

MONOGRAFÍAS SOBRE HANS KÜNG

JOSE MIGUEL ODERO

Hans Küng ha sido quizá el teólogo que en los últimos veinte años ha conseguido acaparar más notablemente la atención del gran público, si bien ciertamente este fenómeno publicitario se ha producido no por la vía de las grandes aportaciones científicas sino por la senda de la polémica.

En 1984 puede considerarse que su pensamiento está definitivamente cuajado. Küng ha incidido en los núcleos esenciales de la teología dogmática: la eclesiología (*Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962; *Die Kirche*, Freiburg 1967; *Unfehlbar? Eine Frage*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970), la cristología (*Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970; *Christs sein*, München 1974), y el tratado sobre Dios (*Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978). Por otra parte, las ideas que expone en sus tres últimas obras (*Christ sein, Existiert Gott?* y la recientemente publicada: *Ewiges Leben?*, München 1982) son hasta tal punto coincidentes, no sólo en el fondo sino incluso en la expresión, que permiten sospechar ya una auténtica «cristalización» de su pensamiento.

Nos parece que puede resultar oportuno dedicar un boletín bibliográfico a analizar cuatro libros que, publicados en ámbitos europeos culturales y nacionales diversos —francés, alemán, italiano y español—, permiten analizar algunas de las cuestiones teológicas fundamentales que Küng plantea.

* * *

El libro del teólogo francés Florent Gaboriau, publicado apenas un año después de la *Declaración de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe* sobre la obra de Küng¹, es el más antiguo que vamos a exami-

1. Los artículos especializados más sobresalientes sobre Küng pueden encontrarse citados en dos de las obras que analizamos en este boletín: L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens?*, Stein am Rhein 1979 (cfr. *Ammerkungen*, pp. 95-96) y J. L. ILLANES, *Hans Küng: Ser cristiano* Madrid 1983 (nota 43 de la p. 83). Las referencias de los principales documentos del Magisterio al respecto pueden encontrarse

nar². La obra contiene un breve análisis de los acontecimientos relativos al «caso Küng» y de las diversas reacciones suscitadas, haciendo referencia principalmente a la prensa diaria francesa (pp. 9-33). Posteriormente desarrolla algunas consideraciones fundamentales sobre la teología y la fe (pp. 37-52), para fundamentar varias propuestas respecto a las relaciones Magisterio-teólogos (pp. 55-79). El conjunto del libro quiere ofrecer algunos puntos de referencia para comprender rectamente la crisis desatada en la opinión pública por el teólogo suizo. Es esta consideración —y no el análisis del caso a través de la opinión pública— la que nos interesará ahora. Gaboriau remonta su análisis histórico al famoso comentario de Karl Barth a Von Balthasar sobre la tesis doctoral de Küng; Barth reconocía que su propia postura sobre la justificación estaba fielmente recogida por Küng, pero a la vez se mostraba sorprendido porque la propia interpretación de Küng sobre la justificación no le parecía «católica».

El Autor entiende que todo el problema reside en la cuestión del valor que debe otorgarse a las fórmulas dogmáticas y a los artículos de fe (p. 68). A su juicio, gran parte del eco doctrinal despertado por la postura de Küng depende de la «mentalidad anarquista que mantiene acerca de los dogmas» (p. 67). Küng no se sitúa frente al cristianismo contemporáneo con afán de comprenderlo, sino que desde un principio se dirige a «reconstruirlo, sometiéndolo a un criterio» (p. 61). Ese criterio fundante no es en Küng la Revelación, el Evangelio ni la fe que realmente, históricamente, objetivamente unifican la Iglesia católica. En consecuencia, el catolicismo de Küng es más conceptual que real. De hecho, Küng lo describe como un «saberse ligado a la Iglesia de todos los tiempos, de todas las naciones». Esa definición de catolicismo —dice Gaboriau— está «totalmente ligada al sentimiento» (p. 62); «nada impide imaginarlo entonces arbitrariamente diferente de como es, y soñar por ejemplo en un *nuevo credo*, sin relación con la historia, porque *sería elaborado hoy tras un diálogo a todos los niveles con la Comunidad creyente y no con medidas autoritarias venidas de Roma*» (pp. 63-64).

El Autor entiende que la teología de Küng está viciada por esta distorsión de la esencia de la fe cristiana. La teología debe fundamentarse en la *homología* de la fe (cfr. *Rom* 10,10), lo cual se manifiesta en una común confesión de la fe en la que deben participar los teólogos. Por eso —concluye— resulta sumamente equívoca la conducta