólo aquella a la que se llega por consenso de las distintas perspectivas o multiplicidad de opiniones igualmente válidas, que responden a las necesidades *hic et nunc*.

En el horizonte teológico postmoderno, sucede algo similar. Para nosotros, cristianos, es indudable que la encarnación del Verbo es la última e irrevocable Verdad de Dios; Palabra eterna del Padre que se hace audible a los hombres. La plena humanización del hombre guarda relación intrínseca con la persona del Verbo encarnado.

No obstante ello, es preciso señalar que para una correcta aprehensión de la Verdad debe asumirse que su realidad es siempre mayor y más profunda que todas las representaciones e ideas que nos hacemos de ella:² Dios es inefable y el hombre nunca podrá agotarlo con sus expresiones. Aun cuando poseamos plenamente la Verdad, el otro puede ayudarme a profundizarla desde su determinada tradición cultural. Sin embargo, la clara conciencia de contingencia de nuestra forma de pensar, no debe conducir a un relativismo de valores y de la Verdad afirmada.³

En la búsqueda del encuentro interreligioso, para conducir al hombre hacia su perfección en Dios, algunas teologías tienden a silenciar o suprimir su reflexión sobre la Verdad, lo cual minimiza las desigualdades que tienen entre sí las distintas confesiones religiosas, en pos de un

² Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Sobre la interpretación de los dogmas* (1989), A.I. Publicado en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998 (en adelante *Dogmas...*).

³ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae. Santander, 1988, 133-155.

del mayor entendimiento posible. Estas teologías de carácter relativista, han hecho eclosión en el último decenio, y son habitualmente denominadas como ‘teologías pluralistas de las religiones’.

Según estas perspectivas, no existe camino racional posible para el acceso a la Verdad, ya que ella trasciende el ámbito de lo empíricamente verificable. Por eso, todo hallazgo que pretenda situarse en esa línea, es de suyo imperfecto e inadecuado; y aún más, subordinado al parecer del resto de la sociedad. Nadie puede reivindicar el patrimonio exclusivo de la Verdad: ello es una utopía, a la que podemos aproximarnos sólo a través de una pluralidad de opiniones en diálogo.

Sus consecuencias en el ámbito religioso son amplias. Puesto que Dios mismo (la Verdad) resulta incognoscible, cualquier manifestación de ese Absoluto desconocido es relativa; en pie de igualdad se encuentran todas sus ‘manifestaciones’: Sidharta Gautama, Mahoma o Jesucristo. Es preciso el diálogo como medio de aproximación a ese apofático Misterio: el hallazgo de cada confesión religiosa puede servir de complemento para la otra en el camino hacia el Absoluto.

Ese Dios incognoscible, unido al carácter relativo presente en todas sus manifestaciones, ocasiona que sólo puedo dar razones de mi fe partiendo de valores subjetivos. Al no existir parámetros objetivos desde donde asentarlos, el acto de fe se transforma en un humano acto voluntarista, sólo fundamentado en mis criterios relativos: justifico *mi* creencia en determinado Dios porque lo he considerado como humanizante *para mí*.

Asimismo, en tal discernimiento subjetivo sobre el camino que conduce a la realización en la Realidad última, el relativismo teológico invita a formularnos interrogantes sólo de tipo pragmático: al creer en la existencia de un Absoluto oculto, pregunto ¿cuál es su actuación en mí?; si soy un ser incognoscible, me pregunto solamente ¿qué quiero hacer de mí?, ¿cómo puedo estar mejor?; al vivir en relación con otros igualmente desconocidos, pregunto ¿qué criterios básicos y acciones concretas puedo recrear para llevar una convivencia pacífica?. Dado que la verdad objetiva es inaccesible a la razón, ella sólo puede ser definida según el acuerdo entre las

distintas opiniones sobre el comportamiento que produce.⁴ Así, la pregunta sobre Dios, el hombre y el mundo, se traslada del plano esencial al práctico, y sólo desde allí se establecen los criterios sobre el ser, lo bueno o lo verdadero de cada realidad.

De este modo, la fe trascendente en Dios que conduce hacia la perfección, se reduce a una libre opción fundamentada en el consenso intersubjetivo sobre praxis humanas.

⁴ Cf. T. MERRIGAN, *El conocimiento religioso en la teología pluralista de las religiones* en «Theological Studies» 58 (1997) 686-707.

1.2 TEMÁTICA.

1.2.1 MOTIVACIÓN

Nuestro proyecto de investigación nace al descubrir y, posteriormente gustar, la problemática inscripta en estas teologías pluralistas de las religiones, especialmente en lo relativo a la fe en Dios y sus consecuencias prácticas. Ciertamente, la opción por profundizar en alguna de sus perspectivas, no encuentra su origen en aquellas razones de moda sino en un interés genuino: encontrar un espacio dialógico cristiano (intención primaria de la teología contemporánea) sin renunciar por ello a la identidad misma de la fe (olvidado por los teólogos de perspectiva relativista).

1.2.2 OBJETO

En el actual horizonte teológico, el encuentro entre fe cristiana y religiones de la tierra es uno de los temas de mayor discusión y desarrollo. El marco globalizado y pluralista contemporáneo hace evidenciar este auge, manifestado en la amplia bibliografía escrita y en un sinnúmero de autores.

El carácter de la investigación (ir de verdades ya adquiridas a verdades por adquirir –*via inventionis*–) tiende por naturaleza al descenso de la razón científica desde lo universal a lo particular fenoménico, partiendo de la *quaestio* de este horizonte ecuménico y de nuestros intereses motivadores, para lograr un mayor *intellectus fidei*. Ciertamente, el estado actual del debate no ha facilitado esta apreciación.

Las dificultades por hallar, en primer término, un autor óptimamente identificable en una perspectiva pluralista, han surgido desde el comienzo. No obstante, gracias al auxilio del conjunto bibliográfico (literatura crítica, obras de ensayo, libros de extensión, servicio de

hemeroteca), la red informática, y las consultas a los especialistas,⁵ nos han permitido vislumbrar el destino de nuestra tarea. La profundización de algunos escritos, reafirmó nuestra intuición inicial de progresar en el conocimiento de algún autor inscripto en esta perspectiva, que conceda, sin embargo, cierta normatividad a la persona de Jesucristo. La elección de Hans Küng fue de este modo consecuencia directa de un arduo y amplio discernimiento.

En segundo término, el objeto de estudio dentro del mencionado autor, fue fruto de largo análisis. Considerar un período temporal o fase en el pensamiento de H. Küng, en razón de nuestro temperamento complexivo y de abstracción, pareció difícil de llevar a cabo para la investigación que se pretende. Una segunda opción, temática en este caso, se presentaba así como más conveniente en las condiciones de rigurosidad que exige la búsqueda intelectual emprendida.

En el saber teológico, la fe profesada en su objeto formal –Dios uno y trino, principio y fin de todas las cosas– tiene una decisiva influencia por sobre la totalidad de sus disciplinas; en líneas generales, la ortodoxia o no en el pensamiento de un autor queda definida a partir de aquel presupuesto dogmático. De allí, puede ser deducida la opción por la temática de la fe en Dios.

Ahora bien, dentro del tema elegido, tres eran las alternativas de profundización: en el conjunto de publicaciones, en algún período de tiempo concreto o en un libro en particular. El carácter sintético – abarcativo debido a la finalidad perseguida y el estado firme y maduro del pensamiento del autor que se refleja en el escrito, hicieron recaer nuestra elección en el estudio del libro *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*.⁶ De la totalidad del texto, sólo nos centraremos en lo referente a la cuestión elegida.

⁵ Nos referimos muy especialmente, a la correspondencia mantenida con el R. P. Mário de França Miranda SJ, docente de la Universidad Católica de Rio de Janeiro y miembro de la Subcomisión redactora del documento de la Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*. Ya en la segunda carta que nos enviaba, el profesor jesuita sugiere abordar la temática desde la postura de un determinado teólogo: “Estou convencido que a melhor opção para uma tese é estudar um tema na teologia de um determinado teólogo” (carta del 29/5/2000)

⁶ La edición original data de 1992 y se encuentra agotada. Para nuestro estudio tomaremos H. KÜNG. *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*. Piper. München Zürich, 2001³; traducción castellana *Credo*. Trotta. Madrid, 1997³.

Sin embargo, dado que el libro escogido –por su mismo carácter de síntesis– ciertas veces hace afirmaciones desprovistas de razonamientos, subsanaremos sus omisiones en el recurso a otras publicaciones del autor, que ayudarán a detallar con mayor precisión su pensamiento. De este modo, y en especial en las consecuencias que desprenderemos del objetivo central, nuestro libro guía sólo será marco de referencia de los respectivos análisis.

1.2.3 FINALIDAD

La finalidad que perseguimos en la presente disertación escrita es mostrar el fundamento último de la reflexión teológica de Hans Küng: una fe en Dios en orden a fundamentar una confianza razonable en la realidad que posibilitaría un actuar ético en pos de la humanización. Al mismo tiempo, esta comprobación evidenciará la reducción humanística – pragmática que sufre la fe cristiana.

Esta finalidad no adquiere pretensión de agotar respuestas a los interrogantes que plantearemos; aún más, en su búsqueda, llegaremos a nuevas y justificadas preguntas que animarán análisis ulteriores.

1.3 DATOS COMPLEMENTARIOS.

1.3.1 MÉTODO.

Nuestra investigación incluye, por un lado, el método científico propiamente dicho (el enfoque preciso y acotado, sometido a prueba y evaluación), y por el otro, el aspecto contemplativo de la verdad en su aspecto dialéctico (en palabras de F. Leocata, ello sería la misma creatividad del pensador).⁷ Se trabajará con la ‘sincronía’ –coincidencia de hechos o fenómenos- en los textos y con la ‘diacronía’ de los distintos significados que presentan los diferentes conceptos a analizar.

Concretamente, para cumplimentar el fin propuesto utilizaremos el método positivo –especulativo propio del saber teológico. En efecto, una vez contextualizado –*ad extra* y *ad intra*– el objeto de estudio, en cada capítulo (tanto en la mirada sobre el núcleo de su pensamiento, como en sus consecuencias y en la síntesis) expondremos, en primer lugar, las ideas del autor expresadas objetiva y orgánicamente mediante una cierta jerarquización y un cierto orden diacrónico; en segundo término, efectuaremos un análisis crítico de las mismas, incluyendo en ellas la reflexión teológica (tanto desde el dato de fe como desde su inteligencia), dado que a la razón científica debe unirse la luz de lo creído.

1.3.2 LÍMITES.

Dada la finalidad perseguida, limitaremos los textos de referencia a los expresados en su libro *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*; no obstante ello, según dijimos, haremos mención de otras publicaciones –gran parte de la obra de H. Küng– que nos auxiliarán en la tarea emprendida.

⁷ F. LEOCATA, *La Investigación Científica: rasgos esenciales en el marco epistemológico actual*. UCA – Instituto de Estudios Grecolatinos ‘Profesor Novoa’. Buenos Aires, 1997, 24-26. En este sentido, se incluirá un análisis filosófico, intuitivo y penetrativo, del tema a abordar.

El interés consiste en abordar exclusivamente la temática que versa sobre la fe en Dios, inscripta en especial en el primer capítulo del libro escogido; ciertamente se trazarán consecuencias ajenas al ámbito de estudio de esta disciplina teológica: pero su trato será transversal, en cuanto relacionadas al núcleo elegido.

1.3.3 RECURSOS Y MATERIAL BIBLIOGRÁFICO.

Nuestra intención es explayarnos sólo prudencialmente al respecto. Y esto por un doble motivo. En primer lugar, por la difícil complexión del material utilizado; en segundo término, porque los recursos bibliográficos serán consignados exhaustivamente en un apartado destinado para tal fin.

No obstante ello, podríamos mencionar junto a nuestro texto base, una amplia bibliografía de Hans Küng, las declaraciones magisteriales en torno al autor, ciertos textos críticos de su obra, estudios generales sobre la temática, lecturas de extensión o de consulta. Dentro de otros recursos podrían inscribirse, los subsidios informáticos (en general, el recurso a Internet); diccionarios y enciclopedias auxiliares, consultas a prestigiosas personalidades,⁸ etc.

1.3.4 ESTRUCTURACIÓN

Luego de profundizar el marco general esbozado, originante de nuestra reflexión, y hacia la búsqueda de una inteligibilidad mayor, textualizaremos el escrito base y apreciaremos las corrientes y autores que influyen en el pensamiento de H. Küng. El cuerpo principal del estudio estará constituido –según señalamos– por la exposición objetiva del pensamiento del autor unida con el análisis crítico – teológico del mismo; a ello responderán tanto el núcleo como las

⁸ Además del ya mencionado R. P. Mário de França Miranda SJ, hemos intentado comunicarnos con el Dr. Hans Küng, objeto de nuestro trabajo (cf. *ut infra* ANEXO IV). Desafortunadamente, hasta el momento, no hemos tenido respuesta alguna. No obstante ello, parece honesto señalar, que el autor se encontraba participando de un Congreso sobre Política y Ética global en la ciudad de Oslo (Noruega), al momento de enviar nuestra correspondencia.

consecuencias y síntesis desprendidas de sus consideraciones. Las palabras finales pretenderán ser una breve conclusión de lo efectivamente estudiado, unido a observaciones críticas y valoraciones subjetivas diversas.

2. EL CONTEXTO CULTURAL Y TEOLÓGICO.

2.1 LA CULTURA GLOBALIZADA Y PLURALISTA EN LA REALIZACIÓN HUMANA: EL TRIUNFO DE UN RELATIVISMO RESUELTO PRAGMÁTICAMENTE.

En los albores del siglo XXI, pocos son los conceptos que se manifiestan a la realidad con fuerza de evidencia: uno de ellos, sin lugar a dudas, es el de globalización. Dentro de la amplitud e indefinición propia del término, establezcamos un concepto del vocablo que nos sirva para enmarcar nuestras reflexiones: es el desdibujamiento de las nociones de tiempo y lugar como referentes inmediatos de los individuos insertos en una sociedad, teniendo la posibilidad de una presencia ubicua y simultánea en otros espacios sociales.⁹ En esta interpretación, la realidad de la globalización es un fenómeno socio-cultural-económico, constatado a través de ciertas relaciones: las que se generan entre diferentes culturas (de intercambio y las específicamente migratorias), las comunicacionales y tecnológicas, las económicas y políticas. En consonancia con la unidad del género humano, estas relaciones entre los hombres, no dejan de ser un hallazgo significativo: se trata del encuentro entre culturas.

Una primera aproximación al tema, denota aspectos positivos. En efecto, detrás de las profundas e innegables grietas culturales aparece (al menos a primera vista) la búsqueda de comunión en pos de una humanización. Los pueblos dejan de ser extraños para convertirse en vecinos, donde el diálogo, la colaboración mutua y la creciente interdependencia, son vistos

⁹ De acuerdo a la interpretación o posición de su interlocutor, el fenómeno de la globalización puede ser definido de manera diversa. En tanto surgido en el ámbito económico, puede ser comprendido como el conjunto de procesos yuxtapuestos de centralización y concentración de capital, donde se consolidan poderosos bloques, relacionados entre sí, en distintos puntos del planeta. Al mismo tiempo, ya en ámbitos jurídicos, la globalización será concebida como una universalización del derecho. Naturalmente, ambas realidades se encuentran mutuamente implicadas: el nacimiento de grandes bloques económicos precisa para su consolidación, el correlato jurídico correspondiente. Sin embargo, incluso dentro de estas mismas disciplinas, no todos concuerdan con estos significados; antes bien, muchos admiten globalización como extensión del capitalismo dominante, en el caso de la economía, la expansión de los derechos humanos en muchas regiones del mundo, en el plano jurídico o bien, la universalización de algunas tecnologías que se encuentran al alcance de todos (televisión por cable, Internet, etc.), interpretación mayoritariamente extendida.

como los fundamentos capitales de esta aldea global: todos somos en verdad universales. En el ámbito de las ciencias económicas, por ejemplo, una economía global remite al sistema donde tanto los bienes y servicios como otros factores escasos de la misma órbita, se desplazan alrededor del mundo, cubriendo tres áreas simultáneas: los intercambios comerciales, las inversiones directas en el extranjero y la internacionalización de las finanzas.¹⁰ Ello nos habla, de una preocupación a escala mundial por abolir las barreras regionales, con el fomento de la eficiencia y el incremento de la producción, para una máxima optimización y mejor administración de los recursos mundiales. Por otra parte, ya en una consideración más abarcativa, el auge y la celeridad de las comunicaciones, han permitido salir de siglos de aislamiento cultural, en la apertura a realidades no suficientemente consideradas.

Sin embargo, tampoco debemos caer en conceptualizaciones ingenuas. Ni el desdibujamiento de las coordenadas de tiempo y espacio es sinónimo del verdadero encuentro entre culturas, ni el flujo de comunicación es apertura, ni la instantaneidad de información genera un superhombre instruido, ni la mejor administración de los recursos globales redundará de hecho en el bien común de todos los pueblos. Por el contrario, las derivaciones de la cultura global son muchas veces nefastas. A pesar de los progresos, las naciones sufren conflictos de diversa raíz.

En este punto es menester introducir otro concepto clave para entender la situación actual: es el de pluralismo. Como sucede con el término globalización, pluralismo no es una palabra de interpretación unívoca; antes bien, presenta variadas significaciones. De manera general, puede definirse como la multiplicidad que coexiste en una misma realidad de tiempo y espacio. Este pluralismo –que podríamos conceptualizarlo como ‘de hecho’– puede ser de dos géneros: por un lado, ‘teórico’, entendido como diversidad de doctrinas, cosmovisiones o

¹⁰ Dentro de los índices de preeminencia de la mundialización de la economía podríamos mencionar: unas 40000 empresas multinacionales que emplean –estimativamente según datos de 1996– a 75 millones de asalariados y que controlan el 30% del PBI mundial, los intercambios mundiales crecientes del 8% en 1950 a un 28% en la actualidad, las transacciones de dinero internacionales (700.000 millones de dólares por día, aproximadamente), etc. Cf. F. FERNÁNDEZ ESCALANTE, *La ‘mundialización’ viene marchando... pero no tanto* en «Boletín de Lecturas Sociales y Económicas» 19 (1997) 32-35.

ideologías; por otro lado, ‘pragmático’, es decir, la aplicación de esos presupuestos teóricos, manifestado en diversas prácticas sociales.

Ciertamente, que este pluralismo de hecho, se presenta en distintos ámbitos de aplicación. Las sociedades son, hoy en día, sociedades pluralistas. Polifónico concierto de representaciones étnicas convive en una cultura también múltiple; en un mismo territorio coexisten sistemas de valores y costumbres diversas; las diferencias cruzan a sociedades y naciones. Del mismo modo, las distintas disciplinas se presentan diversificadas, tanto en el plano teórico como en las realizaciones concretas de sus conceptualizaciones.

Tomando como ejemplo el pluralismo político, no se confunde aunque ciertamente presuponga el pluralismo social; se descubre que la prosperidad de la nación no depende de la unanimidad de opiniones sino de la diversidad y la discrepancia. Es un sistema que establece la diversificación del poder sustentado en una pluralidad de grupos que son independientes y no exclusivos. En esta sociedad política, no predomina ni el consenso ni el conflicto, sino la interacción ininterrumpida entre el consenso sobre las grandes cuestiones de la convivencia y el desacuerdo de las partes en torno a los demás temas. Pero siendo cierto que la regla de la mayoría es el principio regulador de todas las decisiones, la salvaguardia de los derechos de las minorías constituye el otro fundamento del sistema.

Evidentemente, este pluralismo no es independiente de la sociedad globalizada. La realidad, una en cuanto globalizada, es por naturaleza múltiple. En ella, toda identidad cultural – necesariamente social– sufre un vertiginoso proceso de adaptación, que exige correlación entre las distintas partes. Nos encontramos así ante un doble desafío: no sólo mantener la identidad en la convivencia con la alteridad (que puede ser complementaria, antagonista o adversaria), sino también ratificar al otro a través de la cultura del encuentro dialógico.

En efecto, el diálogo entre las múltiples opiniones y escalas de valores (y, consecuentemente, de conductas), hacen a la riqueza del ser humano. En el camino de humanización, la verdad dada se profundiza por el diálogo; el diálogo hace compartir la verdad hallada, purificándola de posibles errores de comprensión. Por ello, si hablamos del otro como

ser relacional, en el marco del encuentro entre culturas, debemos afirmar no sólo un pluralismo ‘de hecho’: se trata más bien de un pluralismo ‘de derecho’.

La coexistencia de ideas en una convivencia pacífica, debe ser el objetivo primario de la actual sociedad. Para ello, es preciso un claro discernimiento entre aquello que resulta opinable y aquello perteneciente a la esfera de la verdad universalmente vigente. Debe buscarse la máxima apertura posible a las otras cosmovisiones (enriqueciéndose con la multiplicidad de elementos positivos que puedan encontrarse) evitando el riesgo de menoscabar las identidades implicadas en el encuentro. No se debe, aún menos, falsearse a sí mismo en orden al acercamiento y al diálogo, porque entonces no habría ni uno ni otro. Sin lugar a dudas, tras la plenitud humana, la búsqueda de la verdad y su adhesión será siempre el objetivo final de todo encuentro.

En este encuentro de identidades culturales en pos de la verdad, dentro de una realidad global, no siempre se respeta la integridad que se les debe en cuanto tales; en lugar de integrar, se absolutizan o relativizan cosmovisiones. Aquí no hablamos solamente de capacidad de comprender y aceptar al otro, sino también de la coherencia, veracidad e integridad debida a nuestra propia identidad.

La absolutización de las cosmovisiones, encerrar la universalidad en una particularidad limitada, conduce a fundamentalismos que no toleran las convicciones de los otros. Desafortunadamente en todas las sociedades se presentan ideologías hegemónicas y homogeneizantes que, entremezcladas entre sí, afectan las distintas y complementarias esferas de la existencia humana.¹¹

Sin lugar a dudas, y por ello merece párrafo aparte, con el fracaso del modelo comunista, la sociedad globalizada se halla a merced de un absolutismo económico: el neoliberalismo

¹¹ Baste recordar, al fundamentalismo musulmán que, nacido en el terreno religioso, influye con fuerza de evidencia en todos los ámbitos de su sociedad, y amenaza con expandirse hacia otros pueblos y culturas. En el plano político, aparecen bajo forma de regímenes totalitarios o nacionalismos aberrantes: es el caso del nazismo o del fascismo.

desenfrenado, entendido como radicalización del modelo capitalista en la cultura que concibe. En ese sistema de ideas y de relaciones sociales, culturales y –predominantemente– económicas, es el mercado el principal distribuidor de recursos. La ideología que lo sustenta es la de mercantilización de los bienes (sociales, culturales, políticos) para obtener el máximo beneficio posible; los principios éticos, religiosos y jurídicos quedan subordinados a los intereses económicos, los cuales, en lugar de estar al servicio del hombre, prevalecen sobre su dominio (el hombre sólo es considerado como potencial consumidor). Es el ‘mercado global’ (llámase así a los grandes bloques comerciales existentes: vg. la Unión Europea, ALCA, Japón y sus socios) quienes deciden lo que debe ser producido, dónde, quién, para quién, cuándo y a cuánto; de esta manera, las débiles naciones tienden a su sometimiento.

“Si la globalización se rige por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos, lleva a consecuencias negativas. Tales son, por ejemplo, la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de ciertos servicios públicos, la destrucción del ambiente y de la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, y la competencia injusta que coloca a las naciones pobres en una situación de inferioridad cada vez más acentuada”.¹²

Como sucede en cualquier pensamiento exclusivista, el neoliberalismo abarca todos los ámbitos de la vida: el mercado se impone al Estado y se convierte en ‘derecho’ (nuestro país es desafortunada víctima de ello); el avance de las tecnologías, respondiendo a intereses del libre mercado, penetra en la ‘cultura’ de cada país para ir debilitando los valores propios de cada pueblo y deshumanizándolo cada vez más; las grandes empresas multinacionales ingresan en la vida ‘política’, generando desinversión en salud y educación -entre otros- (puesto que tienden a reducir el papel del Estado) y digitando la vida entera de los individuos.¹³

¹² JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal ‘Ecclesia in America’* (1999), 20.

¹³ Cf. F. FERNÁNDEZ ESCALANTE, *¿Hacia una Desglobalización?* en «Boletín de Lecturas Sociales y Económicas» 26 (1999) 61-73. “Es algo que preocupa en todo el mundo. Y lo que es peor es que reina la desorientación porque a las enormes influencias financieras y económicas se han sumado en apariencia tendencias políticas; mientras que se trata de suprimir las vitales diferencias culturales entre los países, aparece afectado el trabajo humano y crecen en todas partes el desempleo y la angustia de las clases pobres. Se acentúa la riqueza de una minoría del 10% de los

En el plano de un pluriculturalismo, y en aras de la aprehensión de la verdad para la realización del hombre, el otro gran peligro es el de la relativización, perspectiva arraigada con fuerza y ciertamente preeminente en la sociedad actual. Tras el fracaso de la concepción racionalista, el relativismo radicalizará el problema de la verdad y de los valores que se asientan tras ella, a través de la crítica a la teoría del conocimiento mantenida por la modernidad.¹⁴

En efecto, ya en época moderna el Dios religioso fue reemplazado por la diosa razón, abandonando cualquier referencia al más allá y situándose en el plano puramente experiencial. La imposición de este tipo de racionalidad elimina el orden de lo último, lo global y la referencia al sentido y al valor, no susceptibles del conocimiento científico. Los ideales y absolutos trascendentales son remitidos al ámbito de las creencias de cada individuo: Dios no es negado, sino puesto en los meros límites de una razón que se tiene por absoluta. De este modo, un pluralismo de valores (y sus consecuencias prácticas) es válidamente admitido.

Pero la postmodernidad, superando el marco del pensamiento moderno, llevará las consecuencias hasta el extremo.¹⁵ La inaccesibilidad de la verdad, no sólo conduce al relativismo

seres y aumentan los niveles de miseria, así como muchos gobiernos se desentienden de sus obligaciones en materia de educación, salud pública y seguridad. Influyen esencialmente en el mundo las orientaciones dictadas por el llamado grupo de los 8 (EEUU, Japón, Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia, Canadá y Rusia) que son aplicadas por el Banco Mundial y por el Fondo Monetario Internacional” F. FERNÁNDEZ ESCALANTE, *La ‘mundialización’ viene marchando... pero no tanto*, op. cit. 28.

¹⁴ La concepción racionalista de la realidad –luego del idealismo alemán radicalizado por Hegel– entra en crisis por ciertos hechos. En el plano científico, la ciencia ha demostrado que el universo no es una máquina que funciona con absoluta precisión, de modo tal que puedan preverse todos sus fenómenos de forma rigurosa; antes bien, existe cierta indeterminación en el modo de funcionar, gracias al valioso aporte de la mecánica cuántica de Planck, la indeterminación de Heisenberg o la teoría de la relatividad de Einstein. En el plano histórico político, después de la instauración de las democracias, en vez de primar el esperado imperio de la razón, el orden, la justicia, la igualdad, la fraternidad, la libertad y el progreso, no se lograron superar fuerzas históricas absolutamente irracionales (guerras, miserias, hambres, odios) que el hombre no puede explicar con el sólo recurso de los procesos necesarios.

¹⁵ De suyo, “el *post* de postmoderno indica una despedida de la modernidad”. (G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermeneútica en la cultura posmoderna*. Gedisa. Barcelona, 1986, 10). Podríamos decir que la postmodernidad es ruptura y superación de la modernidad, unido con una cierta cultura del desencanto frente a las

sino que, al arrastrar consecuentemente en su caída a Dios –culmen de Verdad– y de la metafísica por ella fundamentada, remite a la muerte misma del hombre, y así, al nihilismo total.¹⁶ En efecto, dado el fracaso de la racionalidad científica –que desplaza a la instancia que daba sentido a la existencia (la religión) en la otrora época medieval, sin ser capaz de cumplir con su función–, el pensamiento actual concluye en la condenación del hombre al vacío intelectual por encontrar cualquier intento de dar coherencia y sentido, fundamento y finalidad a todos los principios y valores supremos que lo sostienen.

La ausencia de criterios absolutos de verdad, de valores, de normas, sitúa al hombre postmoderno, en su afán de humanización, ante un ‘politeísmo’ de opciones teóricas y de conductas (como pasaba con el hombre moderno) en el ámbito de esta sociedad pluralista y globalizada; pero al derrumbarse el imperio de la razón, no existe como en los tiempos modernos, un cierto criterio ético ordenado racionalmente, sino una diversidad de cosmovisiones en plano de igualdad, que generan múltiples escalas de valores y prácticas que se reconocen mutuamente.

Y aún más: dado que ya no hay nada absoluto (ni las verdades trascendentes, ni la racionalidad moderna), el hombre actual sólo puede establecer los criterios sobre el ser, lo bueno o lo verdadero de cada realidad, gracias a sus consecuencias pragmáticas. En otras palabras, defino que ‘algo es bueno porque me hace bien’ y no que ‘me hace bien porque es bueno’: la razonabilidad última reside sobre la acción práctica. De este modo, puede entenderse como cada identidad cultural reconoce como verdaderas y buenas –es decir, como conducentes a la realización del hombre– prácticas similares, distintas o complementarias, que responden a las necesidades *hic et nunc* (nunca permanentes en todo tiempo y lugar) y que determinan variados criterios de legitimidad.

esperanzas que la modernidad había suscitado (por la insuficiencia de la visión racionalista del universo) y, al mismo tiempo, una radicalización de las metas propuestas por las ideas modernas. “Postmodernidad significa así una reelaboración, relectura o reinterpretación de la modernidad, es decir, un proceso teórico de puesta en cuestión al mismo tiempo que de radicalización de la categoría socio-histórica de modernidad, que se basa en el cambio socio-cultural que el proceso de modernización ha originado en las sociedades avanzadas desde el punto de vista del proceso de modernización” J. M. VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. PPC. Madrid, 1996, 10.

¹⁶ Cf. *ibid.* 22-37.

Estas reglas de la sociedad postmoderna indican que en principio –según lo expuesto– todo debe ser admitido y garantizado. Sin embargo, existen ciertamente contenidos comunes mínimos que la sociedad proclama invulnerables. Estos contenidos, son considerados como verdades racionales a las que todo hombre puede llegar: los criterios éticos que regulan una convivencia pacífica entre las distintas opiniones (los derechos humanos, la justicia, la tolerancia, etc.). Pero ha de precisarse que, si bien se habla de verdad, no es por el descubrimiento de una realidad intrínseca: ella es sólo aquella a la que se llega por consenso de una multiplicidad de opiniones igualmente válidas entre sí sobre distintas prácticas concretas. Por otra parte, el consenso que determina que es o no verdad, también está fundamentado en una razón práctica: la convivencia pacífica entre las partes.

En definitiva, sólo un verdadero encuentro dialógico entre las distintas identidades culturales, en busca de la verdad objetiva sobre el hombre, conduce hacia la humanización pretendida. Ciertamente, ni en las visiones absolutistas ni en el relativismo pluralista de la sociedad globalizada, se respetan los criterios generales básicos para un auténtico diálogo y una verdadera integración; más aún, dado que sus presupuestos son su negación, no se asiste nunca a la búsqueda sincera de la verdad.

En especial, es el pragmatismo en el cual confluyen las visiones relativistas, quien renuncia con fuerza a la búsqueda de verdad en sí misma, ateniéndose a la verdad concebida como “lo que es ventajoso creer para nosotros”, respondiendo al “deseo de un entendimiento intersubjetivo lo más extenso posible” y que “es tenido por justificado” en una sociedad en la que se vive.¹⁷ Rechaza la razón totalizante de sistemas absolutistas e inclusivistas, porque sea cual fuere la forma que se adopte – teológica, ilustrada, ejercicio de la sospecha– creen hallar allí germen de intolerancia. ‘Mi’ verdad es puesta en plano de igualdad entre las demás, y sólo puede encontrarse el fundamento de las reglas, en el consenso de las partes sobre las prácticas

¹⁷ R. RORTY, *Solidarité ou objectivité en Objectivisme, relativisme et vérité*. Presses Universitaires de France. Paris, 1994, 37ss.; citado por J. M. VELASCO, op. cit. 52.

concretas; por el contrario, si no hay entendimiento entre ellas sobre el carácter de una acción, no existe verdad posible.¹⁸

No es nuestra intención profundizar lo aquí dicho sobre la génesis y las implicancias de esta cultura globalizada y pluralista en la preeminencia de un relativismo resuelto en praxis. Las líneas que anteceden, sólo pretenden servir de marco cultural, donde se insertará la reflexión teológica que iniciaremos.

¹⁸ En un artículo titulado *Democracia y Verdad Moral* (Diario *La Nación*, 1 de junio de 1986, sección *Opinión*) Carlos Nino, en línea con el pensamiento recién expuesto, reconoce “que el derecho positivo, o sea lo prescripto por las autoridades estatales, no se autojustifica sino que necesita estar moralmente justificado para que tengamos una genuina obligación de observar sus mandatos”. De este modo, rechaza lo que califica como dogmatismo y relativismo ético, y propone como solución sostener “que no se accede a la verdad moral por un proceso solitario, o sectario, de revelación, intuición o aún de reflexión o razonamiento individual, sino por un proceso colectivo, abierto y público de discusión libre y racional entre todos los posibles interesados, de modo que el consenso que se obtuviera como resultado de esa discusión gozará de una fuerte presunción de que refleja aquella verdad moral. Esto sólo puede ser así si la verdad en materia moral está dada por la aceptación hipotética de principios éticos por todos los afectados por ellos en el caso de que fueran plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes”, concluyendo que “la democracia es un método apto de conocimiento ético y sus conclusiones gozan de una presunción de validez moral”.

Nos parece oportuno reproducir la respuesta de Rafael Braun al respecto, en el trabajo presentado ante el V Congreso Nacional de Filosofía: “El único punto que acepto en este análisis es el primero, aunque con algunas precisiones. Los restantes carecen, a mi juicio, de toda verosimilitud ya que son de imposible verificación (...) El proceso de discusión moral, aparte de colectivo, abierto y público, es *histórico*, ya que tiene como protagonistas a los hombres de todos los tiempos y todos los lugares. Es un diálogo que no reconoce fronteras. Participan en el mismo Platón y Aristóteles, argentinos e ingleses. Es un diálogo abierto al futuro que nunca concluirá, porque nunca dejará de haber «posibles interesados». Si esto es así, ¿qué sentido tiene hablar de un *consenso*? ¿Consenso entre quiénes, ya que los participantes están dispersos en el espacio y en el tiempo? ¿Cómo se expresa este consenso? ¿Quiénes son los encargados de registrarlo? Lo que desconcierta aún más es que este consenso, que carece absolutamente de toda *posibilidad* de referencia empírica, sólo gozaría de una presunción de que refleja la verdad moral. Dejando de lado la cuestión de saber si esta presunción es fuerte o débil, anotemos la endeblez de una argumentación que tiene que definir la verdad moral por la «aceptabilidad hipotética» de principios éticos por parte de los afectados por ellos en el caso de que fueran «plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes». Dado que los hombres nunca son plenamente imparciales, racionales y conocedores de los hechos relevantes, se pone como condición ideal del descubrimiento de la verdad moral algo de imposible cumplimiento, y por lo tanto de verificación” BRAUN, R., *Los límites de la democracia* en «Revista de Filosofía y Teoría Política de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata» 26 (1986) 5.

2.2 EL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO EN BÚSQUEDA DEL DIOS VERDAD: LA PREEMINENCIA DE UNA FE EN DIOS REDUCIDA A PRAXIS.

Ante todo, mencionemos dos afirmaciones claves que deberán tenerse en cuenta en la lectura de las presentes reflexiones: primero, la existencia de una verdad con validez general y vinculante para todos; segundo, la afirmación, según la cual en Cristo se manifestó la Verdad, la sabiduría del Logos mismo, y por eso mismo, Él es la Verdad.¹⁹

Ciertamente es de fe que la plenitud de la Revelación se da en la persona de Jesucristo, por su identidad personal como Hijo de Dios: ninguna revelación del misterio de Dios puede igualar en profundidad e intensidad a la que tuvo lugar cuando Dios mismo se hizo hombre; ella es definitiva e insuperable.²⁰ Si bien el pleno conocimiento de Dios se tendrá solamente en los tiempos escatológicos (1Cor 13,12), la Revelación histórica de Jesucristo ofrece ya todo lo que es necesario para la salvación del hombre que es su misma perfección. Jesús es, en efecto, la consumación de las promesas veterotestamentarias de la Verdad definitiva conducente a la humanización buscada.

A ello debe añadirse que “la teología católica parte de la certeza de fe de que la *Paradosis* de la Iglesia (transmitida de diferentes modos: la oración, la liturgia y la vida misma), y de que los dogmas de la Iglesia transmitidos en aquella, expresan válidamente la verdad revelada por Dios (...), y de que la verdad revelada, transmitida en la *Paradosis* de la Iglesia, es

¹⁹ Cf. 1Jn 1,18; Jn 14,6. El escenario crítico en que se presenta la verdad, se manifiesta no sólo en la cultura (según vimos) sino también en el seno mismo de la Iglesia. Por una parte, en el marco pluralista religioso actual, la distancia entre los testimonios recogidos por la Tradición frente a nuestra mudable cultura (sobre todo la occidental) y la vigencia de filosofías que perciben lo tradicional como alienación, muestran la problematicidad en el ámbito cultural filosófico. Por otra, en lo que concierne a los dogmas transmitidos por la Tradición eclesiástica, la certeza de que en ellos se encuentra la Verdad revelada, ya fue cuestionada por la Reforma del siglo XVI, la ideología de la Ilustración y la cultura moderna secularizada; el contexto cultural greco-romano y occidental en que surgieron la mayoría de las afirmaciones dogmáticas, también resulta un obstáculo permanente para el diálogo de la fe con otras culturas. Cf. la problemática de la situación actual de la Verdad en *Dogmas...*, A,I,2.

²⁰ Plenitud de revelación cualitativa o intensiva, la cual incluye una plenitud de revelación cuantitativa o extensiva; esta última, contra quienes sostienen lo contrario, no puede ser desvinculada de la primera.

universalmente válida e inmutable en cuanto a su sustancia”.²¹ Así, desde la perspectiva de la tradición magisterial, sostenida y confiada por Cristo a sus apóstoles (y luego sucedidos, por institución divina, por los obispos), el catolicismo tiene un parámetro normativo desde donde construir una reflexión teológica que se mantenga fiel a la Verdad.²²

Cualquier aproximación al misterio de la Verdad supone límites, fruto de la mediatización de ella misma en una realidad concreta: contextualizada en la totalidad de una cultura; transmitida, bajo una tradición determinada; apropiada, con la interpretación de época y lugar actuales. Para una correcta aprehensión de la Verdad en la historia hacia la humanización pretendida y con la convicción de que ella se manifiesta a la razón humana, es menester asumir que su realidad es siempre mayor y más profunda que todas las ideas que de ella nos hacemos, dado que estas representaciones están condicionadas por tradiciones históricas, culturales, sociológicas o filosóficas determinadas. En el presente marco teológico debe recordarse que Dios, la Verdad misma, es inefable y el hombre nunca podrá abarcarlo con sus expresiones; las formulaciones de fe transmitidas en la *Paradosis* de la Iglesia, son inagotables (paradójicamente por ser históricas y limitadas), perfectibles por explicitación (no por ‘negación dialéctica’) y normativas *hic et nunc*.

²¹ *Dogmas...*, A,II,1.

²² “(...) A fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, los apóstoles, a modo de testamento, confiaron a sus cooperadores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada (cf. Hch 20,25-27; 2Tm 4,6s; 1Tm 5,22; 2Tm 2,2; Ti. 1,5), encomendándoles que atendieran a toda la grey en medio de la cual el Espíritu Santo los había puesto para apacentar la Iglesia de Dios (cf. Hch 20,28). Establecieron, pues, tales colaboradores y dejaron dispuesto que, a su vez, otros hombres probados, al morir ellos, se hiciesen cargo del ministerio (...).

Así pues, los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad presidiendo en nombre de Dios la grey de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad. Y así como permanece el oficio concedido por Dios singularmente a Pedro como el primero entre los apóstoles, así también permanece el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia que debe ser ejercitado continuamente por el orden sagrado de los obispos. Enseña, pues, este sagrado Sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en lugar de los apóstoles como pastores de la Iglesia, y quien a ellos escucha, a Cristo escucha, y quien los desprecia, a Cristo desprecia y al que lo envió (cf. Lc 10,16)” (LG 20)

El problema es que aunque exista una “verdad que, referida al espacio y al tiempo, es universal y universalmente válida, no es reconocida como tal sino en situaciones o discusiones históricas particulares y, sobre todo, en el encuentro de las culturas. Pero debemos distinguir entre ese contexto de una situación contingente en la que el hombre ejercita su conocimiento y lleva a cabo sus descubrimientos, y la existencia de un valor absoluto inherente a la verdad misma que conoce el hombre. Por su esencia la verdad no puede ser sino única y universal. Lo que ha sido reconocido alguna vez como verdad debe ser reconocido como válido y verdadero para siempre”.²³

En el marco de una pluralidad de culturas y religiones que coexisten en la realidad globalizada, se impone la necesidad de una interpretación crítica, renovada y profunda de nuestra fe que trascienda las respectivas tradiciones culturales, entrando en diálogo con ellas.

En primer lugar, porque cada tradición no sólo contribuye a profundizar la Verdad dada, sino que asimismo aparece como catalizadora crítica de la Verdad hallada, en pos de la realización humana. Si el Verbo ha querido hacerse historia –aún cuando se haya manifestado particularmente en una tradición concreta– es que ha querido hacerse juzgable por la libertad de cada hombre, de cada religión, de cada cultura (griega, hindú, china, o la que fuera) desde su propia identidad. En este sentido, el cristianismo debe confrontar su fe con las demás tradiciones religiosas, para evitar la automarginación y, sobre todo, profundizar, redescubrir y vigorizar la fuerza propia del mensaje evangélico desde otra óptica del Misterio.

En segundo lugar, porque la plenitud absoluta de Revelación en Jesucristo, no impide que Dios pueda continuar manifestándose a través de la historia en otras culturas; aunque debemos dejar en claro que ninguna revelación podrá superar ni igualar a lo que Dios ha manifestado de sí mismo en Jesucristo, su Hijo encarnado, ni necesita ser completado por otras religiones.²⁴ Dado

²³ *Dogmas...*, A,I,4.

²⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (2000), 6.

que Cristo recapitula todo en sí (cf. Ef 1,10), todo le pertenece a Él: los fragmentos de verdad pertenecen al todo, al Cristo total; las semillas de verdad y bondad que existen en otras religiones son una cierta participación en las verdades contenidas en Jesucristo.²⁵

El pluralismo religioso, en definitiva, puede ser expresión de la voluntad misma de Dios que, en lo que hay de ‘verdadero y santo’ en cada religión, ayuda a comprender mejor la verdad de la Revelación cristiana en Jesucristo. La Iglesia “debe seguir creciendo en la inteligencia cada vez más profunda de las palabras que Dios ha dicho «una vez para siempre» en su Verbo encarnado. Para hacerlo, la Iglesia tiene la seguridad de la ayuda continua del Espíritu que la conduce «hacia la Verdad completa» (Jn 16,13), que es Jesucristo en persona”.²⁶ Por eso, junto al anuncio de Cristo, Palabra última y eterna del Padre, se impone una actitud de respeto, de escucha, de conocimiento y de discernimiento de las respectivas tradiciones religiosas.

“Son varias las formas y los niveles del diálogo del cristianismo con las demás religiones, comenzando por el *diálogo de la vida*, «en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas» (CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y Anuncio* «1991», 42). Especial importancia tiene el *diálogo de las obras*, entre las que cabe destacar la educación para la paz y el respeto del medio ambiente, la solidaridad con el mundo del sufrimiento y la promoción de la justicia social y del desarrollo integral de los pueblos (...).

Está, luego, el *diálogo teológico*, en el que los expertos tratan de profundizar la comprensión de sus respectivos patrimonios religiosos y de apreciar sus valores espirituales. Sin embargo, los encuentros entre especialistas de diversas religiones no pueden limitarse a la búsqueda de un mínimo común denominador. Tienen como objetivo prestar un valiente servicio a la verdad, poniendo de relieve tanto áreas de

²⁵ Cf. LG 17.

²⁶ J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Paulinas. Madrid, 1991, 241 (en adelante, DUPUIS).

convergencia como diferencias fundamentales, en un esfuerzo sincero por superar prejuicios y malentendidos”.²⁷

En el actual contexto pluralista religioso de esta realidad globalizada, la construcción de este diálogo en pos de la Verdad no es tarea sencilla. Todo encuentro tiene sus presupuestos: es utópico pensar que pueda entablarse un diálogo fuera de una determinada cultura o tradición religiosa, como si fuera un ropaje accidental que uno pudiera dejar al margen para entablar ‘desnudo’ un encuentro dialógico.²⁸ Por ello, establecer las condiciones del diálogo será determinar qué constituye el núcleo esencial –y por ello irrenunciable– de la fe y qué lo accidental secundario, condicionado por una tradición cultural determinada; y si aquello esencial (la Verdad misma) puede ser integrado, absolutizado o relativizado en orden de la construcción del diálogo interreligioso.²⁹ En definitiva el problema está centrado en construir una teología dialógica de las religiones, conjugando fe y razón en el ámbito de la propia cultura; el encuentro trans-cultural – religioso en el respeto mutuo y en la ortodoxia de la propia creencia.

Como sucede en otros ámbitos de nuestra cultura (cf. *ut supra* 2.1), en el plano teológico existen tentativas de absolutización o relativización de la Verdad aprehendida históricamente.³⁰

Una primera perspectiva, partiendo de la negación del encuentro dialógico requerido entre las distintas tradiciones religiosas en pos de la aprehensión de la Verdad, consiste en la

²⁷ JUAN PABLO II, *El diálogo con las grandes religiones mundiales* en «L’Osservatore Romano» 21/05/99 3. El entonces Santo Padre, añadía además, el *diálogo de la experiencia religiosa*, que cobra cada vez mayor importancia.

²⁸ “Una *epoché* o puesta entre paréntesis de la propia fe no sólo no me parece posible, sino, además, poco útil para un diálogo entre las religiones que merezca verdaderamente el nombre de «diálogo» (...) La experiencia religiosa personal es normativa, al menos para el interesado y su comunidad de fe. Lo cual no significa, ni mucho menos, que tenga que ser exclusivista y deformadora de lo que aportan las otras religiones”. X. ALEGRE, *El Nuevo Testamento ante las religiones no cristianas*, en AA.VV., *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. Sal Terrae. Santander, 1995, 25.

²⁹ Cf. *El cristianismo...*, 13.

³⁰ Para un detalle de las distintas perspectivas y los autores que se inscriben en ellas, cf. *ut infra* ANEXO I del presente estudio.

pretensión unilateral de interpretar el acontecimiento Jesucristo, en tanto único y universal Salvador del mundo, de modo exclusivo y excluyente. Evidentemente, el acontecimiento Jesucristo constituye para el cristianismo algo más que su creencia central: es el fundamento mismo de su fe. En este primer caso, se interpreta rígida y exageradamente la fórmula patristica *extra Ecclesiam nulla salus* y se remite a la exclusividad de la salvación por Jesucristo confesado en los límites de la Iglesia católica, en tanto visiblemente constituida y jerárquicamente organizada.

La exposición más detenida de la doctrina católica contra este pensamiento se encuentra en un documento del Santo Oficio al cardenal Cushing, arzobispo de Boston, concretando ciertos aspectos ante el desagradable proceso del sacerdote norteamericano Leonard Feeney.³¹ Éste negaba la posibilidad de salvación para aquellos que no pertenecen visiblemente a la Iglesia, a excepción de los catecúmenos. Afortunadamente, este exclusivismo, ya no es defendido por los teólogos católicos después de las claras afirmaciones de Pío XII y –sobre todo– del Concilio Vaticano II.³²

³¹ El Decreto del Santo Oficio del 8 de agosto de 1949, basado en la encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII, reafirmaba el ‘adagio infalible’ según el cual no hay salvación fuera de la Iglesia. “Nuestro salvador no sólo ha dado el mandato de que todos los pueblos entren en la Iglesia, sino que ha determinado también que ella sea el medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino de la gloria celeste. Sin embargo, la frase «*extra Ecclesiam nulla salus*» no debe entenderse de otra manera que como la entiende la Iglesia, a la que pertenece explicar las verdades contenidas en el depósito de la fe” (DS 3860; DH 3860). El planteo de Feeney, en su sana intención de luchar contra el indiferentismo religioso, no es el camino seguido por la teología católica cuando intenta explicar el puesto que le corresponde a la Iglesia en la salvación de los hombres: nadie puede poner límites a la voluntad salvífica universal de Dios.

³² Podríamos proponer cuatro interpretaciones conciliares, distintas y complementarias entre sí, para remarcar la vigencia de la verdad presente en el axioma patristico *extra Ecclesiam nulla salus*. Primera (cf. LG 14): el adagio está dirigido únicamente a quienes conocen la necesidad de la Iglesia para la salvación (fieles católicos) y, su sentido, es el de exhortar a la fidelidad de sus miembros. Segunda (cf. LG 14-16): la formulación adquiere límites amplísimos en la enseñanza sobre la ‘pertenencia’ y ‘mera ordenación’ de los hombres respecto de una Iglesia verdaderamente católica. Tercera (cf. GS 22): “El Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, una vez conocido Dios, se asocien a su misterio pascual” pues en el corazón de “todos los hombres de buena voluntad (...) obra la gracia de manera invisible”; de este modo, si podemos hablar de un vínculo profundo y espiritual con el misterio de Cristo y el de su cuerpo, la Iglesia, los confines del enunciado patristico sólo son conocidos por Dios en su infinita misericordia. Cuarta (LG 9, 48): teniendo en cuenta que la verdad profunda atestiguada en el adagio

Sobre cualquier pretensión monopólica en la interpretación de la Verdad, prevalece el espacio dialógico como presupuesto insoslayable. El cristianismo debe comprometerse –en la palabra y en la acción concreta– a defender la bondad, la verdad, el sentido y los distintos valores que forman parte de las otras culturas y religiones, con el fin de transparentar más acabadamente la Verdad de Dios en la historia y conducir al hombre hacia su perfección.³³

Arraigada con inusitada fuerza, una segunda perspectiva consiste, dentro del marco postmoderno de la relativización de la verdad, en el reduccionismo de toda verdad de fe a su contexto histórico – cultural concreto. De esta forma, la verdad podría ser afirmada, exacerbada, absolutizada, disminuída, silenciada, relativizada o eliminada de acuerdo a las exigencias propias de la época en que se viva. La clara conciencia de contingencia de nuestra forma cultural de pensar –dado que tiene como premisa a una determinada tradición histórica, cultural, sociológica

patrístico, es la necesidad de la Iglesia para la salvación y que, dicha necesidad se debe entender en un doble sentido, a saber, como ‘necesidad de pertenencia’ y como ‘necesidad del ministerio’, el Concilio –en estos puntos– interpreta la antigua fórmula subrayando este segundo aspecto de la necesidad: de este modo, califica a la Iglesia como *universale salutis sacramentum*, pues como instrumento de Cristo continúa su misión redentora.

³³ cf. *El cristianismo...* 3. Concretamente, en el diálogo interreligioso, menospreciar esta cuestión, constituye para nosotros, cristianos, el desprecio por nuestro ser más íntimo: el ser misionero. El anuncio de la Buena Noticia de la salvación a todos los hombres –evangelizando la cultura y culturizando la fe– sólo es posible en la comunión íntima con cada pueblo: una fe encarnada en diálogo abierto, comprometido y sincero con el otro, a la vez que ineludible en lo que respecta a su misma esencia. “En toda evangelización resuena la Palabra de Cristo que es a su vez Palabra del Padre. Esa Palabra busca la respuesta de la fe (cf. Lc 8,12). Pero también la misma Palabra, proclamada por la Iglesia, quiere entrar en un fecundo intercambio con las manifestaciones religiosas y culturales que caracterizan nuestro mundo pluralista de hoy (cf. EN 60ss.). Esto es el diálogo, que tiene siempre un carácter testimonial, en el máximo respeto de la persona y de la identidad del interlocutor. El diálogo tiene su exigencia de lealtad e integridad por ambas partes (...) (cf. EN 53ss.)” CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla* (1979), 1114. “(...) Siendo la fe personal un acto libre, es menester que la Iglesia, dialogante, se aproxime a los no creyentes (*o a las demás religiones*) con el mayor respeto de su libertad personal y procurando comprender sus motivaciones y razones. La no-creencia (*o las otras creencias*), por lo demás, constituyen una interpelación y un reto a la fidelidad y autenticidad de los creyentes y de la Iglesia (cf. GS 19)” (ibid. 1117; los párrafos en *cursiva* son nuestros).

o filosófica—, conduce erróneamente a un relativismo de valores y de la misma Verdad afirmada.³⁴

“En una época en la cual se valora el diálogo, la comprensión recíproca y la tolerancia, es natural que existan tentativas de elaborar una teología de las religiones a partir de criterios que sean aceptados por todos, es decir que no sean exclusivos de una determinada tradición religiosa. Por ello no siempre se distinguen claramente las condiciones para el diálogo interreligioso y los presupuestos fundamentales de una teología cristiana de las religiones”.³⁵

Ciertas teologías en orden a facilitar el encuentro interreligioso, tienen por objetivo eliminar del cristianismo cualquier pretensión de superioridad o exclusividad respecto de las religiones. Pero esencialmente para alcanzar el diálogo, eliminan el discurso sobre la Verdad, lo cual conduce a poner a todas las religiones en un mismo nivel.

“En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros, sin reconocerle por principio más verdad que las que se atribuye a la opinión de los demás. Sólo si supongo por principio que el otro puede tener tanto o más razón que yo, se realiza de verdad un diálogo auténtico”.³⁶ “Si la teología es *fides quaerens intellectum*, no se entiende como se puede (...) conducir una reflexión teológica (*inteligencia de la fe*) prescindiendo de las propias fuentes (*la fe misma*)”.³⁷

Partiendo de un presupuesto epistemológico de índole kantiano, distinguen entre la Realidad última (‘noúmeno’) y aquello que aparece revelándola (‘fenómeno’). Dado que esta Realidad última (la Verdad) es trascendente o inaccesible (puesto que la razón natural es la única fuente de conocimiento y tiene sus límites propios), las distintas representaciones de ella

³⁴ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento* op. cit. 133-155.

³⁵ *El cristianismo...*, 6.

³⁶ J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y la teología* en «L’Osservatore Romano» 44 (1996) 4.

³⁷ *El cristianismo...*, 6. (los párrafos en *cursiva* son nuestros).

(condicionadas por una cultura determinada), son imperfectas e inadecuadas; de allí que no se excluyen necesariamente entre ellas: siendo todas relativas, no pueden reivindicar la exclusividad en la cuestión de la Verdad.³⁸

Los presupuestos relativistas y subjetivistas, no sólo impiden el acceso a la Verdad última, sino que también dificultan la capacidad de comprender y acoger en la historia la presencia de eventos definitivos y escatológicos: esto llevará al consecuente vaciamiento metafísico del evento de la encarnación del Logos eterno, reducido a un mero aparecer de Dios en la historia. Al mismo tiempo, estas teologías contraponen radicalmente la mentalidad lógica atribuída a Occidente con la mentalidad simbólica de Oriente, ocasionando el eclecticismo de quien asume ideas derivadas de diferentes contextos filosóficos y religiosos, sin preocuparse de su coherencia y conexión sistemática, ni de su compatibilidad con la verdad cristiana. Para los defensores de estas teologías, quien resiste al relativismo, persiste en considerar el primado de la cultura occidental y se niega al encuentro entre culturas.³⁹

Todo encamina a afirmar, en orden al diálogo ecuménico, que la Realidad última de todas las religiones (Dios, o mejor, un *Eternal One* ‘totalmente Otro’) es idéntica; al mismo tiempo, lleva a relativizar todas las manifestaciones de ese Absoluto incognoscible (por ejemplo, Jesucristo, en la concepción cristiana). En otros términos, distingue al Dios en sí mismo (inaccesible para el hombre) y el Dios manifestado en la experiencia humana. De esta manera, todas las religiones son relativas en cuanto a sus expresiones (y silencios) y son complementarias entre sí, puesto que se dirigen hacia un mismo y único Absoluto.

La consecuencia directa y principal es que el cristianismo no puede reivindicar para sí el carácter definitivo y completo de la Revelación en Jesucristo (una más de aquellas manifestaciones divinas), ni la unicidad y universalidad salvífica de su persona. Y esto es así porque Jesús no puede ser invocado como exclusivo mediador entre Dios y los hombres, pues sólo para los cristianos es la forma humana de Dios; afirmar que en la figura de Jesús de Nazaret

³⁸ Cf. *ibid.* 14.

³⁹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, op. cit. 4.

hay una verdad válida universalmente, es catalogado como testimonio del fundamentalismo exclusivista cristiano. Y todo ello se origina en la inaccesibilidad e incognoscibilidad del Absoluto confesado.

Estas teologías de posición relativista e inspiración cristiana, son habitualmente denominadas como ‘teocentristas’ (el centro está puesto en el Dios desconocido aunque común a todas las religiones) con la defensa de una cristología de tono ‘pluralista’ (existen varias manifestaciones de ese Absoluto incognoscible); de otro modo, pueden referirse como ‘teologías pluralistas de las religiones’.

A pesar del radical apofatismo, para sus representantes, la fe en el Absoluto sigue siendo un acto razonable, dado que conduce al hombre hacia la perfección buscada. Pero ya sea por el carácter imperfecto e inadecuado de sus representaciones, ya sea por la inaccesibilidad misma de la Verdad objetiva, la razonabilidad de esta fe en Dios que culminaría en la humanización, debe encontrarse en valores subjetivos. Para sus defensores, la fe deja de ser de índole sobrenatural: se trata de un acto voluntario y puramente humano fundamentado en criterios relativos. De este modo, la pretendida realización humana queda a merced de la libre elección del sujeto: creer en la existencia de un Absoluto a partir de la decisión por alguna de sus múltiples manifestaciones considerada como humanizante.

No obstante, en el discernimiento subjetivo sobre el camino (o determinada manifestación del Absoluto) que conduce hacia la realización en la Realidad última, y dado el radical desconocimiento de la verdad objetiva, el relativismo postmoderno y sus partidarios teológicos deben afirmar el carácter esencialmente pragmático de la fe religiosa: la praxis es el único acceso fiable a Dios y se basa en la promoción del hombre como sinónimo de salvación. Una religión es considerada verdadera y buena (es decir, que conduce hacia la perfección pretendida) en la medida en que promueva prácticamente el bienestar de la persona.

El encuentro entre las diferentes tradiciones religiosas en pos del Dios Verdad, se centra en la práctica a favor del hombre, silenciándose la cuestión teórica:⁴⁰

“(…) Su propuesta tiende a dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación. El diálogo interreligioso debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo, fundándolo sobre un único principio: «el primado de la ortopraxis respecto a la ortodoxia» (cf. K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg, 1995, 95) (….) No se puede conocer lo absoluto, pero si hacerlo”.⁴¹

La acentuación del plano práctico en detrimento del teórico que fundamenta la fe en Dios, no implica la exclusión total de aquel segundo término; ciertamente, toda ortopraxis es fruto de una cierta ortodoxia que la fundamenta. Pero a ella se llega por el consenso de una multiplicidad de opiniones teóricas igualmente válidas entre sí, sobre distintas prácticas concretas a favor del hombre. El juicio sobre la praxis que una religión fomenta (y de allí, el juicio sobre la verdad de cada religión) es el resultado de un consenso de opiniones. Y es justamente allí, donde radica la insuficiencia del planteo.

El elemento más problemático consiste en establecer los criterios fundamentales para considerar humanizante o no una práctica concreta: en último término, la cuestión consiste en alcanzar un concepto universalmente aceptable de lo humano. El ‘consenso compartido para la eliminación del sufrimiento humano y ecológico’ –afirmación común de los teólogos pluralistas como criterio verdadero de ortopraxis– no es herramienta de discernimiento para legitimar una determinada praxis, dado que en ella persiste la ambivalencia sobre la valoración de una determinada opción. En este caso, dado que elimina el sufrimiento humano, ejemplo de ortopraxis puede ser la práctica de la eutanasia, llegado el caso que el consenso así lo ratifique.

⁴⁰ Se trataría de la *epoché* o puesta entre paréntesis de la propia fe, referida por X. Alegre en nuestra nota a pie de página 28.

⁴¹ J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y la teología*, op. cit. 5. El Sumo Pontífice se refiere a la propuesta de Paul Knitter, quien se inscribe en la línea que estamos considerando.

“Knitter (...) afirma que el criterio para diferenciar la ortopraxis de la pseudopraxis es la libertad. Pero todavía tiene que explicarnos de una manera convincente y práctica qué es la libertad y qué sirve a la verdadera liberación del hombre (...) Una cosa sin embargo es clara: las teorías relativistas desembocan en el arbitrio y se vuelven por ello superfluas, o bien pretenden una normatividad absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene lugar”.⁴²

En definitiva, la fe en Dios que conduce hacia la perfección del hombre, abandona su índole sobrenatural como don de Dios –tanto por su fundamento (el Dios que se revela), como por su objeto formal (la asistencia de la gracia interior) y material (todo lo revelado por Dios)–, y se convierte en un acto voluntario y puramente humano. Tampoco es el *cogitare cum assensu* a la *Veritas prima* que creíblemente se revela, sino una opción desprovista de objetividad y fundamentada en criterios subjetivos. Asimismo, esta opción es fruto del acuerdo entre una multiplicidad de opiniones teóricas igualmente válidas entre sí sobre distintas prácticas concretas a favor del hombre.

Así, en el encuentro interreligioso en búsqueda del Dios Verdad, estas teologías reducen la fe a un acto humano cuyo basamento son razones subjetivas, alcanzadas por el consenso sobre prácticas concretas, llegando a la humanización pretendida. La fe en Dios es, en definitiva, reducida a praxis.

⁴² J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y la teología*, op. cit. 5.

3. EL TEXTO. EL METODO TEOLÓGICO Y SUS INFLUENCIAS.

3.1 UNA PRIMERA APROXIMACIÓN TEXTUAL

Nuestro capítulo se explica en función de una mayor inteligencia del objetivo del trabajo: en efecto, así como el punto anterior ayudó a contextualizar *ad extra* la problemática de la fe en Dios en la época actual, el presente pretende ubicar la temática de estudio en un ámbito propiamente *ad intra*, ya sea en el texto como en el autor. En el primer apartado, proponemos un acercamiento primero al libro de trabajo: *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*.⁴³

La mencionada publicación (datada en mayo de 1992) se enmarca en el complejo contexto pluralista globalizado actual; una sociedad que se interpela a sí misma sobre la cuestión de la verdad, tentada por dos extremos: su absolutización y su relativización (cf. *ut supra* 2.1). Centrándonos en la Alemania donde escribe nuestro autor (el libro fue hecho en Tubinga), es el tiempo de los avances de la extrema derecha con sus tendencias racistas y xenófobas, lo que muestra que al menos ciertos grupos, han optado por absolutizar intolerablemente sus opiniones.

La publicación encuentra al pensador suizo desvinculado ya del magisterio oficial de la Iglesia⁴⁴ y trabajando en un proyecto de investigación sobre el diagnóstico teológico global de la situación religiosa contemporánea del judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Asimismo, es el año donde elabora el anteproyecto de declaración sobre una ética mundial que presentará ante el Parlamento de las Religiones Mundiales en 1993, cotejando sus apreciaciones en coloquios interdisciplinarios con participantes de varias religiones y continentes del mundo. No es de extrañar, de este modo, que una de las finalidades que persigue Küng en nuestro libro de análisis,

⁴³ De aquí en más, cuando se exprese solamente *Credo*, referiremos a la tercera edición de *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*. Piper. München Zürich, 2001. Naturalmente, en este momento sólo delinearemos coordenadas primarias; una mayor intelección será tratada en nuestro desarrollo.

⁴⁴ El 15 de diciembre de 1979, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe declara que el profesor Hans Küng ya no puede ser considerado teólogo católico. AAS 72 (1980) 90-92.

se inscriba –según veremos– dentro de la ya considerada problemática del diálogo interreligioso (cf. *ut supra* 2.2).⁴⁵

En cuanto a su bibliografía, *Credo* sucede en forma cronológica inmediata, a los publicados en 1990, *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia y Proyecto de una ética mundial*, y los publicados en 1991, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* y *Mozart. Trazos de trascendencia*; luego de *Credo* se publicaría en 1993 *Una Ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* y al año siguiente, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología* y *El cristianismo. Esencia e historia*.⁴⁶

La obra consta de una introducción (pp. 9–13) y seis grandes capítulos (pp. 17–250) dedicados respectivamente: uno a Dios Padre, tres a Jesucristo, uno al Espíritu Santo y la Iglesia, y el último a la resurrección de los muertos y la vida eterna. Luego de la introducción puede encontrarse, en latín y en alemán, el Símbolo de los Apóstoles (pp. 14–15). Cada uno de los capítulos está estructurado de acuerdo a apartados, los cuales varían entre nueve y trece según los diferentes temas. En general, el final de cada uno de ellos introduce con un planteo concreto, al inmediato posterior.

Dado que se trata de una lectura de nuestro credo –en forma diacrónica–, es un escrito correspondiente al ámbito de la teología dogmática en general. Ciertamente –propio del modo habitual de proceder de H. Küng– contiene puntos de teología bíblica (trabajos exegéticos), aplicaciones de teología pastoral y perspectivas interconfesionales entre otros, pero sin duda abordados como presupuestos o como consecuencias de sus reflexiones dogmático especulativas. La articulación de nuestro símbolo de fe, le permite considerar temas pertenecientes al tratado de Dios, creación, cristología, eclesiología y escatología, entre otros; sin embargo, resulta llamativa la ausencia del ámbito de la teología sacramental.

⁴⁵ Para una correcta intelección de aquello hasta aquí expuesto, relativo a datos biográficos del autor, deberá añadirse la lectura del ANEXO II del presente trabajo. En razón de facilitar la comprensión del presente capítulo, hemos evitado abundar en detalles que puedan perder de vista el objetivo propuesto.

⁴⁶ Para una detallada reseña bibliográfica de Hans Küng, cf. *ut infra* ANEXO III de este estudio.

En efecto, la temática de los sacramentos, solamente se presenta en un punto dentro de un capítulo,⁴⁷ donde refiere cuales han de ser las funciones básicas de la Iglesia. Tras exponer que lo fundamental es la predicación del evangelio (p. 177), señala que existe el bautismo, que se celebra la eucaristía y se da el perdón de los pecados junto con el servicio diario al prójimo (íd.). Más adelante (p. 194), siguiendo al mismo Credo, reitera el tema del perdón de los pecados, pero lo incluye, junto con el bautismo, dentro de una perspectiva horizontal de reconciliación entre hermanos. Ciertamente, el símbolo de nuestra fe, no tiene –por su misma naturaleza– un artículo referido ni a la celebración del misterio cristiano ni a la gracia en general y de allí que abordar estas cuestiones en su obra, queda a sólo criterio de nuestro autor. Sin embargo, dado que tiene en cuenta temas de menor importancia (en lo eclesiológico trata sobre la democratización de la Iglesia, por citar uno de los muchísimos ejemplos), no deja de resultar significativa esta omisión.⁴⁸

Dentro del campo dogmático general, y en una lectura sincrónica, podríamos preguntarnos sobre el lugar que ocupa el texto dentro de la vasta bibliografía del autor. En pocas líneas, podríamos decir que las temáticas bibliográficas tratadas por el autor, son las siguientes: Arte y teología; Teología espiritual; Teología dogmática (Dios uno; Cristología; Eclesiología; Escatología); Ecumenismo; Ética. Si ubicamos a *Credo* dentro de la teología dogmática (ciertamente según dijimos, no puede tenerse como ámbito excluyente), debemos precisar que puesto que se trata de un libro de exposición sintética, cada una de las áreas que aborda pueden ser remitidas a anteriores publicaciones. De esta manera: respecto a la consideración del ‘Dios uno’, el libro fundamental es *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978), que hallará correlato –entre otros- en *24 tesis sobre el problema de Dios* (1979); para la ‘Cristología’ hallamos como referente principal a *Ser cristiano* (1974) y sus ‘subsidiarias’ *20 tesis sobre ser cristiano* (1975), *El desafío cristiano. Una versión corta de ‘Ser cristiano’* (1980),

⁴⁷ 5. *Was ist Kirche?* en *V. Heiliger Geist: Kirche, Gemeinschaft der Heiligen und Vergebung der Sünden*, 175-178.

⁴⁸ Podríamos preguntarnos también, si la teología moral y la antropología teológica están presentes en el escrito. Ciertamente, éstos no son temas centrales de la presente publicación. Pero en cuanto en su teología se asistiría –según veremos más adelante– a una reducción de nuestra fe cuyo objetivo es la praxis a favor del hombre, sin lugar a dudas, la ética y la antropología se presentan implícitamente en ésta y todas sus obras. Sin embargo, justamente por aquel reduccionismo, no podríamos definir sus perspectivas éticas y antropológicas como ‘teológicas’.

etc. Dentro de la gran cantidad de escritos sobre ‘Eclesiología’, el lugar principal lo ocupa *La Iglesia* (1967) y sus desarrollos posteriores en *¿Infalible? Una pregunta* (1970), *La Iglesia, ¿mantiene la verdad?* (1979) y el recientemente mencionado *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia* (1990); por último, en ‘Escatología’, su libro fundamental será *¿Vida eterna?* (1982) (su derivación más inmediata *Una muerte digna. Un llamado a la responsabilidad personal* –en colaboración– sería escrito tres años después de *Credo*). Nuestro libro de investigación se inscribe, ya por el contenido, ya por el estado de desarrollo de su pensamiento en el momento en que escribe, como una valiosa síntesis conclusiva de nuestro autor:

“Cuarenta años de trabajo teológico han hallado expresión en este libro. Lo que, estudiando y reflexionando incansablemente, ha ido creciendo en mí en cuestiones de fe será expuesto aquí en brevísimo espacio (...) Para todas las mencionadas cuestiones que no he podido tratar aquí tengo que remitir a mis libros más extensos que constituyen el trasfondo de este librito, sobre todo a los libros sobre la justificación, la Iglesia, el ser cristiano, la existencia de Dios, la vida eterna, las religiones universales y la ética universal”.⁴⁹

El contenido principal del libro lo constituyen los artículos de fe del símbolo de los apóstoles enseñados en forma sistemática. Habitualmente no se detiene en considerar sólo el artículo: trata también cuestiones relativas a ellos pero que propiamente los exceden. Dichas extensiones y la importancia desigual que da a cada artículo de fe, responden tanto a la finalidad

⁴⁹ H. KÜNG, *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*. Trotta. Madrid, 1997³, 8s. (en adelante *Credo ed. cast.*). “Vierzig Jahre theologischer Arbeit sind in dieses Buch eingegangen. Was an Glaubensüberzeugungen durch unermüdliches Studieren und Reflektieren in mir gewachsen ist, soll hier auf knappem Raum dargelegt werden (...) Für al die genannten Fragen, die ich hier nicht behandeln konnte, muß ich deshalb auf meine größeren Bücher verweisen, die den Hintergrund dieses Bändchens bilden, vor allem die Bücher über die Rechtfertigung, die Kirche, das Christsein, die Existenz Gottes, das ewige Leben, die Weltreligionen und das Weltethos” *Credo*, 11-12. Este carácter conclusivo queda reflejado en el hecho de ser el último de sus libros que aborda de lleno el tema cristológico y el del Dios uno (entre otros).

perseguida (que de inmediato consideraremos) como a lineamientos básicos de la teología de Küng, en especial el matiz interconfesional tan propio de la época como del autor.

Es menester destacar, además de lo ya referido, que la mayoría de los puntos se expresan de modo interrogativo. Expresarse de esta manera constituye algo habitual en H. Küng.⁵⁰ Se trata de un recurso retórico, donde las preguntas son solamente formas de sostener alguna afirmación que ya tiene por cierta desde antes de formularla.

Particularmente, en el caso del libro de análisis, el recurso responde al destinatario de la obra. En efecto, como el mismo título del libro señala (*zeitgenossen erklärt*), está dirigido al hombre de hoy. Las interrogaciones son las preguntas que, siempre según el autor, se hace el hombre de hoy. Pero ¿quién es –según Küng– el hombre de hoy? Olvidando el pluralismo contemporáneo y haciendo una dudosa simplificación, el pensador suizo insinúa el prototipo del hombre racionalista: un ser incapaz de trascender la evidencia de la razón, reduciendo la fe en Dios a una libre opción entre muchas otras. En consonancia con el recurso retórico utilizado, este destinatario no sólo guía la exposición, sino que llega mucho más lejos: las respuestas de H. Küng parecen ser la formulación explícita de lo contenido en el sentido común de un hombre medianamente ‘ilustrado’. Lo único que añadiría nuestro autor es la estructura teológico – filosófica desde donde asentar sus explicitaciones, y los aportes que las ciencias contemporáneas –sobre todo positivas (psicoanálisis, física, química, biología, exégesis histórico crítica, etc.)– pueden hacer en orden –no a la verdad– sino a fundamentar sus posiciones. Más adelante, evidenciaremos este punto.

De aquí también surgen las propiedades estilísticas y los recursos que el texto presenta: a pesar de ser –como referimos– un libro propiamente dogmático, el lenguaje empleado es de muy fácil lectura, hecho para que cualquier persona sin conocimientos específicamente teológicos,

⁵⁰ Como ejemplo podríamos mencionar la titulación de algunas de sus obras: *¿Infalible? Una pregunta* –1970–; *¿Qué es la Iglesia?* –1970–; *Sacerdotes ¿para qué?* –1971–; *¿Qué cosa es la confirmación?* –1976–; *¿Por qué la Misa?* –1976–; *Fe en Dios ¿aún hoy?* –1977–; *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* –1978–; *La Iglesia ¿se mantiene en la Verdad?* –1979–; *¿Vida Eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* –1982–; *¿Por qué sigo siendo cristiano?* –1985–; *¿Suiza desorientada? La perspectiva europea* –1992–; etc.

pueda leerlo. A ello también responden los ejemplos de iconografía cristiana desde donde inicia –en cada capítulo– sus reflexiones:

“(…) En cada uno de los seis capítulos que siguen me he esforzado por introducir los respectivos artículos de la fe partiendo de un ejemplo clásico de iconografía cristiana, para poder comparar la imagen de la fe tradicional con la actitud básica, tan diferente, del hombre de nuestro tiempo”.⁵¹

La motivación del autor queda manifestada de forma explícita en las palabras introductorias. Según Küng, el libro se inscribe en la problemática entre fe – razón y fe – moral , donde se establece un denodado combate por la interpretación de algunos pasajes del credo tradicional entre el magisterio eclesiástico y la teología actual:

“Una vez más, entre el magisterio eclesiástico y la teología contemporánea se libra enconado combate por la interpretación adecuada (...) Demasiadas cosas han cambiado en la constelación general de nuestro tiempo. Demasiadas cosas de la fe cristiana causan extrañeza, parecen estar en contradicción con las ciencias naturales y humanas y también con los impulsos humanos de nuestro tiempo. En este punto es donde nuestro libro quiere servir de ayuda”.⁵²

⁵¹ *Credo ed. cast.*, 9. “(...) In jedem der sechs folgenden Kapitel habe ich mich bemüht, die jeweiligen Glaubensartikel von einem klassischen Beispiel christlicher Ikonographie her einzuführen, um das Bild des traditionellen Glaubens mit der so verschiedenen Grundhaltung des heutigen Zeitgenossen vergleichen zu können” (*Credo*, 12).

⁵² *Credo ed. cast.*, 8. “erbittert wird dann wieder einmal der Streit ausgefochten zwischen Lehramt und zeitgenössischer Theologie um die richtige Auslegung (*se refiere a la interpretación del credo tradicional*) (...) Zu viel hat sich verändert in der Gesamtkonstellation unserer Zeit. Zu vieles im christlichen Glauben erscheint fremd, scheint der Natur (*entendido como el ámbito racional*) – und Humanwissenschaft und auch den humanen Impulsen unserer Zeit zu widersprechen (*entendido como el ámbito moral*). Hier will dieses Buch helfen” (los párrafos en *cursiva* son nuestros) (*Credo*, 9-10). Según apreciaremos más adelante, en esta problemática H. Küng no conciliará nunca la fe con la razón, sino que reducirá aquella en los límites de ésta.

Más adelante señalará su intención: se trata de una presentación de la auténtica doctrina cristiana conforme a la investigación y las fórmulas del pensamiento moderno que pretende:

“– ser una interpretación, no arbitraria y personal sino basada en la Escritura, de los artículos de la fe fijados en ese credo; – ofrecer una interpretación ni esotérica ni estérilmente dogmática, sino seriamente interesada en las preguntas del hombre de hoy: no ciencia secreta para los que ya creen, sino inteligibilidad, en lo posible también para los no creyentes, ni ostentaciones científicas ni grandilocuencias retóricas; no afirmaciones claramente irracionales, pero sí argumentación en pro de la confianza en una realidad que está más allá de los límites de la razón pura; – no favorecer ninguna tradición eclesiástica especial, pero, inversamente, tampoco seguir a una determinada escuela psicológica, sino, con absoluta honestidad intelectual, tomar como punto de orientación el evangelio, o sea, el primitivo mensaje cristiano, tal y como es posible exponerlo hoy con los métodos de la investigación histórico – crítica; – no favorecer una mentalidad de gueto confesional, sino aspirar a una amplitud ecuménica con la que, de una parte, las tres grandes Iglesias cristianas puedan sentirse comprendidas y, de otra, también se tienda un puente hacia el diálogo con las religiones universales”.⁵³

⁵³ *Credo. ed. cast.*, 8. “-nicht eine Persönlich – willkürliche, sondern eine auf der Basis der Schrift formulierte Auslegung der in diesem ‘Credo’ festgelegten christlichen Glaubensartikel sein; -nich eine esoterische oder steril dogmatische, sondern eine die fragen der Zeitgenossen ernstnehmende Interpretation liefern: keine Geheimwissenschaft nur für schon Glaubende, ohne wissenschaftliches Imponiergehabe und sprachliche Gestelztheit; keine offensichtlich vernunftwidrigen Behauptunge, wohl aber Argumentation für Vertrauen in eine Wirklichkeit jenseits der Grenzen der reinen Vernunft; -nich irgendeine kirchliche Sondertration favorisieren, aber auch umgekehrt sich nicht einer bestimmten psychologischen Denkschule ausliefern, sondern sich in unbedingter intellektueller Redlichkeit am Evangelium, das heißt an der ursprünglichen christlichen Botschaft orientieren, wie sie heute mit den Mitteln historisch-kritischer Forschung dargelegt werden kann; - keiner konfessionellen gettomentalität Vorschbu leisten, sondern ökumenische Weite anstreben, bei der sich sowohl die drei großen christlichen Kirchen verstanden fühlen können als auch ein Brückenschlag zum Gespräch mit den Weltreligionen ermöglicht wird” (*Credo*, 10-11).

Dos palabras respecto a su intención. En primer lugar, de su lectura puede preverse que se tratará de una reinterpretación que pretende fundamentar la confianza en una realidad “más allá de los límites de razón pura” (palabras que parecen reflejar una influencia kantiana); por otra parte, en correspondencia con el matiz habitual de sus reflexiones, se aprecia que la búsqueda de unidad interreligiosa se mantiene presente. Ambas podrían considerarse objetivos loables; sin embargo, para alcanzar tales fines, cabría preguntarse por el método a seguir (que se insinúa racionalista en estas palabras iniciales), y si éste –dado el objetivo humanista que persigue– no terminará reduciendo la fe en Dios, en pos del diálogo interconfesional por el mismo autor requerido.

3.2 MÉTODO TEOLÓGICO

En este segundo apartado proponemos una aproximación al método teológico de H. Küng, que evidenciará falencias determinantes para sus posteriores conclusiones en relación a su concepto de fe en Dios. Con esta finalidad, siendo su metodología la misma a lo largo de toda su obra bibliográfica, tomaremos como ejemplar modelo los párrafos iniciales de nuestro libro de investigación.

En *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, inicia su reflexión marcando esta intención: mostrar como pueden entenderse los doce artículos del credo tradicional inspirado en el mensaje apostólico. Luego de una breve sinopsis histórica respecto de su origen, señalando que la historia de sus orígenes apostólicos sólo aparece en los alrededores del año 400 y que no existe la versión completa hasta el siglo V, afirma que el mismo tiene una función ecuménicamente relevante dado que ha podido mantenerse hasta hoy tanto en el catolicismo como en las Iglesias de la Reforma. Sin más introduce una primera pregunta (que le viene inmediatamente al hombre de hoy): “¿Es posible creer todo eso?”.⁵⁴

El autor afirma que nada de lo que expresan las palabras iniciales de nuestro Credo es obvio hoy en día y, por lo tanto, cada una de ellas necesita ser “traducida a nuestro tiempo” (p. 18). Con ese objetivo Küng señala que para mantener viva su fe, el hombre precisa no sólo de conceptos que llegan a su entendimiento, sino también de imágenes que llegan a su corazón. En efecto, según nuestro autor, muchos hombres de hoy asocian al Dios creador con una imagen clásica: los frescos de Miguel Ángel Buonarroti en la capilla sixtina, que aluden al proceso y al acontecer del primer día de la creación. Luego de elogiar y describir con detalles la pintura, retoma la duda del “escéptico hombre de hoy” sobre si puede creerse todo eso (p. 19).

A partir de aquí, Küng concluye en la necesidad que tiene cada palabra del Símbolo de los Apóstoles para ser traducida al mundo actual, y así tomar en serio las preguntas del escéptico hombre contemporáneo. Inicia así, la consideración sobre el ‘creer en Dios’.

⁵⁴ *Credo*, 17. Advirtamos, en principio, su permanente preocupación ecuménica: nótese el uso de la expresión ‘Iglesias de la Reforma’, nombre más propiamente ecuménico que ‘Iglesias protestantes’.

El llamado *Symbolum Apostolorum*, si bien no se remonta a los apóstoles, constituye ciertamente una síntesis fidedigna de lo sostenido por ellos: es el antiguo símbolo bautismal de la Iglesia de Roma (cf. CCE 194). Pero en realidad, en contraposición a lo señalado por Küng, sus orígenes apostólicos se atestiguan en la forma occidental más antigua del Símbolo (llamada romana), según consta desde el siglo II en Ireneo de Lyon;⁵⁵ al mismo tiempo, una primera forma determinada del Símbolo, puede encontrarse ya a partir del siglo IV, en la carta dirigida al Papa Julio por Marcelo, obispo de Ancira (*Apud Epiphonio, Haereses*, 72; PG 42, 385 D; H 23), aunque no la forma occidental más moderna, que conocemos el día de hoy.⁵⁶

Ciertamente que este pequeño desajuste de fechas, puede resultar insignificante; sin embargo, es preciso no pasar por alto este hallazgo, que servirá para introducirnos en el método de nuestro autor. En efecto, este distanciamiento cronológico entre el símbolo de fe y el primigenio mensaje apostólico, podría inducir a la duda según la cual, la fe en Dios profesada haya dejado de ser un reflejo fiel del cristianismo originario. ¿Quién nos asegura que el testimonio del símbolo, después de tanto tiempo, guarda íntegramente la fe mantenida por los apóstoles? Ante este interrogante, la posición de nuestro autor es clara: cada una de las palabras del credo ha sido “mal entendida, mal aplicada e incluso profanada en el transcurso de los siglos” (p.20).

El modo de proceder de Küng se inicia con el presupuesto según el cual los términos con los que la Iglesia expresa su fe traicionan el mensaje original. Así, la necesidad de traducción de lo que expresan las palabras del Credo, es debido no sólo a que la Iglesia no llega al corazón de los hombres (cf. p. 18), sino fundamentalmente al carácter erróneo de la fe que ella profesa. Desde allí que, sus reflexiones siempre se enmarcarán por encima de la tradición eclesiástica, al

⁵⁵ En sus pasajes principales, presenta casi todos los elementos del Símbolo Romano como la fe que la Iglesia recibió de sus apóstoles y sucesores (*Adversus Haereses* 1,10,1; PG 7, 549 A). Ciertamente, no se trata de una forma determinada de Símbolo, pero testimonia la fidelidad al mensaje apostólico.

⁵⁶ En efecto, luego de la forma de *Marcellus Ancyranus*, podríamos mencionar la de Rufino (†410) (H 19; PL 21,335 B) con once artículos, o la de Fulgencio de Ruspe (†533) (H 49; PL 65, 822). La forma corriente pertenece al *Ordo* romano antiguo del 950 (H 25; D 7).

no ver en ella garantía alguna de verdad. El magisterio de la Iglesia no representa más que otra visión de la fe cristiana, a menudo plagada de mentalidad mitologizante y con antiguos resabios de su helenización.⁵⁷ Nuestro autor se propone, de esta manera, desentrañar la primigenia fe apostólica al margen de la tradición eclesiástica.

En efecto, si consideramos su relación respecto al dogma de fe, el pensador suizo se sitúa en una actitud ‘metadogmática’: el término alude a tomar con fuerza la historicidad del dogma, situándolo en un contexto cultural concreto y contribuyendo a una mejor interpretación de él con el estudio del lenguaje, del ambiente y de las circunstancias de la época.⁵⁸ No obstante, lo considera tan dependiente históricamente que lo transforma en mera expresión de la circunstancia ambiental, incapaz de garantizar por sí mismo verdad alguna *hic et nunc*. Las definiciones conciliares –por ejemplo– son meras expresiones históricas que muestran el desarrollo del pensamiento eclesial en el tiempo; manifestaciones vitales que se encuentran en el mismo rango que las opiniones vertidas en una poesía o en una pintura. De esta forma, su pensamiento no es antidogmático, sino que se sitúa más allá: no se le enfrenta abiertamente, sino que menosprecia su importancia dejándolo de lado. La característica libertad teológica de Hans Küng, dice relación directa a esta actitud de fondo.

En distintos escritos podemos ilustrar este punto, mostrando su involución hacia la heterodoxia en el transcurso del tiempo. Así podremos ver, su ‘origen’ en la interpretación historicista de las formulaciones de fe; su ‘desarrollo’ en la desconfianza por la verdad sostenida en la tradición magisterial; su ‘consecuencia’ en la búsqueda de la verdad de fe bajo otros parámetros.

⁵⁷ Según Küng, los hombres de época apostólica eran “hombres que pensaban mitológicamente” (H. KÜNG, *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1977, 190; en adelante *Ser cristiano*). Asimismo, según el mismo autor, las fórmulas de fe están impregnadas de una fuerte “mentalidad helenista” (ibid. 161).

⁵⁸ Cf. H. KÜNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Herder. Barcelona, 1974, 650. De aquí en más, cuando se exprese solamente *La encarnación de Dios...*, nos remitiremos a la edición castellana, y no al original de 1970.

En su ‘origen’, este modo de ver las cosas –cuya raíz se encuentra en la visión sumamente crítica de la Iglesia católica y en condicionamientos filosóficos asumidos⁵⁹ se expresa en la defensa que hace de la interpretación histórica de las afirmaciones de fe:⁶⁰

“Sólo la interpretación histórica satisface hoy todas las exigencias de una radical veracidad y sinceridad teológica. No se debe tergiversar, violentar con sutilezas el sentido de la antigua fórmula; está justificado el interés de la interpretación positivista por la antigua formulación. Pero al mismo tiempo, en una situación nueva, no se debe repetir mecánicamente, como quien revuelve caldos viejos, la antigua fórmula: está justificado que la interpretación especulativa se adapte a una nueva intención. Ahora bien, el contraste entre la antigua formulación y la nueva intención sólo se puede suprimir mediante una fórmula nueva. No por ello hay que repudiar la antigua. La Iglesia y la teología de hoy debe tener gran interés en mantenerse en conexión con la Iglesia y la teología de entonces. Por esta razón debemos nosotros en todo tiempo mostrar el mayor respeto, la mayor estima y reverencia a una fórmula que durante largos siglos fue con frecuencia *expresión de la fe* de nuestra propia comunidad. De lo contrario, no podríamos ya comprender a nuestros propios padres en la fe. Pero precisamente esto sólo nos será posible si entendemos la antigua fórmula como lo que era realmente para su tiempo. Sin reinterpretación especulativa ni falsa interpretación positivista **debe entenderse** sobria y **objetivamente en función de la situación histórica**: de la situación de la teología que la plasmó, de la Iglesia en que vivió, de la política que influyó en ella, de la cultura que puso también en ella su sello; pero todavía en forma más marcada en función de la situación de las Iglesias y partidos teológicos interesados (por ejemplo, del partido ultramontano en el concilio Vaticano I), de las personalidades implicadas (Cirilo de

⁵⁹ Para la visión crítica de la Iglesia, cf. *ut infra* ANEXO III; respecto de los condicionamientos filosóficos adquiridos, cf. nuestro próximo apartado.

⁶⁰ De la misma época que el presente escrito, podrían mencionarse textos de *Die Kirche*. (trad. cast. *La Iglesia*. Herder. Barcelona, 1968, 408-409; 288-289, 556, etc. en adelante *La Iglesia*) o el ya mencionado libro sobre *La encarnación de Dios*. Los tres libros pertenecen a una etapa intermedia en su pensamiento que en el ANEXO III de este estudio, caracterizaremos con el nombre de ‘segundo Küng’.

Aleandría en Efeso o Inocencio III en el IV de Letrán), de las naciones (los griegos bizantinos en los antiguos concilios o los italianos y españoles en Trento), de las escuelas (el escotismo en Trento o el tomismo en el concilio Vaticano I), de las universidades (la Sorbona en Constanza), las órdenes (los jesuitas en el concilio Vaticano I), etc. **Así una fórmula puede entenderse realmente como resultado de una historia muy concreta.** Se puede mostrar su valor histórico en un punto determinado en la gran corriente que no cesa de fluir, y finalmente, en función del origen de la Iglesia, que se impone como norma, y en función del mensaje cristiano primigenio testimoniado en el Antiguo y Nuevo Testamento, se la puede interrogar respecto de su continuidad y discontinuidad”.⁶¹

Pero es, sobre todo, en posteriores publicaciones donde se ‘desarrolla’ con fuerza esta idea. La desconfianza radical en el magisterio eclesiástico ha sido descrita fehacientemente en *¿Infalible? Una pregunta* (1973),⁶² escrito que ha generado un gran debate teológico.⁶³ Nuestro autor señala que la Iglesia no posee el atributo de la infalibilidad, entendido como la asistencia del Espíritu Santo de tal manera que, sin necesidad de recurrir a una posterior investigación, pueda afirmarse certeramente que lo que ella proclama y define como venido de Cristo procede realmente de Él y corresponde por tanto a la verdad; por el contrario, Dios es el único que

⁶¹ H. KÜNG, *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia*. Herder. Barcelona, 1970, 170-171 (en adelante *Sinceridad...*). Al margen de lo que este texto expresa por sí mismo, nótese el perfil de las influencias que el autor señala: Cirilo, guardián de la ortodoxia cristológica en Efeso; Inocencio III en IV Letrán, contra los errores trinitarios del abad Joaquín y los albingenses; los griegos en los antiguos concilios trinitarios y cristológicos; el ‘ultramontanismo’ de un Vaticano I que define la infalibilidad papal y la posibilidad de conocimiento cierto de Dios por la luz natural de la razón entre otros. Todas estas influencias, serán duramente cuestionadas por Küng en el transcurso de los años: ¿no puede pensarse –entonces– que esta actitud de estar ‘mas allá de la afirmación dogmática’ procede, en lugar de la ‘influenciabilidad esencial’ de los dogmas, de convencimientos personales previamente asumidos como verdaderos?

⁶² H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Benziger Verlag. Zurich-Einsiedeln-Colonia, 1970; traducción castellana: *¿Infalible? Una pregunta*. Herder. Buenos Aires, 1971. De aquí en más, cuando se exprese solamente *¿Infalible?*, nos remitiremos a la edición castellana, y no al original de 1970.

⁶³Cf. *ut infra* ANEXO II.

realmente es infalible. La acción del Espíritu enviado a la Iglesia consiste en mantenerla por el recto camino, a pesar de los errores que ella comete.

“El hecho de que no haya una garantía de la verdad de una proposición por razón de su origen (haber sido sostenida por la Iglesia a lo largo de los siglos, haber sido definida y proclamada en un Concilio ecuménico, etc.), no quiere decir que no pueda hablarse de proposiciones verdaderas en el origen religioso y cristiano. También aquí cabe la verdad, sólo que la garantía de la verdad de una proposición no depende de su origen –‘no existen proposiciones infalibles a priori’, repite en tinte kantiano Küng, haciendo de esta frase el eje de su planteamiento (*¿Infalible?* op. cit. 174s, 204, 242)– sino de la posterior comprobación, hecha por la teología, la investigación científica y la experiencia de la Iglesia, en virtud de las cuales se puede verificar la conformidad de lo enunciado en esa proposición con el mensaje originario”.⁶⁴

Sus ‘consecuencias’ se sostienen abiertamente en el libro *Ser cristiano* (1974). Al igual que en nuestra publicación base, el libro se inicia con palabras similares, expresando su objetivo:

“Poner de manifiesto, en forma inteligible, lo decisivo y característico del programa cristiano para la praxis cristiana: lo que este programa significó *originariamente*, **sin la capa de polvo y el lastre de dos mil años**, y lo que este programa puede significar *hoy*, sacado a nueva luz”.⁶⁵

⁶⁴ J. L. ILLANES MAESTRE, *Hans Küng. SER CRISTIANO*. Magisterio Español. Madrid, 1983, 39 (en adelante ILLANES). En este sentido, Küng no reniega de la existencia del magisterio eclesiástico, sólo que limita sus funciones: las definiciones de fe deben entenderse situadas a nivel de gobierno o dirección de la comunidad, no a nivel de enseñanza de una verdad intrínseca. Se trata de formulaciones que sólo tienen por objeto “una regulación pragmática, condicionada por la situación” (*¿Infalible?*, 172)

⁶⁵ *Ser cristiano*, 16. (el texto en **negrita** es puesto así por nosotros). Resulta oportuno mostrar el esquema trazado por Küng en el presente escrito: 1. El *horizonte*: estudio de los distintos humanismos y de las religiones en confrontación con el cristianismo (pp.21-141); 2. Lo *distintivo*: afirma que lo propio del cristianismo es Jesús, el Cristo, y se encamina hacia la búsqueda del Jesús originario (pp.145-218); 3. El *programa*: intenta reconstruir al Jesús original y explicar el origen del cristianismo (pp.221-647); 4. La *praxis*: describe cuál debe ser el modo de proceder de un cristiano, de acuerdo al mensaje primigenio de Jesús (pp.652-759).

En efecto, en *Ser cristiano* puede apreciarse el mismo convencimiento de búsqueda de la auténtica fe cristiana al margen de la Iglesia institucional que la ha opacado y la preocupación por hacerla inteligible al hombre de nuestros días. Ya en su exposición, esta idea evoluciona: cuando debe establecer en qué consiste la peculiaridad especialísima del cristianismo respecto de otras confesiones religiosas (para responder al interrogante sobre el porqué ser cristiano) y lo centra –con toda razón– en Jesús el Cristo (cf p. 150), mostrará que la identidad de su persona no es algo que “se pueda dar tranquilamente por sabida dentro de la cristiandad” (ibid. p. 155) ; de tal forma que, dentro de la pluralidad de imágenes de Jesús que aparecen en diferentes ambientes –el Cristo del dogma, el de la iconografía, el de los místicos, el de la literatura–, resulta preciso ponerse a la búsqueda de él. La verdad de fe no se encuentra a nivel de las definiciones magisteriales (en el ámbito fe – razón), sino a nivel de la investigación teológica (sólo la razón accede a ella).

“Es cierto que la tradición cristiana, en la piedad, la literatura, el arte, la teología y el dogma, ha mantenido vivo el recuerdo de Cristo y que, gracias a él, el mismo Cristo no se ha convertido en un monumento del pasado, sino que ha reaparecido en todo momento como factor del presente (...) Pero tampoco se puede negar que esta gran tradición es extremadamente compleja. Los testimonios de ese mismo y único Cristo están enormemente diferenciados y contrastados, a menudo son dispares y hasta contradictorios. Para precisar en este punto lo que es verdad y lo que es poesía, es menester un minucioso examen teológico”.⁶⁶

Ahora bien: si la reflexión crítico – teológica, al margen de la expresión dogmática magisterial, es la instancia verificadora del contenido de la fe, ¿qué lugar le corresponde a la Sagrada Escritura? Para H. Küng, sólo la Biblia puede llamarse ‘Palabra inspirada por Dios’ (a diferencia de las enseñanzas magisteriales que son ‘palabra de los hombres’); así, según su

⁶⁶ Ibid. 162.

propia expresión es *norma normans*, mientras que las definiciones conciliares son *norma normata* dirigidas y orientadas por la Escritura.⁶⁷

“Todos los comentarios e interpretaciones, todas las explicaciones y aplicaciones, tienen que normarse y legitimarse por el mensaje atestiguado en la Sagrada Escritura con fuerza primigenia, con apretada concreción e insuperable realismo. Así pues, la Sagrada Escritura es la *norma normans* de una tradición eclesiástica, que, precisamente como *norma normata*, debe ser tomada en serio”.⁶⁸

Sin embargo, a pesar de ser ‘Palabra inspirada por Dios’ y, entonces, norma última por la que ha de regirse cualquier aseveración religiosa, el pensador lucerno aplica los presupuestos antes aplicados a la Iglesia y sus dogmas: sólo Dios es infalible, los escritos bíblicos no gozan del privilegio de la inerrancia. En la Sagrada Escritura se anuncia la verdad misma del Evangelio (Jesucristo) a través de todo lo humano, que es imperfecto y erróneo. Como señalamos anteriormente, no existen proposiciones infalibles *a priori*: su veracidad se encuentra en el hecho de que en ella, por encima de los errores que contiene, se anuncia la fidelidad de Dios y se hace posible experimentar, gracias a la fe, la fuerza del Espíritu divino.⁶⁹

En efecto, cuando en *Ser cristiano* señala que los evangelios son “testimonios de fe comprometidos y comprometedores” (p. 189), Küng afirma no sólo la finalidad kerigmática de la predicación apostólica, sino también la deformación de la realidad, aún de manera inconsciente, fruto de esa misma preocupación misionera de los apóstoles. De este modo, para nuestro autor una realidad se impone: lo que realmente aconteció está entremezclado con “imágenes, mitos, leyendas y símbolos” (ibid. p. 523), que remiten a supuestas intervenciones sobrenaturales divinas (irreales pero necesarias en la mentalidad mitologizante que ostentan) por las que se subraya la importancia de los acontecimientos narrados.⁷⁰ Los apóstoles transmiten la realidad a

⁶⁷Cf. H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*. Estela. Barcelona, 1965, 72.

⁶⁸ *La Iglesia*, 28.

⁶⁹ Cf. *¿Infalible?*, 252-259.

⁷⁰ En este punto se acerca –según veremos *ut infra* en 3.3– al pensamiento de R. Bultmann, según el cual, la encarnación del Verbo preexistente, la virginidad de María, los milagros de Jesús, la cruz como redención de los

través de un proceso de interpretación, complemento, sublimación y transfiguración (cf. *ibid.* p. 190), transformando la realidad en pos de afirmarla. Si bien no son narraciones estrictamente históricas, tienen ciertamente base auténticamente histórica: “hay una continuidad pese a la discontinuidad” (*ibid.* p. 195).⁷¹

Entonces: ¿quién podrá desentrañar la verdad divina que coexiste entre la mucha escoria humana en la Sagrada Escritura? ¿qué me permitirá separar la verdad permanente de lo históricamente condicionado?

La mencionada reflexión crítico – teológica de la Escritura será la respuesta para Küng: última instancia para “reconstruir” (*ibid.* p. 199) la verdad en la fe en Dios.⁷² De ésta, se desechará todo aquello que no pueda ser comprendido en la reflexión y crítica teológica; todo lo que trascienda la evidencia racional. Así, bien dice Illanes Maestre:

“todo lo cual, hablando llanamente, equivale a decir que si bien la Escritura es *norma normans* con respecto a la predicación de la Iglesia, ella misma es a su vez *norma normata* respecto de la reflexión y de la crítica teológicas, que se presentan así como la *norma normans* suprema, al menos por lo que se refiere a la determinación de la verdad de lo creído”.⁷³

pecados del género humano, la resurrección corporal de Jesús, etc. son mitologías inaceptables (por razones científicas, filosóficas y teológicas) para el creyente de nuestros días.

⁷¹ La cercanía con el pensamiento de R. Bultmann, es evidente. Cf. lo que referiremos *ut infra* en 3.3.

⁷² En correspondencia, será el teólogo (y no el Papa y los obispos) actor principal en la determinación del dato que ha de ser creído. Cf. al respecto, *¿Infalible?*, 272ss.; *Sinceridad...*, 192. Por otra parte, podría preguntarse si se trata de una restauración de la realidad o, más bien, de una construcción mecánica y artificial a partir de una idea previamente concebida. Por desgracia, según iremos descubriendo, esto último es lo que sucede.

⁷³ ILLANES, 44. De este modo, las narraciones en lenguaje mítico, en lugar de admitirse como un auténtico vehículo de pensamiento que mediatiza la aproximación verídica a la realidad, son equiparadas a fantasías infantiles inverosímiles porque tienen pretensión de llegar a lo inasequible.

A través de la investigación histórico – crítica de la Escritura, y sólo por medio de ella, se llega a Jesús; y únicamente a través de este Jesús “verdadero, real e histórico (...) podrá saber el predicador, al igual que sus oyentes, si su propia fe se funda en un hecho, en la historia, o más bien en un mito, en leyendas o ficciones o hasta en un simple malentendido. Si, en consecuencia, está o no fundamentado y justificado su compromiso cristiano en el mundo de hoy”.⁷⁴ La fe en Dios, abandonando su índole sobrenatural, queda comprendida en los límites de la razón (racionalismo puro), y desde allí, según veremos, pretenderá justificarse la acción ética en pos de los hombres.

Bajo todos estos parámetros, pueden ya comprenderse, las palabras finales del primer apartado de nuestro libro de investigación, donde luego de proclamar la ‘profanación’ de las palabras del Credo a lo largo de los siglos, señala:

“Y sin embargo ¿hemos de desechar por eso las palabras del Credo? ¡Fuera de eso, al montón de basura de la historia! ¡No! Lo que debemos hacer es renovar teológicamente, pieza por pieza, los fundamentos y tomar en serio las preguntas escépticas del hombre contemporáneo”.⁷⁵

⁷⁴ *Ser cristiano*, 193.

⁷⁵ *Credo ed. cast.*, 17. “Doch sollen wir diese Bekenntnisworte deshalb wegwerfen – fort damit auf den Abfallhaufen der Geschichte? Nein! Wir sollten Stück für Stück die Grundlagen theologisch neu legen und die skeptischen Fragen der Zeitgenossen ganz und gar ernst nehmen” *Credo*, 20.

3.3 INFLUENCIAS

Un tercer acercamiento al objeto de estudio, lo constituye la reseña de las distintas influencias –corrientes o autores– que ejercen su peso sobre Hans Küng y contribuyen a delinear su concepto de fe en Dios.

Desde un punto de vista filosófico, un movimiento cultural e intelectual, el racionalismo en sentido amplio, aporta –como recién apreciamos– al autor la actitud de fondo desde donde construye sus reflexiones. Como nacido en el movimiento renacentista, este pensamiento busca restaurar una cultura humanista, donde el hombre sea medida y fin de todas las cosas: de allí que traslada el ser necesario desde Dios hacia el universo considerado como unidad. La contingencia de las cosas, según esta concepción, no es algo real sino simplemente un defecto de nuestra capacidad de comprensión: en un conocimiento perfecto, las cosas serían tan necesarias como cualquier proposición matemática. Porque el universo es en sí necesario, tiene una estructura racional y su clave es inteligible para la razón humana.

Esta concepción básica explicará una característica general en el pensamiento moderno:

“la tendencia a reducir los órdenes superiores y más complejos de la realidad a los inferiores, hasta llegar al matemático, que es puramente racional. Es decir, un método que exige, por ejemplo, reducir la religión a fenómenos psicológicos; la psicología a la fisiología; la fisiología a física; la física, en fin, a la matemática. O lo que es lo mismo: tender a comprender la realidad toda como esencia, como algo racional o matemáticamente necesario”.⁷⁶

El racionalismo será la base común donde se asienta el pensamiento moderno: Descartes establecerá sus premisas; otros lo continuarán (Malebranche, Spinoza, Leibniz, y el empirismo inglés de Locke, Hume y Berkeley); Kant lo refinará; Hegel lo concluirá (junto a Fichte y Schelling). La visión de la insuficiencia del racionalismo, dará lugar a la reacción de una nueva filosofía irracionalista (Bergson, y su vitalismo; Husserl y su fenomenología), existencialista

⁷⁶ R. GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía*. Rialp. Madrid, 1986, 183-184.

(Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel), nihilista (Nietszche) y la perspectiva relativista antes estudiada (cf. *ut supra* 2.1)

¿Dónde situar a Küng en este amplio movimiento cultural – filosófico? Podríamos relacionar a nuestro autor con el antiguo reduccionismo gnóstico: la transformación de la fe en Dios en conocimiento. Este conocimiento está apoyado, en forma ‘general’, por la visión racionalista del mundo y su confianza absoluta en la razón humana en detrimento de cualquier tipo de autoridad que le venga desde fuera.

“El gnóstico profesa aún buen número de artículos del Credo (sin embargo, nunca todos), pero no lo hace por obediencia a la Palabra de Dios transmitida por el testimonio apostólico y episcopal: él se adhiere porque estos artículos de fe pueden ser anexionados a una visión del mundo que no se apoya sobre la fe eclesial, sino que cae dentro de la competencia de la razón humana”.⁷⁷

En efecto, si H. Küng mantiene el artículo de fe en la ‘letra’, no lo hace ciertamente en el ‘espíritu’ del auténtico Magisterio de la Iglesia (él mismo –según vimos– define su posición como ‘metadogmática’):⁷⁸ despojándolo de todo aquello que no responde a su pensamiento ‘científico’ (es decir, aquello que altera las leyes naturales, dado que la razón no puede acceder), reinterpreta, minimiza y silencia la fe católica mantenida. La opción que tome para cada artículo será plenamente honesta, no con el “primitivo mensaje cristiano”⁷⁹ sino con los presupuestos racionalistas adoptados.

⁷⁷ A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1997, 27 (en adelante LÉONARD).

⁷⁸ Esta expresión, significando que su reflexión está más allá del dogma defendido por el Magisterio de la Iglesia, puede encontrarse en *¿Infalible?*, 201.

⁷⁹ Objetivo de la obra según H. Küng. *Credo*, 10.

Lógicamente, Küng sabe de los límites de tal posición: el racionalismo radical, hoy ya no puede ser defendido seriamente en todas sus consecuencias. De allí que, de forma paradójica, su actitud gnóstica derivará en otra diametralmente opuesta: un agnosticismo radical que afirma lo Absoluto como inaccesible para la razón teórica, pero sin ser obstáculo para afirmar a Dios.

En efecto, la insuficiencia de la visión racionalista intenta subsanarse, ya en forma ‘particular’, en el recurso a doctrinas filosóficas que, complementándose entre sí, pueden integrarse en aquella visión: el cartesianismo y la duda como método de procedimiento; el positivismo que, en el campo de la experiencia y de los hechos empíricamente verificables, le aporta sustento en su interpretación de las Escrituras; el lenguaje de matiz hegeliano en su concepción de Dios; la crítica de valores absolutos denunciada por el nihilismo (observada en el concepto de confianza radical en la realidad); etc. Entre todas ellas la primacía le corresponde al prusiano Immanuel Kant, sobre todo en la perspectiva gnoseológica de las realidades metafísicas y en lo relativo a nuestro objeto de estudio: el concepto de fe en Dios que mantiene Küng. Pero detenernos en este momento en el filósofo de Königsberg como en cualquier otra ascendencia, podría hacernos perder el centro de las reflexiones y el carácter propedéutico del presente apartado.⁸⁰

Desde un punto de vista teológico, debemos mencionar sin dudas su biblicismo metodológico: la *sola Scriptura* de Lutero, pues sólo ella, inspirada por el Espíritu Santo, nos habla verdaderamente de Jesucristo, excluyendo la tradición demasiado humana del Magisterio eclesiástico. Ciertamente que la tradición de la Iglesia y sus dogmas son válidos, pero deben ser repensados a la luz de la Escritura, como norma suprema que es.

Pero asimismo, partiendo de la doctrina de la justificación por la fe, el pensamiento de Küng, hace un sincretismo entre sus dos tendencias históricas contrapuestas:⁸¹ aquella que insiste primordialmente en el carácter trascendente y objetivo de la Palabra de Dios (la ‘teología

⁸⁰ A lo largo del estudio tendremos obligadas referencias a estos autores que completarán lo hasta aquí esbozado.

⁸¹ “Decir que la sola fe justifica es, por una parte, exaltar el don gratuito de Dios, pero es también, y por eso mismo, subrayar la importancia de la apropiación personal de ese don en el acto existencial de la fe” LÉONARD, 184.

dialéctica' de Barth y Brunner), y la que destaca los aspectos antropológicos de la fe (la 'teología del sentimiento' de Schleiermacher).⁸²

En efecto, según K. Barth, la intervención de la razón filosófica para explicar la Palabra de Dios, no hace sino pervertirla y contaminarla. La Palabra de Dios está por encima de cualquier fútil intento humano para llegar a Dios con sus propias fuerzas: Dios tiene la iniciativa y el hombre sólo debe escuchar. Así, se suspende el acto de fe en la autoridad vertical de una Revelación que le viene de arriba (fideísmo radical), trascendiendo totalmente la objetividad de la historia y la subjetividad humana.⁸³ Por el contrario, F. D. E. Schleiermacher, ilustra los puntos muertos a los que puede conducir el aspecto intimista del luteranismo. Arrancando la religión de la esfera metafísica (y de la moral kantiana), la sitúa en el nivel del sentimiento de dependencia absoluta de Dios, fuera de todo conocimiento especulativo. El centro está puesto en el hombre y no en Dios (en contraposición con Barth). Así, la teología liberal posterior, en su crítica histórica de los evangelios y en su reinterpretación dogmática, ha podido desvincular fácilmente el Cristo de la fe con el Jesús histórico, reduciendo la fe a un puro acto inmanentista sin sólidos correlatos exteriores.

El pensador suizo mixtifica los criterios seguidos por los representantes de la 'teología liberal' (Strauss, Harnack: subordinan la certeza de la fe al resultado de los estudios históricos) y los representantes de la 'escuela dialéctica' (Barth, Brunner: fe en la Palabra de Dios que trasciende toda verificación). El resultado es similar al extraído por Rudolf Bultmann (1884 – 1976); la solución aportada por éste consistía en trascender el dominio de la historia en dirección

⁸² Los aspectos subjetivos de la fe fueron primariamente expuestos por el luterano Sören Kierkegaard (1813-1855) contra el enciclopedismo del sistema hegeliano. La única verdad descansa en el encuentro existencial con el Dios completamente Otro, 'paradójicamente' encarnado en Jesucristo, y lo refleja, proféticamente, en la 'paradoja' de mi existencia pecadora. 'La subjetividad es la verdad' será el famoso adagio kierkegaardiano donde, la profundización subjetiva de la existencia personal es la verdadera fe cristiana (en detrimento de cualquier sistema teológico). En Küng, según veremos, esta actitud subjetivista dominará en el concepto de fe en Dios.

⁸³ Barth impugna a la religión como pretensión de llegar por sí sola a Dios (pues, creando falsas imágenes de Dios, sólo consigue que el hombre se adore a sí mismo) y a la teología natural como pretensión de comprender a Dios fuera de la revelación positiva. Por su parte, E. Brunner afirma que el conocimiento de Dios es posible sólo dentro de la revelación cristiana porque interviene el Espíritu Santo (a partir de lo creado es posible sólo si la gracia del Espíritu Santo lo permite, pero nunca por razón natural).

de la Palabra soberana, pero buscando la clave de interpretación de los testimonios históricos sobre esta Palabra (ya no en el racionalismo ético de Kant o en el sentimiento de dependencia de Schleiermacher) en las estructuras fundamentales de la existencia humana.⁸⁴

La preocupación de Bultmann es cómo hacer para que la Palabra de Dios resuene en la existencia del hombre de hoy. Para ello, Bultmann decide vencer un gran obstáculo: el carácter mítico del Nuevo Testamento y de la predicación cristiana habitual.⁸⁵ Para ello interpreta la Palabra de Dios en clave del ‘existencial’ (es decir, en molde propio de la filosofía de Martin Heidegger), desechando los datos que no se presten a esta interpretación. Pero, contrariamente a pensar que desembocará en el subjetivismo total (detrimento total del Jesús de la historia a favor de la subjetividad del creyente en el encuentro existencial entre la gracia de Dios y la libertad del hombre), Bultmann señala que el principio de una interpretación existencial no implica en manera alguna un inmanentismo radical (Kierkegaard, Schleiermacher): la Palabra no puede ser deducida de la existencia humana como si fuera un simple producto de esta última solamente porque la Palabra no sea significativa más que en su correspondencia con la existencialidad humana (con la obvia exclusión de cualquier objetivación mitológica).⁸⁶

⁸⁴ Como exegeta proveniente de la escuela liberal, es escéptico respecto de la historicidad de los relatos evangélicos; pero como teólogo, se acerca a la escuela dialéctica, afirmando el carácter objetivo de la Palabra de Dios.

⁸⁵ Por ‘mito’ hay que entender toda irrupción de una potencia trascendente dentro del mundo humano presentada bajo la forma de un acontecimiento mundano comparable a los demás acontecimientos de la historia.

⁸⁶ “La cruz, por ejemplo, primeramente, es un acontecimiento *histórico (historish)* en el sentido de que es un hecho localizable por la ciencia histórica. Bultmann no niega esto. Pero la cruz tiene particularmente una significación *historial (geschichtlich)* en cuanto que abre un nuevo campo de sentido a la existencia temporal del hombre. En efecto, para la fe –y sólo para la fe, pues ese sentido escapa a una mirada simplemente histórica y objetivante– la cruz significa el juicio liberador pronunciado por Dios sobre la condición pecadora de la humanidad. A través de la cruz, Dios nos hace conocer, nos «notifica», nuestro estado de pecadores y nos dice: «sois hombres caídos, sois hombres condenados, pero si reconocéis vuestra impotencia, seréis regenerados por mi perdón misericordioso». Eso es todo. El mito comienza cuando el mensaje historial, existencial... es proyectado en la historia empírica (*Historie*) como si en Jesús, comprendido como un Dios hecho hombre, los pecados del mundo fuesen, por decirlo así, llevados de una manera substitutiva y borrados. Pero queda que, ciertamente, es con motivo de la cruz histórica y gracias al *kerigma* apostólico que ha nacido objetivamente de ella y por medio de la predicación de la Iglesia que toma el relevo del *kerygma*, como la Palabra objetiva y trascendente del perdón divino alcanza hoy mi existencia y, en la intimidad de la fe, adquiere toda su resonancia existencial. En este sentido, la cruz histórica de Jesús (y no solo

Así, lo esencial de la fe no puede ser nunca un acontecimiento histórico, sino el acontecimiento existencial en el centro de la libertad. No obstante, el acontecimiento que resuena en la existencia humana a través de mi libertad, no le es puramente inmanente: por una parte, es acogida de una Palabra trascendente de Dios y, por otra, está en relación de efecto a causa con el *kerigma* histórico y, a través de este último, con la muerte histórica de Jesús de Nazaret. El Cristo bultmaniano no tiene otra función que la de ser ocasión del mensaje que llega a nuestra existencia: lo que importa es el mensaje, no el mensajero. Cristo, en sí mismo, no tiene otro sentido que ser aquel cuya muerte ocasiona y fomenta el *kerygma* que nos da a conocer el perdón de los pecados.⁸⁷

Ahora bien, en consonancia con Bultmann podríamos preguntarnos respecto de la clave de interpretación de la Escritura según Hans Küng, de modo tal que permita conservar los artículos de fe que le sean permitidos según la posición preestablecida, y deseche aquello no propio, considerándolo como mitología. A diferencia del teólogo luterano, no será lo ‘existencial’ el parámetro de apoyo, sino todo aquello que permita fundamentar ‘una confianza razonable en la realidad que me permita ser auténticamente hombre’. Esta actitud en pos de una confianza razonable será –para nuestro autor– el mismo acto de fe (concepto que nada tiene que ver con el tradicional católico) y que será objeto de nuestro próximo paso. Aquí sólo bastará retener el método teológico propio de nuestro autor y los condicionamientos previos asumidos.

Dentro del ámbito teológico católico, un pensamiento semejante fue el adoptado por el movimiento modernista de finales del siglo XIX y principios del XX, cuya tendencia general consistía en la adecuación entre la doctrina católica y el hombre moderno.⁸⁸ El criterio de

el *kerygma* que la anuncia) sería el comienzo objetivo de la notificación de la salvación”. LÉONARD, 200s. En otras palabras, sólo es el «Cristo de la fe» quien me salva, nunca el «Jesús histórico».

⁸⁷ Cf. una interesante síntesis del pensamiento bultmanniano en LÉONARD, 192-205.

⁸⁸ No es de extrañar la cercanía de este movimiento con el pensamiento de R. Bultmann: sus orígenes están en el protestantismo liberal alemán. Para su predecesor (Albrecht Ritschl, fundador de la escuela de Göttingen, 1822 – 1889) la religión es cuestión de sentimiento y de revelación interior mientras que los dogmas y las instituciones son deformaciones objetivizantes. Entre sus principales expositores debemos mencionar en Italia, a Giovanni Semeria

interpretación de las Escrituras será el de la ‘necesidad religiosa interior’: se rechazará como objetivación dogmática todo lo que parece quedar fuera la subjetividad.

“En cuanto que el modernismo busca en la subjetividad religiosa la medida de la admisibilidad de la verdad cristiana, merece bien la etiqueta de «inmanentismo», y en la medida en que el modernismo, receloso de la razón, define esta subjetividad religiosa como un movimiento del corazón que no tiene nada que ver con la claridad del concepto se le puede con razón designar como una forma de «agnosticismo». Tal es, en efecto, la convicción más importante del modernista: la presunta revelación histórica de Dios a la humanidad, en el fondo, no es más que la forma objetivada de la necesidad religiosa inmanente que se ha como cristalizado de manera privilegiada en los grandes profetas y, de manera eminente, en Jesucristo. Lo primero y más importante es el sentimiento profundo y espontáneo, salido del subconsciente religioso. En lo que se refiere a las expresiones dogmáticas, no tienen sino un valor muy relativo”.⁸⁹

En este sentido, el sentir del pensador lucerno es muy cercano (en especial, en lo referido a la figura de Jesucristo). La ‘necesidad religiosa interior’ reclamada por los modernistas, en K ung puede traducirse en una ‘necesidad de sentido’: será aceptado como v alido todo aquello que le permita ‘dar sentido’ a aquella actitud de confianza razonable en la realidad que me permita ser aut enticamente hombre, tal como referíamos hace instantes. Y será ‘religiosa’ porque s olo la fe en Dios lograr  fundamentar este humanismo pleno.

(1867-1931), Romolo Murri (1870-1944), y Ernesto Buonaiuti (1881-1946); en Gran Bret a, al bar n Friedrich von H gel (1852-1925) y George Tyrrel (1861-1909); en Francia a  douard Le Roy (1870-1954) y Alfred Loisy (1857-1940), éste último considerado mayoritariamente como el “padre del modernismo”.

⁸⁹ LÉONARD, 207. El modernismo, en general, dice que la religión nace de la indigencia de lo divino, que est  en el subconsciente y mueve el sentimiento religioso. De este modo, los dogmas y los enunciados teológicos son reflexiones posteriores sobre este sentimiento.

4. EL NÚCLEO. EL CONCEPTO DE FE EN DIOS.

4.1 EL TEXTO INTRODUCTORIO.

Dentro del primer capítulo de *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, e iniciando un segundo apartado, el pensador suizo se pregunta sobre el significado de ‘creer’, constatando que los enunciados de fe no tienen el mismo carácter evidente que las leyes matemáticas. Esto no hace sino mostrar quién es Dios mismo: si fuese verificable experimentalmente –es decir– si el hombre pudiera disponer de Él, no sería –precisamente– Dios.

“Dios es por definición el in-definible, el i-limitable: una realidad literalmente invisible, inconmensurable, inaprensible, infinita. Es más: Dios no es una dimensión de nuestra realidad pluridimensional sino que es la dimensión ‘infinito’, recónditamente presente en todos nuestros cálculos diarios, aunque no la percibamos..., excepto en el cálculo infinitesimal que, como es sabido, forma parte de las matemáticas superiores”.⁹⁰

Citando a Kant, Küng señala que nuestra razón no puede llegar a aquello fuera del horizonte de nuestra experiencia espacio – temporal como la mencionada *dimension unendlich* o el campo inaprensible de Dios. Por eso, a nadie se le obliga a suponer racionalmente su existencia. Lo único que es posible es –para quien así lo desee– aceptarla sin más, prácticamente.

⁹⁰ *Credo ed. cast.*, 18. “Gott ist per definitionem das Un-definierbare, Un-begrenzbare: eine buchstäblich unsichtbare, unermessliche, unbegreifliche, unendliche Wirklichkeit. Ja, er ist nicht irgendeine weitere Dimension unserer vieldimensionalen Wirklichkeit, sondern ist die Dimension Unendlich, die in all unserem alltäglichen Rechnen verborgen präsent ist, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen – außer eben in der Infinitesimalrechnung, die bekanntlich zur höheren Mathematik gehört” (*Credo*, 21). Más adelante, definirá a Dios de manera general como “la realidad más real, trascendental – inmanente, que todo lo abarca y todo lo gobierna, en el hombre y en el mundo” *Credo ed. cast.*, 22. (“Allgemein umschrieben als transzendent-immanente, allumgreifend allesdurchwaltende wirklichste Wirklichkeit im Menschen und in der Welt” *Credo*, 26).

Nuestro autor extrae de esto, una importante conclusión: la fe en Dios será un “acto de confianza razonable” (p. 22); no una fe ciega, ni una demostración racional, ni un sentir irracional, sino una fe apoyada en buenas razones, que no excluye preguntar, dudar y pensar. Para Küng, justamente éste es el sentido bíblico del ‘creer’. A partir de aquí, en el próximo punto, justificará el acto de fe como acto de confianza razonable –una dimensión esencialmente práctica–, valiéndose de las objeciones planteadas por la modernidad (Feuerbach, Marx y Freud) a la religión.

En efecto, admitiendo simpatía por los representantes de la corriente moderna de crítica de la religión, señala –con Ludwig Feuerbach– que analizando la personalidad de ciertos creyentes “poco humanos” (p. 23), puede decirse que la fe en Dios aliena y atrofia al hombre al haberle provisto al ser divino todos los tesoros pertenecientes al hombre mismo. Sin embargo, contra Feuerbach, puede decirse que un humanismo sin Dios puede también conducir a consecuencias inhumanas (Holocausto, Gulag, bomba atómica) y que el humanismo religioso puede ser fundamento y garantía de libertad y de emancipación. Con una introducción basada en ideas marxistas, Küng admite que en Latinoamérica, el recurso a Dios no resulta ni fundamento ni garantía de la libertad del hombre entendida socialmente:

“quien conozca las condiciones de vida inhumanas que imperan en los países latinoamericanos apenas podrá negar que el Dios de los cristianos, allí imperante, ha sido en gran parte el Dios de los que imperan: consolando con la esperanza en la otra vida, perturbando la lucidez de conciencia, adornando con flores las cadenas, en lugar de romperlas”.⁹¹

Sin embargo, pese a su acertado análisis, las soluciones marxistas han terminado en su contrario: una explotación sin precedentes del hombre; el ‘opio del pueblo’ es ahora la revolución. Por ello, el pensador suizo insiste en el hecho que la religión puede ser un catalizador de liberación social, como sucede en varios lugares del mundo (Sudáfrica, Filipinas, etc.).

⁹¹ *Credo ed. cast.*, 20. “Wer die oft unmenschlichen Verhältnisse etwa in Lateinamerika kennt, kann kaum bestreiten, daß der herrschende Gott der Christen vielfach der Gott der Herrschenden war: eine Jenseitsvertröstung, eine Deformation des Bewußtseins, ein Schmücken der Ketten mit Blumen, anstatt sie zu zerbrechen” (*Credo*, 24)

Con Sigmund Freud admite que la fe en Dios ciertamente puede impedir una liberación interior, si tenemos en cuenta la prepotencia de las iglesias, la ceguera ante la realidad, la represión sexual y la imagen autoritaria tradicional de Dios (cf. p. 25). Sin embargo, no solamente estas represiones impiden al hombre ser uno verdadero: también –y esto contra el médico vienés– la represión de la religión entendida como deseo remoto, intenso y urgente de la humanidad, sobre todo en esta época de desorientación general.

Küng finalmente concluye que la fe en Dios, a pesar que puede ser inhumana, ha resultado ser últimamente y con fuerza, liberadora, humanitaria y orientada hacia un futuro (y por ello, razonable):

“La fe en Dios puede propagar confianza en la vida, madurez, magnanimidad, tolerancia, solidaridad, compromiso creativo y social, puede fomentar la renovación espiritual, las reformas sociales y la paz mundial”.⁹²

La importancia de esta fe en Dios se refleja, de este modo, en la ética. Frente a la radical problematicidad de la realidad con la que el hombre se enfrenta, será necesaria una “actitud básica alternativa ética”. Ella estará basada en la fe en Dios o el acto de confianza razonable como punto absoluto donde puede el hombre asirse:

“El punto de anclaje de una actitud básica alternativa ética es, pues esa fe en Dios”.⁹³

Así, el acto de confianza razonable en Dios, o fe en Dios conduce al cristiano a una confianza en la realidad que posibilita un humanismo pleno y un actuar ético sobre la realidad.

⁹² *Credo ed. cast.*, 22. “Gottesglaube kann Lebensvertrauen, Reife, Weitherzigkeit, Toleranz, Solidarität, kreatives und soziales Engagement verbreiten, Kann geistige Erneuerung, gesellschaftliche Reformen und den Weltfrieden fördern” (*Credo*, 26).

⁹³ *Credo ed. cast.*, 38 “Ankerpunkt also einer alternativen ethischen Grundhaltung ist dieser Glaube an Gott” (*Credo*, 50).

Cabría preguntarse, si en lugar de trascender el humanismo que asume al elevarlo, esta fe en Dios de Küng no es en sí misma una reducción humanista que concluye en la mera praxis ética. Profundicemos, entonces, el recién esbozado concepto que Küng entiende como acto de fe.⁹⁴

⁹⁴ Si bien en los párrafos referidos podría analizarse el concepto de Dios que maneja H. Küng, en razón de facilitar la inteligencia del problema, recién será abordado más adelante. Asimismo señalemos que nuestro libro guía, ciertas veces concluye en afirmaciones desprovistas de razonamientos: por eso intentaremos subsanar estas omisiones, en la referencia a otras publicaciones del autor.

4.2 APRECIACIÓN CRÍTICA

La afirmación ‘Dios existe’ es una verdad que necesita y puede ser demostrada.⁹⁵ Sin embargo, ya en las páginas de *Ser cristiano*, el pensador lucerno objeta la posibilidad de demostrar tal afirmación.

En efecto, según nuestro autor, para hablar de Dios, existen dos posiciones contrapuestas: la del fideísmo de Karl Barth (sólo se conoce a Dios por Revelación, donde la razón filosófica sólo logra oscurecer ese conocimiento)⁹⁶ y la de la posibilidad de un conocimiento natural de Dios que, antecediendo a la Revelación, hace que encuentre un punto de apoyo en lo humano (posición del Concilio Vaticano I).⁹⁷ Sin fundamentar sus razones, critica ambas posiciones (el hombre no puede abdicar a la razón pero tampoco puede traspasar los límites impuestos por ella) y remite a Kant para continuar hablando de Dios.

Según el filósofo de Königsberg dado que los objetos metafísicos son inasequibles por vía especulativa, es posible la vía práctica como modo de acceso a ellos. Kant encuentra una

⁹⁵ La *necesidad* de demostrar tal afirmación, remite al ‘ateísmo’, que niega su existencia, y al ‘ontologismo’ que, como variante teológica del racionalismo y en su afán de lucha contra éste, afirma la existencia de Dios como un principio inmediatamente evidente (Dios sería lo primero conocido por la inteligencia; aquello que captamos inmediatamente en todo ente). La *posibilidad* de demostrar tal verdad dice relación al ‘agnosticismo’, que niega de forma práctica su existencia, y al ‘fideísmo’ como su variante teológica que, en su afán de lucha contra aquel, habla de la imposibilidad de conocer a Dios fuera de la revelación.

⁹⁶ Cf. esta posición referida a Karl Barth en *ut supra* 3.3. Conviene notar que el Magisterio de la Iglesia señala que no es absolutamente necesaria una revelación pública y positiva para llegar a un conocimiento cierto de Dios. Cf. CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática De fide catholica sobre la fe católica* (en adelante *De fide catholica*), Capítulo 2: *De la revelación*. DS 3005 (DB 1786; DH 3005).

⁹⁷ *Ser cristiano*, 72-77. Respecto de la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, esta queda atestiguada ya en el Antiguo Testamento: allí se sostiene la posibilidad de llegar a Dios a partir de su obra creadora (Sb 13,1-9; cf. también Is 55,6; Sal 19,2; Si 17,8). Posteriormente, san Pablo recoge el pensamiento sapiencial y lo sostiene en el contexto de la cólera divina frente a la incredulidad de los paganos (Rm 1,19-20; cf. también la capacidad del hombre por alcanzar la existencia de Dios en Hch 14,15.17; 17,26-28; 1Co 1,21). Por otra parte, según Von Rad, la afirmación de tal posibilidad, era común en la tradición sapiencial del judaísmo y en el discurso apologético de judíos y cristianos en convivencia entre los gentiles (G. VON RAD, *La sabiduría en Israel. Los sapienciales. Lo sapiencial*. Madrid, 1973, 189s).

forma en la razón práctica que llama ‘imperativo categórico’ y que puede formularse de este modo: ‘obra de modo que la norma de tu conducta pueda erigirse como norma de conducta universal’. Puesto que existe esta forma de la razón práctica, requiere ciertos supuestos sin los cuales sería incomprensible: ya que de hecho hay quienes no cumplen la ley moral y la vida no los castiga debidamente, es necesaria de una parte, la existencia de un Dios remunerador y, de otra, la existencia de un alma inmortal y de la libertad (los tres ‘postulados’ de la razón práctica). De esta manera, aún en sus limitaciones, la afirmación del filósofo prusiano tiene un basamento sólido: el ‘imperativo categórico’ de la razón práctica como modo de acceso a Dios.

Küng, admitiendo la crítica de valores hecha por F. Nietzsche y la posibilidad del nihilismo (no es posible determinar por qué la tendencia a la felicidad y el orden moral deben coincidir) pero olvidando objeciones mayores (la subordinación de la existencia de Dios a la coherencia del espíritu humano), intenta superar las lagunas de la perspectiva kantiana. Sin embargo, en su ‘postulación’ de Dios se nota la carencia de fundamentos.

En efecto, el ‘orden moral’ kantiano es reemplazado por la ‘realidad’ con la que se confronta inexorablemente la existencia humana. La razón pura no llega ni a la realidad de Dios ni a una realidad moral intrínseca al hombre: sólo llega a la realidad cotidiana con la que el hombre se enfrenta. Una realidad que se presenta (como en R. Bultmann) con claros matices existencialistas, trágicos y nihilistas, heideggerianos.⁹⁸

“Una cosa, sin embargo, parece segura: Si hoy queremos seguir hablando responsablemente de Dios, este Dios tiene que tener algo que ver con nuestra realidad experimentable. Esto es: el problema de Dios está íntimamente relacionado con el problema del hombre y no menos con el

⁹⁸ En el complejo pensamiento de Martín Heidegger (1889 – 1976) el *Dasein* –el hombre arrojado a la existencia– descubre ante todo, la contingencia de su ser. Entre sus muchas y fortuitas posibilidades, sólo una es necesaria: el morir. Así, el *Dasein* es un ‘ser para la muerte’. De allí, ante un *Dasein* de estas características, sólo caben dos actitudes para enfrentarse con la realidad: la existencia inauténtica, que es un entretenerse con las cosas, un olvidar la profunda tragedia de la existencia, y la existencia auténtica, que es un abrazarse a la angustia, un vivir consciente de la tragicidad del existir, una presencia constante del destino último de la existencia: la nada, a través de la muerte.

de la realidad en general (...) La realidad del mundo, del hombre y de mí mismo se presenta con una radical *ambivalencia*: éxito y fracaso, felicidad y desgracia, salvación y condenación, sentido y sinsentido (...) La realidad, todo lo que es, está amenazada por la nada omnipresente. O sea, por la caducidad, la fragilidad, la finitud, la posibilidad de no ser. Esto es lo que constituye el *carácter problemático* de la realidad. La cuestión del ‘ser o no ser’ es insoslayable”.⁹⁹

Ante este panorama, dos opciones, que se presentan a los ojos de Küng, constituyen la decisión fundamental del hombre: la desconfianza radical del escepticismo y del nihilismo (donde la realidad se presenta como ‘inanidad’ –caos, absurdo e ilusión– y mi existencia como muerte, vacío y fracaso) o la confianza radical en una realidad y en una existencia que con ella se confronta, apareciendo plenas de valor y de sentido. Abandonando los ribetes existencialistas donde, a pesar de la angustiosa percepción de la existencia no se renuncia al ideal de emancipación del hombre, Küng ofrece a Dios como hipótesis de sentido:

“Si Dios existiera, habría una solución radical para el enigma de la realidad, siempre problemática; se encontraría una respuesta básica para el «de dónde» y el «a dónde» del mundo y del hombre”.¹⁰⁰

Lo que H. Küng hará es tomar una decisión voluntaria (sin correlato ni en la moral kantiana, ni en la posibilidad de un conocimiento natural, según sostiene el Magisterio de la Iglesia)¹⁰¹ para afirmar la existencia de Dios. Será solamente un “acto de confianza”: postular a

⁹⁹ H. KÜNG, *24 tesis sobre el problema de Dios*. Cristiandad. Madrid, 1981, 17; 21; 31 (en adelante *24 tesis...*). Cf. también H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Cristiandad. Madrid, 1979, 584ss (en adelante *¿Existe Dios?*); *Ser cristiano*, 81.

¹⁰⁰ *24 tesis...*, 64; cf. también *Ser cristiano*, 82.

¹⁰¹ Es doctrina de fe definida por el Magisterio de la Iglesia que Dios creador y señor nuestro, “principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas” *De fide católica*, DS 3004 (DB 1785; DH 3004). Cf. también DS 3026 (DB 1806; DH 3026); DV 6; SAGRADA CONGREGACIÓN DEL INDICE, *Decreto contra Agustín Bonnetty*, 11/06/1855, DB 1650: “El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre”; PABLO VI, *Credo del*

Dios para justificar mi confianza en una realidad ambivalente, pero totalmente desprovisto de cualquier tipo de fundamentación racional.

Dado que “indemostrable no es sólo la existencia de Dios, sino también la existencia de la nada”,¹⁰² Dios solamente es una cuestión de confianza; si Dios existe podríamos entendernos como finitud en busca de trascendencia, podríamos saber quiénes somos y hacia donde vamos.

“Si Dios existiera, él sería la respuesta a la radical problemática de la realidad. La existencia de Dios es algo que puede ser aceptado: no en virtud de una prueba o demostración estricta de la razón pura (teología natural), ni exclusivamente en virtud del testimonio de la Biblia (teología dialéctica). La existencia de Dios es algo que sólo puede ser admitido dentro de una confianza basada en la realidad misma”.¹⁰³

Ciertamente, recordando que se mueve en el horizonte kantiano del agnosticismo teórico, Küng sabe que “de la hipótesis *Dios* no se puede deducir la realidad de Dios”.¹⁰⁴ Nuestro autor se refiere a la ‘posibilidad de Dios’ como capaz de dar coherencia al valor de la existencia. Por eso, a partir de este punto, si bien no podrá dar ‘razones’ para la afirmación de la existencia de Dios, intentará dar ‘razonabilidad’ a su opción de confianza o fe en Dios. En una perspectiva teórica, según observamos, teísmo y ateísmo son puestos en un plano de igualdad. Pero en un plano práctico, el acto de confianza radical que supone la fe en Dios entraña en sí una racionalidad originaria:

pueblo de Dios en «AAS» 1968, 434s.; PABLO VI, *Audiencias Generales* de 1968 y 1970 (12/06/1968; 03/09/1968; 22/07/1970; 29/07/0970; etc.): “La Iglesia se mantiene firme en su postura aunque tuviera que quedarse sola reivindicando esta suprema posibilidad de la razón” (*Audiencia General del 27/11/1968*); CCE 27-43 (Capítulo I, Sección I: *El hombre es ‘capaz’ de Dios*). Asimismo, es doctrina común del Magisterio, que Dios puede ser demostrado como la causa a partir de sus efectos.

¹⁰² *Credo ed. cast.*, 18. “Nicht nur die Existenz Gottes, auch die Existenz eines Nichts läßt sich nicht beweisen” (*Credo*, 21). Cf. los amplios capítulos dedicados al tema en *¿Existe Dios?*, 653-797.

¹⁰³ *24 tesis...*, 71s.

¹⁰⁴ *Ser cristiano*, 84.

“no cabe hablar de empate entre el «sí» y el «no» a Dios. Quien dice «sí» a Dios sabe por qué puede fiarse últimamente de la realidad”.¹⁰⁵

En el ateísmo, el no a Dios significa un sí infundado a la realidad, dado que no está enraizado en parte alguna; en cambio, el sí a Dios significa un sí fundado en la realidad, ya que Dios será fundamento y fin de mi existencia. Esto muestra una racionalidad radical del creyente:

“La confianza en Dios está muy lejos de ser irracional. ¿Por qué? Si yo no me cierro, sino que me abro a la realidad, si no me sustraigo al último y primer fundamento, soporte y meta de la realidad, sino que me arriesgo a basarme y entregarme en él, descubro *no antes* (en relación al fideísmo), ni *tampoco después* (en relación a una teología natural), sino *al hacerlo*, que estoy haciendo lo correcto, más aún, en el fondo ‘lo más razonable’. Pues eso mismo que *de antemano no* puede probarse, yo lo experimento *en la ejecución misma, en el mismo acto de conocer reconociendo*: la realidad se me manifiesta así en su auténtica profundidad; su primer fundamento, su soporte más hondo y su última meta se me manifiesta cuando me abro a ello”.¹⁰⁶

Para Küng, esta entrega confiada y razonable a un fundamento, como soporte y sentido último de la realidad, se llama fe en Dios. Por eso, la fe en Dios –imposible en el ámbito teórico– está originada en la praxis –como acto humano razonable de confianza– y su finalidad es la praxis misma –como posibilidad de un actuar ético sobre la realidad–. De esta forma, más adelante afirmará fehacientemente:

“Es, por tanto, superracional: como para la realidad de la realidad, tampoco para la realidad de Dios hay prueba lógica concluyente. En el plano de la lógica, las pruebas de la existencia de Dios son tan poco constrictivas como el amor. La relación con Dios es una *relación de confianza*.”

¹⁰⁵ 24 tesis..., 75.

¹⁰⁶ Ibid. 79; los párrafos entre paréntesis son nuestros.

Pero no es irracional: sobre la realidad de Dios hay una reflexión que parte de la experiencia humana y apela a la libre determinación del hombre. La fe en Dios puede justificarse ante una crítica racional. Tiene *respaldo en la misma experiencia de la realidad problemática*, que es la que plantea interrogantes últimos-primeros sobre su condición de posibilidad.

No es, por tanto, una decisión ciega e irrealista, sino una decisión fundamentada, realista y racionalmente justificable en la vida concreta de cada cual. Su *relevancia se pone de manifiesto en la realidad del mundo y del hombre tanto para las necesidades existenciales como para las relaciones sociales*”.¹⁰⁷

Concluamos. La única realidad auténticamente afirmada será el hombre y su opción ante la realidad: a Dios sólo se lo afirmará en la medida que el hombre lo decida, en virtud de fundamentar una actitud de confianza en su existencia y en la realidad por ella confrontada, que posibilite un posterior actuar ético en el mundo. No se habla de Dios, sino del hombre: sin Dios, caigo en el nihilismo; con Dios, le encuentro sentido a mi existencia y a mi acción a favor del hombre.

El motivo de la fe, no es la respuesta a un Dios amoroso revelante, sino la necesidad de encontrar respuestas ante la problematicidad de la realidad con la que el hombre se enfrenta. La fe en Dios deja su índole sobrenatural como don de Dios –tanto por su fundamento (el Dios que se revela), como por su objeto formal (la asistencia de la gracia interior) y material (todo lo revelado por Dios)–, tratándose de un acto humano de confianza razonable, cuya finalidad es dar sentido a la existencia concreta.¹⁰⁸ No es respuesta del creyente –el *cogitare cum assensu*–¹⁰⁹ a

¹⁰⁷ Ibid. 81s.; el texto en *cursiva* es así puesto por nosotros.

¹⁰⁸ En este sentido, dado que no toda inteligencia del dato de fe es en efecto teología, sino sólo aquella que lo asume como punto de partida (*fides quaerens intellectum*), la reflexión crítica de la fe en el pensamiento de Hans Küng no es propiamente teológica.

¹⁰⁹ Cf. *S. Th.* II – II q.2. *Cogitatio* es una actitud específica de búsqueda: “el movimiento de la mente que delibera, cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad” (ib. a.1). *Assensio* designa al movimiento de la voluntad, movida por la gracia de Dios, que empuja a la inteligencia a adherirse certera y

la *Veritas prima* que creíblemente se revela como plenitud de la humanización buscada; no es adhesión personal del hombre entero a la iniciativa divina de revelar la intimidad de su misterio.¹¹⁰ Por el contrario, según la perspectiva de nuestro autor, en su origen está el esfuerzo humano por dar su primer y único paso hacia aquella plenitud: Dios sólo será fundamento postulado pero nunca descubierto.

En este sentido, parece oportuno destacar las palabras del Magisterio de la Iglesia, siguiendo el camino trazado por la tradición¹¹¹ y por la Escritura.¹¹² Singular importancia revisten, en estas cuestiones, las encíclicas contra el indiferentismo¹¹³ y contra los errores del

firmemente a la *Veritas prima*. *Cum* precisa que en la fe se da el asentimiento firme al objeto que la mente aún delibera, debiendo su certeza a una opción libre por el Dios que se revela. Notar en este sentido, que la respuesta cristiana se basa en razones ciertas de credibilidad y en el mismo Dios que se revela, algo negado por el pensador suizo.

¹¹⁰ De este modo, para nuestro autor, el acto de fe no consiste en aquella respuesta a “la Verdad subsistente por sí misma de la cual se deriva toda verdad” (*S. Th.* II – II q.1 a.1), ni “recae sobre la verdad sencilla y siempre existente” PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus* c.7,4 PG 3,872.

¹¹¹ Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Comentario al Evangelio de san Juan*, 4,2; GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Espejo de la fe*, PL 180,384; LEÓN MAGNO, *Sermón 4 en el aniversario de su entronización*, 2-3: PL 54,149-151 (sobre la firmeza de la fe), etc.

¹¹² Siguiendo a Abraham “padre de todos los creyentes” (Rm 4,11.18; cf. Si 44.20)– la Sagrada Escritura muestra la fe como respuesta a la libre iniciativa de Dios de revelar su misterio.

En efecto, ya en el Antiguo Testamento, ella es el fundamento mismo de la Alianza: la omnipotente fidelidad de Dios pide al pueblo la obediencia a su palabra (Ex 19,3-9). Aún denunciando sus infidelidades (Os 2,7-15; Jer 2,5-13; Is 31,1s.) los profetas no dejan de proclamar la omnipotencia del Dios de Israel (Jer 32,27; Ez 37,14) que siempre merece una confianza total (Is 40,31; 49,23). Ellos ven en el futuro, a Israel congregado por su fe (Mq 5,6s.) y con una apertura universalista a las naciones (Is 43,10; 45,14).

En el Nuevo Testamento, Cristo lleva esa fe a su perfección (Hb 12,2), mostrando su confianza absoluta en el Padre (Hb 5,7). A pesar de su conocimiento del misterio (Mt 13,11), los discípulos encontraron dificultades para seguir en la fe a Jesús (Mt 16,21-23): sólo una vez que creyeron en la resurrección, los discípulos pueden proclamarlo ‘Señor y Cristo’ (Hch 2,33-36), capaces de proclamar el Evangelio hasta el punto de dar la vida misma (Hb 12,4). La virgen María es la realización más perfecta de la fe en Dios. Creyendo que “nada es imposible para Dios” (Lc 1,37), dio su asentimiento a la promesa del ángel Gabriel (Lc 1,38) y posibilitó la encarnación del mismo Verbo de Dios.

¹¹³ PIO IX, *Encíclica Qui pluribus*, op. cit. DB 1634 – 1639.

modernismo¹¹⁴ de los papas Pío IX y Pío X respectivamente. También resultan fundamentales los capítulos sobre la fe y sobre su relación con la razón (3 y 4) del Concilio Vaticano I (que continúan lo enseñado sobre la Revelación)¹¹⁵ y la Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación del Concilio Vaticano II:

“Cuando Dios revela hay que prestarle «la obediencia de la fe» (Rm 16,26; Cf. Rm 1,5; 2Co 10,5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando «a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad», y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da «a todos la suavidad en el aceptar y creer en la verdad». Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones”.¹¹⁶

De este manera, el cristianismo de Küng –que “sólo puede entenderse rectamente como humanismo radical”–¹¹⁷ es en sí mismo una reducción humanista. La fe en Dios que conduce hacia la humanización del hombre, tiene así su origen y su fin en él, sin trascender nunca el límite de su propia existencia: de este modo, la divinización –plenitud de humanización– nunca podrá ser alcanzada.

“La causa última de la crisis del pensamiento de Küng se encuentra (...) en la interpretación de la fe como referencia a Dios al margen y por encima de toda mediación, incluso de la mediación de la verdad del propio mensaje a través del cual somos situados ante la invitación a

¹¹⁴ Pío X, *Encíclica Pascendi dominici gregis*, 08/09/1907 DB 2071-2109. Cf. también su *Motu proprio Sacrorum Antistitum* del 01/09/190 DB 2145-2147.

¹¹⁵ Cf. DS 3008 – 3019 (DB 1789 – 1800; DH 3008 – 3019)

¹¹⁶ DV 5. El texto conciliar cita a *De fide catholica*, DS 3008. 3010 (DB 1789. 1791; DH 3008. 3010). y luego recuerda que la revelación divina exige –por su misma estructura– fe interna (como acto humano) y divina (como virtud teologal) prestada por la autoridad del Dios revelante; asimismo, supone la revelación ya efectuada.

¹¹⁷ *Ser cristiano*, 29.

creer. El lenguaje de Küng tiene, en ocasiones, los acentos propios de quien describe una actitud de abandono y entrega absoluta a Dios. En realidad, al excluir que ese abandono sea a la vez adhesión a una palabra en el sentido pleno del vocablo, o sea, palabra que dice algo que debe ser recibido por verdadero, Küng, vacía de contenido y destruye esa actitud de entrega de la que parece hablar, ya que, a fin de cuentas, la reduce a una entrega que a nada compromete: tanto en el plano de la ética como en el del saber, lo que cuenta y decide no es la Palabra de Dios, sino la ciencia humana. La afirmación de un abandono absoluto en Dios se transforma así en la vindicación de un hombre absolutamente autónomo. Y, a la vez, radicalmente solo, ya que el precio de la autonomía, tal y como Küng la entiende, es inevitablemente la soledad: excluir la dependencia es, en efecto, lo mismo que excluir la comunicación”.¹¹⁸

A pesar que la fe, en razón de su objeto (un Dios que sale al encuentro del hombre) y dados sus auxilios (los signos de credibilidad y el *lumen fidei*) es firme, para el pensador suizo ella no implica una cierta certeza;¹¹⁹ ciertamente contiene la afirmación de la realidad última divina, pero se trata de una aseveración que connota un desconocimiento total de aquello mismo que se sostiene y que, por consiguiente, no se abre hacia el Ser afirmado, sino sólo hacia las implicaciones existenciales de esa afirmación, es decir, hacia la fundamentación de una actitud de confianza. De esta manera, y en un doble sentido, la fe en Dios se resuelve en praxis: en primer término, dada la imposibilidad teórica, en cuanto está originada en una opción práctica y voluntaria, con el objeto de dar coherencia a su existencia; en segundo término, en cuanto que su afirmación tiene por finalidad justificar una praxis a favor del hombre. De este modo, la fe sobrenatural queda reducida a una opción de confianza, no sólo humanística, sino también, pragmática.

¹¹⁸ ILLANES, 184s.

¹¹⁹ Recordemos que para nosotros, creer es acoger la predicación de los apóstoles (Hch 15,7) transmitida como tradición por sus sucesores, que, a su vez, abrirá a la sabiduría misma de Dios revelada por el Espíritu en Cristo (1Cor 2). Sin embargo, según nuestro autor, la tradición de la Iglesia no parece ser digna de crédito (cf. *ut supra* 3.2).

Si bien no será ni un acto ‘irracional’ (ciertamente, la fe no es contraria a la inteligencia humana), ni un acto ‘racional’ (es imposible el acceso teórico a Dios), la adhesión de fe será un ‘acto que deja de lado la razón’ y, en este sentido, ‘voluntarista’: me conviene creer en Dios para encontrar un sentido y justificar mi accionar en el mundo. Las razones de este acto de fe deben buscarse –ya no en el *lumen fidei* ni en argumentos de credibilidad de la Revelación divina– sino en la necesidad de resolver la problematicidad que me plantea la existencia concreta.¹²⁰

Por último, fruto del absoluto desconocimiento de la realidad divina afirmada, para nuestro autor, el acto de fe también será ciego. Aún cuando sea esencialmente oscuro –puesto que las verdades reveladas pueden parecer lejanas a la razón y a la experiencia humana– bien sabemos que no por ello el acto de fe es cegado u obstuso. Debido a que se funda en la misma *Veritas prima*, se excluye toda duda prudente: “la certeza proporcionada por la luz divina es mayor que la que proporciona la luz de la razón natural”.¹²¹

Dos consecuencias inmediatas se desprenden de esta visión. En primer lugar, dado que es una realidad postulada como mero sostén de la confianza humana, en la fe en Dios no sólo no podrá tenerse acceso a su intimidad, sino que tampoco importará conocer quién (o qué) es esa realidad que llamamos Dios. En este punto, debemos destacar su dependencia con el danés S. Kierkegaard (cf. *ut supra* 3.3): el hombre llega a Dios únicamente por vía subjetiva. No son los libros de erudición ni las perspectivas de la historia universal quienes pueden dar acceso a la

¹²⁰ Caricaturizando al máximo la posición de Küng, podríamos asemejarla con la creencia de los niños en los Reyes Magos. En efecto, si bien no se trata de un acto ‘irracional’ en sentido estricto (la racionalidad *in crescendo* del infante, es totalmente ‘racional’ para él aunque ‘irracional’ para el adulto; semejante a la fe en Küng: racional para el creyente, irracional para el no creyente –ateísmo y deísmo son equiparados en la razón teórica–), ciertamente se trata de un acto ‘voluntario’ (procede del libre albedrío del niño). Pero en definitiva, se trata de un acto ‘voluntarista’: a los pequeños –aún no de manera refleja– ‘les conviene creer’ en los Reyes Magos, por los ‘beneficios’ que reciben los 6 de enero, más allá de la existencia o no de los sabios de Oriente...

¹²¹ *S. Th.* II – II, q.171, a.5. obj.3. “Propio es de hombre soberbio o, más bien, insensato, pesar por balanzas humanas los misterios de la fe, *que superan todo sentido* (Fil 4,7), y confiarlos a la consideración de nuestra mente, que, por condición de la humana naturaleza, es débil y enferma” (GREGORIO XVI, *Encíclica Mirari vos arbitramur*, 15/08/1832, DB 1616; cf. también DB 442, 1642, 1671ss, 1795s, 1816).

verdadera fe cristiana, sino la profundización subjetiva de la existencia personal. Lo que importa no es el ‘qué’ del cristianismo sino el ‘cómo’ del cristiano.¹²² El carácter apofático de su teología, evidenciado en el reduccionismo que sufre el concepto de Revelación y en los recursos a la *praxis* ética como criterio de discernimiento del Dios verdadero y a la *via negationis* para intentar decir algo sobre esa misma realidad, según veremos más adelante, es consecuencia directa del concepto de fe en Dios.

En segundo lugar, dado que la fe es el sólo resultado del esfuerzo del hombre, en pos de alcanzar un sentido para su vida, que Dios salga al encuentro del hombre estará siempre en relación con las posibilidades del hombre de llegar a Dios. Se aceptará un actuar de Dios en el mundo de modo oculto, sin suspender las leyes naturales y conforme a la naturaleza racional del hombre; se rechazará a priori todo acontecimiento ‘milagroso’, dado que es inaceptable humanamente hablando. El inmanentismo de Dios –según veremos luego– tanto en el obrar como en el ser, evidenciará con claridad estas insuficiencias.

En su dudosa simplificación de posturas, Küng no radicaliza las consecuencias a la que conducen las perspectivas asumidas. Bajo la crítica de los valores realizada por el nihilismo y que él mismo asume, debería: o radicalizar más allá de la razón práctica al agnosticismo kantiano, conduciéndolo, en pos del hombre, al ateísmo de un planteo –al menos– existencialista; o bien, desechar la gnoseología kantiana y afirmar, por vía metafísica, la existencia de Dios como plenitud de cualquier humanismo. Sin embargo, el pensador suizo, mixtificando ambas

¹²² Dado que la fe es confianza pura, ni precedida ni acompañada de conocimiento alguno, podríamos preguntarnos si este pensamiento se acerca al fideísmo radical barthiano. Ciertamente es que Küng habla de una fe que trasciende toda verificación (palabras que nos recuerdan el pensamiento de K. Barth); sin embargo, para Barth el acto de fe se sostiene en la autoridad vertical de una revelación que viene de arriba y que trasciende totalmente la objetividad de la historia y la subjetividad humana; Küng, por el contrario, sostiene el acto de fe en la subjetividad humana de la confianza razonable, aunque acuda a la Escritura para fundamentar sus opiniones. Y esto marca una diferencia incomparable.

perspectivas –un deísmo postulatorio como fundamento de un pleno humanismo–, resta seriedad a sus especulaciones.¹²³

¹²³ Por último, recordemos las objeciones planteadas por la modernidad (Feuerbach, Marx y Freud) que servirán a Kűng para fundamentar la confianza en la realidad a través de la fe en Dios. Los representantes de la ‘corriente de la sospecha’ se esfuerzan en criticarle al cristianismo el carácter alienante de su fe: se proyecta en Dios lo que debería buscarse en el hombre. Para L. Feuerbach, la relación religiosa con Dios no es sino la expresión objetivizada (‘la realización fantástica’) de la diferencia entre el hombre como individuo y el Hombre como especie, entre el hombre y la Humanidad; para K. Marx, la alienación religiosa, rodeada de una aureola de eternidad, desempeña la función de consolación en una esperanza en el más allá, despreocupándose por el aquí y el ahora; para S. Freud, el hombre religioso proyecta por encima de él, para tranquilizarse, una figura divina, paternal y maternal a la vez, que prolonga las fuerzas simultáneamente atrayentes y terribles que protegían su infancia. Ahora bien: el fundamento postulado y nunca descubierto, o el Dios de Kűng, ¿no constituye ‘la’ verdadera alienación para el hombre? Un ‘ideal conveniente’ ¿puede ser base sólida para un humanismo pleno? Creemos que en este caso, las críticas de la ‘corriente de la sospecha’, están bien direccionadas.

5. LA CONSECUENCIA I. UNA TEOLOGIA APOFATICA

5.1. EL TEXTO INTRODUCTORIO.

En nuestro anterior capítulo, precisábamos que la fe postula a un Dios que, permaneciendo inaccesible para la razón, permite fundamentar una actitud de confianza básica en la realidad que se presenta como ambivalente. Como fe que trasciende toda verificación, y en tanto se constituye como mero sostén del obrar humano, la posibilidad de un conocimiento cierto de Dios no sólo resulta imposible sino también absolutamente innecesario.

La afirmación del valor del hombre y del mundo gracias a la aceptación del postulado sobre la existencia de Dios, induce a la consideración de la relación existente entre ambos seres. De este modo, aún sin intención explícita de hacerlo, el autor suizo resulta obligado a decir algo sobre esa realidad que llama Dios o “causa última, último sustento y sentido” que puede dar “al hombre la esperanza de una última y confiada seguridad” para dar respuesta a la problematidad de la realidad.¹²⁴ Pero aún cuando pueda balbucear algo sobre esa realidad divina –la frase anterior puede servirnos como ejemplo– ella se mencionará exclusivamente en tanto se afirme la realidad del hombre. Profundicemos un poco estos puntos introducidos por el estudio del apartado octavo del primer capítulo de nuestro libro guía.

Küng inicia su reflexión, abordando la problemática del ‘Padre todopoderoso’ y marcando que después de los progresos de la Edad Moderna, se tienen reparos por concebir a un Dios todopoderoso: sólo puede ser pensado como un ser de atribuciones limitadas que ayuda obrando milagros en casos determinados. Por su parte, el pensador lucerno, confiesa guardar reservas para hablar con naturalidad de un Dios todopoderoso que:

“detentador de un poder «ab-soluto», y «des-ligado» por tanto, alejado de todo sufrimiento, sin embargo lo dirige todo, lo hace todo o, al menos,

¹²⁴ *Credo ed. cast.*, 33. “Urgrund, Urhalt und Ursinn (...) dem Menschen Hoffnung auf eine letzte Gewißheit und Geborgenheit geben” *Credo*, 42.

podría hacerlo todo si quisiera, pero que viendo las enormes catástrofes naturales y los crímenes de los hombres no interviene sino que permanece callado, callado, callado...”¹²⁵

Küng señala que el atributo ‘todopoderoso’ designa la superioridad de Dios, al que no se opone ningún principio ajeno a él. En la traducción griega de la Antigua Alianza, se utiliza trasponiendo el término hebreo de *Sabaoth*, mas en el Nuevo Testamento se evita casi completamente su empleo; durante la patrística, este atributo habría cobrado un tinte eclesiológico, como exigencia de universalidad del cristianismo en nombre del Dios único (p. 43). También suele utilizarse en las constituciones de Estados modernos: al respecto, el pensador suizo afirma que se trata de una forma de poner límites a una absolutización del poder humano. Por último, Küng propone anteponer a ese atributo, otros más ‘cristianos’ tomados del Nuevo Testamento, como “sumamente misericordioso” (como en el Corán) o simplemente “Dios amoroso” (cf. 1Jn.4,8) que se corresponde con una descripción más profunda de Dios (cf. p. 44).¹²⁶

En el capítulo III de nuestro libro guía, luego de abordar la problemática sobre el crucificado, Küng se pregunta sobre la presencia de Dios en Auschwitz, piedra de toque de la teodicea según su perspectiva. En efecto, si Dios existe, tuvo que estar presente en Auschwitz; pero si esto es así, no puede encontrarse razón de su impotencia. Para el autor, las Escrituras no explican cómo el Dios bueno y justo puede permitir tan desmesurado sufrimiento. Por su parte, la fórmula teológica clásica ‘Dios no quiere el sufrimiento pero lo permite’, no soluciona ni puede consolar todo el sufrimiento de tamaño holocausto.

¹²⁵ *Credo trad. cast.*, 34. “reden kann, der da als ‘ab-soluter’ Machthaber ‘los-gelöst’, unberührt von allem Leid, doch alles dirigiert, alles macht oder mindestens alles machen könnte, wenn er wollte, und der dann doch angesichts größter Naturkatastrophen und Menschheitsverbrechen nicht eingreift, sondern schweigt und schweigt und schweigt...” (*Credo*, 43).

¹²⁶ A partir de aquí, nuestro autor silencia abruptamente las consideraciones sobre la omnipotencia divina, y prometiendo desarrollar más adelante el tema de Dios y el sufrimiento humano, pone en consideración la relación Dios – mundo. Creemos oportuno, para dar una visión acabada de su perspectiva sobre la omnipotencia divina, incluir lo dedicado al problema del sufrimiento humano en relación con Dios, tratado en la cristología del capítulo sobre el sentido de la cruz y de la muerte de Cristo, en su punto número diez (121–124).

Dos soluciones aparecen como alternativas teóricas de la cuestión: eliminar la idea de omnipotencia de Dios o eliminar la idea que Dios es bueno y justo. Pero para el pensador suizo, ninguna de las dos propuestas constituyen una salida al dilema: si no es omnipotente, Dios no sería Dios; si no fuera bueno y justo, la idea de Dios sería insoportable (cf. p. 122). En esta encrucijada, Küng concluye en la imposibilidad de hallar una respuesta teórica al problema: por eso habla de una *Theologie des Schweigens* (p. 123; trad. cast. “teología del silencio”). Así, resolver el problema del Dios omnipotente –bueno y justo– ante el sufrimiento humano, sería una desmesurada pretensión de los hombres.

5.2 APRECIACIÓN CRÍTICA

5.2.1 UNA THEOLOGIE DES SCHWEIGENS

Evidentemente –bien señala Küng– la cosmovisión moderna de la realidad ha objetado el atributo de omnipotencia divina. La filosofía de cuño racionalista tiene su fuerza: Dios sólo es invocado para ocupar los vacíos que deja la ciencia. Y ya en la pretensión de A. Comte, en el estadio positivo al que llegará la humanidad (el conocimiento científico basado en la observación de hechos y en la deducción matemática para ir penetrando el Universo), el recurso a Dios no será necesario. Bajo otros parámetros, Marx y Freud, por citar sólo un par de ejemplos, llegarán a idénticas conclusiones.

En la visión contemporánea, no obstante, se llega más lejos. En efecto, frente a la ficción nominalista de una potencia absoluta separada del ser de Dios, es decir, de una concepción voluntarista del obrar divino fuera de su entendimiento sabio y su voluntad justa,¹²⁷ y en clara reacción, se traslada el concepto de Dios al hombre, afirmando su autonomía absoluta y postulando una libertad sin límite alguno. J. P. Sartre es el ejemplo más acabado al respecto: el hombre es un ser que vive en perpetua opción y que, actuando libremente, se construye a sí mismo y se define.¹²⁸

Esta pérdida de omnipotencia divina, que en muchos casos pasa, entonces, al ser contingente, se la justifica de manera distinta que en la modernidad. En efecto, si antes se

¹²⁷ “Me parece que nunca puede decirse que algo sea imposible a Dios, *porque toda la regla de lo verdadero y lo bueno depende de su omnipotencia*; luego no osaría afirmar que Dios no puede hacer que una montaña exista sin valle o que dos y uno no sean tres. Digo simplemente que yo recibí de El un espíritu tal que no puedo concebir una montaña sin valle, o que dos y uno no totalicen tres” R. DESCARTES, *Carta DXXV* 26.7.1648.

¹²⁸ Cf. J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel. París, 1968; especialmente pp.16-24 donde afirma que la existencia precede a la esencia y la libertad está en su origen. H. Küng, por el contrario, no está de acuerdo con esta perspectiva. Luego de señalar que las constituciones de Estados modernos, el recurso al Dios todopoderoso sirve para fijar límites al poder humano, señala: “Sólo una fe razonada en Dios es una respuesta, con fundamento último, al ‘complejo de Dios’ (Horst Eberhard Richter), al delirio de omnipotencia del hombre” (*Credo ed. cast.*, 34; “Nur der aufgeklärte Gottesglaube ist eine letztlich begründete Antwort auf den ‘Gotteskomplex’ (Horst Eberhard Richter), den Allmachtswahn den Menschen” *Credo*, 43).

recurría a la ciencia ahora se buscan razones en el mismo ser de Dios. Dos recursos parecen convergentes: por un lado, apelar a la debilidad de un Dios crucificado; por el otro, mostrar como la permisión del mal que aqueja al hombre es contradictoria con la realidad de Dios. De esta manera, que Dios sea todopoderoso, si bien no es negado, al menos, es puesto en duda. Naturalmente, la pregunta sobre la omnipotencia divina resulta absurda para el ateo; sin embargo, al creyente le resulta ineludible plantear la cuestión dado que, si Dios es, por definición, también debe ser omnipotente.

Hans Küng inserta su reflexión dentro de los actuales lineamientos. La mala interpretación de la permisividad de Dios será basamento para fundamentar su reticencia por hablar de una omnipotencia divina.¹²⁹ Ella, a su vez, está complementada con la noción de la modernidad según la cual Dios es un ser de “atribuciones limitadas”.¹³⁰

Para llegar a este punto, el pensamiento de Küng parte –otra vez– de una visión problemática de la realidad; una realidad que nos enfrenta con el dolor y el sufrimiento de la existencia. Ciertamente, al postular la existencia de Dios como fuerza de sentido, el dolor del hombre se le presenta paradójicamente como fuerza de objeción. En su afán de mantener su opción voluntarista en la fe en Dios (sin ningún tipo de fundamentación racional), encuentra que las respuestas teóricas a este problema de la teodicea resultan insuficientes:

“(…) La «omnipotencia» es un atributo equívoco de Dios. Mas un Dios despojado de todo su poder dejaría de ser Dios. Y la idea de que el Dios de la Biblia, en lugar de bueno y justo, sea cruel y despótico es aún más insoportable”.¹³¹

¹²⁹ Dado que no es objeto de nuestro estudio, sólo mencionemos que su concepción cristológica (que negaría la divinidad a Jesucristo) le impide fundamentar su posición desde la impotencia de un Dios crucificado.

¹³⁰ Cf. *Credo*, 42.

¹³¹ *Credo ed. cast.*, 94. “‘Allmacht’ ein mißverständliches Attribut Gottes ist (...). Doch ein aller Macht beraubter Gott hörte auf, Gott zu sein. Und die Vorstellung, daß der Gott der Bibel statt gütig und gerecht grausam und willkürlich wäre, ist rest recht unerträglich” (*Credo*, 122)

Así, rechazados los intentos de la razón teórica, opta por mantener lo que denomina ‘teología del silencio’ y cambia el eje del planteo: de la reflexión sobre Dios se vuelve hacia la reflexión sobre el hombre. Profundicemos un poco esta perspectiva.

“A mí me parecería mejor, en este punto extremo, en esta la más difícil de las preguntas, una teología del silencio. «Si yo le conociese, yo sería él», reza una vieja sentencia judía. Y algunos teólogos judíos, que ante todo ese sufrimiento prefieren prescindir de una última justificación de Dios, sólo citan la lapidaria frase de la Escritura que sigue al relato de la muerte de los dos hijos de Aarón, muertos por el fuego de Dios: «Y Aarón guardó silencio» (Lev. 10,3)”.¹³²

La ‘teología del silencio’ (ciertamente, nada tiene que ver con la escucha de un Dios que habla primero) es la única respuesta posible en los esquemas mentales de Küng. En efecto, entendida como la abdicación de la razón humana, “el fracaso de los intentos filosóficos de una teodicea”,¹³³ busca invertir el objeto de la reflexión. No es posible el acceso racional a Dios, mucho menos a su omnipotencia o impotencia; entonces –aquí está la inflexión– el sufrimiento absurdo del hombre tampoco puede ser comprendido de manera teórica: queda –sin más– soportarlo confiadamente. Siguiendo a Kant, y ante el fracaso de la razón teórica, la razón práctica se hace presente para dar respuesta al hombre, a lo que él experimenta. “El sufrimiento, el sufrimiento desmedido, inocente, absurdo –tanto en el terreno individual como en el social– no se puede comprender teóricamente, sino soportar prácticamente. Para cristianos y judíos sólo

¹³² *Credo ed. cast.*, 95. “Besser schiene mir an diesem äußersten Punkt, bei dieser schwierigsten Frage, eine Theologie des Schweigens. ‘Würde ich Ihn kennen, so wäre ich Er’, ist ein altes jüdisches Wort. Und manche jüdische Theologen, die angesichts allen Leids auf eine letzte Rechtfertigung Gottes lieber verzichten, zitieren nur das lapidare Schriftwort, welches auf den Bericht vom Tod der beiden durch Gottes Feuer getöteten Söhne Aarons folgt: ‘Und Aaron schwieg’ (Lev. 10,3)” (*Credo*, 123).

¹³³ *Credo*, 123. Küng cita plenamente conciente, la obra que Kant escribió en 1791: *Über das Versagen aller philosophischen Versuche einer theodizee*.

hay una respuesta práctica al problema de la teodicea”.¹³⁴ Llegado a este punto, invocará a la figura humana de Jesús como justificación de su confianza.

Como sucedía en el plano de la fe, el discurso teológico se transforma en antropológico y pragmático. La fe en Dios o el Dios postulado como bueno y justo en orden a justificar la confianza del hombre, debe rescatarse: así, ante el sufrimiento humano, el único camino es el silencio. Por eso, Küng dará un vago concepto de omnipotencia divina, en un párrafo profundamente insípido (define omnipotencia como ‘superioridad’ de Dios al que no se opone ningún principio; cf. *Credo*, 43) y luego dedicará algunas líneas para ver la palabra en la Biblia y en el Magisterio de la Iglesia (ciertamente –según vimos *ut supra* 3.2– no como fuente de fe, sino como una concepción más entre muchas otras, por ejemplo, las de época moderna), pero sin profundizar sus razonamientos. Eludiendo la cuestión de fondo, propone sin más anteponerse a ‘todopoderoso’ atributos más “cristianos” (y más cercanos al hombre), como “sumamente bondadoso” o “sumamente misericordioso” (expresión del Corán: nótese la perspectiva ecuménica; cf. *ib.* 43), sin percatarse cómo –en la auténtica teología cristiana– el atributo de la omnipotencia supone, ante todo, el amor de Dios.¹³⁵

Cabría aquí, como en su concepción de fe en Dios, reiterar la crítica de inconsistencia. Si el concepto de omnipotente es entendido de manera simplemente voluntarista sin correlato en el ser de Dios, debemos asumir el despotismo de un Dios que abandona al hombre, o por el contrario concluir, sino en un ateísmo, en una infravaloración del ser divino. La postura ambigua de Küng, le quita seriedad a sus planteos.

Esta misma *Theologie des Schweigens* o el extremo de una teología apofática en la consideración de la omnipotencia divina, define muy bien la totalidad de la teología de H. Küng:

¹³⁴ *Credo ed. cast.*, 96. “Leid, übergroßes, unschuldiges, sinnloses Leid läßt sich –im individuellen wie im sozialen Bereich– nicht theoretisch verstehen, sondern nur praktisch bestehen. Für Christen und Juden gibt es auf das Theodizee Problem nur eine praktische Antwort” (*Credo*, 124)

¹³⁵ Cf. CCE 268.

es posible decir lo que Dios no es, pero le es absolutamente imposible decir lo que Él es.¹³⁶ Los santos Padres de la Iglesia utilizaron este recurso para subrayar la diferencia y trascendencia de Dios;¹³⁷ pero a diferencia de ellos, Küng, inscribiéndose en el antiguo reduccionismo gnóstico, sostiene que la realidad divina nos es absolutamente desconocida (*agnotos*).

Asimismo, es en esta línea donde se inscribe otro silencio: el de la presencia en el hombre de un ‘deseo natural de Dios’ u ordenación natural de la inteligencia con su fin natural (dado que ha sido creado por y para Dios).¹³⁸ En efecto, afirmar su existencia, es sostener el clamor del hombre por una comunión con Dios que posibilite dar sentido a su ser y al mundo que lo rodea; el saberse deficiente (por la condición de finitud) origina la búsqueda del encuentro con el principio indeficiente.

Küng, sin embargo, está obligado a silenciar ese deseo natural, dado que no puede admitir la posibilidad de un verdadero encuentro con Dios. Si tal encuentro supone la respectividad (la persona expresa lo que es respecto de un otro que esta enfrente y llama su atención), la reciprocidad (ambas libertades se buscan y se revelan) y la intimidad (o la comunión en lo más profundo del ser personal), resulta inadmisibles poder realizarlo con un Dios desconocido, mero postulado como sostén de la existencia humana.

¹³⁶ Para la teología apofática, dado que Dios, en su esencia es totalmente trascendente e incognoscible, estrictamente hablando sólo puede ser designado con atributos negativos: Dios es mejor conocido a través de una negativa o apofática teología, en lugar de positivas declaraciones acerca de su realidad. Esta idea, está presente en los grandes místicos cristianos (el Pseudo-Dionisio Areopagita, el Maestro Eckhart y Juan de la Cruz), en los padres capadocios y en la escolástica medieval (Anselmo y Tomás de Aquino).

¹³⁷ Los padres son los primeros en recurrir a la *via negationis*, pues a diferencia de los escritores neotestamentarios (salvo en las doxologías tardías: 1Tm1,17), buscan designar los atributos de Dios con prefijo negativo. Así utilizan: increado, inmenso, invisible (contra el politeísmo); incomprensible, incircunscriptible, innominado (contra el racionalismo); inefable, inprincipiado (contra el platonismo). Cf. ATENÁGORAS, *Legatio* n°10; IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* II, 13,3.

¹³⁸ Esta inclinación natural –inscrita en el mismo corazón de los hombres– hacia la Causa Primera (o Bienaventuranza Objetiva Perfecta), no implica de suyo algo consciente ni una actividad: se trata más bien de un apetito innato que, educido de aquel apetito natural de conocer una cosa por su causa misma, es fruto del conocimiento de la Causa Primera sólo por sus efectos.

En realidad, sabemos que en su búsqueda de perfección y en correspondencia con su deseo natural, el hombre está invitado a conocer y amar a Dios (cf. Hch 17,26-28), y sólo en comunión con Él, encontrará la verdad y la plena dicha que busca.¹³⁹

“La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador”.¹⁴⁰

Dentro de este apofatismo radical respecto de la realidad divina, podemos inferir tres grandes consecuencias en la consideración de nuestro autor. La primera, es el límite impuesto a la Revelación de Dios al hombre: ella nunca podrá ser entendida como la comunicación misma del misterio divino. La segunda, es la opción hecha por el Dios cristiano: esta elección sólo es fruto del sano humanismo que su confesión parece promover. Por último, también desde aquí habrá de entenderse, el intento por decir algo sobre esa realidad desde una *via negationis*. Abandonemos pues, por un instante nuestro libro guía, y digamos unas palabras respecto de estas derivaciones.

5.2.2 EL LIMITE EN LA REVELACIÓN DIVINA

Las dificultades en relación con el apofatismo derivado de su concepto de fe, se extienden al carácter reduccionista que adquiere la misma Revelación divina.

Sabemos que con la Revelación de su misterio, Dios quiere hacer a los hombres capaces de conocerle y amarle más allá de las propias fuerzas naturales, invitándolos a participar de la misma vida divina, a través de su libre respuesta de fe. Sin embargo, siguiendo el camino trazado

¹³⁹ CCE 27.

¹⁴⁰ GS 19,1.

anteriormente por el modernismo, Küng entiende por revelación, sólo a la manifestación de alguna verdad proveniente de la experiencia interior del hombre religioso (es decir, aquél que siente presente a Dios) y que se constituye como lo reclamado por la necesidad de dar sentido a la actitud de confianza en la realidad y el fundamento para la posterior praxis a favor del hombre. Lo revelado es algo natural que procede de la naturaleza y se desarrolla con la naturaleza: proveniente del interior del hombre, sus criterios deben ser buscados desde la interioridad y la subjetividad, desde la coherencia a su actitud de confianza razonable.¹⁴¹

Dado que el conocimiento metafísico es imposible (racionalismo), si se admite una revelación, entonces, ella será sólo la manifestación de una verdad que viene al hombre de parte de Dios, en cuanto de la naturaleza y por la misma naturaleza creada (o revelación *natural*); pero nunca de verdades que vienen al hombre de parte de Dios, fuera de la exigencia y de la capacidad natural, mediante una acción divina propiamente dicha (o revelación *sobrenatural*).¹⁴² De este modo, la Revelación divina tiene un límite restrictivo, y nada podrá decirnos respecto de la intimidad misma del misterio de Dios, que permanece en su radical incognoscibilidad¹⁴³

Observemos. H. Küng aplica el término ‘Revelación’ con relación a la figura de Jesucristo. Pero dada su concepción de fe (cf. *ut supra* 4.2), su consecuencia apofática para la realidad divina (cf. *ut supra* 5.2.1) y su particular pensamiento cristológico (cf. *ut infra* notas a pie de página 158 y 164), excluye del entendimiento de la Revelación divina el darse a conocer íntimamente en la persona de Cristo Jesús (verdadero Dios y verdadero hombre); dicha expresión, sólo manifiesta la expresión de la voluntad de Dios en ocasión de la actuación de

¹⁴¹ Queda abierta la pregunta sobre si esas verdades que responden a mi necesidad de dar sentido a la actitud de confianza en la ambivalente realidad son divinamente reveladas o, más bien, surgen a partir de una elaboración propia del hombre religioso. Ante la duda, preferimos sostener su carácter revelado, pero remarcando –según veremos– la insuficiencia de esta concepción de Revelación.

¹⁴² La revelación sobrenatural puede ser una locución *inmediata* (si el hombre recibe directamente la revelación de Dios que habla) o una locución *mediata* (si el hombre recibe la revelación mediante otro hombre, legado de Dios).

¹⁴³ Así, cuando hablamos del rechazo de la Revelación sobrenatural, hacemos referencia a un doble rechazo: en razón del *modo sobrenatural* como se revelan las verdades (tanto si ellas son naturales como si son sobrenaturales; cf. nota a pie de página 142) y en razón de la *sustancia sobrenatural* como se revelan las verdades naturalmente incognoscibles.

Jesús (un hombre religioso verdadero).¹⁴⁴ Esto revelado en la conciencia de Jesús es, exclusivamente, el mensaje que transmite en sus palabras y obras. Y este mensaje es que “la causa de Dios es la causa del hombre”.¹⁴⁵

“(Jesús es) alguien que, sin explicaciones ni justificaciones, anuncia, de palabra y de obra, la voluntad de Dios; que se identifica con la causa de Dios, que es la causa del hombre”¹⁴⁶

Lo revelado es la voluntad divina sobre el hombre, es decir, la manifestación de Dios que quiere el bien para el hombre. Al mismo tiempo, ante este bien deben relativizarse la Ley y el culto, las santas tradiciones, las instituciones y las jerarquías:¹⁴⁷

“La voluntad de Dios es inequívoca. No es posible manipularla (...) Dios no quiere nada para sí, para su provecho y mayor gloria. No desea otra cosa que el beneficio del hombre, su verdadera grandeza, su auténtica dignidad. Esta es la voluntad de Dios: el bien del hombre”¹⁴⁸

Ahora bien: esto que se ha revelado en ocasión de Jesús, tiene su razón de ser. Dios no sólo cumple la función fundante de mi actitud de confianza, sino que también es utilizado para sostener la benevolencia y fraternidad que deben tenerse los hombres entre sí. Si Dios –el fundamento de mi confianza en la ambivalente realidad– quiere el bien para el hombre, entonces el hombre debe testimoniar esa misma confianza en Dios, colaborando y asistiendo para que el hombre alcance su realización.

¹⁴⁴ Siguiendo la lógica del pensamiento modernista, la revelación nace de la experiencia religiosa interior, por la cual Dios es sentido y manifestado en la conciencia del mismo hombre (cf. DB 2075). Y sólo los hombres que poseen esa experiencia religiosa más evolucionada, son los que tienen revelaciones. Por lo tanto, “la revelación no pudo ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación para con Dios”. (DH 3420; DB 2020).

¹⁴⁵ *Ser cristiano*, 268; cf. también pp. 317–319.

¹⁴⁶ *Credo ed. cast*, 85 “Einer, der ohne alle Ableitung und Begründung in Wort und Tat Gotees Willen verkündet: der sich mit Gotees Sache, welche dieSaches des Menschen ist, Identifiziert” (*Credo*, 110).

¹⁴⁷ Cf. *Ser cristiano*, 329

¹⁴⁸ *Ib.* 316.

De este modo, al igual como sucedía con el concepto de fe, asistimos aquí a una reducción humanística (lo revelado es sólo la voluntad divina para con el hombre) pragmática (puesto que sirve como fundamento para una praxis concreta a favor del hombre) del dato creído.¹⁴⁹

Resulta preciso señalar que la Revelación cristiana es histórica y gradual, acorde con la naturaleza del hombre;¹⁵⁰ pero ese modo ordinario de mostrarse no implica una restricción que manifieste sólo verdades de suyo alcanzables por el hombre: entraña –en definitiva– la preparación para acoger una Revelación plena y definitiva de su Misterio, en la persona misma de Cristo Jesús (Dios hecho hombre). Cristo es la plenitud de Revelación sobrenatural histórica en virtud de su identificación con la esencia divina; la raíz de esta comprensión procede del plano ontológico y no meramente del funcional u operativo (por su mensaje o actuación histórica).¹⁵¹

“Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo (cf. Jn 1,3), da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas (cf. Rm 1,18-20), y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio.

¹⁴⁹ Lógicamente resulta imposible hablar de Revelación silenciando la perspectiva cristológica; sin embargo, puesto que excede los límites de nuestra exposición, para conocer los verdaderos alcances de esta postura sugerimos la lectura atenta de *Ser cristiano* 316 – 372.

¹⁵⁰ El obrar ordinario de Dios –según apreciaremos *ut infra* 6.2.1– no se produce a través de intervenciones especiales extraordinarias (milagros). En este sentido, las mediaciones históricas de la divina Revelación responden al modo propio de ser del hombre (mostrando el inagotable amor divino); aún más, esa modalidad responde también a la misma economía divina, que quiere hacer partícipe al hombre de su mismo darse a conocer.

¹⁵¹ Dado que la revelación, según vimos en Küng, concluye en la misma conciencia del hombre religioso y se desarrolla con ella (similar al pensamiento modernista), está sujeta al progreso y a la mutación. Por ello, de ningún modo, la revelación queda circumscripita o cerrada con Jesús (paradigma del hombre religioso), sino que se perfecciona en la conciencia de los fieles. Por eso, si quiere hablarse de plenitud de revelación de Cristo (aunque H. Küng nunca lo menciona), ella sólo puede tener carácter relativo.

De esta idea se desprende el carácter perfectible de los dogmas: cuando el hombre religioso piensa su fe y elabora su pensamiento por la reflexión, se llega a fórmulas religiosas que no pueden ser inmutables sino evolutivas. (cf. DH 3422; DB 2022, 2078, 2080) .

Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación (cf. Gn 3,15) con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos lo que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras (Rm 2,6-7). En su tiempo llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo (cf. Gn 12,2-3) al que luego instruyó por los patriarcas, por Moisés y por los profetas para que lo reconocieran Dios único, vivo y verdadero, Padre providente y justo juez, y para que esperaran al Salvador prometido, y de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del evangelio.

Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas, «últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo» (Hb 1,1-2). Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (cf. Jn 1,1-18); Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne «hombre enviado a los hombres», «habla palabras de Dios» (Jn 3,34) y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió (cf. Jn 5,36; 17,4). Por tanto, Jesucristo –ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14,9)– con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la Revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna.

La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna Revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. 1Tim 6,14; Tit 2,13)”.¹⁵²

¹⁵² DV 4. En consonancia con las palabras bíblicas, la tradición de la Iglesia da cuenta del libre y amoroso designio divino de dar a conocer el misterio de su voluntad, a través de una singular pedagogía realizada con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí – que se esclarecen mutuamente (cf. DV 2)–, revelándose de modo eminente e insuperable en Cristo Jesús. Cf. HIPÓLITO. *Refutación de todas las herejías* 10,33-34; GREGORIO NAZIANCENO, *Disertaciones* 45, 9; JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, 1,II, cap. XXII, 3; MÁXIMO EL CONFESOR, *Capítulos* 1, 9-11. AGUSTIN, *In Ioannis Evangelium Tractatus centm viginnti et quattuor*: 17,6 tr.106 PL 35,1909. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA *De caelesti Hierarchi*: C.4 part.3 PG 3,180. Asimismo, el Magisterio de la Iglesia

Partiendo del mismo condicionamiento agnosticista, podemos señalar –en esta misma materia– varias deficiencias. Ante todo, el límite impuesto por nuestro autor a la noción de Revelación, oscurece la divina posibilidad de darse a conocer. La posibilidad de una Revelación sobrenatural queda negada partiendo del hombre: dado que la razón humana es la única fuente de conocimiento humano, toda Revelación desde el exterior destruiría la vitalidad de nuestra razón y acabaría con su autonomía.¹⁵³

Sin embargo, bien sabemos que la factibilidad de la enseñanza divina hecha por vía sobrenatural, puede ser comprendida a partir de los dos seres personales que conviene que se encuentren: Dios y el hombre.¹⁵⁴ En cuanto al hombre, siendo un ser inteligente (que puede entender lo propuesto rectamente por Dios), la Revelación le es, en cierto sentido, natural: por su misma naturaleza y dignidad, el hombre es un ser ‘volcado hacia fuera’, un ser que busca naturalmente la verdad y está expectante de lo que le ofrece el exterior; en definitiva, abierto a Dios en orden a su deseo natural de salvación (fruto de su autocomprensión de finitud y creaturidad).¹⁵⁵ En cuanto a Dios, la posibilidad de la Revelación responde a su plena

confirma esta doctrina en los concilios de Trento (cf. la Bula de Pío IV *Iniunctum nobis* del 13/11/1564; DB 994), Vaticano I (*De fide catholica*, DS 3004 – 3008; DB 1785 – 1788; DH 3004 – 3008), Vaticano II (DV 2 – 6) y últimamente en el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 50 – 141).

¹⁵³ Asimismo, ya el pensamiento modernista tenía a la experiencia vital como fuente única del conocimiento religioso; así, la revelación no puede ser impuesta desde el exterior del hombre mismo (D. 2074 s.). Lo que objetamos es la autonomía absoluta de la razón, dado que el entendimiento –aún buscando la verdad por sí mismo– debe conformarse a la verdad primera y objetiva.

¹⁵⁴ Cf. el silencio respecto de la categoría de ‘encuentro’ en nuestro autor, según consignamos *ut supra* 5.2.1. Es preciso señalar que, el magisterio de la Iglesia se refiere frecuentemente al hecho de la Revelación (cf. v.g. DB 1785 – 1787), lo que manifiesta *implícitamente* tal posibilidad. *Explícitamente* la posibilidad de Revelación está definida contra los deístas en DB 1807 (de fe divina y católica solemnemente definida).

¹⁵⁵ La Revelación –aportando su luz – abre al hombre al verdadero conocimiento de la realidad, que excede el campo meramente racional. A diferencia de lo sostenido por el empirismo y el kantismo, la experiencia de lo real no puede reducirse al dato aportado por los sentidos. De este modo, la fe en la Revelación sólo puede esperarse de aquél que esté abierto a la totalidad de la realidad: desde aquí puede entenderse la posición de Küng.

autocomprensión (es sapientísimo) y omnipotencia (es todopoderoso); asimismo, tiene fines dignos para dar a conocer (el manifestar su gloria y su amor para con los hombres).¹⁵⁶

Por otra parte, si por Revelación entendemos estrictamente aquello que, por su libre iniciativa, Dios da a conocer plenamente, es decir, “su misterio, su designio benevolente que estableció desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres” (CCE 50), la postulación de un Dios desconocido que hace Küng, sin referencia al mismo misterio divino en Cristo, objeta este mismo concepto de Revelación.

Sin embargo, bien sabemos que Dios sale a la búsqueda del hombre, para que éste pueda alcanzar su plenitud; y, en este sentido, tanto las verdades naturales como las sobrenaturales constituyen el objeto de la Revelación sobrenatural.¹⁵⁷ Siendo de carácter histórico, la plenitud de esa Revelación sobrenatural es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, “la imagen del Dios invisible”.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Por otra parte, la Revelación puede manifestar un nuevo modo de amar de Dios, profundizando el amor ya dado en la creación, yendo de acuerdo con su mismo ser: la contingencia de la naturaleza humana obliga a remitirse a una voluntad ajena que la haya amado poniéndola en la existencia; si por esta contingencia descubrimos –entonces- una voluntad que ha amado al hombre, podemos suponer que también podrá (¡y es muy probable!) manifestarse nuevamente para que el hombre se sienta amado de modo mucho más profundo.

¹⁵⁷ Desde el ser humano, la revelación divina, no sólo es posible, conveniente y útil, sino que es moralmente necesaria para que pueda conocer con facilidad, “con firme certeza y sin mezcla de error alguno” (DB 1786), aquellas verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón (dados los errores de todos los pueblos en materia religiosa y dado el estado actual caído de la naturaleza humana). Al mismo tiempo, le es absolutamente necesaria tal revelación, respecto de las verdades sobrenaturales. Estas verdades son los misterios de la fe, incognoscibles por el entendimiento, que no pueden llegar a ser comprendidos ni demostrados con el progreso de la ciencia, y permanecen oscuros aún después de la revelación. Cf. *S. Th.* I, q.1 a.1.

¹⁵⁸ Col. 1,15. Si bien ya se ha podido intuir en las palabras recién referidas, es preciso aclarar que la consideración que hace Küng respecto de la persona de Jesucristo es altamente heterodoxa: con relación a su divinidad, Küng afirma que su “dignidad divina” afirmada en el Nuevo Testamento, no debe ser entendida “como un enunciado ontológico... sino como un enunciado soteriológico para nosotros los hombres” (*Ser cristiano*, 569), de modo tal que la divinidad de Cristo tiene una significación no esencial sino meramente funcional (ibid. 554ss., 486-496). Así, en nuestro tema concreto, el carácter pleno de la Revelación manifestada en Jesucristo, resulta evidentemente distorsionado, según referimos *ut supra* nota a pie de página 151. Cf. *ut infra*, notas a pie de página 164 y 233.

Aún más: en tanto historicación de la Revelación sobrenatural histórica, la tradición apostólica es válida y fundamental en el horizonte humano; la obtención de la verdad implica una conquista progresiva apoyada en el testimonio de lo que han alcanzado como verdadero aquellos que nos precedieron. No obstante ello, según referimos *ut supra* en 3.2, nuestro autor cuestiona fuertemente la tradición apostólica como trasmisora de la Revelación divina.

Sin embargo, bien sabemos que tanto la tradición oral como la escrita, conservan de modo seguro en verdad e integridad la Revelación transmitida por Cristo y los apóstoles, por medio del Espíritu Santo (sujeto trascendental que realiza desde dentro la comunión entre fieles de toda época y lugar) y de la Iglesia (sujeto visible e histórico).¹⁵⁹

“La sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración (cf. Hch 8,42), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida”.¹⁶⁰

¹⁵⁹ La tradición escrita (Sagrada Escritura) tiene ventajas inapreciables: fue inspirada y querida por Dios; es permanente y pública (lo cual posibilita su verificación indiscutible ante la duda); etc. La tradición oral (cuya existencia está atestiguada por la misma Escritura –Jn 20,30; 2 Ts 2,15–), por su parte, le permite plenitud al texto escrito, y es de por sí comunitaria (respondiendo al régimen mismo de la Iglesia). En esta última, son los Padres de la Iglesia sus testigos más privilegiados, no sólo debido a su proximidad con los apóstoles, sino también por la sistematización que hicieron de las verdades reveladas (de modo tal, que nada de la Escritura puede interpretarse contrariamente al sentido unánime que ellos dieron –*unanimis consensus patrum*–). Asimismo, la liturgia es el lugar por excelencia de la Tradición, en cuanto que ésta se realiza con palabras y gestos intrínsecamente unidos entre sí (cf. DV 4).

¹⁶⁰ DV 10a. Asimismo, el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios ha sido confiado únicamente al Magisterio de la Iglesia, al Papa y a los obispos en comunión con él, quienes la sirven “enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer” (DV 10). Esto último, también es fuertemente objetado por nuestro autor.

Por último, para comprobar y certificar lo que podemos creer en el plano histórico, es preciso ver los signos que acompañan a la Revelación.¹⁶¹ Sin embargo, para nuestro autor, en clara dependencia con el pensamiento modernista, es la experiencia indigente del hombre religioso –por la que encuentra sentido a la ambivalente realidad y a su posterior actuar ético– la que constituye el único criterio o signo válido de una Revelación.¹⁶²

Sin embargo, bien sabemos que el ver sensiblemente signos que acompañan a la Revelación, no quita méritos al acto de fe. Los signos son el apoyo para no creer con ligereza, pues son respuesta a los requerimientos de la responsabilidad del hombre para dirigir sus actos concientemente. Los signos ‘hablan’ a los ojos para que el corazón ‘responda’ libremente con fe, es decir, corroborando a la Revelación, asistido por la gracia interior.¹⁶³

En este sentido, también resulta importante remarcar, que la credibilidad de la Revelación adquiere un máximo cumplimiento con la Encarnación del Verbo, momento de plena comunicación a la humanidad.¹⁶⁴

¹⁶¹ El criterio de la revelación es la razón por la que se puede reconocer su origen divino; de este modo, se llaman signos dado que, por su conocimiento remiten a la mente al conocimiento de la revelación divina.

¹⁶² Este criterio subjetivo (encontrado dentro del sujeto que examina la revelación), es válido, importante y útil (DB 1638) pero no es primario ni suficiente (o exclusivo) para discernir cierta y fácilmente el hecho de la revelación a todos los hombres; por el contrario, el criterio primario y suficiente para probar este hecho, lo constituyen los milagros y las profecías (DB 1790).

¹⁶³ Podemos creer por cuatro razones: porque es algo verosímil (especie de sospecha), porque sé que es verdad (referente a la ciencia testimonial de la cosa creída), porque sé que el otro sabe (referente a la ciencia testimonial del saber ajeno) o porque veo que algo es evidentemente creíble (nadie creería si no viera que debe creer): aquí es donde se ubican los signos de credibilidad.

¹⁶⁴ Dada la importancia del tema, aún cuando exceda el límite de nuestra investigación, y en consonancia con la nota a pie de página 158, parece preciso extendernos hacia lo que entiende Küng por encarnación. En efecto, “¿qué significa entonces Encarnación? Encarnación significa: en ese hombre han tomado forma humana la palabra, la voluntad, el amor de Dios. En **todo** lo que habló y predicó, en la totalidad de su quehacer, de su actitud, en la totalidad de su persona, el hombre Jesús no actuó en modo alguno como «rival» («segundo Dios») de Dios. Sino que reveló, anunció, manifestó la palabra y la voluntad del Dios único” (*Credo ed. cast*, 67). Este texto, a la luz de lo que se ha dicho, muestra que la encarnación no puede entenderse en sentido esencial (Dios que *se ha hecho* hombre),

5.2.3 EL RECURSO AL ORDEN ÉTICO COMO CRITERIO DE VERDAD EN TORNO A DIOS.

El concepto de Dios, según nuestro autor, no es algo que deba darse por evidente; el escepticismo ya visto respecto de su omnipotencia, puede servirnos de preludio. La palabra Dios si bien es irrenunciable (como fundamento primero, soporte y meta última) es equívoca, ambivalente y ambigua, sobre todo, filosóficamente hablando. Citando a Wilhelm Weischedel, Küng señala:

“Lo divino de los primeros pensadores griegos, con su presencia inmediata en el mundo, no es lo mismo que el Dios creador de la teología filosófica de inspiración cristiana. El Dios como última meta de todas las aspiraciones existentes en la realidad, tal como lo concibe Aristóteles, se diferencia del Dios de Kant, garante de la ley moral y de la felicidad. El Dios de Tomás de Aquino o de Hegel, accesible por la razón, es distinto del Dios inefable de Dionisio Areopagita o Nicolás de Cusa. Y el Dios meramente moral, al que combate Nietzsche, no es el ser supremo que sirve de soporte a la realidad, tal como entiende Heidegger al Dios de la metafísica. Y, sin embargo, siempre y en todas partes se designa con el

sino meramente funcional (Dios que *se ha manifestado a un hombre*), al servicio de la revelación de la voluntad de Dios; de este modo, el concepto de Revelación experimenta una reducción notoria. Palabras similares se encuentran en el modernista Loisy, al afirmar “considero un mito filosófico la encarnación personal de Dios” A. LOSY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Émily Nourry. Paris, 1930, II, 397.

Por el contrario, existe un gran número de textos magisteriales que expresan la profunda realidad de Cristo que, en cuanto es verdadero Dios y verdadero hombre, es signo por excelencia de la Revelación: Vaticano I (DB 1790 y 1813); Vaticano II (DV 4: “Cristo con la totalidad de su presencia y de sus manifestaciones... sobre todo con su muerte y su gloriosa resurrección... completa y acaba la Revelación, y la confirma con testimonio divino”); *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (nº12: “Jesús realiza esta proclamación de la salvación por medio de innumerables signos... sobre todo por su gloriosa resurrección. Así termina la revelación, completándola y confirmándola”); etc.

término «Dios» algo afín: lo que determina toda la realidad como principio rector o principio trascendente”¹⁶⁵.

En cuanto realidad religiosa, el concepto de Dios es –en contraposición con la filosofía– concreto y determinado, en cuanto entraña en sus distintas perspectivas, un encuentro con Dios. Sin embargo, tanto en el plano de la experiencia religiosa (mística o profética) como en el plano de la fe, la afirmación de Dios adquiere divergencias fundamentales. “Las experiencias, formas, plasmaciones e ideas religiosas de la humanidad son infinitamente ricas, e infinitamente compleja es su problemática”.¹⁶⁶

Dentro de este marco religioso universal, H. Küng tratará de diferenciar y decidir, a través de una fe apoyada en la razón, por el Dios que se presente –a este nivel histórico – cultural– capaz de justificar la actitud humana de confianza razonable en la realidad. Se tratará, no de la búsqueda de su íntima realidad, sino de la búsqueda de un Dios que concuerde con los lineamientos preestablecidos, a saber, ser fundamentador de la confianza radical humana, en clara dependencia de su concepto de fe en Dios.

¹⁶⁵ ¿Existe Dios?, 850s. El autor cita a W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie* en «Zeitalter des Nihilismus» I (1971) 494s. Cf. también *24 tesis...*, 84s.; *Ser cristiano*, 94.

¹⁶⁶ ¿Existe Dios?, 798. La importancia de este libro en relación al tema que abordamos, hace conveniente mostrar su división en dos grandes partes. En la primera, Küng señala cómo ha sido planteado el problema de Dios por los grandes pensadores de la época moderna, siguiendo un esquema que está en relación con las ideas mencionadas, puesto que conduce a centrar la atención respecto del sentido de la existencia. Trata primero del planteamiento del tema de Dios en la perspectiva de la pugna racionalismo – fe – racionalidad científica (Descartes, Pascal, Wittgenstein, Carnap, Popper, Kuhn); se ocupa luego de la nueva concepción de Dios que se afirma a partir de Hegel, es decir, de la visión de Dios referido al mundo y a la historia (Hegel, Comte, Teilhard de Chardin, Whitehead); describe a continuación el ateísmo radical (Feuerbach, Marx, Freud), para situarnos ante el nihilismo de Nietzsche. A partir de aquí –aunque ciertas veces describa el pensamiento de otros (Bloch, Horkheimer, Heidegger, Barth, Kant, Einstein)– comienza la parte sistemática. El esquema es semejante a *Ser cristiano*: se invita a confiar en la realidad (pp.581ss.), se critican las pruebas de la existencia de Dios (pp.693ss.), se plantea la hipótesis de Dios (pp.765ss.) y se concluye afirmando que, si bien la opción entre el sí y el no trasciende a la razón pura, resulta racional una opción por Dios en virtud de la cual se obtiene una confianza fundada en lo real (pp.773ss.).

“Creer (*en Dios*) significa afirmar con confianza ilustrada que el mundo y el hombre no son inexplicables en lo tocante a su último destino; que el mundo y el hombre no son un absurdo salido de la nada y arrojado en la nada, sino que –en cuanto todo– constituyen algo razonable y valioso, no son caos, sino cosmos; que tienen en Dios –su fundamento y destino primordial, su autor e indicador de la meta, su creador y consumidor– un primer y último refugio y un hogar permanente. Nada me fuerza a esta fe. *¡Puedo decidirme por ella con libertad!* si tomo tal decisión, esa fe cambia mi postura en el mundo, mi actitud ante el mundo; *corrobora mi confianza radical y concreta mi fe en Dios*”.¹⁶⁷

Dado que no pertenece al campo de la experiencia sensible y que no es inmediatamente evidente en el orden inteligible (no se conoce la verdad del primer principio) sin dudas se necesita una mediación racional para afirmar a Dios; para llegar a la realidad de su existencia, es preciso –una vez vistos los entes sensibles– procesos racionales argumentativos (llamados *via causalitatis*) por el que establecemos una conexión entre las partes.¹⁶⁸

En tanto argumentos metafísicos que son, tales procesos convergen en un Primer Ser, a partir de una premisa mayor (que enumerando distintos signos del mundo, concluye que el mismo fue causado) y de una premisa menor (que enunciando las distintas fórmulas del principio de la causalidad, concluye que la causa del mundo es un solo principio).¹⁶⁹ Luego, en la

¹⁶⁷ Ibid. 896. El texto entre paréntesis es nuestro.

¹⁶⁸ Ciertamente a Dios puede llegarse, no a través de las pruebas propias de las ciencias positivas, sino con argumentos convergentes y convincentes, que permiten llegar a verdaderas certezas (cf. CCE 31). Estos argumentos disponen a la fe y la auxilian prestando conformidad con la razón humana.

¹⁶⁹ Santo Tomás establece cinco vías para llegar a demostrar que Dios existe: el primer motor no movido (1), la primera causa que no depende de ninguna en su causar (2), el ser eterno y absolutamente necesario (3), el ser máximo y perfecto (4) y el ser inteligente que imprime finalidad en los entes carentes de conocimiento (5). “El mundo y el hombre atestiguan que no tiene en ellos mismos ni su primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquel que es el Ser en sí, sin origen y sin fin. Así, por estas diversas «vías», el hombre puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, «y que todos llaman Dios» (St. th. I, q.2, a.3)”. CCE 34. Ciertamente las “vías” de santo Tomás tratan de pruebas absolutamente metafísicas, que difícilmente puedan convencer a un hombre existencial: no es de extrañar, entonces, que una

reflexión teológica tradicional, es a la teología dogmática –que antes de investigar sabe por fe que Dios existe– a quien le corresponde comparar a Aquel ‘principio de todo’ de la *via causalitatis* con el Dios de la Revelación, y concluir en la identidad o no entre ellos.

Sin embargo en Küng, al rechazar este proceso –las pruebas racionales sobre la existencia de Dios– pero no así sus conclusiones –la existencia de un “fundamento y destino primordial, autor e indicador de la meta, creador y consumidor”– por medio de un “acto de confianza razonable”, es sólo a la experiencia humana a quien le corresponde hacer aquella comparación.¹⁷⁰

Para Küng, cierta primacía y particularidad que tiene el Dios cristiano, hace posible la actitud de confianza reclamada por la realidad. Por eso, y a través de las reflexiones sobre las culturas que promueven las distintas religiones (nunca a nivel teológico), intentará situar a este Dios por encima de los otros. En su libro *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, partiendo del Dios de las religiones no cristianas (pp. 798-834: hinduismo y budismo en la reflexión teórica y en la experiencia práctica religiosa), nuestro autor lo confronta con el Dios bíblico (pp. 835-906), intentando justificar ‘racionalmente’ su opción por éste último y por la religión cristiana. En sus análisis, H. Küng reconoce el valor de todas las creencias, dado que todas parten de los mismos interrogantes eternos del hombre y todas proporcionan, además de la interpretación del mundo, ‘un camino práctico religioso hacia la salvación’;¹⁷¹ sin embargo, en ellas hay, a la par de analogías, divergencias fundamentales y muchas contradicciones: por ello es necesaria una opción que pueda legitimarse racionalmente. Pese a que todas tienen valores propios distintivos, pueden darse juicios valorativos entre las distintas creencias.¹⁷² En

personalidad como H. Küng (racional y existencialista a la vez) afirme lo insostenible de dichas pruebas. Cf. también, las causas del devenir, del orden, de la finalidad natural, de la finalidad histórica y libre, y de los grados de perfección en JUAN PABLO II, *Audiencias Generales*, 10/07/1985, en «*L'Osservatore Romano*» 1985, 411.

¹⁷⁰ *¿Existe Dios?*, 896.

¹⁷¹ “Reconocer, respetar y valorar la verdad de las otras concepciones de Dios sin relativizar la confesión cristiana del verdadero Dios ni reducirla a una serie de verdades generales: de este modo, el desprecio mutuo podría dar paso a la alta estima, el olvido a la comprensión, los intentos de conversión al estudio y al diálogo” *¿Existe Dios?*, 799s. Cf. también H. KÜNG, *El reto de las grandes religiones* en *Ser cristiano*, 105-141.

¹⁷² Cf. el amplio desarrollo del tema en *Ser cristiano*, 115ss.; sobre todo, p.122.

este punto, Küng introduce su fe cristiana: “Sin menoscabo del respeto debido a las demás religiones, hemos aducido los motivos en que se apoya nuestra opción por el Dios de Israel, por el Dios de la Biblia, y volveremos a exponerlos con mayor claridad”.¹⁷³

Resulta evidente, entonces, que para Küng, la opción por uno u otro dios, no se resuelve teológicamente sino antropológicamente: lo que define la elección es la adecuación o no a la confianza humana razonable reclamada por la fe en Dios. En otras palabras, lo que realmente importa es en qué medida cada imagen de Dios contribuye a la humanización: en cuanto que cada una de ellas entrañan rasgos específicos de sano humanismo sólo basta ver cuál de esas imágenes—cada una en su peculiaridad— se acerca más al objetivo propuesto. Según nuestro autor, en este análisis cultural del dios de las religiones, es el cristianismo el que tiene una luz de ventaja sobre el resto; pero dado que se juzga desde la humanización intrahistórica que promueve y desde su contribución al buen convivir terreno entre los hombres, se trata solamente de una diferencia de grado, de carácter subjetivo y absolutamente opinable, nunca de algo esencial.

El reduccionismo antropológico que sufre el dios de las religiones se manifiesta con fuerza. Al haber situado el problema a un nivel histórico – cultural y no teológico, Küng compara entre sí los diferentes dioses teniendo presentes los rasgos fenomenológicos o los

¹⁷³ *¿Existe Dios?*, 852. Nuestro libro guía, no se detiene en las razones de la decisión por el Dios cristiano. Pero en *¿Existe Dios?* (cf. el capítulo dedicado a fundamentar la opción por el Dios cristiano, pp. 795–906) se argumenta su decisión del siguiente modo. La fe bíblica en un solo Dios es coherente en sí misma, ha pasado por el crisol de la historia y puede legitimarse racionalmente. Creer en Dios creador significa afirmar con confianza razonable que el mundo y el hombre no quedan sin explicación en cuanto a su último origen; creer en Dios como conductor del mundo no significa que Dios suspenda las leyes de la naturaleza: quiere decir más bien que Dios no abandona el mundo y el hombre a su suerte, sino que se compromete por ellos dentro de su ocultamiento; creer en Dios como consumidor del mundo, significa afirmar con confianza razonable que el mundo y el hombre no son inexplicables en cuanto a su último destino (cf. *¿Existe Dios?*, 837-903). Por último, al ser común con las tres grandes religiones proféticas, exige imperiosamente una colaboración mutua; pero también exige el destronamiento de los falsos dioses (dinero, poder, sexo, etc.) y un llamamiento a la liberación del hombre. No obstante, la presencia del Dios encarnado, razón última de la originalidad del cristianismo, resulta totalmente ausente en sus reflexiones.

valores ascéticos presentes en las distintas confesiones, pero sin abordar jamás la temática salvífica que, en definitiva, es la que marca las esenciales diferencias.¹⁷⁴

Aún más. Dado que el nivel de la verdad sobre Dios está en la *praxis* ética en favor del hombre (las acciones concretas tendientes a humanizarlo), lo que realmente interesa es el diálogo –que integra perspectivas– para la buena convivencia;¹⁷⁵ el nivel teórico de la verdad sobre Dios no sólo es incognoscible (recordar los presupuestos kantianos sobre la razón pura), sino que ni siquiera interesa: si Küng opta por el Dios cristiano será en razón del juicio sobre la conveniente adecuación con su decisión existencial y voluntaria de la razón práctica (la fe en Dios).¹⁷⁶

¹⁷⁴ Es preciso señalar que para el pensador suizo, la salvación tiene una lectura horizontal: designa la *praxis* en favor de la humanización. Por esta perspectiva, en todas las religiones del mundo el hombre puede, conseguir su salvación dado que todas ellas fomentan un humanismo, más allá de los aciertos y de los errores a nivel teórico. “A causa de esta verdad (el que todas las religiones buscan la humanización), los hombres pueden conseguir la salvación eterna en las religiones del mundo, pese a los múltiples errores, al politeísmo, la magia, las coacciones naturales y la superstición. En este sentido, también otras religiones pueden ser caminos (autónomos) salvíficos. *Por consiguiente, hay que distinguir entre el problema de la salvación y el problema de la verdad*” (*¿Existe Dios?*, 54; los párrafos entre paréntesis son nuestros). De este modo, abordar la cuestión de la salvación a nivel trascendental, o en relación al papel soteriológico de Cristo –reducido en H. Küng a mero abogado de Dios y modelo del cristiano– nada tiene que hacer en estos planteamientos.

¹⁷⁵ El libro de nuestro autor *Proyecto de una ética mundial* (1990), trata justamente sobre ello: expone datos coincidentes entre las diversas religiones en el plano ético global –bajo la convicción de que ellas se encuentran más próximas en cuanto a la práctica que en cuanto a la teoría– con una finalidad humanística: “imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa, sin diálogo de religiones. De eso va a tratar el presente libro” (H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*. Trotta. Madrid, 1991, 9; en adelante *Proyecto...*).

¹⁷⁶ La fe en Dios que se decide por este determinado Dios, será últimamente fundamentada en lo peculiar cristiano: Jesucristo, entendido como figura “fundamentalmente decisiva, determinante y normativa” (*Ser cristiano*, 218). Y ¿qué es lo que aporta a la acción ética (que fundamenta aquella elección), la opción por Jesús como punto de referencia último? En resumidas cuentas podríamos decir: en primer lugar, una tal acentuación en la confianza en la realidad –pues el cristianismo es capaz de integrar lo positivo y lo negativo de la experiencia humana– que resulta posible la perseverancia en la acción en favor del hombre; en segundo lugar, la proposición de un modelo o paradigma de amor y servicio al hombre que impulsa a afrontar la vida con disposición de generosidad, de entrega, de benevolencia (ibid. 690ss.). Por Jesús, el cristianismo es un humanismo pleno; así, opto por ser cristiano, para poder ser hombre en plenitud. En su comentario al libro *Ser cristiano*, Illanes Maestre señala que “un tal

La noción de verdad –como la noción de fe, ya estudiada– que el pensador lucerno intenta mantener, se desplaza así del orden teórico al práctico: la verdad cristiana sobre Dios (como el de cualquier otra religión), incognoscible en el orden de la teoría, se manifiesta en la praxis, en el comportamiento, en el compromiso. Aceptar o no la verdad del cristianismo es una decisión que no resulta definida en modo alguno por la afirmación de una doctrina en comparación con otras tantas, sino por la asunción vital de un compromiso en favor del hombre, resultando indiferente, al menos en gran parte, el trasfondo teórico del que ese compromiso surge. “Criterio último para discernir si un hombre es cristiano no es la teoría, sino la praxis: no la forma de pensar sobre doctrinas, dogmas, interpretaciones, sino el modo de actuar en la vida cotidiana”.¹⁷⁷

De esta manera, originadas en el silencio de la razón teórica, tanto desde la ‘fe’ (acto razonable que permite tener confianza en la ambivalente realidad con la que el hombre se enfrenta) como desde la ‘verdad’ (el compromiso en favor del hombre), se llega a una ética práctica en favor del hombre. Toda expresión religiosa sufre el reduccionismo de una fe trascendente en el inmanentismo de un humanismo pragmático que se equipara con la ética. Así, la religión queda definida con términos de posibilidad de praxis; el único fin de sus especulaciones podría traducirse en este compromiso y actuar ético efectivo sobre una realidad que aparece como problemática, fundamentado desde la confianza en ella que se desprende por la opción voluntarista en Dios y, en el caso propio de Küng –como cristiano que es–, del mensaje y la persona de Jesús de Nazaret.

5.2.4 EL RECURSO A LA VIA NEGATIONIS COMO INTENTO DE DECIR ALGO SOBRE DIOS.

planteamiento hace que la pregunta decisiva ante *Ser cristiano* es la que puede formularse en los siguientes términos: ¿abre Küng un camino hacia Cristo a través de lo humano, mostrando cómo el cristianismo asume el humanismo aunque lo trascienda, o más bien asistimos en su obra a una reducción humanista del cristianismo? Por desgracia esto último es lo que ocurre” (ILLANES, 11).

¹⁷⁷ *Ser cristiano*, 481.

Esta elección del Dios cristiano desde el humanismo que promueve se debe –como dijimos– al apofatismo respecto de la íntima realidad divina. La absoluta incognoscibilidad divina queda, sin embargo, aún más evidenciada en el recurso a la *via negationis*. Digamos breves palabras al respecto.

Su acercamiento al budismo le permite afirmar la absoluta trascendencia de Dios a cualquier concepto y definición; en efecto, es imposible comprender a Dios por medio de un concepto o expresarlo mediante un enunciado:

“Dios es el incomprendible, inefable e indefinible. Tampoco lo abarca el concepto de ser; tampoco a partir del ser se puede descubrir por completo su esencia: Dios no es nada de lo que existe; no es un existente: ¡trasciende todo! Así el pensamiento humano penetra en una esfera en la que los enunciados positivos («Dios es bueno») resultan insuficientes y, para ser verdaderos, siempre necesitan a la vez una negación («Dios no es bueno» de manera humana y finita) que permite traducirlos para aplicarlos al Infinito («Dios es la bondad absoluta»)”.¹⁷⁸

De este modo Küng afirma que Dios, en su ser propio, nos es radicalmente desconocido. Luego de afirmarlo por razones de fe o “confianza razonable”, el recurso a la *via negationis* para decir algo sobre Dios, aparece así en primer lugar. Las expresiones del pensador lucerno parecen semejantes a la triple mediación (afirmación, negación y eminencia) de la teología clásica respecto del lenguaje sobre Dios.¹⁷⁹ Sin embargo, en esto justamente se diferencia con la perspectiva católica tradicional.

¹⁷⁸ *¿Existe Dios?*, 820.

¹⁷⁹ Este lenguaje que asemeja la triple vía, es recurrente en Küng. Lo menciona cuando compara al Dios de los filósofos con el Dios cristiano (“en el Dios de la Biblia está «superado», en el mejor sentido de la triple palabra – *afirmado, negado y trascendido a la vez*–, el Dios de los filósofos”. *¿Existe Dios?*, 906; cf. también *24 tesis...*, 120) y lo encontraremos –según veremos más adelante– en el concepto de persona aplicado a Dios

Debemos notar que en la auténtica enseñanza magisterial, la *via negationis* depende de la *via causalitatis*.¹⁸⁰ Luego, y desde ambos, podrá el hombre abrirse hacia un conocimiento analógico de Dios, equidistante de los extremos de la univocidad (confusión) y de la equivocidad (agnosticismo): aquel que designa positivamente la substancia divina, aunque fuere de modo deficiente y no perfecto.¹⁸¹ Será entonces, y finalmente, la *via eminentiae* la que nos obliga a purificar el lenguaje referido a Dios.

Küng, sin embargo, reemplaza los resultados de la *via causalitatis* (la existencia de Dios) por una postulación de los mismos a través, no de una argumentación racional que le confiere certezas, sino de un acto de confianza razonable fundado en la conveniencia. La postura del pensador lucerno se opone así a la larga tradición magisterial que, siguiendo los mismos lineamientos trazados por la Escritura, afirma que a partir de lo creado (el mundo material, la conciencia moral, la libertad, el alma humana, su aspiración a la felicidad, etc.) el razonamiento puede llegar a la afirmación de Dios:

“Interroga a la belleza de la tierra, interroga a la belleza del mar, interroga a la belleza del aire que se dilata y se difunde, interroga la belleza del cielo... interroga a todas estas realidades. Todas te responden: Ve, nosotras somos bellas. Su belleza es una profesión. Estas bellezas sujetas a cambio, ¿quién las ha hecho sino la Suma Belleza no sujeta a cambio”.¹⁸²

¹⁸⁰ En primer lugar, porque nada podemos negar sino sobre la base de la afirmación de Dios proporcionada por la *via* de causalidad; en segundo lugar porque la negación ya está contenida en el concepto de causa primera (primer motor no movido, por ejemplo) aportado por esa *via*. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q.7 a.5.

¹⁸¹ Contra el extremo de la univocidad (si Dios sólo puede ser designado por *via* de causalidad, no podríamos decir nada de El sin relación a las creaturas), cf. IV CONCILIO DE LETRÁN, DS 806, DB 432, DH 806; contra el extremo del agnosticismo (si todo designara negación, no podríamos entonces decir nada sobre Dios), cf. PABLO VI, *Profesión de fe* del 30.06.68 (AAS 1968, 434s.). La teoría tomista de la analogía de los nombres divinos, tiene su fundamento en la doctrina elaborada inicialmente por los Padres Capadocios (cf. GREGORIO NAZIANCENO, *Oratio Theologica* 30, n° 18-19 PG 26,60)

¹⁸² AGUSTÍN, *Sermones* 241,2. Cf. también ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis* BAC 116, 653: “Si, en efecto, pensáramos como Diágoras, teniendo tantos argumentos para la creencia en Dios –el orden, la armonía universal, la grandeza, el color, la figura, la disposición del mundo–, entonces sí tendríamos con razón reputación de impíos y habría motivos para perseguirnos”; TACIANO, *Discurso contra los griegos*. BAC 116, 578: “Por su creación le

Sin embargo, entendida la *via causalitatis* al modo de Küng, la *via negationis* sólo puede afirmar un Dios otro totalmente desconocido (agnosticismo radical) y distinto de la única realidad que nuestro autor puede fehacientemente afirmar: el hombre. Resulta lógico que esta fe en Dios, no pueda decir positivamente nada sobre la esencia misma de Dios.¹⁸³

Este modo de concebir la *via negationis* repercute y se evidencia con fuerza en la *via eminentiae*. En efecto, si se afirma a Dios como bondad o verdad absoluta tampoco se define la esencia divina, que continúa permaneciendo incognoscible; por el contrario, esos atributos refieren las propiedades divinas en cuanto entran en relación con el hombre, única realidad positivamente afirmada. En efecto, “estas propiedades no son predicados objetivos, sino atributos activos a favor del hombre y del mundo: no expresan lo que Dios es en sí o para sí, sino que indican lo que Dios es para el hombre y el mundo”.¹⁸⁴ El hombre, principio, centro y fin en el lenguaje sobre Dios, resulta explícito en las páginas de *¿Existe Dios?*:

conocemos, y lo invisible de su poder, por sus creaturas lo comprendemos”; TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autolyicum* I, 5 BAC 116, 771: “Dios no puede ser visto por los ojos de los hombres, pero se ve y se comprende por su Providencia y por sus obras”; CIRILO ALEJANDRINO, *Comentario al Evangelio de san Juan* 4,2; JUAN DAMASCENO *De fide orthodoxa* 1.1 c.1; PG 94,789; CLEMENTE ALEJANDRINO *Stromata* V, 11, 71, 3-5 MINUCIO FELIX, *Octavius* 17; TERTULIANO, *Apologeticus* 17; ATANASIO *Oratio contra Gentes* 27,30,34,43; IRENEO *Adversus Haereses* 2,6,1; 2,9,1; 4,6,6.; BASILIO *Adversus Eunominun* I 14; GREGORIO NAZIANCENO *Oratio* 28,6.

¹⁸³ Esta posición parece asemejarse a la línea de los reformadores: M. Lutero, insiste que el Dios revelado (*Deus revelatus*) permanece como el Dios escondido (*Deus absconditus*), ante quien el hombre sólo puede estar en un reverente temor; S. Kierkegaard (según mencionamos *ut supra* 3.3) sostiene que la única verdad descansa en el encuentro existencial con el Dios completamente Otro, donde los libros de erudición no sirven absolutamente de nada. En el ámbito católico tradicional, aún cuando el Pseudo Dionisio sea considerado como el exponente más acabado de este apofatismo, debe reconocerse que el Areopagita propugna una ‘teología apofática’ dialécticamente con la ‘catafática’ y la ‘simbólica’; en el mismo sentido se expresan, Nicolás de Cusa con su *docta ignorantia* y Juan de la Cruz con un ‘saber no sabiendo’. “La teología negativa, quindi, sta in funzione di quella affermativa, pur essendo piú precisa di questa. Senza quella affermativa, la teologia negativa perde totalmente il suo vigore. Per cui é fuori luogo considerare Dionigi un kantiano o un heideggeriano *ante litteram*” I. ANDEREGGEN, *Introduzione alla teologia de San Tommaso. Una prospettiva storica e metafísica*. Edizione Dehoniane. Roma, 1996, 15.

¹⁸⁴ *Ser cristiano*, 385.

“Jesús lo llama misericordioso, bueno, el único bueno. Pero estas propiedades son importantes para él no como atributos objetivos, sino como propiedades activas a favor del mundo y del hombre: qué es Dios no en sí o para sí, sino para el hombre y el mundo, cómo actúa en el hombre y en el mundo. No son predicados de un ser «en sí» sino de su relación con nosotros. Porque sólo en los actos de Dios se revela su realidad: en su acción en el hombre y en el mundo, de suerte que siempre que hay que hablar de Dios es preciso hablar a la vez del hombre” (p. 913)¹⁸⁵

En realidad, los atributos de Dios –como su ser– sólo son condición de posibilidad del hombre, de su actuar en el mundo. Si Dios es, confiamos en la realidad; si Dios es bueno, nosotros debemos ser buenos; si Dios es justo, nosotros debemos comprometernos con la justicia. Sólo para afirmar la confianza en la realidad y el actuar ético del hombre, Küng postula (nunca descubre) en Dios estos atributos, que permanecen indemostrables debido a su radical apofatismo. La reducción de toda realidad a la inmanencia del hombre autoconsciente, origina en el pensamiento racionalista de Küng, un agnosticismo radical; no obstante, como garante de su actuar ético, Dios debe existir y de un modo determinado.

De este modo, la reflexión del pensador suizo sobre Dios, como en el concepto de fe en Dios y en el de su omnipotencia, concluye en un reduccionismo humanístico – pragmático. Rechazada la *via causalitatis* por una postulación de confianza razonable (o fe en Dios) y desde el radical apofatismo de la *via negationis*, tanto para su omnipotencia como para cualquier otro atributo divino, se concluye en una *via eminentiae* que sólo encuentra su sentido en el hombre y en la posibilitación de su actuar ético, como las únicas realidades positivamente afirmadas.

¹⁸⁵ El origen de esta interpretación, está en el análisis del nombre de Dios del libro del Exodo. Para Küng se traduce como ‘Yo estaré presente como estaré presente’, lo cual significa que no contiene una explicación de la esencia de Dios sino que entraña más bien una declaración de la voluntad de Dios de estar junto al hombre y un llamamiento a responderle. Cf. *¿Existe Dios?*, 845-850.

6. LA CONSECUENCIA II. UNA TEOLOGÍA INMANENTISTA

6.1 EL TEXTO INTRODUCTORIO.

Dado que la fe en Dios es el solo resultado del esfuerzo voluntarista del hombre en búsqueda de su fundamento y sentido, según señaláramos en nuestro capítulo 4, que Dios salga a su encuentro, estará siempre en relación con sus posibilidades para llegar a El. La mentalidad agnósticista de Küng lo obliga a aceptar un actuar y una presencia divina en el mundo, sólo hasta dónde su naturaleza racional puede llegar.

De este modo, la potencia divina sólo podrá obrar utilizando los procesos naturales intramundanos conocidos por la inteligencia humana, sin alterar ninguna ley y evitando cualquier intervención especial desde fuera de aquellos procesos, dado que sólo así puede ser abarcado racionalmente. Asimismo, la posibilidad de una actuación divina tal, se favorece únicamente con la imagen de un Dios no sólo ubicado en el mismo proceso mundano, sino también, confundido con éste, al menos en la equivocidad manifiesta de su lenguaje. El inmanentismo, desde su actuación y desde su ubicación, fruto del agnosticismo derivado del concepto de la fe en Dios, se manifiesta así de modo evidente. Introduzcamos nuestro análisis con algunos textos referenciales de nuestro libro guía.

En los puntos 6 y 7 del primer capítulo, el autor se propone estudiar las cuestiones relativas al origen de la vida a la luz de la evolución. En este marco, Küng critica la visión tradicional de la redención como reconciliación y rescate de las consecuencias de la caída de Adán como absurda para quien sepa el carácter evolutivo de la existencia humana.¹⁸⁶

Tomando como referencia este trasfondo, el pensador suizo se rebela contra la comprensión de la historia de salvación y los milagros bíblicos dado que, en realidad, la historia del mundo debe interpretarse en perspectiva evolutiva:

¹⁸⁶ Efectivamente, para nuestro autor, la teoría de la evolución de Darwin está fundamentada físicamente y comprobada experimentalmente mediante la biología molecular (cf. *Credo*, 36).

“¿No es la historia del mundo, desde el principio hasta el fin, una evolución coherente, lógica, en la que todo se rige por la ley –terrenal– de causa y efecto y cada paso sigue claramente al anterior?, ¿dónde queda ahí la posibilidad de una intervención especial, de un entrometimiento de Dios?”¹⁸⁷

En continuidad con estas reflexiones, pero ya en el apartado octavo, Küng afirma que luego de Hegel, hay que concebir a Dios con esa concepción unitaria de la realidad propia de la época moderna; entonces:

“Sólo puede concebirse a Dios en el mundo y al mundo en Dios, entonces no se puede entender el obrar de Dios en el mundo al modo de lo finito y relativo sino sólo como lo infinito en lo finito y lo absoluto en lo relativo”.¹⁸⁸

Se trata de dos causalidades –divina y humana– en competencia mutua. Nuestro autor señala que Dios no actúa en el mundo desde arriba o desde fuera (como motor inmóvil, como arquitecto o relojero) sino desde dentro, en el proceso evolutivo que él mismo hace posible, dirige y consuma.

“Dios no actúa sólo en determinados puntos o en determinadas lagunas, especialmente importantes, del proceso del mundo, sino que actúa como el sustento primigenio, creador y perfecto, y por tanto como el guía del

¹⁸⁷ *Credo ed. cast.*, 29. “Ist die Geschichte der Welt nicht von Anfang bis Ende eine in sich zusammenhängende, folgerichtige Entwicklung, wo alles unter dem Gesetz von – innerweltlicher! – Ursache und Wirkung steht und jeder Schritt aus dem vorausgehenden einsichtig folgt? Wo soll denn da noch Raum sein für ein besonderes Eingreifen, ‘Inter-venieren’, ‘Dazwischen – Kommen’ Gottes?” (*Credo*, 36). Cf. también *¿Existe Dios?*, 46; *Ser cristiano*, 284ss.

¹⁸⁸ *Credo ed. cast.*, 35. “Dann kann nur Gott in der Welt und die Welt in Gott gedacht werden, dann kann Gottes Wirken in der Welt nicht in der Weise des Endlichen und Relativen verstanden werden, sondern nur als das Unendliche im Endlichen und das Absolute im Relativen” (*Credo*, 44) Este párrafo fue el eje de nuestra consulta a Hans Küng, según consta *ut infra* en el ANEXO IV.

mundo, inmanente y superior al mundo, respetando plenamente las leyes de la naturaleza, cuyo origen es él”.¹⁸⁹

¹⁸⁹ *Credo ed. Cast.*, 35. “Gott wirkt also nicht nur an einzelnen besonders wichtigen Punkten oder Lücken des Weltprozesses, sondern er wirkt als der schöpferische und vollendete Erhalt und so als der weltimmanent – weltüberlegene Lenker der Welt unter voller Respektierung der Naturgesetze, deren Ursprung er ja selber ist” (*Credo*, 44) Es menester destacar la utilización del adjetivo *überlegenheit* (= superioridad) en el texto base y su correcta traducción en la edición castellana. Escrito varios años atrás, puede encontrarse el mismo párrafo en *¿Existe Dios?* (p. 883) y en su correlato de *24 tesis...* (p. 113). Sin embargo, con relación al vocablo que nos ocupa, las versiones castellanas de estas publicaciones, lo traducen como ‘trascendente’ (en alemán, *transzendentel* o *bedeutsam*); el hallazgo de un posible cambio de perspectiva, resulta al menos significativo.

6.2 APRECIACIÓN CRÍTICA

6.2.1 EL INMANENTISMO DEL OBRAR DIVINO.

En su adopción de la perspectiva evolutiva para el origen de la vida, H. Küng introduce la cuestión sobre el accionar de Dios en el mundo.¹⁹⁰

Ciertamente, la conservación divina de sus criaturas implica mantenerlas actualmente en su propia actividad, con el concurso de la naturaleza: la colaboración de los entes creados y de sus interdependencias causales. En esta conservación, Dios causa conjunta e inmediatamente el efecto y el vínculo causal; este vínculo o causa segunda –si bien es visto como inmediato para el análisis de los hechos tal como se presentan en el plano creado– no es último o causa primera por la cual las criaturas se mantienen: ello corresponde a Dios, único que tiene dominio sobre la totalidad del ser.

No obstante ello, nada impide la producción de hechos que, por influencia de Dios –causa primera–, se den directamente mediante una intervención especial divina, y no ya, según el proceder ordinario de la Providencia a través de los agentes creados que funcionan de acuerdo con su propia ley. Estos acontecimientos, denominados habitualmente como milagrosos, superan los poderes de la naturaleza tal cual es y funciona.¹⁹¹ Dijimos anteriormente (cf. *ut supra* 5.2.1)

¹⁹⁰ En el fondo, es lógico que así suceda: la pregunta teológica sobre el origen del hombre es la pregunta sobre el modo como Dios actúa en el mundo. “Nuestro problema no es, por tanto, sino un aspecto local de una cuestión más general: cómo concebir la creación en el ámbito de una cosmovisión evolutiva. Dios no es una parte del mundo; no es un factor de la realidad mundana. El mundo se desarrolla a través de una cadena de causas intramundanas; Dios no es un eslabón de esa cadena (resultaría degradante para él el serlo). No se *ve* actuar a Dios; el obrar divino no es detectable fenomenológicamente, *ni puede serlo*. Y sin embargo, Dios actúa en el mundo; no como parte de él, ni como eslabón intercalado en la cadena de las causas creadas, sino *como fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano*. Con otras palabras, Dios actúa siempre *mediante* las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, *desde la raíz del ser creado*”. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Sal Terrae. Santander, 1988, 256s.)

¹⁹¹ Es oportuno señalar que en Dios, no hay milagros: todo depende de su voluntad sabia. La palabra milagro sólo tiene sentido en referencia a los seres creados, que se refieren a Dios sin intermedios segundos. Desde la creatura, es

que Dios puede todo porque tal es su naturaleza, pero sólo hace lo que quiere, pues no hace nada que previamente no esté en la voluntad justa y en su entendimiento sabio. De esta forma, nada se opone a que su creación mantenga a cualquier ente, sustancia o fenómeno fuera de los límites ordinarios de la causalidad natural.

“Que cierto fenómeno escape a la ley no significa que escape a su causa; se vincula con ella de una manera aislada, y nada más. ¿Qué inconveniente hay en ello? Cada fenómeno, repitámoslo, por fuertes que sean sus lazos con los demás, de acuerdo con determinadas leyes, no deja de estar, considerado en sí mismo, en dependencia absoluta de la Causa primera, sin la cual no se explica su ser. (...) La acción de Dios no depende de las leyes, son las leyes las que dependen de él, y de su dominio soberano sobre ellas y sobre sus efectos.”¹⁹²

Partiendo del obstáculo que significan los milagros para la fe del hombre moderno (racionalista), Küng es recurrente en la distinción entre las distintas concepciones –bíblica y moderna– de la realidad como modo de fundamentar su rechazo a las intervenciones divinas especiales y permitir una actuación divina sólo en el pleno respeto de las leyes naturales.¹⁹³

En efecto –según expresa nuestro autor– el hombre de la Biblia no tiene una preocupación científica; para él, todo acontecimiento mediante el cual Dios manifiesta su poder es considerado como milagro, entendido como signo de su poder, tendientes a provocar la admiración del hombre. Por otra parte, para este hombre, dado que Dios actúa siempre como fundamento primordial, en todas partes el hombre puede descubrir milagros:

un hecho sin relación de causa con las concausas naturales; se tratan de sucesos sensibles realizados por Dios, superiores al curso común de la naturaleza.

¹⁹² A. SERTILLANGES, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas*. Nuevos esquemas. Buenos Aires, 1969, 258s. El orden de la naturaleza, fuera del cual se hace, no es absolutamente necesario, puesto que depende de las leyes físicas que Dios puede mudar, o negando su concurso libre, o produciendo con su omnipotencia un efecto maravilloso que supere al efecto ordinario o que lo contradiga.

¹⁹³ Cf. *¿Existe Dios?*, 894-890; *Ser cristiano*, 284-299.

“En lenguaje bíblico, un «milagro» (signo) no significa en modo alguno una suspensión de las leyes naturales mediante una intervención directa de Dios, sino todo aquello de que se «admira» el hombre: también la creación y conservación del mundo, incluso del hombre. La Biblia desconoce leyes naturales en sentido moderno y atribuye «ingenuamente» los hechos naturales al poder de Dios (o a un poder malo).

La crítica histórica ha puesto de manifiesto que muchos hechos milagrosos que no plantearon problema alguno a la fe del hombre de entonces (por ejemplo, en el contexto de la salida de Egipto) pueden reducirse a fenómenos naturales frecuentes en Palestina o en los países vecinos y que en modo alguno suponen una suspensión de la causalidad natural.

La crítica literaria ha puesto de manifiesto que los relatos de milagros no son protocolos de un acontecimiento histórico; que a veces se reunieron tradiciones diferentes del mismo acontecimiento (por ejemplo, del paso del Mar Rojo), en cuyo caso la posterior aumenta siempre el elemento maravilloso; que son fundamentales las diferencias existentes entre los distintos géneros literarios –por ejemplo– entre un himno, un relato popular y una crónica cortesana; que tienen carácter legendario los relatos del milagro del sol, de las maravillosas multiplicaciones de alimentos y resurrecciones de muertos realizadas por los profetas Elías y Eliseo y la narración sobre el profeta Jonás en el vientre de una ballena”.¹⁹⁴

Los relatos milagrosos, siempre según el pensador lucerno, intentan interpretar la voluntad de Dios y fortalecer la fe mediante la admiración. No se exige la fe en el milagro sino más bien, a partir de él, se espera la fe en un Dios que se inmiscuye en las vicisitudes del mundo y se compromete por él dentro de su historia, sin alterar las leyes naturales por El dispuestas. La grandeza de Dios no reside en realizar un gran espectáculo mediante milagros realizados al margen de los procesos causales naturales, sino justamente en que renuncia a hacerlos.

¹⁹⁴ *¿Existe Dios?*, 885s.

Considerando la perspectiva defendida, Küng afirma con fuerza que “¡Dios lo puede todo!” pero agrega que “este argumento sólo tiene un valor limitado si nos movemos dentro del espacio fundado por él, dentro de las leyes del cosmos actual. Desde el punto de vista físico, una intervención sobre-natural de Dios en el mundo constituiría un absurdo”¹⁹⁵ dado que Dios se contradeciría a sí mismo.¹⁹⁶

Sosteniendo la postura defendida por R. Bultmann, nuestro autor afirma que Dios actúa sin ningún milagro que rompa la conexión causal: “se trata, pues, de una «intervención» y una acción que se efectúan secretamente, que no pueden averiguarse y mostrarse de manera objetiva, cuya realidad sólo se conoce mediante una aceptación confiada”.¹⁹⁷ Si, entonces, por ‘aceptación confiada’ decidimos asumir una intervención de Dios en el proceso del mundo, sólo será ajustándose a las ‘reglas del juego’ por él establecidas, sin transigirlas ni sobrepasarlas.¹⁹⁸

La ejemplificación más acabada respecto de la actuación de Dios desde dentro del mundo, se encuentra en el evolucionismo asumido para la cuestión sobre el origen de la vida, que le posibilita mantener la coherencia interna en su concepción de Dios. En efecto, según H.

¹⁹⁵ *¿Existe Dios?*, 888.

¹⁹⁶ Las intervenciones sobrenaturales de Dios en el mundo: ¿representan realmente un absurdo para su voluntad inmutable? En realidad, no corresponde oponer a un Dios que crea un determinado orden causal, un Dios que obra milagros: el mismo Dios creador es designado la primera vez ‘desde Dios’, es decir, de acuerdo con el modo eterno de su causalidad radical y universal; la segunda vez ‘desde lo creado’, es decir, de acuerdo con sus efectos temporales. Aquello que el milagro introduce en la realidad como un nuevo modo de existencia temporal es, visto desde Dios, como efecto de una misma creación que, como tal, está fuera del tiempo.

¹⁹⁷ *¿Existe Dios?*, 889.

¹⁹⁸ Para el racionalismo, no sólo este modo de actuar contradice la sabiduría de Dios: ello también lo hace la idea misma de revelación divina, puesto que cambia el curso natural establecido (como si corrigiera su propia obra). Por otra parte, tal actuación especial divina sería contra la naturaleza del hombre: si se tratase de una cosa que puede ser hecha naturalmente, sería inútil; si se tratase de algo que no puede ser hecho naturalmente, sería incognoscible, vacía e ininteligible.

Küng, en el conjunto de las reglas naturales se percibe con fuerza de evidencia la perspectiva evolucionista.

“En lo tocante al *origen de la vida*, la biología de los últimos decenios ha logrado éxitos tan sensacionales que hoy se puede afirmar que la teoría de Darwin sobre la evolución (...) está demostrada físicamente y comprobada experimentalmente no sólo en el plano de la célula viva, sino también en el de la molécula”.¹⁹⁹

En este proceso científico, lógicamente, se impone la pregunta sobre la posibilidad (o no) de Dios. Separando prudentemente los ámbitos científicos y religiosos, H. Küng aclara que, postular la existencia y actuación de Dios basándose en el tránsito del mundo inorgánico a la biosfera o en la indeterminación molecular, como excluirlas a causa de sus mismos resultados, constituyen hipótesis sin fundamento. Tanto se trate de valorar el papel de la necesidad, como de rescatar el papel de la indeterminación o azar, nada excluye la afirmación o negación divina, que queda en otro plano; una cosa puede ser necesaria o contingente, pero ello no dispensa de buscar su causa última. Se trata, simplemente de una alternativa existencial, que en el sí creyente a un fundamento, soporte y meta del proceso evolutivo, le permitirá al hombre alcanzar una certidumbre y seguridad suprema en la realidad que lo aleje de un absurdo vital.²⁰⁰ Llegamos así al concepto de fe en Dios ya estudiado.

En todo caso, y esto es lo primordial, si se quiere decir sí a Dios y a su actuación en el mundo, únicamente le será posible en la coexistencia de mutua relación con los procesos

¹⁹⁹ Ibid. 875; cf. también *Credo*, 37. En *¿Existe Dios?* –en el capítulo dedicado a “Dios y su mundo” (pp. 854ss.), que culmina hablando de la creación del hombre– el pensador suizo se introduce en el tema de los orígenes humanos, apelando a Einstein y su determinismo spinoziano: todo acontecimiento se ajusta estrictamente a la ley de causalidad (p. 855). En efecto, según Spinoza, Dios se revela en la armonía de lo existente regido por determinadas leyes (el panteísmo spinoziano del ‘todo en Dios’). La mecánica cuántica y el principio de indeterminación (Werner Heisenberg) –donde existen fenómenos sólo previsibles por aproximación no por determinación rigurosa– obligan, sin embargo, a repasar esta perspectiva. En el fondo, en este plano científico, se trata de conjugar la indeterminación con la necesidad. Las tesis evolucionistas, posibilitan combinar ambos factores: el proceso total de la evolución biológica dirigido por leyes necesarias, y la indeterminación propia de los procesos aislados.

²⁰⁰ Cf. *Credo*, 40s.; *¿Existe Dios?*, 879-883.

naturales (necesarios e indeterminados). En su afán de superar el antagonismo entre ciencia y fe, entre la ley universal de causalidad y la intervención divina especial en la marcha del mundo, nuestro autor adopta –según él mismo dice– “una *religiosidad cósmica* rectamente entendida”:²⁰¹ la actuación divina dentro del proceso del mundo, como referimos recientemente.

El modo de presentar la relación Dios – mundo resulta coincidente con lo formulado en su oportunidad por el deísmo: el universo físico es una totalidad regida por leyes no modificables por poder superior alguno. Los milagros son imposibles y, dado que nunca han existido, sólo puede intentarse mostrar cómo puede darse una ‘experiencia de milagro’, es decir, una afectación profunda de la subjetividad a partir de una acción divina (efectuada de modo secreto, oculto en las concausas mundanas) que provoca la fe en Dios.²⁰²

²⁰¹ *¿Existe Dios?*, 858.

²⁰² Parece oportuno ejemplificar esta visión en la comprensión de las apariciones sensibles del Jesús resucitado (cf. *Ser cristiano*, 439ss): si bien ellas, no forman parte de nuestro objeto de estudio, son quizás el ejemplo más acabado en la cuestión que abordamos. En efecto, “si queremos atenernos a los testimonios neotestamentarios hemos de partir de encuentros del Jesús viviente con sus discípulos” dice Küng (ibid. 475). Pero para eludir el problema de una intervención sobrenatural de Dios, interpreta que “las apariciones son vocaciones” (ibid. 476).

Comienza diciendo que las apariciones son acontecimientos que tienen lugar sola y exclusivamente en el interior del discípulo: movimientos o estados en los que su subjetividad, supuesta como identificada de algún modo con la realidad última, capta o percibe esta identificación (cf. lo que diremos *ut infra* en 6.2.1). Merced a esta interpretación, Küng puede afirmar –ése era su objetivo– que las experiencias de resurrección no implican ninguna ruptura del orden físico – natural de las causas, ya que acontecen en otro nivel. Las narraciones de apariciones son, sin duda, un anuncio de que Jesús vive, pero –añade– no son sólo eso: se trata de “una vocación personal, de una misión a predicar, de una mirada no tanto hacia atrás cuanto hacia delante: de la incorporación concreta de un hombre al servicio de ese mensaje” (ibid. 476s.) Las experiencias de resurrección, fueron experiencias que no implicaron evidencia respecto del hecho de la resurrección, no conocimiento respecto del ser del resucitado: apelaban a un compromiso existencial del que no estaba excluida la duda (cf. ibid. 477ss.). Así, la fe en la resurrección es fruto de una vocación. Al afirmar la resurrección, y al confiar de hecho en ella, el discípulo se sentirá sostenido, capaz de enfrentarse esperanzada y responsablemente con el propio vivir (se trata de otro ‘voluntarismo’). Así se explica, concluye H. Küng, el “enigma histórico del origen del cristianismo”: la “causa de Jesús” siguió adelante, porque Jesús mismo fue, en la fe, experimentado y afirmado como viviente (ibid. P.482s.)

Por otra parte, si por un acto de confianza razonable (o fe en Dios) aceptamos la existencia de Dios y su actuar en el mundo, éste sólo podrá hacerlo como sostén del proceso mundano y de las leyes por las que éste se rige; será un obrar inmanente e impotente en ocasión de quebrar las normas que el mismo previamente estableció.

Lo que debemos poner en tela de juicio, es el radicalismo en sus concepciones: se trata de un proceder determinado desde el inicio por opciones previamente asumidas. Ciertamente es que la imagen del mundo transmitida por los escritos bíblicos es diametralmente distinta a la de la ciencia moderna: en este sentido, es preciso una sana desmitificación de los acontecimientos milagrosos; Küng tiene razón en poner en evidencia pretendidos hechos milagrosos que pueden ser explicados a la luz del método histórico crítico. También es cierto, como anteriormente dijimos, que el accionar habitual de Dios en el mundo se da con la colaboración de los seres creados y sin alterar el sistema causal. Pero nunca debemos ceder ante la estrechez racionalista de la ciencia moderna, que niega todo aquello que escape de los confines de la razón: el reduccionismo de los órdenes superiores –la fe– a las realidades inferiores –lo que abarca la propia razón–, es decir, a lo racional y matemáticamente necesario, es propio de una limitada mentalidad. Así, todo lo que no pueda ser explicado por la crítica moderna, indudablemente deberá ser reducido a narración sapiencial, mitológica o didáctica elaboradas para suscitar la fe creyente.

Finalizando este apartado sobre la actuación inmanente de Dios en el mundo, podríamos finalizar con una observación respecto de la doctrina del evolucionismo. Es imposible que el ser espiritual sea educido de la potencialidad de la materia.²⁰³ La originalidad estructural, funcional y ontológica del hombre lo hacen irreductible al devenir de una animalidad pura. Cada realidad personal es tan única e irrepetible que no se puede derivar de algo ‘naturalmente’ previo sino que surge como producción de Dios desde la nada. Así, llama la atención que H. Küng, en nuestro

²⁰³ “El espíritu humano constituye un caso especial. Como espíritu, no se puede, en efecto, hacerlo derivar de una estructura intramundana; es un comienzo absoluto; si no, no sería libre, sino más bien resultado de un acontecimiento natural, lo que excluye de suyo la libertad. El que Dios cree al hombre de una manera particular significa sencillamente que crea un ser cuya espiritualidad no puede ser efecto de los antepasados o de la naturaleza” SCHILLEBEECKX, E. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca, 1969. p.380s.

libro de estudio, nada diga sobre el pasaje de un estadio puramente natural a uno espiritual, del surgimiento del alma en el ser espiritual. Sin embargo, en *¿Existe Dios?*, con anterioridad a las consideraciones referidas sobre el origen del hombre y su perspectiva evolucionista, el pensador suizo anticipa:

“¿Hay que seguir hoy obstinándose en que, a pesar de todo, el espíritu del hombre (alma) o, al menos, la vida surgieron de una acción inmediata, de una intervención directa del Creador? Por razones de espacio nos vamos a limitar al problema del origen de la vida. La pregunta por el origen del espíritu humano tendría que recibir una respuesta análoga”.²⁰⁴

Brindando una explicación similar al surgimiento de la corporeidad, H. Küng cae en un reduccionismo de tinte racionalista, donde el principio de la vida es resultado de una ley natural general, único principio explicativo de lo real. Así, nuestro autor deja entreabierta la puerta para una interpretación antropológica en clave exclusivamente biológica. Si Dios no interviene en absoluto en el ser espiritual, si no se admite su acción creadora para dar cuenta del fenómeno, una ontología materialista evolutiva intentará nivelar lo propiamente humano con lo animal: así el hombre será el ejemplar más notable dentro del grupo de animales; la cultura, propia de lo humano, quedaría equiparada a la naturaleza.²⁰⁵

²⁰⁴ *¿Existe Dios?* 874s.

²⁰⁵ Dos líneas actuales convergen en estas afirmaciones: la primatología etológica y la genética comparada o sociobiología. La primera detecta analogías entre los comportamientos humanos y animales (como el uso y confección de útiles y la aptitud para el lenguaje); la segunda descubre los mecanismos genéticos fundantes de esas analogías (las conductas de todo ser vivo –incluidas las socioculturales del hombre, como el comportamiento ético-religioso– son entendidas como una respuesta biológica, inscriptas en el código genético, a las demandas del medio). Sin embargo, sin derogar su insoslayable dimensión biológica, existe en el hombre una originalidad irreductible a la animalidad químicamente pura. Ya en el nivel biológico se da una peculiaridad excepcional en el hombre: el carácter inacabado, no especializado; en el nivel etológico, el hombre tiene conciencia reflexiva y capacidad simbólica; en el nivel sociobiológico, las diferencias son aún mayores (cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. op. cit. 268-280).

¿Qué es lo que imposibilita a Küng llegar a estas consecuencias últimas? Para el pensador suizo, el hombre es un ser enfrentado con una realidad que se le presenta –como vimos– como ambivalente; así, el ser humano es conciente de su existencia y también de su límite: la posibilidad de no ser. Por ello, debe postular la existencia de un Dios –creador, conservador y meta del proceso mundano– capaz de dar al hombre que opte por él, una esperanza confiada sobre su existencia y destino. Para la interpretación biologicista, en cambio, el hombre, mero animal sin libertad, existe sin autoconciencia de su existencia, ni sabe sobre el carácter problemático de la realidad que se le presenta.

Aceptando todas las premisas teóricas de la posición biologicista, Küng forzosamente debe –entonces– alejarse en sus consecuencias para salvaguardar el ofrecimiento de un Dios garante de la confianza en la realidad. La opción existencial – voluntarista de creer, si bien no resuelve la cuestión materialista evolutiva a nivel teórico, permite alejarse de ella a nivel práctico. De este modo, H. Küng no radicaliza las opciones preasumidas: o bien, ‘naturaliza’ al hombre equiparándolo con el animal; o bien lo ‘personifica’ afirmando la intervención especial divina para el surgimiento de una entidad completamente nueva y válida en sí misma como es. La mixtificación de posturas ocasionan la desvalorización y la poca seriedad de sus planteos.

6.2.2 EL INMANENTISMO DEL SER DIVINO.

En *¿Existe Dios?*, continuando su reflexión sobre el budismo y retomando lineamientos previamente establecidos en otra publicación, H. Küng propone una “nueva concepción de Dios”:²⁰⁶

“Dios está por encima del mundo y del hombre y, al mismo tiempo, los penetra: está infinitamente lejos y, sin embargo, más cerca de nosotros que nosotros mismos; inasible incluso cuando se experimenta su presencia; presente incluso cuando se experimenta su ausencia. Se halla inmerso en el mundo y, sin embargo, no se disuelve en él; lo impregna y, sin embargo, no se identifica con él: así, la trascendencia y la

²⁰⁶ *La encarnación de Dios...*, 606.

inmanencia son en Dios una misma cosa. Por consiguiente, todo enunciado sobre Dios está sometido a la dialéctica de la afirmación y la negación, y toda experiencia de Dios a la ambivalencia del ser y el no ser”.²⁰⁷

La teología católica tradicional afirma la transordinalidad de Dios, a saber, que no es parte de una totalidad (dado que Dios es su propio ser, subsistente e imparticipado) desechando toda forma de panteísmo: no es ni el substrato ‘material’ del universo ni su ‘forma’ espiritual. Las palabras de Küng pueden bien condecirse con esta interpretación.

Sin embargo, en la ambigüedad de su lenguaje, también pueden ser comprendidas como lo contrario, a saber, que Dios no es realmente distinto del mundo sino que se identifica con la realidad mundana en cuanto que ella está dotada de profundidad. Así, el razonamiento de Küng, podría acercarse peligrosamente, si no a un panteísmo, sí a un ‘panenteísmo’: el mundo subsiste en Dios, quien sería el propio acto de ser y subsistir del mundo.

“¡Dios está *en* este mundo y este mundo está *en* Dios! Se impone un *concepto unitario de la realidad*: Dios no es simplemente parte de la realidad, un finito (supremo) entre otros finitos. Más bien es lo infinito *en* lo finito, la trascendencia *en* la inmanencia, lo absoluto *en* lo relativo. Precisamente porque es el absoluto, Dios puede entrar en relación con el mundo y el hombre (...) Dios es la realidad absoluta-relativa, intramundana-supramundana, trascendente-inmanente, omnicompreensiva-omnieficiente, la realidad realísima en el corazón de las cosas, en el hombre, en la historia de la humanidad, en el mundo. En el mundo, pues, el absoluto es a un tiempo su soporte, su conservador y su conductor: a un mismo tiempo, profundidad, centro y altura del mundo y del hombre”.²⁰⁸

²⁰⁷ ¿Existe Dios?, 821; cf. también *24 tesis...*, 100-104.

²⁰⁸ *24 tesis...*, 102. Cf. también el texto de *Credo* (p. 44) mencionado líneas arriba.

Este lenguaje sobre la ubicación de Dios, tiene un claro matiz hegeliano, del que Küng no reniega (lo afirma en todas sus glosas).²⁰⁹ Sin embargo, para hacer justicia con su pensamiento, nuestro autor también expresa mantener “reservas frente a la identificación hegeliana de Dios con el proceso mundano”.²¹⁰ Dado que, su exposición de esta nueva concepción sobre Dios se remite únicamente a los pasajes citados, si bien mantenemos la duda sobre su interpretación, no nos atrevemos a llegar más lejos.

Aún así es preciso reiterar con fuerza, que este lenguaje es claramente equívoco. Si la intención del autor es mantener la afirmación de la absoluta trascendencia de Dios a la vez que se manifiesta presente íntimamente en el mundo que trasciende, actuando mediante las causas segundas, puede emplearse el lenguaje de la auténtica tradición cristiana, sin acudir al lenguaje hegeliano que se presta a serios malos entendidos.

²⁰⁹ Como muestra bastan los numerosos textos de *La encarnación de Dios...*, 547-568, 600-604, 610s., 628. Creemos oportuno decir algo sobre el concepto hegeliano de absoluto. G. F. W. Hegel critica la teología cristiana por hacer de Dios algo inaccesible y desligado de la realidad finita; al mismo tiempo, por aceptar el hecho de una conciencia religiosa alienada, sin libertad de espíritu ni compromiso por la transformación de la realidad.

Según Hegel, la idea tradicional cristiana de un Dios totalmente trascendente del mundo, afirma justo lo contrario de lo que pretende afirmar: la concepción del Infinito como exterioridad absoluta a lo finito es propia de una conciencia totalmente dominada por los esquemas finitos del entendimiento. Al poner lo Infinito como un objeto incognoscible, más allá de su naturaleza, la conciencia finita se cierra el acceso a la verdadera realidad, puesto que en el fondo está afirmando su propia finitud como lo único real para ella (frente a un Absoluto que resulta un mero concepto vacío). Así, el yo finito, ha puesto a lo infinito mismo como algo finito.

Este planteamiento de la conciencia finita carece, según Hegel, de verdadera objetividad. La superación de la dualidad Infinito/finito se produce al concebir la realidad entera, el Absoluto, como síntesis de lo Infinito *en* lo finito. Hegel concibe así un Absoluto omnicompreensivo que, por un movimiento interno de autodiferenciación y reasunción de la diferencia, se genera a sí mismo como Infinito. Lo finito, entonces, representa aquella dimensión del Absoluto mismo que le es necesaria para volver sobre sí como Absoluto. Sólo es Dios en cuanto este retorno y por ello, sin el mundo Dios no es Dios. Cf. una interesante síntesis en M. J. DE TORRES, *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel* en «Enrahonar» 28 (1997) 83 – 96 (Quaderns de filosofia del Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona).

²¹⁰ *24 tesis...*, 102.

La indefinición respecto del concepto de creación –concepto clave en la temática que nos ocupa – fortalece la mencionada ambigüedad de sus palabras. En efecto,

“Cuando preguntamos por la causa de las causas, por la causa primera y creadora que llamamos Dios, Dios creador, no sólo preguntamos por un acontecimiento único inicial. Sino que estamos planteando la pregunta de cuál es la relación básica de Dios y mundo. La creación continúa, el acto creador de Dios continúa”.²¹¹

En sus reflexiones sobre la creación, en los apartados 4 y 5 del primer capítulo de nuestro libro guía, H. Küng bien señala que este concepto trasciende el interrogante sobre el acontecimiento único inicial; más bien, ella hace referencia a la relación continua entre Dios y las creaturas. En efecto, según la reflexión teológica tradicional, se define creación como la relación de dependencia total del ser participado respecto del Creador.²¹² De este modo, la idea de comienzo no se distingue ‘realmente’ de la acción creadora; existe sólo distinción ‘de razón’ en relación a la idea de conservación: la única y perpetua función creadora de Dios –que da el ser en cada instante a toda creatura–²¹³ es creación desde la eternidad de Dios; es conservación, una vez que el mundo comienza.²¹⁴

²¹¹ *Credo ed. cast.*, 26. “Die Frage nach dem ersten schöpferischen Grund der Gründe, den wir Gott, eben den Schöpfergott heißen, ist nicht nur die Frage nach einem singulären Ereignis am Anfang. Aufgeworfen ist die Frage nach der grundlegenden Beziehung von Welt und Gott überhaupt” (*Credo*, 32).

²¹² Santo Tomás de Aquino trata del tema de la creación en *S. Th.* I q.44. El artículo primero (sobre la causalidad en general) tiene como finalidad no sólo diferenciar la realidad creada del Dios creador (el mismo objetivo del autor bíblico del Génesis) sino también establecer la dependencia universal de lo creado con respecto a su Hacedor (propio de la teología cristiana). El artículo depende esencialmente de la q.2 a.3 (cuarta vía): dado que hay algunos seres participados y contingentes, debe existir un ser imparticipado y necesario en el cual ellos se expliquen y al mismo tiempo dependan en su ser creado; ahora bien, dado que ese Ser sólo puede ser uno (Dios – q.7 a.1 ad 3m) todo el resto de los seres dependen en su ser creado de este único Ser. Esta será el fundamento del concepto de creación.

²¹³ En efecto, si por creación entendemos aquella dependencia total respecto a la causa creadora, esta dependencia debe realizarse de forma constante pues, si Dios retira su acción, las creaturas se aniquilarían.

²¹⁴ Esto, si se admite un comienzo temporal del mundo; si no se admite, no hay distinción –ni real, ni de razón– entre creación y conservación.

Ahora bien: ¿cómo debe ser entendida esa relación entre lo creado y el Creador? En sentido formal, relación significa correlación o referencia a otro.²¹⁵ En tal situación, en ella podemos distinguir un sujeto que dice orden a otro (Creador), un fundamento que basa esa relación (creación) y un término de esa relación (creatura). Asimismo, cualquier relación puede ser real o de razón. Esta última se establece gracias a que la ‘razón’ humana puede establecer correlaciones mentales: así, por ejemplo, puede comparar dos aspectos de un ser (hombre y animal racional) y afirmar una relación de identidad (el hombre es un animal racional). La relación ‘real’ se establece gracias a las correlaciones que existen en la naturaleza, donde los términos son dependientes uno con el otro: así, por ejemplo, hay una relación real entre tío y sobrino; si uno no fuera el tío, el otro no sería el sobrino.

Por el hecho de que crea, gobierna y salva, Dios no está coordinado ‘realmente’ con sus creaturas, porque en Él no hay una relación natural a estos seres como si por ellos actuase su perfección (como dependiendo de ellos para ser perfecto); dado que por una decisión gratuita los participa de su ser y viven, en Dios hay una relación de ‘razón’ respecto a las creaturas. Pero los seres creados, tienen sí una relación ‘real’ con respecto a Dios, pues dependen de Él para existir.

Si en Dios hubiera relación ‘real’ respecto a las creaturas, la consecuencia primera sería la de un mundo totalmente necesario; tan necesario que sin él Dios no sería propiamente tal. Por el contrario, en lugar de un destino ciego o azar, el concepto tradicional de creación implica la voluntad libre y amorosa de Dios que quiere participar a las creaturas de su ser, de su sabiduría y de su bondad.²¹⁶ Cuando el mundo es una necesidad para Dios, las nociones de conservación, comportamiento natural de las cosas, providencia e incluso, el problema del mal, cambian radicalmente de sentido. Y esto es así porque –como decíamos anteriormente– en este caso Dios no sería realmente distinto del mundo, ni sería verdaderamente absoluto ni libre, cayendo en el panteísmo o, a lo sumo, en el mencionado ‘panenteísmo’ hegeliano: la subsistencia del mundo en

²¹⁵ No debemos entender esta relación en un sentido ‘no formal’. En efecto, la palabra ‘relación’ frecuentemente es usada en un sentido que no designa puras relaciones sino realidades absolutas vividas o poseídas por los sujetos. Por ejemplo, la palabra relaciones significa muchas veces intercambio de palabras o de gestos, que son realidades absolutas y mera situación de correlación.

²¹⁶ Cf. CCE 295.

Dios.²¹⁷ Es aquí, entonces, donde se aprecia la importancia de esta temática en relación a la ambigüedad del lenguaje mantenido por H. Küng respecto de la ubicación de Dios en el proceso mundano.

Así, a la luz de estas reflexiones, se impone la pregunta sobre qué dice el pensador lucerno al respecto. Como vimos, sólo menciona que la creación es una relación básica entre Dios y su mundo, sin aclarar explícitamente nada más. ¿Tiene realmente asidero la intuición según la cual, H. Küng nada dice sobre el carácter de la creación como relación, en vistas a dejar en suspenso estas perspectivas heterodoxas? Ciertamente no podemos confirmar esta presunción, pero podríamos valernos de algunos parámetros de sospecha. Ante todo, según dijimos, contribuye a dudar la noción –ya estudiada– respecto de la relación divina con los procesos naturales: un ser divino ubicado dentro y conduciendo ‘desde allí’ el proceso mundano, rechazándose cualquier intervención milagrosa ‘desde fuera’. Pero quizás, en los mismos textos de H. Küng sobre la creación, podríamos encontrar el más sólido argumento.

La más profunda enseñanza de Gn. 1-2 es precisamente la trascendencia absoluta de Dios respecto de todo lo creado. A diferencia de otras culturas, el hebreo muestra una fe en la creación, apuntalada en la experiencia de saberse creado y sostenido por un Dios que interviene históricamente: el universo ‘no es’ sino que ‘existe’, no se basta a sí mismo, no educe de sí el ser ni la inteligencia, no es Dios; a diferencia de cualquier otro sistema religioso de la antigüedad, el

²¹⁷ “(En el pensamiento hegeliano) el mundo surge necesariamente de Dios, que es espíritu, y como tal consiste en manifestarse, en devenir para otro. Por su esencia misma el espíritu se opone a sí mismo, se autodiferencia, y así surge el mundo y la conciencia finita, enfrentados entre sí como sujeto y objeto. El momento del retorno consiste en que el espíritu se hace objeto para sí mismo, y de este modo se reconcilia consigo mismo en su estar alienado como objeto. La alienación y la contradicción son el verdadero motor de la vida del espíritu, que es lo único real, lo Absoluto, porque abarca en perfecta síntesis la identidad y la diferencia, lo universal y lo particular, lo inmediato y lo mediato, lo infinito y lo finito. El espíritu es lo único real porque sólo en él se da la experiencia de la relación entre los polos más opuestos. Porque el mundo es Espíritu alienado de sí, puede la realidad ser conocida por el pensamiento. Porque existe una comunidad ontológica entre lo Infinito y lo finito, entre Dios y el mundo, puede la conciencia acceder al conocimiento del Absoluto” . M. J. DE TORRES, *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel*. op. cit. p. 86 (el párrafo entre paréntesis es nuestro).

universo es algo creado.²¹⁸ La imagen del Dios trascendente se manifiesta con fuerza de evidencia en los textos del Génesis y, sobre todo, en el relato sacerdotal de Gn.1.

Cuando en la página 34 de nuestro libro de análisis, Küng resume aquello que para él es el mensaje de la primera página de la Biblia, hace hincapié –no es de extrañar– en afirmaciones de tinte humanístico: Dios como ser bueno volcado al hombre; el hombre como meta del proceso creador; la corporeidad y sexualidad del hombre como realidades intrínsecamente buenas; el mandato de dedicación del hombre respecto del mundo que lo rodea; etc. Pero, llamativamente está ausente, la afirmación primera de la trascendencia de Dios: en ningún lugar en la totalidad de sus escritos se afirma fehacientemente la transordinalidad de Dios respecto del mundo creado. Como en repetidas ocasiones, volvemos a encontrar aquí, un llamativo silencio.

Concluamos. Entre el lenguaje de matiz hegeliano, las afirmaciones respecto de la posición y actuación de Dios en relación al mundo y los silencios en cuestiones ineludibles, los indicios de una confusión Dios-universo permanecen inalterables. Pero aún cuando sólo pueda intuirse esta posibilidad, no caben dudas que el inmanentismo del ser divino –al menos en su actuación y ubicación física– es de suyo evidente.

Reiteremos, no obstante, la crítica de su inconsistencia teológica. Küng elabora una exhaustiva reflexión en muchos pormenores, pero es superficial y poco descriptiva en muchos otros aspectos esenciales; en la exposición de los temas dogmáticos, nuestro autor es “altamente impreciso y deshonesto”.²¹⁹ La falta de sinceridad intelectual del investigador es quizás, en este punto, la mayor observación que podemos efectuarle.

²¹⁸ Por ello, los elementos originales más fuertes son: el monoteísmo trascendente (con la consecuente desmitologización de los astros), la bondad de todo lo creado (como consecuencia de un Dios bueno) y el hombre como criatura de Dios (contingente e inferior a Dios pero por encima de la naturaleza; querido como fin en sí mismo por ser imagen de Dios; ser corporal y espiritual, ser sexuado, ser en diálogo con Dios y los hombres).

²¹⁹ GERKEN, A. *Christ sein* en «Theologischer Literaturdienst» 2 1975 18, citado por ILLANES, 181. Es curioso notar la crítica de un autor que en esta reseña del libro *Ser cristiano*, según Illanes Maestre, es favorable a alguna de las tesis de fondo del pensador suizo.

7. LA SÍNTESIS: EL CONCEPTO DE PERSONA APLICADO A DIOS.²²⁰

7.1 EL TEXTO INTRODUCTORIO.

La muestra más acabada del apofatismo e inmanentismo que se derivan del concepto voluntarista de fe en Dios, es el término de persona aplicado por Küng a Dios.²²¹ En efecto, ya en el apartado octavo de nuestro libro guía, H. Küng señala que Dios, no es persona como nosotros sino infinitamente más que una persona; tampoco es abstracto o impersonal, algo menos que una persona:

“Dios es, antes bien, transpersonal, suprapersonal: infinito incluso en todo lo finito, espíritu puro... infinito e inaprehensible”.²²²

Dado que es una realidad infinita que todo lo abarca, fundamenta y dirige, una realidad que no se puede concebir separada pero sí distinta de mi realidad finita, puedo reconocer que tiene sentido verlo como un interlocutor a quien puedo hablarle: puedo decirle tú a ese ser infinito que me abarca y puedo también orar (cf. p. 45).

²²⁰ El vocablo ‘síntesis’ debe leerse a modo hegeliano, a saber, como recapitulación y superación de los dos momentos anteriores.

²²¹ El carácter sintético que refleja nuestra exposición en este capítulo, no sólo se condice con el matiz simple (a la vez que abarcativo) que expresa el mismo Küng, sino que es el resultado de lo fútil de una explicitación mayor: los fundamentos ya han sido abordados en los capítulos anteriores.

²²² *Credo ed. cast.*, 35 “Gott ist vielmehr transpersonal, überpersönlich: das Unendliche selbst in allem Endlichen, reiner Geist...Unendliche und Unfaßbare” (*Credo*, 45).

7.2 APRECIACIÓN CRÍTICA.

Pues bien: ¿qué podríamos decir respecto de la afirmación de este Dios ‘transpersonal’?.²²³ El rechazo a la concepción de un Dios persona se debe –siempre según H. Küng– a ciertos motivos: la reticencia por equiparar excesivamente al ser divino con el hombre (dado que Dios desborda hasta el mismo concepto de persona); la incomprendibilidad teológica del término (en razón de la teología cristiana que confundió en categorías ontológicas la relación de Dios con Jesús y su Espíritu, acercándose a un triteísmo); la ambigüedad del vocablo para los tiempos actuales (ya no se entiende ontológicamente como en el pasado, sino psicológicamente).²²⁴

Notemos, en principio, que la noción de un Dios personal incomoda a nuestro autor. Bien señala Küng la imposibilidad de igualar el concepto de persona en Dios y en nosotros: dado que la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, en la reflexión teológica tradicional sólo se aplica análogamente a Dios, y de modo eminente. Sin embargo, la ambigüedad del vocablo en tiempos actuales y la noción de persona en teología trinitaria, no debieran llevar a suprimirlo para hablar de Dios.

La equivocidad marcada por H. Küng es cierta; la palabra parece condenada a oscilar indefinidamente entre dos polos: un sustancialismo desrelacionado y una relación desustanciada. No obstante, subsistencia y relación se necesitan y se complementan mutuamente en la noción de persona: el ser dispone de sí (subsiste) para hacerse disponible (relacionable).²²⁵ Y esto es perfectamente compatible en Dios. Al mismo tiempo, una correcta hermenéutica de los textos magisteriales respecto del Dios trino, también permite mantener el concepto en su aplicación al ser divino.²²⁶ Sin embargo, fruto de opciones preestablecidas (rechazo de la Trinidad, entre

²²³ *Credo*, 45; cf. también *24 tesis...*, 95; *¿Existe Dios?*, 862.

²²⁴ *¿Existe Dios?*, 860ss.

²²⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental* op. cit. 154-166, donde hace un excelente desarrollo histórico de la noción de persona.

²²⁶ Ciertamente lo significado por la palabra persona en Dios designa la *relación en cuanto subsistente* (S. Th. q.29) y no su esencia misma (posición defendida por Agustín en *De Trin.* VIII,5). Y esto es así porque cabe distinguir

otras) y sin fundamentar acabadamente su posición (dedica escasas líneas), H. Küng desestima el vocablo y se propone reemplazarlo, aunque no de forma total

En efecto, siguiendo las pautas trazadas con anterioridad (cf. *ut supra* 5.2.4), el autor recurre a una triple vía de negación, afirmación y eminencia (nótese el orden del trinomio) para afirmar una suprapersonalidad divina. En efecto, como bien señalamos, *Dios no es persona* como lo es el hombre; sin embargo, un Dios que interpela al hombre, ¿puede ser impersonal? O más bien “como ya advierte el Antiguo Testamento, ¿va a ser sordo el que ha creado el oído, ciego el que ha hecho los ojos y mudo el que ha formado la boca? ¿Va a ser Dios, fundamento de toda individualidad y personalidad humanas, un «ello» impersonal y no un «tú» personal que el hombre puede invocar confiadamente, aunque sin perder el respeto y guardando una distancia reverente?”.²²⁷ Así, la esencia divina que llamamos Dios no es ni personal ni apersonal sino que, ‘desbordándolas en forma eminente’, resulta ser suprapersonal. Ser transpersonal posibilita al hombre alabarle, suplicarle, llamarlo. Dios es el alguien a quien se puede dirigir la palabra, un ‘tú’ al que se puede orar. “¡Dios es más bien una *respectividad* que puede ser invocada!”.²²⁸

Una lectura rápida de estos textos parecerían indicar una verdad fundamental de la fe cristiana: más allá de las definiciones –personal, suprapersonal o transpersonal– Dios es un ser relacional; frente al Dios vivo bíblico el hombre se siente interpelado y comprometido en su acción. Sin embargo, la lectura atenta permite descubrir otra perspectiva.

Esa realidad divina siempre es el ‘tú’, la ‘respectividad’ a la que se puede hablar, el ‘otro’ a quien se le dirige la plegaria; sin embargo, nunca es el ‘Dios que habla primero’ y a quien corresponde nuestra respuesta de fe. Por el contrario, aquí el primer paso ineludiblemente lo inicia el hombre. ¿Y Dios? Como continuamente repetimos, en el concepto de fe, sólo cumple función de fundamento, en este caso, de la individualidad y personalidad humana: Dios es el ‘tú’ del hombre pero éste no es el ‘tú’ de Dios. “¿De qué otra forma podría Dios fundamentar en el

entre significado de persona en general y de persona divina como distinguimos entre significado de animal en general y de animal racional u hombre.

²²⁷ ¿Existe Dios?, 861.

²²⁸ Ibid. 863.

mundo y en el hombre el espíritu y la libertad, la libertad y el amor?”.²²⁹ En el fondo, Dios continúa en su incognoscibilidad.²³⁰

Y aún más: Dios “es un Dios de hombres, que reta a la opción de la fe o de la incredulidad”.²³¹ Es un Dios que mueve a la acción, al compromiso y permite fundamentar la opción de confianza por esta ambivalente realidad. Como decíamos anteriormente (cf. *ut supra* 5.2.2 y 5.2.4), la ‘Revelación’ y los ‘atributos’ de Dios sólo son condición de posibilidad del actuar del hombre, pero nunca algo intrínsecamente divinos.

El yo persona debe fundamentarse en un Otro capaz de trascender el mismo concepto personal. Esta trascendencia al término persona (en términos de Küng, ‘suprapersona’) sólo indica el punto de apoyo desde donde se asienta mi ser personal ‘subsistente’ y mi actuar ‘relacional’ en el mundo, pero nada indica de la íntima esencia divina. Si tenemos en cuenta la ambigüedad con que Küng utiliza el vocablo persona y si tenemos presente la facilidad con que, al referirse a la realidad divina, pasa de expresiones personalistas –Dios, Padre– a otras de tenor muy distinto –el fundamento, sostén y sentido originarios del mundo o *realidad última*, por ejemplo–,²³² hay motivos más que sobrados para dudar del carácter personal de Dios tal cual es concebido por la teología católica tradicional y, como referíamos anteriormente (cf. *ut supra* 6.2.2), de una verdadera trascendencia divina respecto de la mundaneidad. Así, la ignorancia sobre el Dios postulado, el apofatismo radical, no nos permite saber si el objeto de nuestras plegarias es un alguien o simplemente un algo divino inmanente, algo realmente distinto del mundo creado.

²²⁹ 24 tesis..., 97.

²³⁰ Aún cuando en palabras se acerque a Georg Friedrich W. Hegel, la concepción racionalista de fondo respecto de la consideración de Dios, lo continúa situando con claridad en perspectiva kantiana.

²³¹ 24 tesis..., 98.

²³² Íd.

8. PALABRAS CONCLUSIVAS.

8.1 ELEMENTOS OBJETIVOS Y SU ADECUACION CON LA FINALIDAD PERSEGUIDA.

El diálogo es exigencia fundamental en el contexto pluralista globalizado de la sociedad actual. En el encuentro intercultural en pos de la verdad –que conduce a la humanización buscada–, y ante la ausencia de cualquier criterio absoluto –fruto de la cultura postmoderna–, prevalece un relativismo de valores y de conductas que se resuelven en praxis: es verdad aquello ‘que me hace bien’. Por otra parte, es el consenso intersubjetivo de opiniones sobre distintas prácticas concretas, quien determina qué es y qué no es verdad.

En el plano teológico, la fe en Dios que conduce hacia la divinización (humanización plena) puede convertirse en el sentir postmoderno, en un acto voluntario (o, más bien, ‘voluntarista’ sin apoyo teórico – racional) de confianza (confío en que existe un Dios); ese acto es considerado como razonable, dado que está basado en razones firmes, aún cuando ellas sean de índole relativo – pragmático (creo porque ese Dios promueve el bienestar de la persona) y subjetivo – concordista (creo en ese Dios porque promueve el ‘bienestar de la persona’, según el consenso de diversas opiniones relativas de aquello que se entiende por ‘bienestar de la persona’).

Inscribiéndose en este marco, y con un sin número de influencias previas, para Hans Küng la fe en Dios (entendida como un acto voluntarista práctico) está en orden a fundamentar una confianza radical en la realidad que posibilita un actuar ético conducente a la humanización. Siendo en verdad respuesta al Dios que se revela (como plenitud de la humanización buscada), se asiste sin embargo en Küng, a una reducción humanística pragmática de la fe, ya sea en su origen (la primera y única realidad auténticamente afirmada es el hombre y su opción ante una realidad ambivalente) como también en su fin (como sentido de la propia existencia humana y fundamento de un obrar ético sobre la realidad).

Dios mismo, expresado a través de una teología apofática (absoluta incognoscibilidad divina) e inmanentista (ubicación y actuación divina en el mismo proceso mundano), dice relación a esa fe en pos de aquel ‘hombre pragmático’, y por eso ella se constituye como fundamento. Creemos que, nuestro objetivo principal enunciado, a saber, el mostrar este fundamento, ha sido cumplido.

Su comprensión de la fe, no sólo queda atestiguada en su concepción del Dios uno: ella es quien plasma todo el resto de su sentir teológico. Ciertamente, la índole de estas palabras conclusivas, no nos permiten extendernos al respecto, ni introducir elementos novedosos al estudio ya terminado. Pero creemos igualmente necesario al menos mencionar tal afirmación.²³³

²³³ De este modo, y a solo efecto de muestra, podemos ver la cristología como fruto de este concepto de fe y de sus inmediatas derivaciones. En efecto, en su prejuicio abiertamente racionalista, incapaz de trascender el horizonte de la razón, Küng elimina en Jesucristo títulos ontológicos o, a lo sumo, reinterpreta sus atributos esenciales (su preexistencia, por ejemplo, es entendida como la preocupación permanente de Dios por los hombres; su divinidad, por su parte, como la manifestación del Dios incognoscible en el hombre Jesús). Jesús sólo es un hombre verdadero y pleno, pero fundamentalmente decisivo, determinante y normativo para todos los hombres: en virtud de ser el portavoz, confidente, abogado, representante (títulos siempre funcionales) del Dios que manifiesta la radicalidad del amor al hombre, se constituye como sostén de la reclamada actitud de confianza en la realidad que genera un compromiso activo con el hombre y con el mundo. “Per lui, Gesù è più un inviato; è un uomo in cui Dio si avvicina agli uomini e si rivela ad essi per offrire loro la salvezza. Tuttavia quest’uomo non è Dio: Dio è presente in lui, ma lui non è una persona divina, il Figlio incarnato” J. GALOT, *Dove trovare il vero volto di Gesù?* en «La civiltà cattolica» 126 (1975) 127. La ‘resucitación’ por Dios del hombre Jesús, confirma de hecho lo que Jesús predicaba: la causa de Dios es la causa del hombre (su humanización), el término de esta vida no es la nada sino la ascensión del hombre en esa inasible, incognoscible y omnicompreensiva realidad primera y última divina; por ello Jesús es el fundamento de la actitud de confianza en la realidad (o fe en Dios). La reducción humanística pragmática de nuestra fe, también se manifestará aquí en forma particularmente decisiva. Sabiendo que el tema invita a una mayor profundización, sugerimos la lectura atenta de *Credo*, 51 – 162 o el amplio desarrollo cristológico en *Ser cristiano* 221 – 597.

8.2 VALORACIÓN SUBJETIVA.

Para una adecuada valoración del pensamiento del autor, debemos distinguir aquellos elementos objetivos observados de sus intenciones subjetivas. A decir verdad, en una amplia mirada de conjunto, las motivaciones que orientan las especulaciones de Hans Küng, inscriptas ciertamente en el actual contexto postmoderno, contienen algunos elementos positivos.

En primer lugar, su intención de elaborar una reflexión teológica cristiana con espíritu crítico constructivo. Finalidad primera de las reflexiones de nuestro autor es, pues, en la libertad y la autenticidad, suscribir la teología “a la ética científica de la verdad, a la disciplina metodológica y al examen crítico de todos sus planteamientos de problemas, métodos y resultados”.²³⁴ Dicho fin es altamente saludable en orden a la credibilidad de la reflexión teológica, tanto en ámbitos propios como ajenos a la fe eclesial.

Sin embargo, cabe afirmar que este espíritu crítico de libertad y autenticidad teológica, como generador de su posterior inteligencia, se apoya en presupuestos que atentan contra la misma integridad de la fe. Como ya se ha dicho (cf. *ut supra* 3.2) la ‘libertad’ es entendida como la actitud de desentrañar la primigenia fe apostólica, atestiguada señeramente en la Escritura, al margen de la tradición eclesial (que sólo es una opinión más, e incluso en muchos casos, errónea); la ‘autenticidad’ u honestidad intelectual buscada (ser fiel a los rigurosos resultados de la investigación histórico – crítica y a toda fórmula acorde al pensamiento moderno) tiene como supuestos sus parámetros racionalistas – reduccionistas y, entre otros, su adopción de la perspectiva gnoseológica kantiana en la aprehensión de las realidades metafísicas.

En segundo término, resulta positiva su finalidad de acercar y hacer entendible la fe profesada al hombre de hoy. Ya mencionamos que nuestro libro de estudio, motiva su reflexión (entre otras cosas) en el ofrecimiento de una interpretación seriamente interesada en las preguntas del hombre actual, para que los mismos encuentren inteligibilidad en las respuestas ofrecidas, dado que son demasiadas las cosas de fe que causan extrañeza (cf. *ut supra* 3.1).

²³⁴ H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*. Trotta. Madrid, 1995, 207.

Ciertamente, el distanciamiento de la cultura actual con la fe profesada por la Iglesia, reclama la integración del saber sobre la base del diálogo entre la fe y la razón; esta síntesis por alcanzar “no es sólo un exigencia de la cultura, sino también de la fe... una fe que no se hace cultura es una fe que no es plenamente acogida, enteramente pensada o fielmente vivida”.²³⁵

No obstante para acercar al hombre hacia lo religiosamente profesado, Küng falsea la propia fe conteniéndola en los límites de una razón erigida como criterio absoluto de verdad. Ciertamente, una fe que experimenta tal tipo de reducción (humanística, y como ya se ha dicho para este caso, también pragmática) es claramente conciliable con una mentalidad racionalista; sin embargo, no existe integración entre fe y ciencia, ni respuestas conciliatorias de las dificultades que pudieran plantearse, sino más bien la subordinación de una (la fe) respecto de la otra (la razón). Por otra parte, habría que analizar si el hombre de hoy hacia el cual Küng pretende dirigirse, tiene efectivamente esa mentalidad racionalista que nuestro autor convenientemente atestigua: ese pensamiento, no parece ser fruto de un dato de experiencia objetiva sino más bien un convencimiento previamente asumido.

En tercer lugar, es de destacar la búsqueda permanente del encuentro ecuménico, interreligioso e intercultural, acorde a la situación pluralista actual. Küng aspira a una amplitud de criterios ecuménicos en búsqueda de la unidad, tanto *ad intra* –gracias a una mayor tolerancia– como *ad extra* –gracias a un fecundo diálogo y a un mejor entendimiento–. Contribuye al encuentro interconfesional e intercultural, el hallazgo de parámetros en las diferentes culturas y religiones relativos al ‘ámbito ético global’; este hallazgo posibilita, no sólo el diálogo entre las religiones, sino–ante todo– la praxis necesaria a favor del hombre y de la realidad toda.

A pesar de lo loable del objetivo, no todo es válido para el encuentro requerido y el posterior actuar ético. Si el diálogo intercultural e interreligioso, para ser fructífero y auténtico, debe hacerse en la verdad y en la fe de cada confesión, no logra entenderse como –en el caso de

²³⁵ JUAN PABLO II, *Carta autógrafa de institución del Consejo Pontificio de la Cultura*, en «L’Osservatore Romano» (1982) 2 del 20/05/1982.

H. Küng– pueda hacerse silenciando la verdad (lo absoluto que se presenta como inaccesible) y falseando la esencia misma de la propia fe (como mera posibilidad de praxis humana). Asimismo, dado que la verdad de una religión reside en el consenso de opiniones sobre sus compromisos activos en favor del hombre, lo ético que las religiones verdaderas tienen la obligación de promover, no radica en elementos objetivos ni es, incluso, fruto mismo del dialogo interreligioso: sino más bien, de un consenso intersubjetivo amplio que puede o no coincidir con lo profesado particularmente por cada religión.

Por todo ello, los tres elementos subjetivos señalados como positivos, a la luz de las limitaciones observadas y de los contenidos objetivos deficientes, conducen necesariamente a una valoración negativa de su obra. Asimismo, la falta de radicalización o inconsistencia de las consecuencias a las que conducen las perspectivas previamente asumidas, la mixtificación de argumentos contradictorios entre sí, la ambigüedad de sus posturas, según repetidas veces hemos hecho mención (cf. *ut supra* 4.2; 5.2.1; 6.2.1; 6.2.2) quitan precisión, seriedad y honestidad intelectual a sus especulaciones.

Al respecto, parece oportuno incluir al menos tres exponentes del universo teológico, que avalan lo anteriormente expresado. En primer término, señala L. Scheffczyk:

“(En Hans Küng nos encontramos) «ante un pensamiento ambiguo, contradictorio, mal combinado, que obtiene conexión y carácter gracias a una técnica literaria basada en los golpes de efecto» que no sólo adopta la ambigüedad como principio sino que «la potencia hasta revestir el aspecto de una obra de artificio» y el que «a pesar de todas las explicaciones, subsiste siempre un planteamiento impreciso y vaporoso, unido a una clara debilidad de argumentación»”.²³⁶

En concordancia con las afirmaciones realizadas, J. L. Illanes Maestre continúa –de modo aún más taxativo– en esta misma línea:

²³⁶ SCHEFFCZYK, L., *Reflexions* en «Esprit et vie» 86 (1976) 342 citado por ILLANES, 181. El texto entre paréntesis es nuestro.

“Su argumentación es (...) movediza, ambivalente, ambigua y, en ocasiones, engañosa: frases tajantes, que son matizadas enseguida para reaparecer con su tenor originario poco después; presentación irónica y caricaturesca de los planteamientos opuestos a los propios; verdades a medias e incluso, a veces, deformación sin más de la verdad histórica; apelación a una supuesta unanimidad de la investigación científica respecto a hipótesis no sólo discutibles sino ampliamente discutidas de hecho; digresiones más o menos eruditas que distraen la atención y disimulan la falta de fundamentación de lo que ya se está afirmando...”.²³⁷

Como último ejemplo, George H. Tavard (Methodist Theological School, Ohio, USA) objeta a H. Küng lo siguiente:

“In general, the demonstration of Küng’s theses is disqualified by deficiencies which may escape the casual reader, yet unavoidably undermine his seriousness as a theologian (...) Küng’s information concerning modern science and philosophy is highly selective (...) Küng frequently contradicts himself or is inconsistent (...) Küng’s theological horizon is excessively narrow: the German language accounts for more than 90% of his bibliographies”.²³⁸

No obstante, inscribiéndonos en el marco *ad extra* motivante de la reflexión de nuestro autor, a saber, la elaboración de una teología renovada, crítica y profunda que, buscando la integración entre fe y razón, trascienda las respectivas tradiciones culturales, creemos oportuno

²³⁷ Ib. p.181. En la correspondencia mantenida con el R. P. Mário de França Miranda SJ, el teólogo brasileño afirma la inconsistencia de la cristología de Küng, derivada de las perspectivas previamente asumidas: “(en Küng) a linha pluralista, tendo entretanto em Jesus Cristo uma figura normativa com relação às outras religiões, não me parece muito consistente do ponto de vista teológico. Pois abandonando o critério da unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo, não vejo como lhe atribuir ainda uma normatividade diante de outros fundadores religiosos. Baseados em que critérios poderíamos fundamentar sua superioridade?” (carta del 9/6/2000)

²³⁸ TAVARD, G. H., *Book Review: On Being a Christian by Hans Küng* en «Theological Studies» 38 (1977) 364-365.

finalizar con un breve aporte para la construcción de una teología tal, acorde a la época actual. Tomando en cuenta el reduccionismo humanístico – pragmático que sufre la fe cristiana en H. Küng, nos centraremos entonces, en el lugar que debe ocupar la ‘diapaxis’ en nuestra fe cristiana en pos del encuentro intercultural, y particularmente, interreligioso²³⁹.

²³⁹ El término ‘diapaxis’, es decir, la práctica concreta en favor del hombre, tiene un uso predominante en el campo ético protestante. No obstante, teólogos de perspectiva teocéntrica – pragmática (o *soterocéntricos*; cf. *ut infra* ANEXO I) como los procedentes de las teologías de la liberación (Sobrino y Boff), algunos pensadores (como el español Bartolomé Bennassar) y otros más (como el teólogo catalán J. I. González Faus) comenzaron a utilizar esta misma expresión en la cuestión del diálogo intercultural.

8.3 EPÍLOGO: EL LUGAR DE LA DIAPRAXIS EN EL ENCUENTRO ENTRE CULTURAS.

Ciertamente que el primer paso del encuentro intercultural, no es propiamente el diálogo teológico. Así, el Documento “Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones”²⁴⁰ distingue cuatro formas de diálogo en el siguiente orden: el diálogo de la vida, accesible a todos los hombres (29-30); el compromiso conjunto en las obras de justicia y en la liberación humana, que debe consistir más en acción común que en discursos compartidos (31-32), el diálogo intelectual de los especialistas (33-34); y el intercambio de experiencias religiosas en la búsqueda común del Absoluto (35).

Por ello mismo, exclusivizar el encuentro intercultural y el diálogo teológico requerido en el compromiso efectivo por el hombre (perspectiva propia de nuestro autor), es maximizar una de las formas del diálogo en detrimento de las otras. El centrarse en la práctica del encuentro concreto entre las diferentes tradiciones religiosas, persiguiendo como único fin el bienestar entre los hombres, se queda a mitad de camino; al mismo tiempo, silenciando la cuestión de la verdad y tergiversando la propia fe, conduce justamente a lo contrario de lo que se pretende fomentar. El diálogo interreligioso implica también, como dimensión intrínseca a él, el encuentro en la verdad y en la fe vivida y confesada.

Ciertamente, la teología contemporánea debe asumir ciertos rasgos reclamados por nuestro autor. De allí que hablemos de una teología ecuménica –con apertura universalista– (Hans Küng), de una teología de la alteridad –como aceptación de la diferencia del otro– (Claude Geffre), y de una teología de los pobres –como compromiso práctico en la humanización y en la liberación del hombre – (José Ignacio González Faus); al mismo tiempo, debe ser una teología mística –contemplativa– (José María Mardones). Pero ninguna de ellas, entendidas ortodoxamente, excluye a las otras.

²⁴⁰ SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones* en «Bulletin» 56 (1984/2) 156-158.

Ya dentro del encuentro intelectual, la cuestión del hombre conduce necesariamente a la cuestión de Dios; y en cuanto tal, creemos, sirve como posible punto de partida firme para el diálogo teológico (dimensión antropológica).²⁴¹ A partir de allí, la experiencia del misterio divino en el Espíritu (plano pneumatológico) y la correspondencia en el misterio de Cristo (plano cristológico), ambos como enviados del Padre (plano trinitario), podrían ser sus segundos pasos (dimensión teológica).

En efecto, es verdad que la iniciativa del Padre en la salvación, que quiere que todos se salven, está ligada a la única mediación de Cristo (1Tim. 2,3-4.5-6), el Hijo de Dios hecho hombre, y esa la universalidad de la acción salvífica de Jesucristo –el Ungido de Dios– no se puede comprender sin la acción universal (Sab. 1,7; Sal. 104,29s.) del Espíritu Santo –la Unción misma–.²⁴² Los misteriosos caminos del Espíritu, que obra en el corazón de los hombres y en la historia de los pueblos, en las culturas y en las religiones, ofrecen a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual.²⁴³

En tal itinerario, la reflexión teológica horizontal sobre la relación entre las religiones de la tierra (plano eclesiológico), concluiría las reflexiones. Esta dimensión debe tener en cuenta que un cristianismo verdaderamente católico y no intolerante es posible, sólo siendo consciente de su particularidad histórica: si bien posee plena e íntegramente la Revelación y salvación por

²⁴¹ Sin embargo, hay cuestiones que no deben pasarse por alto. En efecto, “en un diálogo interreligioso, ¿las partes tienen la misma concepción de la *persona*? (...) La parte cristiana sabe desde luego que la persona humana ha sido creada «a imagen de Dios», es decir con una llamada constante de Dios esencialmente capaz de apertura «al otro» y que se relaciona” *El cristianismo...*, 110. Por otra parte, “la question demeure ouverte de savoir ce qu’est *l’humain authentique*”. Todas las religiones buscan a tientas la salvación del hombre en la línea de la liberación y de la felicidad. No podemos aceptar la idea de que existe una contradicción entre la búsqueda de lo absoluto y la de lo auténticamente humano. Cf. C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial* en «Recherches de Science Religieuse» 86 (1998) 60.

²⁴² Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio*, 29. “La autocomunicación de Dios por el Verbo, la condición metahistórica y la presencia universal de Cristo resucitado y la economía y acción universal del Espíritu de Cristo, son los tres elementos que hacen posible la perspectiva global de la teología cristiana de las religiones, capaz de integrar todas las revelaciones divinas contenidas en las otras tradiciones religiosas de la humanidad. El acontecimiento Jesucristo, centro de la historia, adquiere así dimensiones cósmicas” DUPUIS, 339.

²⁴³ Cf. GS 22.

Jesucristo y el Espíritu, no así exclusivamente (también hay semillas de Verdad en otras culturas y tradiciones religiosas, que son cierta participación en las verdades contenidas en Jesucristo – Dios mismo hecho hombre– quien se ha revelado definitiva e insuperablemente)²⁴⁴ ni tampoco acabadamente, entendiendo por ello, la aceptación del propio límite de la aprehensión, interiorización y formulación de la Verdad (que obliga a la Iglesia a crecer, con la ayuda del Espíritu, en la inteligencia cada vez más profunda de la Revelación de Dios en el Verbo encarnado).²⁴⁵ No es sólo posible, sino absolutamente necesario, confesar al Dios que irrumpe plenamente en Jesucristo sin absolutizar al cristianismo como religión histórica, y ni que ello implique la exclusión del diálogo con cualquier otra religión: es el mismo Jesucristo, por medio de su Espíritu, quien actúa, de modos diversos, en todas ellas.

Ciertamente, debemos buscar la máxima apertura posible a las otras culturas y religiones (enriqueciéndonos con sus elementos positivos) pero nunca menoscabar la propia. Para un verdadero diálogo, “no se puede, ni siquiera como concesión ética y para facilitar el acercamiento, hacer decir al otro lo que no se quiere decir (...) No puede uno falsearse a sí mismo para facilitar el diálogo, porque entonces no habría diálogo (...) Debe respetarse la dinámica intrínseca al hecho religioso, que hace que el diálogo entre las religiones sea distinto a cualquier otro diálogo”.²⁴⁶

²⁴⁴ Cf. LG 17.

²⁴⁵ Sólo y exclusivamente en este sentido (límite en su aprehensión y no en ella misma), podríamos decir que el cristianismo posee la Verdad entera pero no enteramente, completa pero no completamente, acabada pero no acabadamente.

²⁴⁶ GONZALEZ FAUS, J. I., *Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diapraxis* en AAVV. *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. Sal Terrae. Santander, 1995, pp.116-118. El presente libro del equipo teológico catalán de “Cristianisme i Justicia” resulta un valioso aporte en el diálogo interreligioso; sin embargo, no está exento de afirmaciones en el límite entre la ortodoxia y su olvido: “Para el diálogo interreligioso puede ser fundamental, pues, una tesis que proviene en realidad de la teología de la liberación: practicar a Dios es la única forma de confesarlo (...) El diálogo interreligioso debe consistir, ante todo (aunque no exclusivamente) *en servir juntos al hombre, el cual*, no las iglesias ni las religiones *es la verdadera causa de Dios*” (pp. 132.135). Palabras semejantes encontrábamos en H. Küng, afirmando –entre otras cosas– ese primado de la ortopraxis por sobre la ortodoxia.

Buscando el encuentro intercultural e interreligioso creemos necesario reafirmar que el mismo no ha de hacerse en la uniformidad sino en la catolicidad y en el respeto por todas las tradiciones, buscando elementos en común y eliminando obstáculos conceptuales superfluos. Las especulaciones teológicas minimizantes de nuestras convicciones de fe –como la del pensador suizo Hans Küng– son los verdaderos obstáculos en la construcción de una teología cristiana acorde con los tiempos actuales, que debilitan la credibilidad de la fe y de la evangelización, en detrimento de la verdadera humanización de todos los hombres.

ANEXOS

ANEXO I: DISTINTAS PERSPECTIVAS EN TORNO A UNA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES.

Dentro del contexto teológico dialogal entre las diferentes tradiciones religiosas, hemos vislumbrado (cf. *ut supra* 2.2) ciertas posiciones en torno a la construcción del encuentro interreligioso requerido. En este anexo auxiliaremos al lector para que pueda distinguir aquellas distintas perspectivas en orden a enmarcar la investigación realizada.

En la búsqueda y aprehensión de la verdad en la fe en el marco del pluralismo religioso, es evidente que la primera consecuencia de la problemática se inscribe en el ámbito cristológico – soteriológico, dado que Jesucristo constituye el fundamento mismo de la fe cristiana.²⁴⁷ Aún siendo único (Dios se ha manifestado a sí mismo de una manera decisiva, que no puede ser ni repetida ni superada) y, de allí, universal (su salvación adquiere un alcance *hic et nunc*), su presencia y acción no quedan restringidas exclusivamente en el cristianismo: si bien sólo nosotros podemos llamarlo por su nombre, todos los hombres tiene experiencia de Él; Dios se manifiesta en Jesucristo para donarse en el seno mismo de la humanidad entera.

Las dificultades de comprensión de un acontecimiento único que tiene alcance universal, son delicadas respecto a la construcción de un diálogo interreligioso. El acontecimiento Jesucristo –como todo lo histórico concreto– está circunscripto en el tiempo y en el espacio; de allí que se formulen las siguientes preguntas: ¿cómo puede un acontecimiento particular revestir carácter de absolutez universal en orden a las relaciones entre Dios y los hombres, en orden –en definitiva– de la salvación de la humanidad? ¿No es un dejo de arrogancia o superioridad de la tradición cristiana para poder entablar un diálogo ‘tolerante y auténtico’? Según esta perspectiva ¿no quedarían minimizadas –en su razón de ser– las demás tradiciones religiosas? Cualesquiera sean las respuestas, hay algo que se impone: en el contexto de un pluralismo religioso, el

²⁴⁷ Ciertamente desde este punto repercute luego en la totalidad del saber teológico. De allí que, por ejemplo dentro de una perspectiva relativista, en pneumatología no podría hablarse de unidad de economía entre el Verbo encarnado y el Espíritu (éste sería más amplio que aquél); o en eclesiología sería imposible inferir el carácter de la Iglesia como *universalis salutis sacramentum*. Lógicamente, las consecuencias prácticas en el plano misional o ecuménico, son por demás incalculables.

problema cristológico constituye un núcleo central que no debe ser desatendido: “para la fe cristiana, el acontecimiento Jesucristo es, pues, el centro del plan de Dios a favor de la humanidad y el centro de la historia de la salvación en la que este plan divino se lleva a cabo”.²⁴⁸

Para una mayor inteligencia del problema planteado, es preciso armonizar entre sí ciertas afirmaciones fundamentales de la fe cristiana. La iniciativa del Padre en la salvación, que quiere que todos se salven, está ligada a la única mediación de Cristo (1Tim. 2,3-4.5-6), el Hijo de Dios hecho hombre, y esa universalidad de la acción salvífica de Jesucristo no puede ser comprendida sin la acción universal (Sab. 1,7; Sal. 104,29s.) del Espíritu Santo.²⁴⁹ Los misteriosos caminos del Espíritu, que obra en el corazón de los hombres y en la historia de los pueblos, en las culturas y en las religiones, ofrece a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual.²⁵⁰ Es ese mismo Espíritu de Cristo enviado por el Padre quien permite el encuentro interreligioso y quien está presente en la Iglesia en plenitud. La acentuación de alguna de estas verdades en detrimento de otras, puede conducir a serias dificultades a nivel teológico.

Jesucristo, Verdad eterna encarnada y único y universal Salvador del mundo, genera en su aprehensión al confrontarse con otras religiones, tres grandes posiciones; es preciso, en este momento, llamarlas por su nombre y distinguirlas entre sí.²⁵¹

²⁴⁸ DUPUIS, 247.

²⁴⁹ JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio*, 29.

²⁵⁰ GS 22.

²⁵¹ Es menester destacar que no todos concuerdan con la división tripartita que ofrecemos. Por tomar algunos ejemplos, Paul Knitter (*No other name? A Critical Survey of Christian attitudes toward the World Religions*. SCM Press, London, 1985) distingue entre el modelo evangélico conservador (una única religión verdadera); el modelo protestante (toda salvación viene de Cristo); el modelo católico abierto (distintos caminos en Cristo, única norma); el modelo teocéntrico (distintos caminos en Dios). Por su parte, Peter Schineller (*Christ and Church*, en «Theological Studies» 37 (1976), 545-566, citado por DUPUIS, 143) señala entre las opiniones teológicas referentes a la relación de Cristo y su Iglesia con otras confesiones religiosas, el universo eclesiocéntrico con una cristología exclusiva; el universo cristocéntrico con una cristología inclusiva; el universo teocéntrico con una cristología normativa; el universo teocéntrico con una cristología no normativa. José Ignacio González Faus (*Religiones de la Tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diapraxis*. en AA.VV., *Universalidad de Cristo. Universalidad*

La primera posición es el ‘eclesiocentrismo’ con una cristología ‘exclusiva’. Este modelo remite a la exclusividad de la salvación por Jesucristo confesado explícitamente dentro de la Iglesia por él instituida (católica). Como ya hemos señalado (cf. *ut supra* 2.2, en relación a la absolutización de la Verdad), esta postura ha sido dejada de lado hace tiempo por el Magisterio eclesiástico en la enseñanza de la posibilidad de salvación de aquellos no explícitamente cristianos. Cabe destacar, no obstante, como bien señala J. Dupuis, que las posturas eclesiocéntricas no siempre se encaminan hacia planteos exclusivistas, aunque ciertamente dificulten el diálogo interreligioso:

“La perspectiva correcta consiste igualmente en preguntarse no directamente por su relación horizontal con la Iglesia, sino más bien por su relación vertical con el misterio de Cristo presente y operante en el mundo (...) En materia de teología de las religiones, lo mismo que en la teología ecuménica, la única perspectiva que se impone como capaz de llevar a resultados positivos apreciables es la perspectiva cristocéntrica, que supera, trascendiéndola, toda aproximación eclesiocéntrica estrecha”.²⁵²

La segunda postura es el ‘cristocentrismo’ con una cristología ‘inclusiva’. Esta posición, en diálogo y encuentro con las demás religiones, acepta que ellas puedan tener valores positivos para la salvación del hombre, realizada por vez única y universalmente por Jesucristo.

“Es reconocido el hecho que en las distintas religiones se encuentran rayos de la verdad que ilumina a cada hombre (NA 2), semillas del Verbo (AG 11); que por disposición de Dios se encuentran en ellas, cosas buenas y verdaderas (OT 16); que se encuentran elementos de verdad, de gracia y de bien no solamente en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos,

del pobre. Aportación al diálogo interreligioso op. cit. 104-115) adopta cinco modelos: dualidad excluyente; superioridad jerárquica; inclusión dialéctica; pluralismo con concesiones; pluralismo sin recortes.

²⁵² DUPUIS, 133ss.

incluso si todo debe ser ‘sanado, elevado y completado’ (AG 9). Queda abierta, en cambio la pregunta sobre si las religiones como tales pueden tener valor en orden a la salvación”.²⁵³

Existen dos grandes líneas de pensamiento en relación con el problema del valor salvífico de las religiones. La denominada ‘teoría del cumplimiento’ sostiene que las religiones –por comportar una revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia– contienen valores positivos; sin embargo, no llegan a ser salvíficos, dado que alcanzan su pleno y definitivo cumplimiento en Cristo (y su Iglesia).

Por su parte, la habitualmente llamada ‘teoría de la presencia de Cristo en las religiones’, sostiene que las religiones, en cuanto fenómenos sociales e instituciones históricas, son ocasión para recibir la gracia de Cristo; de esta manera, pueden tener valor salvífico (obviamente, en clara dependencia de la única y universal salvación de Cristo), a pesar de que contengan elementos de ignorancia y de pecado.²⁵⁴ Sin duda, la presencia operante de Cristo en estas tradiciones es escondida y misteriosa; de allí que, en palabras de uno de sus defensores, pueda designársela con el término de ‘cristianismo anónimo’ (K. Rahner).

En cualquiera de sus líneas, para el modelo cristocéntrico inclusivista “Cristo resucitado obra en el corazón de los hombres en virtud de su Espíritu”, quien a su vez “distribuye las semillas del Verbo presentes en los ritos y en las religiones”;²⁵⁵ sin embargo, no debe obviarse que es en la Iglesia donde se dá la presencia del Espíritu en plenitud y, por lo tanto, si bien las otras religiones pueden ser una suerte de *praeparatio evangelica*, “no se pueden equiparar a la función que la Iglesia realiza para la salvación de los cristianos y de aquellos que no lo son”.²⁵⁶ El cristianismo, de este manera, incluye en cuanto plenitud a las demás religiones.

²⁵³ *El cristianismo...*, 81.

²⁵⁴ *Ibid.* 4.

²⁵⁵ *Ibid.* 82.

²⁵⁶ *Ibid.* 87.

La tercera posición es el ‘teocentrismo’ con una cristología ‘pluralista’. Esta postura –en sus múltiples formas– renuncia al carácter definitivo y completo de la Revelación en Jesucristo y a la unicidad y universalidad salvífica de su persona. Teniendo fija la mirada en un Dios de naturaleza incognoscible, admite una pluralidad de mediaciones posibles encarnadas en distintas figuras religiosas no excluyentes entre sí. La validez de la figura de Jesucristo es ‘en verdad’ absoluta (para los cristianos) y ‘en verdad’ relativa (para las otras confesiones).

Este teocentrismo pluralista (llamado también ‘teología pluralista de las religiones’) no se manifiesta de modo unívoco; con la base común descripta, presenta diferentes líneas en la evolución de su pensamiento. Ante todo debemos referir una división primaria dada entre teocentrismo teórico o radical y teocentrismo pragmático o soterocentrismo. El primero de ellos, sitúa su reflexión teológica en ese absoluto o ‘última realidad’ desconocida y desde allí reclama al cristianismo la renuncia a sus concepciones cristológicas, porque obstaculizan el diálogo y la búsqueda de la verdad. El segundo, dejando de lado la cuestión teórica de la verdad, se centra en la práctica del encuentro concreto entre las diferentes tradiciones religiosas, persiguiendo el único fin del bienestar entre los hombres insertos en esta sociedad plural; en este caso, se trata del reduccionismo de una fe trascendente en el inmanentismo de un humanismo pragmático. Fue esta línea el eje de nuestro contexto descriptivo en 2.2.

Ya sea en su versión radical o pragmática, el acontecimiento Jesucristo determinará posiciones contrapuestas en la teología pluralista. En efecto, todas parten del presupuesto según el cual coexisten diversas mediaciones de salvación adaptadas a cada tiempo y lugar. Jesús es *totus Deus*, ‘completamente Dios’ en el sentido de que su *agápe* es auténticamente el *agápe* de Dios operante sobre la tierra, pero no es el *totum Dei*, ‘el todo de Dios’ en el sentido de que su *agápe* divino esté completamente expresado en cada una o sólo en algunas de sus acciones.²⁵⁷

“El cristiano es el que descubre... a Cristo *en y a través* de Jesús, el hijo de María... Sin Jesús no hay Cristo para el cristiano... A través de Jesús el

²⁵⁷ Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths Essays in the Philosophy of Religion*. Macmillan, London, 1973. Cf. *El cristianismo...*, 21.

cristiano puede descubrir a Cristo presente en las otras religiones... La relación a la que se refiere vuestra pregunta es de identidad total en una dirección: Jesús es Cristo. Pero está abierta en la otra dirección: Cristo es Jesús. Como persona no puede agotar el misterio (hablando en términos paulinos). Cristo es 'más' (*aliud* o *aliquid*, pero no *alius*) que Jesús. Esto es cierto incluso en la economía cristiana normal... Jesús resucitado en Cristo. En este sentido, no sólo Jesús, sino también Cristo pertenece a la historia. Pero Cristo es transhistórico (lo que no significa menos que histórico, sino más)".²⁵⁸

Tanto si se mantiene el vínculo entre el misterio crístico y el Jesús histórico (posición católica tradicional asumida por ciertos teocentrismos: 'Cristo es todo Jesús y Jesús todo el Cristo'; sin embargo, existen también otras mediaciones no crísticas) como si se desvincula el *Logos* eterno de Dios con la figura histórica de Jesús (donde éste sería sólo una manifestación

²⁵⁸ R. PANIKKAR, *Salvation in Christ. Concreteness and Universality. The Supername*. Santa Barbara, California, 1972, citado por DUPUIS, 261. K. – J. Kuschel, resume las razones por las que se plantea como auténtica la posibilidad de la encarnación del *Logos* en personas distintas a Jesús de Nazaret: "1. Desde la perspectiva de la *teoría del conocimiento*, hay que partir de la relatividad histórica fundamental de todo suceso y de todo conocimiento. 2. La *experiencia religiosa fundamental* consiste en que la realidad de Dios es siempre más grande de lo que el hombre puede comprender. En última instancia, lo divino sólo puede ser comprendido como un misterio inefable y eternamente inalcanzable. 3. Las *distintas religiones* constituyen sólo manifestaciones diversas de este fundamento de trascendencia eterno y único. La encarnación del espíritu o de la palabra de Dios ha tenido lugar siempre, de diversos modos y grados, en numerosas personas. 4. Si ninguna religión, ninguna revelación y ningún salvador puede representar plenamente el misterio de Dios, el *cristianismo* ha de ser comprendido como una parte de un sistema religioso plural. De una teología pluralista se sigue una cristología también pluralista. 5. Esta *cristología pluralista* no implica una infravaloración de la figura del Jesús histórico. No niega ni la universalidad ni el carácter único e irrepetible de Jesucristo. Pero ello es algo meramente empírico. Jesús de Nazaret es tan único como lo pueda ser, a su modo, cualquier ser humano. Sigue siendo válido que para los cristianos Jesucristo es la revelación o encarnación de Dios. Pero, además de él, se han dado otras revelaciones igualmente válidas. 6. De todo ello se sigue necesariamente que también las *definiciones de los concilios* (Nicea, Constantinopla...) acerca de la preexistencia, divinidad, mediación en la creación, significado de la salvación y encarnación del Hijo de Dios, han de ser relativizadas históricamente. No son falsas, pero son sólo una forma de manifestar la importancia de Jesús de acuerdo con la cultura grecorromana. Su carácter mitológico ha de ser reconocido y, consiguientemente, reinterpretado" K.-J. KUSCHEL, *Cristología y diálogo interreligioso* en «Selecciones de Teología» 123 (1992) 212s, citado por X. ALEGRE, op. cit. 22.

particular más del misterio crístico, pero de ninguna manera única ni absoluta; posición ejemplificada en el texto inmediato anterior), podremos adoptar dos posturas: que todas las mediaciones de salvación son igualmente efectivas, donde ninguna tiene prioridad o superioridad por sobre otra; o que el acontecimiento Jesucristo, aún sin ser constitutivo de la salvación, tiene una superioridad relativa por ser expresión privilegiada o eminente de la salvación otorgada por Dios. La primera de estas líneas se denomina usualmente ‘teocentrismo con una cristología no normativa’; la segunda, ‘teocentrismo con una cristología normativa’.²⁵⁹

Habiendo recorrido las principales posiciones, se evidencia que –salvo contadas excepciones– todavía no asignamos rostros concretos: esto fue debido a una omisión voluntaria. En efecto, si tenemos en cuenta que los referidos pensamientos adquieren una preponderancia inusitada en especial a partir de la última década, no es de extrañar que el estado de las reflexiones se encuentre aún en forma embrionaria. Consiguientemente, la posibilidad de enmarcar autores en las distintas perspectivas, resulta una tarea sumamente compleja y delicada: no sólo por la multiplicidad de teólogos y pensamientos (acorde a nuestro contexto pluralista contemporáneo), sino también debido a la evolución teológica personal que experimenta cada pensador.

Los testimonios interpelados en esta investigación, avalan lo afirmado. Ciertamente es que, algunos autores indudablemente pertenecen a una u otra postura, pero en muchos casos –frutos de distintas interpretaciones o perspectivas desde donde se los aborda– esas líneas tienden a difuminarse o confundirse. En efecto, si para J. Dupuis a K. Barth se lo podría categorizar como precursor de un eclesiocentrismo exclusivista y a P. Tillich y E. Troetschl como predecesores de un teocentrismo pluralista con una cristología normativa,²⁶⁰ para J. I. González Faus, Barth pertenecería más bien a un ‘cristocentrismo inclusivista’ y Troetschl a un ‘eclesiocentrismo

²⁵⁹ Una interesante síntesis de tales perspectivas puede encontrarse en P. SCHMIDT – LEUKEL, *Das Pluralistische Modeli in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht* en «Theologische Reueue» 89 (1993), 353–370.

²⁶⁰ DUPUIS, 145ss.

exclusivista’;²⁶¹ mientras tanto, para G. Vergauwen, P. Tilich es partidario del ‘cristocentrismo inclusivista’.²⁶² Y esto, sólo por nombrar unos pocos de los muchos ejemplos.

No obstante las dificultades, excluyendo adrede los autores antes citados, podríamos esbozar cierta categorización de los teólogos en los diferentes grupos. Para el ‘eclesiocentrismo’ con una cristología ‘exclusiva’, sin lugar a dudas, el máximo exponente sería el ya mencionado sacerdote jesuita norteamericano L. Feeney. J. Dupuis añade a H. Kraemer: sin embargo, dado que deriva su pensamiento del de K. Barth (excluido en esta consideración) preferimos no incluirlo en este grupo.²⁶³ J. I. González Faus incluye en ella a J. Ratzinger: frente a la lectura pormenorizada de los textos del actual Sumo Pontífice, nuestra humilde opinión no encuentra coincidencias con la del teólogo catalán.²⁶⁴

²⁶¹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Religiones de la Tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diápraxis*, op. cit. 104-105. En las categorías de González Faus, Barth pertenece al modelo de ‘superioridad jerárquica’ y Troetschl al de ‘dualidad excluyente’; ambas posiciones –si mal no interpretarnos– serían semejantes al cristocentrismo inclusivista (en su acepción como ‘teoría del cumplimiento’) y al eclesiocentrismo exclusivista, respectivamente.

²⁶² G. VERGAUWEN, *El rol de Jesucristo en la teología pluralista de las religiones* en «Studium. Filosofía y Teología» II (3/1999) 1-7.

²⁶³ “Si hubiera que darle un nombre (*refiriéndose al exclusivismo*), podríamos decir que es la tesis de H. Kraemer (H. KRAEMER, *The Christian Message in a non-Christian World*. Edinburgh House Press, London, 1947). Este aplica al problema de las diversas religiones la teología dialéctica de K. Barth, según la cual el único conocimiento válido de Dios es el cristiano, que el hombre recibe en Jesucristo: el Dios de los demás es un ídolo”. DUPUIS, 145. El párrafo en *cursiva* es nuestro.

²⁶⁴ “Aunque hoy ya casi no se le concede vigencia a esta postura (*se refiere a la de ‘dualidad excluyente’, equivalente a nuestra postura eclesiocéntrica exclusivista*), el cardenal Ratzinger pareció volver a ella cuando, asustado quizá por las consecuencias de la declaración del Vaticano II sobre las religiones del mundo, habló de ‘seguir anunciando el evangelio en aquellos regímenes de terror que son frecuentemente las religiones no cristianas’ (*Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, 153)” J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit. 105 (el párrafo en *cursiva* es nuestro). Cabría sin embargo destacar, lo que el mismo J. I. González Faus expresa a pie de página: “En la página siguiente, Ratzinger cita la declaración del Vaticano II, pero poniendo el acento en que, a pesar de todo, Cristo fue enviado para arrancar a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás. De todos modos, el estilo de este libro –entre reportaje y entrevista– hace muy admisible la sospecha de que el periodista haya hecho decir al cardenal lo que él quería, como suele suceder en el periodismo moderno” (ibid. 105)

Dentro de una perspectiva ‘cristocéntrica’ con una cristología ‘inclusiva’, distingamos los teólogos de la ‘teoría del cumplimiento’ de los teólogos de la ‘teoría de la presencia de Cristo en las religiones’. En la primera categorización, debemos efectivamente incluir a J. Daniélou y H. de Lubac;²⁶⁵ también cabría añadir a H. U. von Balthasar y W. Pannenberg.²⁶⁶ En el segundo de estos grupos, debe mencionarse indudablemente a K. Rahner y su ‘cristianismo anónimo’,²⁶⁷ junto con sus discípulos: H. R. Schlette y A. Röper; en esta línea citaríamos también a C. Geffre, M. de França Miranda y, por lo menos hasta hace unos años, J. Dupuis.²⁶⁸ Si bien podríamos inscribir al conjunto de estos autores en la perspectiva mencionada, debemos dejar en claro que

²⁶⁵ Cf. J. DANIELOU, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1990 (también puede verse J. DANIELOU, *El misterio de la historia*. San Sebastián, Dinor, 1963); H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Salamanca, Sígueme, 1967.

²⁶⁶ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*. Paris, Beauchesne, 1968. En el caso de Wolfhart Pannenberg “desarrolla una comprensión de la teología de las religiones que quiere someter las verdades divergentes de las religiones a una verificación escatológica y que subraya su convergencia hacia Cristo”. G. VERGAUWEN, *El rol de Jesucristo en la teología pluralista de las religiones*, op. cit. 7.

²⁶⁷ Cf. K. RAHNER, *Los cristianos anónimos* en «Escritos de Teología» V Taurus. Madrid, 1964, 535-544. La teoría del ‘cristianismo anónimo’ podría resumirse en tres puntos: 1. El hombre que ha experimentado ya la Gracia de Dios ha recibido una revelación, en sentido propio, aún antes de quedar afectado por la predicación misionera de la Iglesia. 2. Dicha revelación es la expresión de lo que dicho hombre ha realizado ya o pudo realizar en la hondura de su existencia espiritual a través de su *fe implícita*. 3. Una vez afectado por la predicación misionera de la Iglesia, el *cristiano anónimo* adquiere conciencia refleja del cristianismo a través de una *fe explícita*.

²⁶⁸ Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Diálogo inter-religioso e fé cristá* en «Perspectiva Teologica» 29 (1997) 33-54; J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut* en «Revue théologique de Louvain» 29 (1998) 484-505. El caso de J. Dupuis es emblemático respecto de las evoluciones teológicas de cada autor; tras el estudio realizado sobre su obra *Hacia una teología cristiana del pluralismo teológico*. Sal Terrae. Maliaño (Cantabria), 2000, la Congregación para la Doctrina de la Fe estimó conveniente redactar una *Notificación*, con el fin de salvaguardar la doctrina de la fe. “Aún considerando la buena disposición del Autor (...) a proporcionar las aclaraciones necesarias, así como su voluntad de mantenerse fiel a la doctrina de la Iglesia y a la enseñanza del Magisterio, la Congregación Ordinaria ha constatado que el libro contiene ambigüedades y dificultades notables sobre puntos doctrinales de relevante importancia, que pueden conducir al lector a opiniones erróneas y peligrosas. Tales puntos conciernen la interpretación de la mediación salvífica única y universal de Cristo, la unicidad y plenitud de la revelación de Cristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la ordenación de todos los hombres a la Iglesia, el valor y el significado de la función salvífica de las religiones” (O.R. 26-27.2.2001, 11). La *Notificación*, aprobada por el Santo Padre durante la audiencia del 24 de noviembre de 2000, fue presentada al P. Jacques Dupuis S.J. quien finalmente dio su conformidad.

entre sí, tienen diferencias irreconciliables (por ejemplo, P. Geffre desecha radicalmente el ‘cristianismo anónimo’ de K. Rahner).²⁶⁹

En el universo teocéntrico distingamos la posición soteriocéntrica de la radical. En la primera mencionemos a P. Knitter,²⁷⁰ H. Küng²⁷¹ y los ‘teólogos de la liberación’ (J. Sobrino y L. Boff),²⁷² en la segunda a J. Hick, R. Pannikar, A. Race, entre muchos otros.²⁷³ Entre los defensores de una cristología ‘no normativa’ pueden añadirse a los ya citados J. Hick, P. Knitter, R. Pannikar, los teólogos R. Bernhardt,²⁷⁴ M. Amaladoss,²⁷⁵ R. Haight,²⁷⁶ A. Toynbee,²⁷⁷ dentro

²⁶⁹ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial* en «Recherches de Science Religieuse» 86 (1998) 53–75. Las dificultades que encuentra la construcción de una teología de las religiones hacen, sin embargo, que este texto no esté exento de aportaciones de dudosa estima.

²⁷⁰ “El antes sacerdote católico P. Knitter ha intentado superar el vacío de una teoría de la religión reducida al imperativo categórico, mediante una nueva síntesis entre Asia y Europa, más concretamente e internamente enriquecida. Su propuesta tiende a dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación. El diálogo interreligioso debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo” J. RATZINGER, op. cit. 6. Cf. P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. London, SCM Press, 1985.

²⁷¹ “Criterio último para discernir si un hombre es cristiano no es la teoría, sino la praxis: no la forma de pensar sobre doctrinas, dogmas, interpretaciones, sino el modo de actuar en la vida cotidiana”. *Ser cristiano*, 481.

²⁷² “Jon Sobrino recuerda que ‘religión’ tiene que ver con ‘salvación’, antes que con ‘verdad’: ‘dominar la vida’ (que puede resumir en algún sentido lo típico de la religión) tiene algo que ver con ‘liberación del hombre’, y esto parece situar la dimensión práxica –en concreto la dimensión liberadora– en el centro del diálogo interreligioso” J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit. 136-137; el autor cita a J. SOBRINO, *Religiones orientales y liberación* en «Cuadernos ‘Cristianismo i Justicia’» 25 (1989). Cf. también L. BOFF, *Jesús, el liberador*. Santander, Sal Terrae, 1980.

²⁷³ Cf. especialmente J. HICK, *God Has Many Names*. London, Macmillan, 1980; R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*. London, Darton, Longman and Todd, 1964; A. RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London, SCM Press, 1983.

²⁷⁴ “R. Bernhardt va más lejos cuando afirma la característica única, propia, de la presencia de Dios en Jesús, sin excluir otras ‘condensaciones’, igualmente únicas, de esta presencia. Según él, si la cristología dejase de reivindicar la unicidad y la definitividad del acontecimiento Jesucristo, nada se perdería del sentido universal del acontecimiento de Dios en Jesús” M. DE FRANÇA MIRANDA, *Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?* en «Revista Eclesiástica Brasileira» 57 (1997) 250.

²⁷⁵ “Como dice M. Amaladoss (*The Pluralism of Religions and the Significance of Christ* en «Vidyajyoti» 53 (1989) 411), aludiendo a Calcedonia, no se puede reducir el misterio de Dios a uno de los dos polos en tensión en detrimento del otro. Para explicar la relación entre la divinidad y la humanidad de Jesús no hay que universalizar la particularidad de Jesús, sino que hay que situar ésta en el contexto de la acción universal de la Palabra. Aunque es

de la ‘normatividad’ de Jesucristo, además del mencionado H. Küng, añadimos a K. – J. Kuschel (vicepresidente de la *Fundación Ética Mundial para la Investigación, la Educación y el Encuentro Intercultural e Interreligioso*, que preside H. Küng; cf. *ut infra* ANEXO II), S. Ogden y E. Teselle.²⁷⁸ Asimismo, debido al mencionado estado de la cuestión, en el caso del teocentrismo pluralista, podemos mencionar autores no identificables suficientemente como para encolumnarlos detrás de alguna de sus múltiples facetas: son los casos –entre muchos otros– de W. C. Smith, M. Fraijó, H. Le Saux, L. Swidler, entre otros.²⁷⁹

verdad que Jesús es Cristo, sin embargo, Cristo en más que Jesús. Las acciones de Jesús tienen sin duda, un valor universal, porque es divino. Sin embargo, ‘esta acción universal de Cristo no puede ser localizada en un punto concreto de la historia, porque ésta no estará completa hasta el último día, cuando Cristo sea todo en todos’ (*ibid.*). En este sentido (*ibid.*, 142), la univesalidad de Cristo incluye todas las manifestaciones de Dios en la historia. Por eso Amaladoss (*ibid.* 418) distingue, sin separar, Palabra y Espíritu, Jesús y Cristo, Cristo e Iglesia.” X. ALEGRE., op. cit. 20.

²⁷⁶ “Con un concepto insuficiente de salvador, procura también justificar Haight la importancia de los otros líderes religiosos como salvadores. He aquí algunas afirmaciones suyas: «Jesús salva, al ser el revelador de Dios y de la salvación de Dios, que Dios como Espíritu realizó desde el principio», «Jesús es portador de salvación en razón de la presencia y de la acción de Dios en él y a través de él». Y esta presencia se debe explicar de manera que permita presencias análogas en y a través de otros mediadores históricos”. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Jesús Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?* op. cit. 250.

²⁷⁷ “No hay nada en la historia de las religiones que indique que Jesucristo (o el cristianismo) es único o simplemente normativo. Todas las religiones tienen, en efecto, sus características propias y puntos de vista diferentes. Tal situación hace imposible cualquier juicio de valor sobre una eventual unicidad” DUPUIS, 281; el autor cita a A. TOYNBEE, *What Should be the Christian Approach to the Contemporary non – Christian Faiths?* en AAVV, *Christianity Among the Religions of the World*. New York, Scribner’s, 1957, 83-112.

²⁷⁸ “Encontramos ecos de estas palabras (*se refiere a la posición de E. Troeltsch*) en S. Ogden cuando habla de Jesucristo como el que revela de manera decisiva y normativa el amor universal de Dios (S. OGDEN, *Christ without Myth*. New York, Harper and Brothers, 1961); en E. Teselle, que ve en él la piedra de toque a partir de la cual han de ser valoradas las otras revelaciones, el centro de gravedad en torno al cual giran todas las demás (P. TESELLE, *Christ in Context: Divine Purpose and Human Possibility*. Philadelphia, Frotress Press, 1975) (...). Son sólo algunos ejemplos”. DUPUIS, 280. El paréntesis en *cursiva* es nuestro.

²⁷⁹ Cf. W. C. SMITH, *Faith of Other Men*. New York, Mentor, 1962; M. FRAIJO, *El diálogo de las religiones* en «Cuadernos Fe y Secularidad». Madrid – Santander, 1992; H. LE SAUX, *La montée au fond du coeur*. Paris, 1987 (citado por J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit. 113); En el caso de Leonardo Swidler, el profesor Guido Vergauwen (op. cit. 8) lo incluye dentro de un teocentrismo con cristología normativa, pero Dupuis lo considera representante del pluralismo con una cristología no normativa (cf. DUPUIS, 149).

ANEXO II: ALGUNOS SIGNIFICATIVOS DATOS BIOGRÁFICOS Y SU LECTURA.

Estas brevísimas líneas biográficas pretenden ser una herramienta para contextualizar la totalidad de lo analizado en relación a la vida personal del autor. A partir de su lectura, el lector podrá establecer la vinculación entre ciertos hechos de su vida con el procedimiento teológico y la temática interreligiosa que él mismo Küng aborda sistemáticamente en sus escritos.

Hans Küng nace el 19 de marzo de 1928 en Sursee (Cantón Lucerna, Suiza). Desde 1935 a 1948 hace sus estudios iniciales en Sursee y Lucerna. Se licencia en Filosofía por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma con un trabajo sobre el humanismo ateo de Jean Paul Sartre, durante el año 1951. En 1954, se ordena sacerdote en Suiza. Se recibe de Licenciado en Teología en 1955 por la misma universidad romana, con un trabajo sobre la doctrina de la justificación del teólogo evangélico Karl Barth. En 1957 consigue su doctorado en teología por la Universidad Sorbona de París con la tesis *La Justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*.²⁸⁰ De 1957 a 1959 se dedica a la pastoral directa en la Iglesia de Lucerna.

Durante 1959 y 1960 es asistente de teología dogmática en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Münster (Renania del Norte – Westfalia, Alemania). En 1959, participa en la conferencia "*Ecclesia semper reformada*" en la Universidad de Basilea (Cantón Basilea, Suiza), siendo reconocido por muchos como la mayor promesa teológica aparecida desde la segunda guerra mundial. En 1960 es nombrado profesor de teología fundamental en la Universidad de Tubinga (Baden – Württemberg, Alemania). Entre ese mismo año y 1962, participa en numerosas conferencias preparatorias del Concilio Vaticano II, en Alemania, Austria, Suiza, Holanda e Inglaterra sobre la temática de la proximidad del Concilio y las expectativas cristianas al respecto. El Papa Juan XXIII lo nombra oficialmente en 1962 consultor

²⁸⁰ H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Johannes-Verlag. Einsiedeln, 1957; traducción castellana *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Estela. Barcelona, 1967. En estas líneas, omitimos la consideración de sus publicaciones: el detalle de las mismas, se encontrará en el ANEXO III. Si mencionamos algunas de ellos sólo será en razón de facilitar la lectura del presente apartado.

(perito) teológico del Concilio Vaticano II, realizando numerosas conferencias a grupos de obispos de distintos continentes y a miembros de la prensa internacional sobre programa, realidad y esencia del Concilio. Un año después inicia una gira como conferenciante por los Estados Unidos e Inglaterra. Desde 1963 es profesor de teología dogmática y ecuménica en Tubinga, participando activamente en cursos y seminarios por el viejo continente, especialmente sobre temas eclesiológicos. A partir de 1980, además de su tarea docente, actúa como director del Instituto de Investigación Ecuménica de la Universidad de Tubinga. Desde el año 1995 dirige en ella la “Fundación Ética Mundial para la Investigación, la Educación y el Encuentro Intercultural e Interreligioso”, donde se desempeña hasta la actualidad. En 1996 es nombrado profesor emérito de aquella Universidad.²⁸¹

Podríamos dividir su vida en dos grandes momentos: en un primer lugar, el tiempo de las intervenciones magisteriales que despertó su labor teológica; en segundo instante, el de los posteriores trabajos de investigación interculturales e interreligiosos realizados. El punto de finalización de la primera etapa y el posterior comienzo de la siguiente, debemos encontrarlo en la Declaración del 15 de diciembre de 1979, donde la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, lo inhibe en la enseñanza como teólogo católico. Esbozemos breves líneas de cada una de estas fases.²⁸²

Ya en 1957, el Departamento del Índice del Santo Oficio, abrió un *Dossier Küng* (número de protocolo 399/57/i), intentando –aunque sin conseguirlo– censurar su libro de tesis doctoral sobre la justificación. En 1960, los cardenales Volk y Doepfner, critican verbalmente el libro escrito y publicado por Küng a propuesta de Karl Barth: *El Concilio y unión de los cristianos*.²⁸³ En 1963, durante su gira por Estados Unidos, la Catholic University of America,

²⁸¹ Al mismo tiempo, fue profesor invitado por el *Union Theological Seminary* (New York, 1968); la Facultad Protestante de Teología y la Universidad de Basel (Suiza, 1969); la Universidad de Chicago (1981); la Universidad de Michigan (1983); la Universidad de Toronto (1985), la Universidad Rice (Houston, USA, 1987 y 1989); la Universidad de Leicester (2000); etc.

²⁸² Estas dos etapas tendrán su correlato teológico correspondiente. Cf. *ut infra* ANEXO III.

²⁸³ H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*. Herder. Wien-Freiburg-Basel, 1960.

con sede en Washington D.C., le prohíbe impartir clases allí en referencia a la proximidad del Concilio Vaticano II. A finales de ese mismo año, el Santo Oficio inicia un proceso contra su libro *Estructuras de la Iglesia*,²⁸⁴ interrogándolo en Roma bajo la presidencia del cardenal Bea y en la presencia de los obispos de Basilea y Rotemburgo.

Durante el año 1965, el Santo Oficio lo amonesta a través del cardenal Ottaviani, por la conferencia sobre el concilio pronunciada en Roma ante obispos y teólogos, titulada *Veracidad de la Iglesia*.²⁸⁵ En 1967, por decreto del Santo Oficio, cambiado ya su nombre por el de Congregación para la Doctrina de la Fe, queda prohibido difundir y traducir el libro *La Iglesia*²⁸⁶ mientras no tenga lugar un coloquio en Roma. En mayo de 1970 aparece la primera censura pública de la Conferencia Episcopal Alemana por un artículo sobre el tema de matrimonios mixtos.²⁸⁷ En el mes de julio, la publicación del libro *¿Infalible? Una pregunta*²⁸⁸ desencadena un importante debate mundial.

En noviembre de 1970, la asamblea plenaria extraordinaria de la Conferencia Episcopal Alemana, confía a la comisión a cargo de las cuestiones de fe y de moral, la investigación del libro sobre la infabilidad de H. Küng. En enero del año siguiente, luego de tener una entrevista con el autor respecto al tema en cuestión, la comisión remite una nota al cardenal Doepfner, arzobispo de Munich y presidente de la Conferencia, objetando en cinco puntos el escrito estudiado.²⁸⁹ Küng responde a través de *L'Osservatore Romano* (19/02/1971, 2) señalando que las cinco proposiciones de la declaración admiten diversas interpretaciones y que sería necesaria la “posibilidad de una discusión constructiva ulterior para este problema de fundamental

²⁸⁴ H. KÜNG, *Strukturen der Kirche* en *Quaestiones disputate* 17. Herder. Freiburg-basel-Wien, 1962; traducción castellana *Estructuras de la Iglesia*. Estela. Barcelona, 1965.

²⁸⁵ Dicha conferencia finalmente dio origen a su libro *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* en *Kleine ökumenische Schriften* 1. Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1968.

²⁸⁶ H. KÜNG, *Die Kirche* en *Ökumenische Forschungen* I.1. Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1967.

²⁸⁷ H. KÜNG, *Aufforderung zur selbsthilfe. Zum dekret des Papstes über Mischehe* en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9/05/1970; traducción en lengua inglesa *Mixed Marriages: What is to be Done?* en «The Tablet» 224 (1970) 518-520.

²⁸⁸ H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Bensiger. Zürich-Einsiedeln-Köln, 1970.

²⁸⁹ Cf. el escrito en «Documentation Catholique» 1581 (1971) 245-246.

importancia para la Iglesia de hoy”.²⁹⁰ Por su parte, el Secretariado del Episcopado Italiano a través de la nota preparada por su Comisión para la Doctrina de la Fe y la Catequesis, se suma a lo expresado por su par alemán.²⁹¹

Por dos cartas datadas respectivamente el 6 de mayo y el 12 de julio de 1971, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, muestra al autor las dificultades que ella encuentra en sus opiniones, rogándole que explique cómo éstas mismas no entran en contradicción con la doctrina católica. En agosto de este mismo año, 300 teólogos protestantes y católicos de lengua alemana e inglesa muestran su solidaridad con el escritor suizo.

El 24 de junio de 1973, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publica la Declaración *Mysterium Ecclesiae* sobre los errores del mundo actual (AAS 65 «1973», 396-408; «Ecclesia» 1650 «1973» 880-885): en la misma, no se nombra a Küng expresamente, pero se reafirma en forma fehaciente la doctrina sobre la infalibilidad. Por una carta del 4 de julio de 1973, la Sagrada Congregación ofrece al profesor Küng una nueva posibilidad de explicar sus ideas a través de un coloquio. Mediante correspondencia enviada el 4 de septiembre de ese mismo año, Küng declina esta posibilidad; por otra parte, su respuesta no demuestra la certeza que sus opiniones sobre la Iglesia no entran en contradicción con lo sostenido por el Magisterio eclesiástico. En 1974 se recogen en Suiza 20000 firmas contra el proceso iniciado en Roma por aquellos dos libros.

El 15 de febrero de 1975, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publica una declaración sobre las mencionadas obras del profesor Hans Küng (AAS 67 «1975», 203-204;

²⁹⁰ Cf. tb. Doc.Cath. 1581 (1971) 246. Es oportuno señalar que H. Küng expresa su satisfacción porque la Declaración de la Conferencia Episcopal Alemana, no contiene ninguna condenación explícita; sin embargo, el texto contiene un juicio severo y claro contra la posición del autor. De hecho, ante la respuesta de Küng, el cardenal Doepfner (en marzo de 1971) señala que el contenido objetivo de la doctrina de la infalibilidad está defendido y sostenido plenamente en el texto de la Declaración (algo que Küng había puesto en duda, dado que –siempre según su parecer– no abordaba el problema de fondo) Cf. Doc.Cath. 1583 (1971) 337.

²⁹¹ “Cette Commission, en conséquence, estime qu’on ne peut adhérer en conscience ‘a ces opinions et thèses, les soutenir et les répandre sans se séparer de la pleine communion de l’Eglise” Doc.Cath. 1581 (1971) 246. Cf. también el *Dossier* preparado por la Comisión de Estudios doctrinales del episcopado francés, el 19 de marzo de 1971, a propósito del libro *¿Infalible? Una pregunta* en Doc.Cath. 1583 (1971) 336.

«Ecclesia» 1736 «1975», 510; «Doc. Cath.» 1672 «1975» 258) señalando que encuentra opiniones contrarias en diverso grado a la doctrina católica; al mismo tiempo, le advierte no continuar con estas enseñanzas, y le recuerda que la autoridad eclesiástica le confió la tarea de enseñar teología en el espíritu de la doctrina de la Iglesia. Dos días más tarde, la Conferencia Episcopal Alemana publica en consonancia con el documento citado, una declaración donde precisa la significación normativa de la tradición eclesiástica y las relaciones que deben existir entre el Magisterio y la teología, para que H. Küng reexamine su teología a la luz de estos principios («Doc. Cath.» 1672 «1975» 259-261). El 20 de febrero y el 1 de marzo, la Conferencia Episcopal Austríaca y su par Suiza respectivamente, prestan su consentimiento a lo afirmado por la Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe («Doc. Cath.» 1672 «1975» 262). El 22 de febrero de 1975 el profesor H. Küng publica un artículo en el diario francés *Le Monde* defendiendo su método e ideas teológicas (siempre con espíritu crítico y ecuménico) y atacando los procedimientos inquisitoriales de Roma.²⁹²

En 1974, H. Küng publica su libro *Ser cristiano*,²⁹³ escrito que agrega varias polémicas a las ya mencionadas. En noviembre de 1975, la Conferencia Episcopal Alemana publica una declaración sobre la confesión de fe de Nicea, trazando un paralelo entre la situación de la época conciliar caracterizada por la necesidad de precisar la doctrina sobre Cristo y ciertas interpretaciones cristológicas de época actual; sin nombrarlo a Küng, el escrito apunta directamente a su persona («Doc. Cath.» 1690 «1976» 77-79). El 3 de marzo de 1977 aparece la primera declaración oficial del magisterio eclesiástico reprobando su contenido, por parte de la Conferencia Episcopal Alemana («Ecclesia» 1833 «1977» 541).²⁹⁴

²⁹² Küng señala que jamás rehusó en participar de un coloquio en Roma, pero que siempre insistió en tenerlo “bajo condiciones justas y humanas. No me es posible someterme a un procedimiento inquisitorial”. Por otra parte, reconoce los esfuerzos de los obispos alemanes para desalentar sanciones disciplinarias de Roma contra su persona (Diario *Le Monde*, 22 de febrero de 1975). De hecho, durante ese mismo año, se anularían los juicios contra los libros *La Iglesia e ¿Infalible? Una pregunta*.

²⁹³ H. KÜNG, *Christ sein*. Piper. München, 1974.

²⁹⁴ En el universo teológico, ya habían aparecido fuertes reacciones frente a este escrito; entre ellas caben mencionar (por orden de aparición): J. SCHUMACHER, *Das Glaube der Kirche. Neuinterpretatio oder Auflösung?*, en «Münchener Theologische Zeitschrift» 26 (1975) 164-187; J. J. WEBER, *Christ sein de Hans Küng*, en «Documentation Catholique» 1670 (1975) 176-182; J. GALOT, *Dove trovare il vero volto di Gesù?* en «La civiltà cattolica» 126 (1975) 113-129; AAVV *Diskussion über Hans Küngs ‘Christ Sein’* Matthias Grunewald, Maguncia,

El 14 de noviembre de 1977, la Conferencia Episcopal Alemana edita una nueva nota explicativa a propósito del libro *Ser cristiano* por deficiencias doctrinales de la obra («Ecclesia» 1865 «1977» 1601-1604). El texto de esta declaración fue ratificado posteriormente por obispos austriacos y suizos. Al año siguiente, la Comisión de Estudios Doctrinales de la Conferencia Episcopal Francesa publica una nota donde aborda las cuestiones de la unicidad de la mediación salvífica de Jesucristo, su divinidad y humanidad, su muerte y resurrección; sólo hace referencia a H. Küng a pie de página, cuando señala ciertas imprecisiones con relación a la consideración del misterio de Cristo en algunos teólogos contemporáneos («Doc. Cath.» 1743 «1978» 514s.; «Palabra» 155 «1978» 294s.).

Finalmente, el 15 de diciembre de 1979, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publica una declaración respecto a la doctrina teológica del profesor Hans Küng, señalando que es deficiente en la íntegra Verdad de la fe católica y, por lo tanto, no puede ser considerado teólogo católico:

“Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei in praedicto documento anni 1975 ab ulteriori actione quoad superius allatas opinones Professoris Küng pro tunc destitit, praesumendo ipsum ab illis recessurum esse. Cum autem haec praesumptio amplius iam non detur, haec Sacra Congregatio pro munere suo in praesens declarare cogitur Professore Ioannem Küng in suis scriptis ab integra fidei catholicae veritate deficere, ideoque eundem nec uti theologum catholicum haberi neque qua talem munere docendi fungi posse” (AAS 72 «1980» 90-92).²⁹⁵

1976; H. RIEDLINGER, *Radikale Rationalität. Zur Methode in Hans Küng 'Christ sein'* en «Theologie und Philosophie» 51 (1976), 185-195; L. SCHEFFCZYK, *Aufbruch oder Abbruch des Glaubens?*, Aschaffenburg, 1976; etc.

²⁹⁵ La reprobación magisterial fue el resultado inmediato del prólogo que escribiera a la obra de August Bernhard Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde*, R. Piper & Co., München, 1979 (traducción castellana *Como llegó el Papa a ser infalible*. Planeta. Barcelona, 1980), y el postfacio (pp.73-75) al pequeño escrito *Kirche-gehalten in der Wahrheit*. Benziger Verlag. Zurich – Einsiedeln – Colonia, 1979 (no existe la traducción castellana).

Desvinculado del magisterio oficial de la Iglesia, se inicia una segunda etapa en su vida, marcada por la investigación interreligiosa en un espíritu de libertad teológica. Luego de la sanción, en 1980, la Universidad de Tubinga decide crear especialmente para su persona, el Instituto de Investigaciones Ecuménicas, que queda bajo su dirección. A partir de este momento, comienza su denodada labor en la búsqueda de parámetros para el diálogo interconfesional e intercultural, iniciando viajes por todos los ámbitos sociales; al mismo tiempo, propicia encuentros con gente de las más diversas religiones, razas y clases.

Una simple mirada de conjunto de las publicaciones propias del autor, permite vislumbrar un cambio en su visión teológica, centrada ahora en el ámbito ecuménico e intercultural. En efecto, hasta 1979, la temática general de sus obras oscilaba entre lo eclesiológico (en forma predominante), lo cristológico y la teología sobre el Dios uno (encontramos una sola publicación referida específicamente a lo ecuménico, y en colaboración).²⁹⁶ Por el contrario, a partir de aquella fecha, se reducen los libros de carácter dogmático, y se encuentran obras de diálogo entre religiones (observaciones para su construcción o simplemente investigaciones sobre la situación religiosa de otras confesiones) y escritos interdisciplinarios sobre teología y cultura (arte en general, literatura, música, etc.). En efecto, según el mismo Küng expresa, cuando decide abordar la cuestión sobre una ética global (fin al que tiende su reflexión interconfesional e intercultural) “de ningún modo me habría atrevido a tratar el tema de «una ética mundial», de no haberme ocupado previamente tanto de sus presupuestos teórico-hermeneúticos como substantivo-objetivos” abordados, según él mismo señala a pie de página, en publicaciones de una etapa anterior.²⁹⁷

Durante el año 1990, H. Küng publica dos importantes libros, fruto de sus investigaciones: en febrero, *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*,²⁹⁸ y en mayo, *Proyecto de una ética mundial*,²⁹⁹ ambas bajo lineamientos trazados en otra

²⁹⁶ H. KÜNG, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (en colab. con Pinchas Lapide). Calwer-Kösel. Stuttgart-München, 1976; no existe la traducción castellana.

²⁹⁷ *Proyecto...*, 9.

²⁹⁸ H. KÜNG, *Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche*. Benziger. Zurich, 1990; traducción castellana *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*. Trotta. Madrid, 1993.

²⁹⁹ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*. Piper. München, 1990.

publicación.³⁰⁰ El primero de ellos, en consonancia con antiguas publicaciones (escritos de reformas eclesiológicas, publicaciones de diálogo entre cristianismo y otras religiones), es un trabajo de síntesis, *ad intra*, orientado hacia la *ecumene* cristiana. El segundo, orientado *ad extra*, merece un espacio aparte, dada la trascendencia que alcanza en la vida misma de nuestro autor.

Fruto del discurso programático de un simposio parisino de la UNESCO (febrero de 1989) sobre la imposibilidad de la paz mundial sin paz religiosa, y de un escrito sobre la necesidad de modelos éticos globales para sobrevivir, expuesto tanto en el *World Economic Forum* de Davos (febrero de 1990) como en diálogo abierto en la Universidad de Tübinga y en la de Kiel (1990), surge este libro. Küng se propone una confrontación entre religión y ética bajo la situación cultural actual, marcada por un nuevo paradigma de alcance histórico universal que se va perfilando en el mundo. Se trata entonces de un escrito orientado a exponer los datos de coincidencia existentes entre las diversas religiones en el plano ético global, bajo la convicción de que ellas se encuentran más próximas en cuanto a los comportamientos que en cuanto al dogma. La importancia capital de este libro reside en que constituye el punto de partida y el sustento programático de la “Fundación Ética Mundial para la Investigación, la Educación y el Encuentro Intercultural e Interreligioso”.

En efecto, esta Fundación comenzó por la generosidad del Conde K. K. von der Groeben. En 1995 lee *Proyecto de una ética mundial*, quedando tan impresionado, que destina una suma considerable de dinero (cinco millones de marcos alemanes = dos millones y medio de dólares estadounidenses) para diseminar las ideas presentes en el escrito sobre una ética global. El interés del capital destinado, era la creación de una Fundación con un pequeño equipo investigador bajo la dirección de Hans Küng, cuya función sería el trabajo a largo plazo sobre una ética mundial.³⁰¹ Ciertamente, la Fundación también admitiría otras iniciativas y proyectos

³⁰⁰ Nos referimos a *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. Piper. München, 1987; traducción castellana *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*. Alianza. Madrid, 1989.

³⁰¹ Además de Hans Küng (presidente) hoy en día se encuentran: un vicepresidente (Karl – Josef Kuschel), un director general (Hans – Henning Pistor) un secretario (Stephan Schlenzog), un coordinador de programas académicos (Markus Weingardt), una asistente administrativa (Inge Baumann), una asistente general (Anette Stuber-

en línea con sus objetivos. Las bases del programa de la Fundación, que preside Küng hasta el día de hoy, lo constituye el mencionado libro y la *Declaración de una Ética Mundial*³⁰² preparada por H. Küng y presentada en Chicago en septiembre de 1993 ante el Consejo del Parlamento de las Religiones del Mundo.

En efecto, en 1989 (en plena redacción de los libros antes mencionados), la Fundación Robert – Bosch le permite continuar sus proyectos de investigación, en especial lo referido al diagnóstico teológico global de la situación religiosa contemporánea del judaísmo, el islamismo y el cristianismo.³⁰³ El primer gran resultado de estas investigaciones fue esta *Declaración de una Ética Mundial*, donde por primera vez representantes de todas las religiones acuerdan los principios de una ética global y se comprometen a cuatro irrevocables directivas, las cuales toman la siguiente forma concreta: el compromiso por una cultura de la no violencia y el respeto de la vida; el compromiso por una cultura de la solidaridad y un orden económico justo; el compromiso por una cultura de la tolerancia y una vida honrada y veraz; el compromiso por una cultura de igualdad y camaradería entre hombre y mujer.³⁰⁴

Las tareas de la Fundación son esencialmente tres: la realización y promoción de una investigación intercultural e interreligiosa (objetivo realizado mediante la investigación científico

Rousselle), un coordinador de “Amigos de la Fundación” (Volker Hollmann) y dos consultores (Walter Lange e Ingrid Kaesler – Goretzki).

³⁰² La versión íntegra de esta Declaración con el complemento de algunos comentarios se publicó como H. KÜNG – K. – J. KUSCHEL (edit.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. Serie Piper 1958, München, 1993; traducción castellana *Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Trotta. Madrid, 1994.

³⁰³ Fruto de estas investigaciones, lo constituye la trilogía del autor sobre el judaísmo, el cristianismo y el Islam. *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*. Piper. München, 1991 (traducción castellana *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*. Trotta. Madrid, 1993); *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. Piper. München, 1994 (traducción castellana *El cristianismo. Esencia e historia*. Trotta. Madrid, 1997); *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* Piper. München, 2004 (traducción inglesa en preparación; a publicarse en castellano en el 2005).

³⁰⁴ La Declaración fue firmada por la mayoría de los cerca de doscientos delegados de las religiones mundiales que asistieron al Parlamento de las Religiones Mundiales (Chicago, del 28/08 al 4/09) en ocasión del centenario del primer Parlamento Mundial de las Religiones celebrado en la misma ciudad de Chicago en 1893, y solemnemente proclamada el 4 de septiembre de ese año. La Declaración completa puede encontrarse en la sección ‘Informes’, ‘Otros documentos de interés’ de la página del SELA (Sistema Económico Latinoamericano): www.sela.org

religiosa de los fundamentos, en especial mediante la producción y promoción de publicaciones científicas con miras a un entendimiento intercultural, interreligioso e interconfesional),³⁰⁵ el estímulo de un trabajo formativo intercultural e interreligioso (realizado mediante actividad docente, talleres, seminarios y conferencias;³⁰⁶ formación continua de las personas interesadas en la temática de una ética mundial;³⁰⁷ trabajos de publicidad con ayuda de los medios de comunicación),³⁰⁸ el facilitar y apoyar el encuentro intercultural e interreligioso necesario para el trabajo de investigación y formación (mediante el estímulo y promoción de iniciativas en el ámbito de la sociedad, de la política y de la cultura; la promoción del encuentro de personas de diferentes culturas y religiones;³⁰⁹ la ampliación de la existente red de relaciones interculturales e interreligiosas para promover una ética mundial; el facilitar el acceso a documentos clave y a la literatura con la ayuda de las modernas tecnologías de la comunicación). Actualmente la

³⁰⁵ Entre las publicaciones editadas por la Fundación pueden destacarse: H. KÜNG, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. SCM. London, 1997 (traducción castellana *Una ética mundial para la economía y la política*. Trotta. Madrid, 1999); H. KÜNG (edit.), *Yes to a Global Ethic*. Continuum. New York, 1996 (no existe traducción castellana); H. KÜNG, – H. SCHMIDT (edit.), *A Global Ethic and Global Responsibilities. Two Declarations*. SCM Press. London, 1998 (no existe traducción castellana); H. KÜNG – K. – J. KUSCHEL (edit.), *Wissenschaft und Weltethos*. Munich. Piper, 1998 (no existe traducción castellana); etc.

³⁰⁶ Miembros del equipo de la Fundación toman parte frecuentemente de conferencias y simposios sobre el tema de una ética global, en Alemania y en otras partes del mundo. Entre ellas mencionamos: *Las religiones abrahámicas y la ética mundial* (Rottenburg, Alemania; junio de 1997; con representantes del judaísmo, el islamismo y el cristianismo); *Primera Conferencia sobre Ética mundial y Ética tradicional china* (Pekín, China; septiembre de 1997; simposio académico con representantes de diferentes tradiciones religiosas y políticos, abogados, economistas, historiadores y filósofos); *La Ética mundial en Escuelas y en Educación* (Tübingen, Alemania; julio de 1998; simposio escolar); etc.

³⁰⁷ Entre las investigaciones que la Fundación alienta y sostiene pueden destacarse: el estudio de los doctorandos Michael von Brück - Whalen Lai respecto a la relación entre cristianismo y budismo; la investigación sobre ética global y tradiciones indias del Dr. Mechtild Pecik; el proyecto de disertación sobre el origen de la *Declaración de Ética Global* de Christel Hasselmann (University of Hannover); etc.

³⁰⁸ Entre los trabajos de publicidad para comunicar sus objetivos, cabe destacar el proyecto multi-media de H. Küng “Religiones Mundial – Paz Mundial – Ética Global”. El centro de este proyecto (cumplido finalmente en 1999) lo constituyó una serie de siete documentales por televisión, donde se aprecia el mundo de las tradiciones religiosas. Fue producido por South West German Television (SWR) en cooperación con la televisión suiza (DRS).

³⁰⁹ Dentro de las iniciativas sobre encuentros interreligiosos, resulta curioso *El campamento joven: ‘encuentra tu camino’* hecho para dar a la gente joven del judaísmo, cristianismo e islamismo, una experiencia de dos semanas viviendo juntos y poniendo en práctica la idea de una ética global.

Fundación, con sede en Tubinga, se encuentra también en Suiza (desde 1996, por generosidad de la Sra. Marta Jöhr-Rohr, financiando proyectos de índole internacional), Praga y Berlín.

Antes de culminar el presente apartado, es útil remarcar dos consideraciones. En primer término, la valoración de parte del Magisterio eclesiástico. Puede observarse que las observaciones se inician desde el mismo despertar teológico del Küng, y desaparecen (al menos en un ámbito oficial) luego de la citada Declaración de 1979. Al respecto, tenemos algunas inquietudes.

La crítica exacerbada a sus primeros escritos (1957 – 1965), parecen estar en relación con el contexto general de la época (preconciliar) más que a la naturaleza misma de sus ideas (progresivas para el estado del mundo de entonces). Ciertamente es que su teología nunca dejó de ser “dialógica y crítica, relacionista y defensora de la libertad y la verdad”,³¹⁰ pero esto no lo desvía automáticamente de la ortodoxia.³¹¹ A partir de la lectura de sus textos (de nuestra limitada comprensión) y máxime teniendo en cuenta su convocatoria por parte del S.S. Juan XXIII como perito conciliar (en 1962), creemos que las observaciones magisteriales de esta primera época apuntarían hacia aquella dirección.

Al mismo tiempo, nos llama la atención el hecho que las declaraciones en su contra, se refieren mayoritariamente a los argumentos eclesiológicos sostenidos por H. Küng (en especial, la doctrina de la infalibilidad); respecto de publicaciones no específicamente eclesiológicas, existen en comparación pocas reacciones magisteriales.³¹² Es bien sabido que todo estudio teológico sobre la Iglesia asienta sus bases en la consideración sobre la persona y el misterio de Cristo y, en definitiva, sobre el misterio del Dios uno y trino. De allí nos mostramos incapaces de entender el por qué del silencio magisterial respecto de algunas publicaciones posteriores.

³¹⁰ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, op. cit. 247.

³¹¹ Tendremos ocasión de juzgar esta perspectiva en el ANEXO III del presente estudio.

³¹² Nos referimos especialmente a los libros *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* –1970–; *Ser cristiano* –1974–; *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* –1978–; etc. En verdad *Ser cristiano* recibió, como vimos, varias críticas; sin embargo, son significativamente menores en proporción a las recibidas por *La Iglesia* o *¿Infalible? Una pregunta*.

En segundo lugar, una observación referente a su vida personal servirá para una mayor intelección de nuestro estudio. En efecto, la solicitud teológica de Küng está signada ciertamente, por un espíritu ecuménico; aún cuando sus primeras publicaciones refieran, sin lugar a dudas, temas específicamente dogmáticos, la apertura interconfesional permanece siempre en el autor y se puede vislumbrar en la mayoría de los escritos.

La razón de esta preocupación podríamos encontrarla en el contexto cultural próximo de nuestro autor. En efecto, más allá de estar insertos en esta sociedad globalizada, H. Küng se mueve en un ambiente de especial presencia pluralista: tanto Suiza como Alemania, son naciones cosmopolitas donde conviven diversas etnias³¹³ y diversas religiones.³¹⁴ Sin embargo, esta convivencia lejos está de ser pacífica: en ambas sociedades, los conflictos de relación entre los diferentes grupos culturales, entre mayorías y minorías, se presentan con fuerza de evidencia.

No es nuestra intención profundizar en estos conflictos, pero tengamos en cuenta que no sólo en estos países sino en toda la Europa contemporánea, el problema pareciera acrecentarse. Tomando como referente la Alemania de Küng, la historia nos muestra que ya durante 1930, el nazismo –en su promesa de reconstruir una gran nación humillada por los tratados de la posguerra de 1914– responsabilizaba a judíos y comunistas de la crisis económica; para 1933, Adolf Hitler instalaba los primeros campos de concentración, para recluir miles de opositores políticos, gitanos y homosexuales, e iniciaba un programa de eliminación física de discapacitados. Con las *leyes de Nuremberg* de 1935, el régimen formalizó jurídicamente su ideología racista, creando las bases para su posterior política de exterminio de minorías étnicas y religiosas, aplicada desde el inicio de la segunda guerra mundial (1939). Durante la posguerra, el

³¹³ En Suiza, el 66% de la población es de origen germánico, un 18% francés y un 13% italiano, entre otros; en Alemania, el 90% es de origen germánico y el 10% está repartido entre turcos, ex yugoslavos, italianos, griegos y bosnios. Fuente: www.eurosur.org/guiadelmundo.

³¹⁴ En Alemania el 50% de la población es protestante, el 47% católica y una minoría de judíos y musulmanes; en Suiza, el 47,6% es católico, el 44,3% es protestante, el 3% judío, el 2,2% es musulmana y el 1% ortodoxo. Fuente: www.eurosur.org/guiadelmundo. Al mismo tiempo, ambas naciones fueron signadas por grandes reformadores (M. Lutero en Alemania y U. Zwinglio en Suiza)

régimen comunista de la antigua República Democrática Alemana, acrecentó la división con el resto de Europa (en especial con el tristemente célebre *Muro de Berlín*), y compensó pérdidas de guerra con dinero, equipos y ganados de propiedad alemana. A partir de 1991, en la Alemania reunificada, la extrema derecha obtuvo avances importantes a nivel estatal. El hecho tuvo como trasfondo manifestaciones de racismo y xenofobia cada vez mayores. Las víctimas fueron sobre todo ciudadanos del Tercer Mundo, pero también del ex bloque socialista europeo. Durante 1992 se produjeron 2280 atentados contra extranjeros y monumentos judíos que dejaron el saldo de 17 muertos. En 1993 un ataque a la sinagoga de la ciudad de Lübeck recordó que la violencia antisemita estaba lejos de haber desaparecido.³¹⁵

Así no es de extrañar la búsqueda de Küng de una teología de tinte ecuménico: en palabras del mismo autor “imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible paz religiosa sin diálogo entre las religiones”.³¹⁶ Su especulación teológica dice relación directa a su experiencia de vida: un ámbito pluricultural en permanente tensión de partes.

“Al alma de un niño le pueden afectar y conmover acontecimientos no sólo personales y privados, sino también políticos. Mi niñez coincide con la época en que toma el poder Hitler y se ve amenazada nuestra libertad nacional y personal. Eso es lo que marca mis primeros años, más que cualquier cosa. Yo tengo seis años el 25 de julio de 1934, el día que se difunde una noticia radiofónica que es la primera que ha quedado grabada en mi memoria: el asesinato del canciller austriaco Engelbert Dollfus, víctima de un golpe nacionalsocialista. De la reacción de mis padres concluyo que ha ocurrido algo muy peligroso, algo amenazante para la libertad. El segundo choque, el 12 de marzo de 1938, es el día en que empiezo a leer periódicos diariamente. Es cuando entra el ejército alemán en Austria. La semana antes de cumplir mis diez años. Los suizos

³¹⁵ En Suiza, desde la década del 80 se amplía la marginación de las minorías (mujeres, jóvenes, ancianos e inmigrantes). Por otra parte, la creciente pobreza dentro del bienestar de la mayoría y la presión inmigratoria han estimulado la aparición de agrupaciones de extrema derecha de tendencia xenófoba. *Fuente:* www.eurosur.org/guiadelmundo

³¹⁶ *Proyecto...*, 9.

estamos profundamente inquietos: el amigo vecino no ofrece resistencia. No defiende su libertad. Y el tercer choque: 1 de septiembre de 1939, comienzo de la II guerra mundial y movilización. Me convierto en patriota activo. Con mis once años, lógicamente, no formo parte de los 400.000 soldados llamados a filas, entre los que se encuentra el teólogo Karl Barth, que enseña en Basilea, pero ya estoy comprometido con el movimiento juvenil católico de orientación patriótica Jungwacht (guardia juvenil)”.³¹⁷

Desde esta perspectiva, puede entenderse el rechazo de H. Küng a cualquier pretensión absolutista totalitaria. Asimismo, en el marco de una multiplicidad cultural, se inscriben las diversas influencias de pensamiento (sobre todo, de origen protestante) que recibe nuestro autor (cf. *ut supra* 3.3). Por último, fruto de este contexto social, es también nuestro libro de investigación.

³¹⁷ H. KÜNG, *La humanidad sólo aprende del sufrimiento* en DIARIO EL PAÍS, Suplemento Babelia, n°623, 1 de noviembre de 2003, p.2. Küng responde a una pregunta referida al origen de la palabra ‘libertad’ como vocablo utilizado permanentemente en todos sus libros.

ANEXO III: NOTICIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LOS PRIMEROS ESCRITOS DEL AUTOR.

El objeto de este último anexo será mostrar el pensamiento del autor en sus primeras publicaciones: razón de esta reflexión es evidenciar la evolución heterodoxa que sufre Küng. Este objetivo, entonces, será un auxilio en la lectura de nuestro libro de investigación, donde el lector podrá descubrir que es el fruto sintético de un lento proceso.

Ciertamente podrá objetarse que las presentes noticias bibliográficas hacen sólo referencia a las primeras publicaciones de Küng (consideraremos hasta el año 1973 inclusive). La etapa que denominaremos como “tercer Küng” (1974 – hasta la actualidad), con su génesis en un período anterior y su culmen en los libros *Ser cristiano* (1974) y *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978), está incluida dentro de la obra que investigamos. De este modo, una eventual consideración de estos escritos superpondría temáticas que ya fueron abordadas.

Para una mejor apreciación del conjunto de la obra de H. Küng, nos introduciremos explicitando sus más importantes publicaciones (con la fecha de edición original); por razones de optimizar la lectura, dada su enorme extensión, no incluimos el listado total de sus obras.³¹⁸

Libro	Año
La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica	1957
El Concilio y la unión de los cristianos	1960
Para que el mundo crea. Cartas a un joven	1962
Estructuras de la Iglesia	1962
Iglesia en Concilio	1963
Discursos Conciliares (editor - con Y. Congar)	1964
Meditaciones teológicas (editor)	1965

³¹⁸ La nómina completa podrá encontrarse en la sección *Bibliographien* de la página web de la “Fundación Ética Mundial”: www.weltethos.org

La Iglesia	1967
Sinceridad y Veracidad. En torno al futuro de la Iglesia	1968
La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura	1970
¿Infalible? Una pregunta	1970
¿Qué es la Iglesia?	1970
¿Sacerdotes para qué?	1971
Libertad del cristiano	1971
Respuestas a propósito del debate sobre "Infalible? Una pregunta"	1973
Ser cristiano	1974
20 tesis sobre ser cristiano	1975
Jesús signo de contradicción. Un diálogo judío – cristiano (en colab.)	1976
¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo	1978
Hacia el Vaticano III: el trabajo que debe ser hecho (editor – con J. Metz)	1978
24 tesis sobre el problema de Dios	1979
La Iglesia - ¿Mantiene la verdad?	1979
Arte y el problema del sentido	1980
El desafío cristiano. Una versión corta de "Ser cristiano"	1980
Señales para el futuro	1980
¿Vida eterna?	1982
El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo (en colab.)	1984
¿Por qué sigo siendo cristiano? Una orientación cristiana en un tiempo pobre de orientación	1985
Iglesia y cambio	1986
Freud y el problema de Dios	1987
Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica	1987
Literatura y religión. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewsky, Kafka	1988
Cristianismo y religión china	1988
Maestro de humanidad. Teología y literatura en Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll	1989

Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia	1990
Proyecto de una ética mundial	1990
Mozart. Trazos de trascendencia	1991
El judaísmo. Pasado, presente y futuro.	1991
Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo	1992
Una Etica mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo (editor - con K. – J. Kuschel)	1993
Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología	1994
El cristianismo. Esencia e historia.	1994
Una muerte digna. Un llamado a la responsabilidad personal (en colab.)	1995
Una ética mundial para el economía y la política	1997
La Iglesia católica. Una corta historia	2001
El Islam. Historia, presente y futuro	2004

Consideramos dos criterios para aproximarnos a sus obras. En primer lugar, el ‘temático’. Ciertamente, las primeras etapas de reflexión se centran en lo eclesiológico; sin embargo, en la extensión de su bibliografía encontramos asimismo, publicaciones sobre Teología Espiritual, Teología Dogmática (tratados de Dios, cristológicos, escatológicos, etc.), Teología ecuménica, método teológico³¹⁹ y hasta reflexiones sobre arte y teología. Así como las distintas etapas cronológicas guardan correlación entre sí, en este criterio temático, también podrían establecerse nexos entre algunos libros ‘fundamentos’ y otros libros ‘subsidiarios’ (ya sea en cuanto preparatorios de los primeros, ya sea en cuanto explicitaciones); al mismo tiempo podríamos mencionar libros de ‘síntesis’ entre fundamentos y subsidiarios.³²⁰

³¹⁹ Por ‘método teológico’ entendemos aquí la forma que tiene H. Küng de hacer teología (en especial, en el último tiempo): el reduccionismo de sus reflexiones sobre Dios a una praxis concreta en favor del hombre. En definitiva, se trata de publicaciones sobre ética humana.

³²⁰ Como ejemplo, podemos mencionar las siguientes vinculaciones. Un libro considerado *fundamental* en H. Küng es *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978). Esta publicación comienza a gestarse, principalmente en *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos de una cristología futura* (1970) y hallará eco en publicaciones posteriores como *Veinticuatro tesis sobre el problema*

Un segundo criterio a estudiar es el ‘cronológico’. En el mismo, podríamos distinguir tres etapas en la evolución de su pensamiento: el que denominamos ‘primer Küng’ (1957–1965), donde guarda ortodoxia con la doctrina católica; el ‘segundo Küng’ (1966–1973), caracterizado por una constante y fuerte actitud contestataria frente a muchas de las verdades sostenidas por la Iglesia católica y frente a la misma institución (fruto de un marcado desencanto por lo que considera reformas insuficientes del Concilio Vaticano II); por último el ‘tercer Küng’ (1974–2002) o la heterodoxia radical en su pensamiento.³²¹

Todas las etapas están caracterizadas por la reflexión crítica de la teología católica tradicional. Si bien en sus primeras publicaciones, el entonces ‘teólogo católico’ abordaba sus juicios desde una sutil discrepancia de opinión, nunca dejó de enfrentarse a lo que considera un obstáculo para la construcción de una teología ecuménica crítica, es decir, una teología acorde a la situación dialógica y universal de la época postmoderna.

“Una teología, no oportunista – conformista, sino auténtica: una especulativa relación sobre la fe, que busca y dice con lealtad la verdad cristiana; (...) una teología, no autoritaria sino libre: una teología que cumpla su tarea sin verse estorbada por medidas administrativas ni sanciones de quienes gobiernan la Iglesia, y que declara y publica, según su leal saber y entender, aquello de lo que tiene motivos para estar convencida; (...) una teología no tradicionalista sino crítica: una teología

de Dios (1979), y *Freud y el problema de Dios* (1987). Con el libro *Ser cristiano* (1974; obra capital en Küng) sucede algo similar, ya que tendrá como *subsidiarios* a escritos tales como *Veinte tesis sobre ser cristiano* (1975), *El desafío cristiano. Una versión corta de ‘Ser cristiano’* (1980), * Por qué sigo siendo cristiano? Una orientación cristiana en un tiempo pobre de orientación* (1985), y también *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* (1992).

³²¹ Resulta pertinente realizar esta observación: podríamos diferenciar el período que va desde el 15/12/1979 (fecha en la cual la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe sentencia que H. Küng no puede ser considerado teólogo católico) hasta nuestros días; pero dado que esta etapa no debe entenderse en cuanto ‘modificación o cambio substancial en su doctrina’ sino más bien –y en razón de la libertad que supone el hecho de no tener que reflejar necesariamente el pensamiento de la Iglesia católica– en cuanto ‘explicitación y desarrollo de lo ya manifestado anteriormente’, omitimos considerar estos años como una fase posterior.

que, con libertad y autenticidad, se ha suscrito a la ética científica de la verdad, a la disciplina metodológica y al examen crítico de todos sus planteamientos de problemas, métodos y resultados; (...) una teología no confesionalista sino ecuménica: una teología que en la otra teología no ve al adversario sino al interlocutor y que, en lugar de la separación, lo que busca es el mutuo entendimiento, y esto en dos direcciones: ad intra, para la esfera del *ecumene* intraeclesialístico, intracristiano, y ad extra, para la esfera del *ecumene* universal extraeclesialístico, extracristiano, con sus diferentes regiones, religiones, ideologías y ciencias”³²².

El que hemos optado por denominar como ‘primer Küng’, aborda la reflexión teológica, en su perspectiva ecuménico – crítica, bajo un plano preponderantemente eclesiológico. Durante estos primeros tiempos de su pensar teológico (1957 – 1965) guarda, según recién precisamos, ortodoxia en su doctrina. Para una óptima lectura de estas líneas, debemos considerar, de forma breve y concisa, únicamente dos de los innumerables puntos de esta primera etapa en el pensamiento del pensador suizo.³²³ Para tal fin, tomaremos dos obras de H. Küng: *El Concilio y la unión de los cristianos*³²⁴ y *Para que el mundo crea. Cartas a un joven*.³²⁵

El primero de estos libros, una optimista aproximación al Concilio venidero, analiza distintas posibilidades de encuentro entre los católicos y sus hermanos protestantes, considerando reflexiones teóricas y acciones concretas por realizar. El segundo escrito mencionado, más de tinte catequético – pastoral que teológico – dogmático, es la correspondencia entre nuestro autor

³²² H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, op. cit. 205 – -210. Si bien este texto pertenece a estos últimos tiempos, a nuestro humilde entender, ésta siempre ha sido la manera teológica de proceder de nuestro autor.

³²³ Las dos observaciones que pretendemos soslayar, no pretenden ser síntesis ni referentes de esta etapa: simplemente serán meros ejemplos que servirán para mostrar como conserva la ortodoxia en la doctrina

³²⁴ H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* op. cit.. Para nuestro estudio, utilizaremos la traducción castellana *El Concilio y la unión de los cristianos*. Herder. Santiago de Chile, 1962 (en adelante, *El Concilio...*)

³²⁵ H. KÜNG, *Damit die Welt glaube. Briefe an junge Menschen*. J. Peiffer. München, 1962. Para nuestro estudio, utilizaremos la traducción castellana *Para que el mundo crea. Cartas a un joven*. Herder. Barcelona, 1965 (en adelante, *Para que...*)

y un joven estudiante de teología de Tubinga donde, éste último, lo interroga acerca de distintas dudas teológicas que le van surgiendo en el desarrollo de sus estudios. El objetivo final ya trazado, y el tratamiento que de ellos realizará Küng en época posterior, han sido la razón de la elección de los siguientes temas: la evolución de los dogmas y la salvación de los hombres de otras religiones.

“Respecto al dogma, no puede hablarse de una deformación de la doctrina tal como es posible en la teología, y en este sentido no puede tampoco hablarse de reforma. Lo que la Iglesia católica confiesa en su dogma es una nueva formulación y desarrollo formal de la doctrina revelada, que no siempre está plenamente formulada en todos sus aspectos, o, como definió el concilio Vaticano, un crecimiento y progreso. Según la encíclica *Humani generis*, tampoco la Iglesia ha permanecido siempre constante en las expresiones técnicas, y las fórmulas dogmáticas pueden ser aclaradas y completadas” (*El Concilio...*, 119)

En el sentido antes mencionado, Küng habla de una evolución dogmática, que será el desenvolvimiento de lo implícito en lo explícito bajo la moción del Espíritu Santo. Las definiciones dogmáticas “expresan infalible y exactamente la verdad y, en este sentido, son inmutables, es decir, no pueden ser falsas (...); pero no son fórmulas rígidas y petrificadas, como insertas que están en la historicidad de todo lo humano (...) Una verdad de fe puede ser siempre articulada por una fórmula mejor, más completa y adecuada (ibid. 120).

Küng –en perfecto acuerdo con la doctrina tradicional católica– continúa su exposición señalando que la mayoría de las definiciones dogmáticas han sido dadas contra herejías, lo cual supone un límite: es posible que un decreto contra determinada herejía opaque una verdad revelada. Así toda formulación tiene su limitación perfectamente determinada. Lo cual no significa que deba procederse a la ligera con ellas y substituir fórmulas ancestrales por la primera que a algún teólogo se le ocurra. En el contexto de una renovación de la doctrina para facilitar el diálogo con los hermanos separados, la conclusión que extrae de lo antedicho es la de esperar:

por renovación de la doctrina entiende el volver “constantemente a las fuentes” y presentar “eternamente rejuvenecida la vieja doctrina” (ibid. 121)

Pongamos ahora en consideración su pensamiento en torno a la perspectiva salvífica de las religiones no católicas. H. Küng entiende bien que:

“Dios quiere la salvación de todos los hombres. Nadie se pierde sin culpa propia. Esta proposición, como dijo ya Pio IX, ha de entenderse (*se refiere al axioma ‘fuera de la Iglesia no hay salvación’*) en el sentido de que quienes por ignorancia invencible de la verdadera religión, es decir, de buena fe, se hallan fuera de la Iglesia católica organizada, pueden alcanzar la salud eterna. Naturalmente, acontece una y otra vez, y frecuentemente por caminos bien extraños, que un no católico ve brillar más luz en la Iglesia católica y hasta ve en ella contenida objetivamente la plenitud cristiana, no obstante todos sus defectos, como Iglesia del primado y del episcopado. Esa plenitud, no obstante lo bueno que puedan tener, no la ve contenida en las otras confesiones, a las que falta el episcopado y el primado”.³²⁶

Mas adelante, Küng explicitará –en el contexto del diálogo con los hermanos protestantes– que se deberá percatar que el “deseo de la gracia santificante de Cristo, toda operación del Espíritu Santo que nosotros hallamos y reverenciamos en ellos, encuentra acogida y cumplimiento pleno en la Iglesia católica” (ibid. 103).

En su libro *Para que el mundo crea. Escritos a un joven*, el pensador suizo hace una defensa del adagio patristico *extra Ecclesiam nulla salus*. Allí, Küng señala que la Iglesia

³²⁶ *El Concilio...*, 101 (el texto en *cursiva* es nuestro). Advirtamos como –aunque veladamente– defiende el episcopado y el primado, que serán negados en su involución posterior bajo el emblema de ‘democratización’ de la Iglesia.

católica es la única que salva y que fuera de ella no hay salvación. Sin embargo no excluye la posibilidad de salvación para los que tienen otras creencias:

“¿Comprendes ahora lo que significa: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»? No es una dura verdad farisaica, sino una verdad profundamente misericordiosa, que abarca a todos los hombres de buena voluntad. Quiere decir esto: no hay dos o más Iglesias verdaderas, en las que nos sea dado Cristo, sino sólo una: una gran Iglesia universal. De ella sólo están excluidos los que están contra Cristo (no por ignorancia sino) por malicia; para los que así no creen no hay salvación. A la Iglesia pertenecen –en cierto modo– todos los hombres de buena voluntad que verdaderamente creen en Cristo y obran por Él en amor. Ciertamente que hay diferentes formas de la fe, diferentes formas de la pertenencia a la Iglesia. Ciertamente que un protestante que rechaza la función de Pedro querida por Cristo, no pertenece a la Iglesia en la misma forma que un católico (...) Dios no deja que nadie se pierda sino por su propia culpa; hizo que su Hijo muriera por todos los hombres y quiere que todos los hombres logren la bienaventuranza. Pero el que logra la bienaventuranza la logra por Cristo en la Iglesia y pertenece, por tanto, en alguna manera (con frecuencia muy oculta) a la Iglesia única. La Iglesia existe por tanto, para todos los hombres de buena fe y de buena voluntad. Por eso es la única Iglesia salvadora de todos los verdaderamente creyentes, fuera de la cual no hay salud, sino únicamente ruina e incredulidad (...).³²⁷

En el capítulo siguiente, extrae dos importantes conclusiones: que es falso decir que todas las religiones son iguales, expresando la verdad en distinta forma (“los cristianos creemos, por el contrario, que los hombres no se pueden salvar por Buda o Mahoma, sino únicamente por la gracia de Dios en Cristo”, *Para que...*, 107); y que es falso decir también que sólo los cristianos pueden salvarse, que sólo en el cristianismo hay verdad y que sólo dentro de la Iglesia hay gracia

³²⁷ *Para que...*, 88-89. Es curioso notar como esta buena interpretación del axioma de Cipriano y Orígenes, haya sido tan tergiversada por el autor en sus años posteriores.

(“los cristianos creemos que por la gracia de Cristo pueden todos salvarse, dondequiera que se hallen y como quieran hayan vivido” *ibid.*).³²⁸

Siendo conscientes de lo limitado de nuestra exposición, a fin de no perder de vista nuestras prioridades, concluyamos estas consideraciones del primer estadio de la teología de H. Küng. No obstante, creemos que unas últimas palabras merece, dentro de la búsqueda del diálogo interreligioso, *El Concilio y la unión de los cristianos*, que resulta –junto con *Estructuras de la Iglesia*– el libro más representativo de esta etapa.

En él se hace referencia a numerosas cuestiones que, en años posteriores a su publicación, serán centro de importantes debates. Sin embargo, cabe señalar que en todos los casos, no hay una crítica directa o heterodoxia esencial en su doctrina; a lo sumo hay diferentes modos de ver la verdad revelada. Entre ellos podemos mencionar la recomendación de la dispensa del celibato (cf. *El Concilio...*, 117; 184) o a una mayor atención en teología moral a la cambiante situación del individuo, en especial respecto a las cuestiones sexuales (cf. *ibid.* 117; 163). Resulta significativamente llamativo, la defensa de la sucesión apostólica y del primado papal (“Hay un primado (...) porque Cristo lo ha querido así” *ibid.* 140), que serán negados y/o combatidos en sus posteriores escritos. Palabras elogiosas lleva el Magisterio de la Iglesia católica, tan cuestionado posteriormente (“La Iglesia católica, así lo creemos los católicos, ha permanecido fiel a lo esencial. La Iglesia ha seguido su camino de renovación y reforma, sin trastornos revolucionarios, en continuidad histórica, y ha guardado lo irrenunciablemente católico” *ibid.* 104). Más asombroso aún, se manifiesta en el hecho de hablar de “revelación misma de Dios” en “la divinidad y la humanidad de Jesucristo (ib. 122), cuando posteriormente va a negar este título esencial – divino de Jesús. Estos son sólo algunos de los numerosos temas presentados ortodoxamente por Küng al lector.³²⁹

³²⁸ Respecto al modo de esa salvación, Küng muestra su desconocimiento (“Dios es el único que conoce estos caminos”, *ibid.* 108), no sin antes afirmar que nadie puede salvarse sin la gracia y misericordia de Dios, que justifica al hombre y se extiende más allá de la Iglesia visible.

³²⁹ En otro orden de cosas, si bien no se habla explícitamente al respecto, en su lectura se advierte una actitud de aceptación de la doctrina de la gracia y la justificación (cf. *Para que...*, 106) y la posibilidad de un conocimiento – natural y por revelación– del Dios vivo, negados en posteriores escritos.

Sin embargo, la crítica constante de Küng sobre el centralismo romano (cf. *ibid.* 170-185) junto con un cierto disconformismo con el Concilio Vaticano I (sobre todo por la definición de dogmas marianos, considerados un obstáculo para la unión –cf. *ibid.* 132; 163–) aparecen ya en estas primeras reflexiones. Al mismo tiempo, se hace mucho hincapié en que el encuentro entre protestantes y católicos se realiza –ante todo– en el plano del obrar (cf. *ibid.* 100–103), pragmatismo que hará exclusivo en época posterior.

Característica esencial del denominado ‘segundo Küng’ (1966 – 1973) es la constante actitud crítica frente a muchas de las verdades sostenidas por la Iglesia católica y frente a ella misma, fruto –creemos– de un pronunciado desencanto ante el concilio Vaticano II y –para su modo de pensar– sus escuetas reformas. Su interés, sigue centrado –en perspectiva eclesiológica– en el diálogo ecuménico, como lo demuestran sus principales publicaciones. Resulta una época de evolución hacia la manifestación definitiva de su pensamiento, aunque los presupuestos ya hayan sido tomados: por ello se debate entre conservación de la doctrina católica, intentos de reforma de formulaciones tradicionales y negaciones dogmáticas explícitas.

Como lo hicimos en la primera etapa, aquí también abordaremos sintéticamente dos aspectos que, a modo de ejemplo, denotarán el estado ‘intermedio’ de su pensamiento: su visión crítica de la Iglesia católica y la cuestión de la verdad. En esta segunda parte, nos serviremos especialmente de dos libros de H. Küng: *La Iglesia y Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia.*³³⁰

Respecto al primero de los puntos citados, resulta ejemplificador el libro *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia.* En este libro, H. Küng aprecia la problemática de la Iglesia en el tiempo del postconcilio, las crisis que la agitan y las esperanzas que la alientan.

³³⁰ Si bien *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* e *¿Infalible? Una pregunta*, son junto al ya mencionado *La Iglesia*, los títulos más representativos de esta etapa, evitamos ocuparnos de ellos dado que representan una teología más cercana al denominado ‘tercer Küng’, considerada en líneas generales en el cuerpo del trabajo.

Examina lo institucional en la Iglesia, las nuevas corrientes de interpretación del dogma, las actitudes frente a las declaraciones pontificias, la doctrina moral y la posición de la Iglesia ante el mundo. Es crítica constante de Küng la falta de sinceridad y veracidad que en la Iglesia se mantiene vigente.

“Si queremos ceder a una apologética simplista, no podremos menos de reconocer que son muy pocos los impulsos decisivos hacia la nueva sinceridad (...) que proceden de la Iglesia misma” (*Sinceridad...*, 30). “Nuestra respuesta (...) debe ser en primer lugar una reflexión sosegada; en particular, la *reflexión* sobre las raíces del mal, una de las cuales –no la única, aunque sí importante– es la falta de veracidad en la Iglesia, en todas las Iglesias, pero también y especialmente la católica. Decimos expresamente ‘veracidad’, que no quiere decir *sólo* sinceridad u honradez en sentido estricto. Por veracidad entendemos en primer lugar esa actitud fundamental, en la que un particular o una comunidad, pese a todas las dificultades, se mantiene veraz, transparente a sí mismo, está en consonancia consigo mismo; entendemos la probidad absoluta consigo mismo y consiguientemente también con sus semejantes y con Dios, la probidad absoluta en el pensar, en el hablar y en el obrar” (ibid. 32).

Küng continuará su exposición señalando que tres factores han contribuido a esta falta de sinceridad, tanto en la Iglesia como en la teología: la poca atención prestada a la veracidad en teología moral, siempre tratada como un apéndice o desde un punto de vista negativo; una idea torcida de la Iglesia, con una mentalidad de ‘fortaleza sitiada’ y ‘*ecclesiologia gloriae*’ en contraposición de una ‘*ecclesiologia crucis*’;³³¹ y el pensar antihistórico de la teología en general, en particular en las fórmulas dogmáticas:

“(En las fórmulas de fe) en lugar de fijarse en la sustancia de la fe, se prestó atención a su vestidura y se tomó ésta por sustancia (...) La consecuencia de esto fue que hubo que recurrir a toda clase de distinciones refinadas y sutiles, de explicaciones dialécticas y con frecuencia hasta a artimañas teológicas muy poco honradas, a fin de

³³¹ Cf. *Sinceridad...*, 39s.

defender lo indefendible, y para no tener que reconocer que se había en efecto errado allí, porque era muy posible errar”.³³²

El resultado de estos factores, siempre según Küng, ha sido que una gran parte del mundo se ha apartado de Cristo por causa de la Iglesia: sólo puede mejorarse con una auténtica conversión.

El capítulo III del mismo libro, junto con los dos siguientes, podrían resumir la visión crítica que H. Küng tiene de la Iglesia. En el contexto de explicar los motivos del alejamiento, como sacerdote católico, del inglés Charles Davis, reacciona contra la ‘ley’ (no el carisma, subraya siempre) del celibato de los sacerdotes dentro de la Iglesia latina, y contra el sistema romano y su falta de libertad, de sinceridad y de humanidad:

“Es (*la Iglesia institucional*) realmente lo que Jesús quiso que fuera o sólo la forma degenerada de una comunidad que en su origen tenía una estructura muy distinta? ¿Qué decir de la formación de su doctrina, de sus dogmas? ¿Se trata realmente de un desarrollo orgánico o mas bien de una historia de contradicciones? ¿Con qué se pueden fundamentar los nuevos dogmas marianos? ¿Y las actuales pretensiones pontificias, el primado y la infabilidad, tienen en su apoyo el mensaje primigenio de Cristo? (...) ¿Qué decir de la honradez y sinceridad en la Iglesia? (...) ¿Y

³³² *Sinceridad...*, 36s. (el párrafo en *cursiva* es nuestro). El autor cita como ejemplo de formulaciones faltas de sinceridad a la cuestión del préstamo a interés, a la necesidad de hablar de un Estado de la Iglesia, al ‘caso Galileo’, a la interpretación literal de Gn. 1-3. Más adelante, y como ejemplo acabado, cita el caso del ya mencionado –de forma ortodoxa en el ‘primer Küng’– axioma patrístico *extra Ecclesiam nulla salus*: se sostiene que, al mantener en pie esta formulación se incurre en una ‘manipulación de la verdad’ y que sólo “debe ser *conmemorada* o tenida presente en la teología, así como la liturgia *conmemora* a un santo en un día” (ib. 172). Desde entonces, Küng siempre optará por la que denomina interpretación ‘histórica’ de las formulaciones de fe, en contraposición con interpretaciones literales o ‘positivistas’ y con interpretaciones especulativas o ‘dialécticas’ (interpretación que atribuye a la Iglesia católica, que mantiene la letra de las viejas fórmulas de fe –lo cual es esencial para los ortodoxos– pero el contenido lo vierte en otro molde –lo cual satisface a los no ortodoxos–). Para la nueva interpretación del adagio patrístico y su ‘interpretación histórica’, cf. *ibid.* 165-177; *La Iglesia*, 373-380.

las cuestiones sobre el control de la natalidad? (...) Lo que aquí hay es un reto a la Iglesia católica” (ibid. 74-75; el párrafo en *cursiva* es nuestro)³³³

Las afirmaciones críticas sobre la Iglesia tan distintivas de la presente etapa, que generaron en H: Küng gran cantidad de bibliografía, se difuminarán casi por completo en época posterior. Esta ulterior desaparición de reprobaciones ante la Iglesia institucional será producto, no tanto de la mayor inteligencia de nuestras verdades de fe respecto a materias eclesiológicas, sino mas bien de un pensamiento que denominamos ‘meta-eclesiológico’: prescindir de la reflexión sobre la Iglesia para ocuparse –primariamente– del misterio de Cristo y –en última instancia– sobre el actuar ético del hombre (la finalidad última de su reflexión). Esta falencia de método en considerar el problema eclesiológico con anterioridad al cristológico (falencia debida a la imposibilidad de comprender la naturaleza y misión de la Iglesia sin comprender primero la naturaleza y misión misma de Cristo), resulta un claro ejemplo de transición en su pensamiento: era preciso desenvolverse de ataduras dogmáticas de tipo eclesiológico para abordar con mayor libertad su reflexión teológica.

Igual es el sentido respecto a las consideraciones sobre la verdad. La transición hacia una etapa ulterior queda atestiguada en el contraste que se deduce de una simple confrontación de textos:

“A la unión de las iglesias no se puede llegar partiendo de indiferencia en la fe o debilidad en el conocimiento. No son caminos que conducen a ella ni las comparaciones diplomáticas ni las componendas dogmáticas. Hay que desconfiar de fórmulas y formas de unidad que velan la disensión en lugar de superarla. Si la unión ha de ser auténtica, las antítesis dogmáticas tienen que integrarse teológicamente. *Callarlas es tan poco útil como trivializarlas*. Si no se las supera de manera auténtica, se quedan dentro como foco de enfermedad que, por oculta, puede tener

³³³ Más adelante señalará que “es imposible hallar una base bíblica suficiente para lo que se llama ‘sistema romano’ (centralismo y juridicismo litúrgico, teológico y administrativo) preparado cada vez más claramente a partir de la época constantiniana” (ibid. 111s.; cf. *La Iglesia*, 327)

más peligrosos efectos. *¡Nada de unión a toda costa! Una iglesia que traiciona a la verdad, se traiciona a sí misma*” (*La Iglesia*, 347. Los párrafos en *cursiva* fueron señalados de esta forma por nosotros).

Este pasaje, extraído del libro *La Iglesia*, se encuentra en el marco de reflexión sobre la unión de las iglesias. Frente a la pluralidad antitética de iglesias –hecho absurdo que va contra la voluntad y mandato de Dios, que quiere a la Iglesia una, y contra la salud eterna del hombre, pues se pierde en credibilidad– Küng sitúa un llamado a buscar la unidad. En primer momento, reconoce que justificar la escisión, como muchos lo hacen, resulta totalmente injustificado. Afirmando que la norma de unión ha de ser “el primigenio mensaje de Jesucristo, tal como está atestiguado, con originalidad insuperable y señera en la Escritura”,³³⁴ realiza una serie de proposiciones teológicas para la construcción de un camino ecuménico: junto al texto ya mencionado, señalada: reconocer la común realidad eclesial existente (tenemos una sola fe y un solo bautismo), reconocer la común realidad eclesial requerida (a través de la oración, la tolerancia, el respeto y el trabajo en común) y realizar las transformaciones requeridas primero en la propia iglesia antes de querer inicialmente cambiar a la otra.

Es claro, que la unión debe realizarse en la verdad, según lo afirmado por Küng. Aún cuando esa misma verdad exija ser “entendida y conquistada de forma nueva en cada tiempo nuevo”, sólo puede lograrse una unión “si se parte de una fe no más tibia, sino más fuerte; no de un conocimiento confuso, sino más claro” (ibid. 347). Sin embargo, un año más tarde, el mismo Küng escribiría:

“Sólo el hombre interiormente veraz se halla en la debida disposición para captar la verdad y el llamamiento que le dirige. La verdad total se hace inaccesible, se cierra herméticamente al que no es veraz o sincero

³³⁴ Ibid., 350. “Frente al evangelio, con todo el respeto a la auténtica tradición de la Iglesia, debe retroceder y capitular el falso tradicionalismo de las iglesias, de las viejas y de las nuevas, de las que reconocen la importancia de la tradición y de las que en principio la niegan y están de hecho prisioneras de ella (...). Según nuestra propia tradición y confesión, no debemos oír a nuestra propia tradición y confesión, sino a Cristo y a su mensaje. El Señor y su mensaje mismo deben decidir sobre lo que en la tradición está justificado y lo que no lo está, lo que tiene título de validez absoluta o sólo condicional”. En estas palabras, se evidencia un tono perteneciente ya al ‘tercer Küng’, según apreciamos en el cuerpo de este estudio.

consigo mismo. En este sentido la veracidad es para el hombre moderno, bajo muchos aspectos, más fundamental que la verdad. *Aún las personas que no pueden encontrarse en la verdad deben encontrarse en la veracidad.* La veracidad predispone al diálogo. Así pues, en una sociedad pluralista, *no es la verdad, sino la veracidad la que prácticamente forma para los hombres la base de toda tolerancia,* ya que ésta toma implícitamente en consideración la postura del sujeto y *deja prácticamente en suspenso la cuestión concreta de la verdad;* la veracidad es la base de toda convivencia y colaboración”.³³⁵

Estas palabras del libro *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia* se encuentran en el contexto del significado de veraz y sincero según el mensaje de Cristo. Iglesia veraz es aquella Iglesia provisional (temporal), sin pretensiones (que no confíe en sus propias fuerzas sino en la gracia de Dios), servidora (que no se ‘acomode en el mundo’), consciente de su culpa (reconocerse pecadora y no juez de moralidad) y obediente (fiel al mensaje primigenio evangélico). Pero este encuentro en la veracidad: ¿no contradice aquél “¡Nada de unión a toda costa! Una Iglesia que traiciona a la verdad, se traiciona a sí misma” (*La Iglesia*, 347) ¿Es la verdad un presupuesto irrenunciable para entablar un diálogo ecuménico (y la unión, en el mejor de los casos) o debemos contentarnos solamente con la veracidad?”.³³⁶

Hemos retornado a la problemática de la Verdad, trazada en nuestras palabras introductorias. Tenemos aquí, sin duda, un dilema que debe ser resuelto. Küng lo atisba y lo resuelve en su posterior desarrollo teológico.

Podríamos profundizar los puntos señalados y multiplicar ejemplos del estado de su involución, pero realizar este análisis de modo pormenorizado, exigiría un espacio desmesurado

³³⁵ *Sinceridad...*, 55; Los párrafos en *cursiva* fueron señalados de esta forma por nosotros

³³⁶ Ejemplo de esta misma transición, puede descubrirse al confrontarse con un texto del ya citado libro *El Concilio y la unión de los cristianos*: “Actualmente se oye con frecuencia la queja de que son precisamente los teólogos los que dilatan más y más la unión deseada por la opinión pública (...) Sin embargo, a la postre, el reproche es injusto. Ese reproche olvida que se trata de una *unión* en la fe, es decir, *en la verdad*, y no en un vago sentimiento de simpatía irregular, a la que se da nombre de amor o caridad” (*El Concilio...*, 124; El párrafo en *cursiva* fue señalado de esta forma por nosotros)

y nos expondría a perdernos en aspectos secundarios, aunque importantes, con olvido de nuestro objetivo. Aquí sólo bastará –entonces– apreciar ese estado ‘intermedio’ de su pensamiento, al que ya nos hemos referido; nuestro autor ha dejado interrogantes, cuestiones abiertas y –fundamentalmente– presupuestos desde donde construir su teología: su síntesis conclusiva halla eco en nuestro libro de estudio.

ANEXO IV: CARTA DIRIGIDA A HANS KÜNG.

Buenos Aires, Juni 10, 2005.

Herr Präsident

Prof. Dr. Hans Küng

Stiftung weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung

Waldhäuser Straße 23

D-72076 Tübingen

Sehr geehrter Prof. Dr. Küng,

Diesen Brief schreibe ich an Ihnen, denn ich möchte Ihnen eine Frage stellen. Zuerst möchte ich mich vorstellen. Mein Name ist Ricardo R. Albelda und ich bin argentinier, verheiratet (zwei Kinder), 32 Jahre alt. 1996 habe ich zwei theologischen Karriere an der Fakultät Theologie der Pontificia Universidad Católica Argentina – Ehrenurkunde-Durchschnitt- beendet. Danach habe ich ein postgraduiertes Studium in Theologie (Spezialisierung auf dogmatische Theologie). In der Gegenwart bereite ich mich für die mündliche Prüfung vor.

Zugleich arbeite ich seit elf Jahren an der oben genannten Universität als akademisch Sekretär im Instituto de Cultura y Extensión Universitaria und als Dozent in der Fakultät Sozialwissenschaft und Ökonomie.

Mein theologisches Interesse hat mich geführt, Ihre Schriften zu untersuchen. Ich habe *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Damit die Welt glaube. Briefe an junge Menschen, Die Kirche, Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche, Unfehlbar? Eine Anfrage, Christ sein, 20 Thesen zum Christ Sein, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, 24 Thesen zur Gottesfrage, Projekt Weltethos* und andere (alle auf Spanisch, denn die Deutsche Sprache beherrsche ich nicht) begierig gelesen. Meine Forschung basiert ausgerechnet auf Ihrem Buch *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis* –

Zeitgenossen erklärt (Piper. München Zürich, 20013); und besonders auf Ihrem Begriff vom Glauben als Akt vernünftiges Vertrauens.

Die Lektüre hat in mir Fragen erweckt über die Reichweite mancher Behauptungen; wohl mein Intellekt ist begrenzt im Bezug auf die Genauigkeit Ihrer Definitionen. Von denen möchte ich nur über die folgende konsultieren. Im Kapitel I, Punkt 8 bemerken Sie:

“Dann kann nur Gott in der Welt und die Welt in Gott gedacht werden, dann kann Gottes Wirken in der Welt nicht in der Weise des Endlichen und Relativen verstanden werden, sondern nur als das Unendliche im Endlichen und das Absolute im Relativen” (S. 44)

Also gut, wie soll man diese Behauptungen verstehen? Ist Gott wirklich anders als die Welt? Oder kann man Gott eher mit der weltlichen Realität identifizieren, indem sie mit Tiefe ausgestattet ist? Die Hegel-Sprache: lässt das eine enge Beziehung zu seinen Auffassungen entstehen –mit Hemmungen, wie Sie immer gesagt haben, im Bezug auf diese Art Gott zu begreifen?

Andererseits möchte ich ganz ehrlich zu Ihnen sein. Ich bin auch Ihrer Meinung, im Bezug auf Ihre Besorgnis um eine theologische christliche Überlegung mit kritischem konstruktivem Geist, Ihr Ziel das Glauben näher zu bringen und verständlich zu den heutigen Menschen zu machen, Ihr Engagement eine ökumenische, interreligiöse und interkulturelle Begegnung zu suchen. Nicht desto trotz stimmt mein bescheidenes Urteil nicht mit Ihren Anschauungen vom «theologischen und theoretischen Zusammenhan» nötig für die dringende und konkrete *Praxis* zu Gunsten des Menschen überein. Ich vermute es ist nicht die Zeit (und auch nicht meine Absicht) meine Einwände vorzustellen, aber ich halte es für angebracht, dass Sie meine Meinung erfahren.

Ich bitte Sie, nur wenn es möglich ist, eine Bestätigung mir zu übermitteln, dass Sie diese Worte empfangen haben. Meine persönlichen Daten sind hier unten

detailliert bekanntgegeben. Zugleich bitte ich Sie eine Adresse (oder e-mail), damit ich in Kontakt kommen kann.

Letztens möchte ich mich für Ihre Achtsamkeit bedanken und – wenn möglich– eine Antwort (vorzugsweise auf Spanisch, Italienisch, Portugiesisch oder Englisch) bitten: das wäre für mich von großer Bedeutung.

In Erwartung Ihrer baldigen Nachricht, verbleibe ich mit freundlichen Grüßen

Ricardo R. Albelda³³⁷

³³⁷ A continuación, hemos consignado los datos personales necesarios para la eventual respuesta de H. Küng. La presente carta podría traducirse de la siguiente manera: “Muy honrado Prof. Dr. Küng: Le escribo con el fin de hacerle llegar una consulta. Ante todo, procedo a presentarme. Mi nombre es Ricardo R. Albelda y soy argentino, casado (dos hijos), de treinta y dos años de edad. En el año 1996 egresé de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina –con diploma de honor por promedio– en dos carreras teológicas. Posteriormente inicié una carrera de postgrado en Teología (con especialización en Teología Dogmática). En la actualidad, estoy preparándome para la defensa oral de la Tesis final.

Asimismo, trabajo desde hace once años en la misma Universidad, como secretario académico del Instituto de Cultura y Extensión Universitaria y como docente en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.

Mi interés teológico me ha llevado a profundizar sus escritos. He leído *El Concilio y la union de los cristianos, Para que el mundo crea. Cartas a un joven, La Iglesia, Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia, ¿Infalible? Una pregunta, Ser cristiano, 20 tesis sobre Ser cristiano, ¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo, 24 tesis sobre el problema de Dios, Proyecto de una ética mundial*, y otros tantos más (todos en idioma castellano, puesto que el alemán no es un idioma que domine). La tesis que preparo está centrada sobre su libro *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* (Piper. München Zürich, 2001³);y, particularmente, sobre su concepto de fe como «acto de confianza razonable».

En la lectura del citado *Credo*, me han surgido interrogantes sobre el alcance de ciertas afirmaciones; efectivamente, mi intelecto halla su límite ante alguna de sus precisiones. Del conjunto de ellas, quisiera consultarle sólo por la siguiente. En el punto 8, del capítulo I, Ud. señala:

“Sólo puede concebirse a Dios en el mundo y al mundo en Dios, entonces no se puede entender el obrar de Dios en el mundo al modo de lo finito y relativo sino sólo como lo infinito en lo finito y lo absoluto en lo relativo” (p.44)

Pues bien, ¿cómo deben entenderse éstas afirmaciones? ¿es Dios realmente distinto del mundo? ¿o más bien puede identificarse con la realidad mundana en cuanto que ella está dotada de profundidad? El lenguaje hegeliano:

¿no implica una aproximación a sus concepciones de fondo, aún manteniendo sus reservas –como siempre Ud. lo ha señalado– frente a este modo de concebir a Dios?

Quiero, por otra parte, ser plenamente honesto con Ud. Comparto su preocupación por elaborar una reflexión teológica cristiana con espíritu crítico constructivo, su intención de acercar y hacer entendible la fe profesada al hombre de hoy, su compromiso por la búsqueda permanente del encuentro ecuménico, interreligioso e intercultural acorde a la situación pluralista actual. Sin embargo, mi humilde juicio no coincide con sus apreciaciones respecto del «marco teórico – teológico» necesario, para la imprescindible y urgente *praxis* concreta en favor del hombre. Estimo que no es el momento (tampoco mi intención) para presentarle mis objeciones, pero creo conveniente que sepa mi parecer.

Le ruego que, en tal caso y sólo si es posible, pueda enviarme una confirmación de haber recepcionado estas palabras. Mis datos personales, se los consigno detalladamente a pié de la página. Asimismo, le imploro indicarme alguna dirección (o *e-mail*) donde pueda contactarme con Ud.

Por último, quisiera agradecerle desde ya la atención dispensada, solicitándole en la medida de lo posible su respuesta (preferentemente en español, italiano, portugués o inglés): la misma sería de una enorme importancia para mí.

En la espera de prontas noticias tuyas, aprovecho la oportunidad para saludarlo muy atentamente.

Ricardo R. Albelda”

BIBLIOGRAFÍA

TEXTO BASE.

KÜNG, HANS. *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt.* Piper. München Zürich, 2001³; versión castellana *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo.* Trotta. Madrid, 1997³.

BIBLIOGRAFÍA DE HANS KÜNG

El Concilio y la unión de los cristianos. Herder. Santiago de Chile, 1962.
Para que el mundo crea. Cartas a un joven. Herder. Barcelona, 1965.
La Iglesia. Herder. Barcelona, 1969.
Sinceridad y Veracidad. En torno al futuro de la Iglesia. Herder. Barcelona, 1970.
¿Infalible? Una pregunta. Herder. Buenos Aires, 1971.
La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Herder. Barcelona, 1974.
Ser cristiano. Cristiandad. Madrid, 1977.
20 tesis sobre ser cristiano. Cristiandad. Madrid, 1977.
¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Cristiandad. Madrid, 1979.
24 tesis sobre el problema de Dios. Cristiandad. Madrid, 1981.
Proyecto de una ética mundial. Trotta. Madrid, 1991.
Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología. Trotta. Madrid, 1995.
El cristianismo. Esencia e historia. Trotta. Madrid, 1997.

DECLARACIONES MAGISTERIALES EN TORNO AL AUTOR.

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. *Déclaration a propos du livre de Hans Küng: 'Infaillible? – Une interpellation'* en «Documentation Catholique» 1581 (1971) 245.

- CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. *Déclaration: La Confession de Foi de Nicée* en «Documentation Catholique» 1690 (1976) 77-79.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. *Déclaration: Les problèmes théologiques soulevés par les ouvrages de Hans Küng* en «Documentation Catholique» 1672 (1975) 259-261.
- CONFERENCIA EPISCOPAL AUSTRIACA. *Déclaration* en «Documentation Catholique» 1672 (1975) 262.
- CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA. *Note du Bureau d'études doctrinales: 'Tu es le Christ, le fils du dieu vivant' (Mt.16,16)* en «Documentation Catholique» 1743 (1978) 514-515.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA. *Note a propos du livre de H. Küng – 'Infallibile? – Una domanda'* en «Documentation Catholique» 1581 (1971) 246.
- CONFERENCIA EPISCOPAL SUIZA. *Communiqué* en «Documentation Catholique» 1672 (1975) 262.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaratio 'Mysterium Ecclesiae' circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam* en «AAS» 65 (1973) 396-408.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaratio de duobus operibus Professoris Ioannis Küng* en «AAS» 67 (1975) 203-204.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologicae Professoris Ioannis Küng* en «AAS» 72 (1980) 90-92.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA DE SU OBRA.

- DESCAMPS, ALBERT. *La christologie de Hans Küng, réflexions exégétiques* en «Revue Théologique de Louvain» 10 (1979) 50–75.
- GALOT, JEAN. *Dove trovare il vero volto di Gesù?* en «La civiltà cattolica» 126 (1975) 113-129.
- ILLANES MAESTRE, JOSÉ LUIS. Hans Küng. SER CRISTIANO. Magisterio Español. Madrid, 1983.
- JAMMARRONE, LUIGI. *Hans Küng eretico. Eresie cristologiche nell'opera 'Christ sein'*. Civiltà. Brescia, 1977.
- SALA, GIOVANNI. *Essere cristiani nella Chiesa Alba*. Ferrara, 1975.

TAVARD, GEORGE. *On being a Christian* en «Theological Studies» 38 (1977) 359-365.

WEBER, JEAN. *Christ sein de Hans Küng*, en «Documentation Catholique» 1670 (1975) 176-182.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL – CONTEXTUAL

AAVV. *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. Sal Terrae. Santander, 1995.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *El Cristianismo y las religiones* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998.

DAMBORIENA, PRUDENCIO. *La salvación en las religiones no cristianas*. Biblioteca de Autores Cristianos 10. Madrid, 1973.

DE FRANÇA MIRANDA, MARIO. *Diálogo inter-religioso e fé cristá* en «Perspectiva Teológica» 29 (1997) 33-54.

DE FRANÇA MIRANDA, MARIO. *Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?* en «Revista Eclesiastica Brasileira» 57 (1997) 243-264.

DUPUIS, JACQUES. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Paulinas. Madrid, 1991.

DUPUIS, JACQUES. *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut* en «Revue Théologique de Louvain» 29 (1998) 484-505.

FERNÁNDEZ ESCALANTE, FERNANDO. *La ‘mundialización’ viene marchando... pero no tanto* en «Boletín de Lecturas Sociales y Económicas» 19 (1997) 32-35.

FERNÁNDEZ ESCALANTE, FERNANDO. *¿Hacia una Desglobalización?* en «Boletín de Lecturas Sociales y Económicas» 26 (1999) 61-73.

GEFFRE, CLAUDE. *Pour un christianisme mondial* en «Recherches de Science Religieuse» 86 (1998) 53-75.

MARDONES, JOSÉ MARÍA. *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae. Santander, 1988.

MARINO, ANTONIO. *Jesucristo, mediador único y universal de salvación. La cristología del documento ‘El cristianismo y las religiones’* en «Teología» 71 (1998/1) 115-139.

MERRIGAN, TERRENCE. *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions* en «Theological Studies» 58 (1997) 686-707.

- RATZINGER, JOSEPH. *Situación actual de la fe y la teología* en «L'Osservatore Romano» 44 (1996) 4-6.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración 'Dominus Iesus' sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. «AAS» 90 (2000).
- VELASCO, JUAN MARTÍN. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. PPC. Madrid, 1996.
- VERGAUWEN, GUIDO. *El rol de Jesucristo en la teología pluralista de las religiones* en «Studium. Filosofía y Teología» II (1999/3) 3-35.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA – TEOLÓGICA

- ARNAUDO, FLORENCIO JOSÉ. *Creación y evolución*. EDUCA. Buenos Aires, 1998.
- AUER, JOHANNES. *El mundo, creación de Dios*. Herder. Barcelona, 1979.
- BASSO, DOMINGO. *Los fundamentos de la moral*. EDUCA. Buenos Aires, 1997.
- BOASSO, FERNANDO. *El misterio del hombre. Ensayo de Antropología cristiana*. Guadalupe. Buenos Aires, 1969.
- BUR, JACQUES., *El pecado original. El pensamiento de la Iglesia*. Valencia, EDICEP, 1990.
- CAPPELLUTI, GERARDO. *Compendio de Teología Moral: moral católica para el siglo XXI*. Edibesa. Madrid, 2003.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Algunas cuestiones acerca de la Teología de la redención* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Sobre la interpretación de los dogmas* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1998.
- DE TORRES, MARÍA JOSÉ. *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel* en «Enrahonar» 28 (1997) 83-96.
- FERNÁNDEZ, AURELIO. *Moral fundamental: iniciación teológica*. Rialp. Madrid, 2001.
- FLICK, MAURIZIO – ALSZEGHY, ZOLTAN. *Antropología Teológica*. Sígueme. Salamanca, 1981.

- FLICK, MAURIZIO – ALSZEGHY, ZOLTAN. *Los comienzos de la salvación*. Sígueme. Salamanca, 1965.
- GEACH, PETER. *Las virtudes*. Eiunsa. Pamplona, 1993
- GRELOT, PIERRE. *Hombre ¿quién eres?. Los once primeros capítulos del Génesis*. Cuadernos Bíblicos 5. Verbo Divino. Estella, 1990.
- HÄRING, BERNHARD. *La ley de Cristo*. Herder, Barcelona, 1961.
- HÜNERMANN, PETER. *Cristología*. Herder. Barcelona, 1997.
- LÉONARD, ANDRÉ. *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1997.
- LOSSKIY, VLADIMIR. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Herder. Barcelona, 1982.
- MARINO, ANTONIO. *Cristo, ¿cumbre religiosa de la humanidad? La cristología en la crisis modernista en «Teología» 76 (2000/2) 17-39*.
- NICOLÁS DE CUSA. *La docta ignorancia*; traducción castellana en Aguilar. Buenos Aires, 1981.
- PINCKAERS, SERVAIS. *El evangelio y la moral*. Barcelona. Eiunsa, 1992.
- PINCKAERS, SERVAIS. *La renovación de la moral*. Verbo Divino. Estella, 1964.
- RATZINGER, JOSEPH. *Principios de moral cristiana*. Edicep. Valencia, 1999.
- RUIZ DE LA PEÑA, JOSÉ LUIS. *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Sal Terrae, Santander, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, JOSÉ LUIS. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Sal Terrae, Santander, 1985.
- RUIZ DE LA PEÑA, JOSÉ LUIS. *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander, 1986.
- SERTILLANGES, ANTONIN DALMACE., *La idea de Creación y sus resonancias filosóficas*. Nuevos esquemas. Buenos Aires, 1969.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA Y EXTENSIÓN

- BIBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edición totalmente revisada y aumentada Desclée de Brouwer. Bilbao, 1989.
- BOUYER, LOUIS. *Diccionario de teología*. Herder. Barcelona, 1977.

- CATECHISMUS CATHOLICAE ECCLESIAE. Librería Editrice Vaticana. Vaticano, 1992; versión castellana CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Conferencia Episcopal Argentina – Oficina del Libro. Buenos Aires, 1993.
- CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos (252). Madrid, 1967⁵.
- DENZINGER, HENRICUS IOSEPH – BANNWART, CLEMENS. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg³¹, 1957; versión castellana *El Magisterio de la Iglesia*. Herder. Barcelona, 1997⁵.
- DENZINGER, HENRICUS IOSEPH – HÜNERMANN, PETER. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna, 1995¹.
- FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía*. Alianza. Madrid, 1990.
- GAMBRA, RAFAEL. *Historia sencilla de la Filosofía*. Rialp. Madrid, 1986.
- GAY BOCHACA, JOSÉ. *Curso fundamental de filosofía*. Rialp. Madrid, 1987.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL. *Introducción a la filosofía*. EPESA. Madrid, 1953.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder. Barcelona, 1993.
- NICOLAS, MARIE JOSEPH. *Compendio de Teología*. Herder. Barcelona, 1992.
- RATZINGER, JOSEPH, *Introducción al cristianismo*. Salamanca. Sígueme, 1976.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologicae*; versión castellana *Suma de Teología*. 5 vols. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1994².

OTROS RECURSOS.

Subsidios informáticos – Páginas web:

- Buscadores

<http://www.yahoo.com>

<http://www.google.com.ar>

<http://www.altavista.com.ar>

- Diccionarios y enciclopedias

<http://www.rae.es>

<http://www.canalsocial.com/enciclopedia>

<http://www.es.wikipedia.org>

<http://www.encyclopedia.us.es>

<http://www.biografiasyvidas.com>

<http://www.artehistoria.com>

<http://www.eurosur.org>

- Portales filosóficos

<http://www.filosofia.net/materiales/rec/enciclen> (diccionario enciclopédico de filosofía en idioma inglés)

<http://www.philosophypages.com> (sitio de filosofía en idioma inglés)

<http://www.cibernous.com> (filosofía en la red)

<http://www.webianoia.com> (filosofía en la red)

<http://www.lector.net/vermar99/kant> (sitio dedicado a I. Kant)

<http://www.hegel.net> (sitio dedicado a G. Hegel)

<http://www.nietzscheana.com.ar> (sitio dedicado a F. Nietzsche)

- Portales teológicos

<http://www.tabona.net/teologia> (sitio de recursos teológicos)

<http://www.churchforum.org.mx> (sitio de recursos teológicos)

<http://www.mercaba.org> (sitio de formación e información teológica)

<http://www.encuentra.com> (sitio con contenidos teológicos)

<http://www.corazones.org> (sitio con contenidos teológicos)

<http://www.arvo.net> (sitio de reflexiones sobre el mundo, el hombre y Dios)

<http://www.servicioskoinonia.net> (teología latinoamericana)

<http://www.multimedios.org/index.html> (biblioteca electrónica cristiana)

<http://www.encyclopediacatolica.com> (enciclopedia dependiente de ACI DIGITAL)

<http://www.iglesia.org> (directorio católico en Internet)

<http://www.esglesia.org> (directorio católico en Internet)

<http://www.vatican.va> (web de la Santa Sede)

- Otros

<http://www.sela.org> (sitio del Sistema Económico Latinoamericano)

<http://www.weltethos.org> (sitio de la Fundación Ética Mundial para la Investigación, la Educación y el Encuentro Intercultural e Interreligioso).

<http://www.esritosparalaconcordia.org> (sitio sobre ética mundial)

Consultas a referentes y especialistas:

- R. P. Dr. Mário de França Miranda SJ: profesor de la Universidad Católica de Río de Janeiro. Miembro de la Comisión Teológica Internacional.
- Pbro. Dr. Hans Küng: profesor de Teología Ecuménica y Director del Instituto de Investigación Ecuménica de la Universidad de Tubinga. Presidente de la Fundación Ética Mundial para la Investigación, la Educación y el Encuentro Intercultural e Interreligioso.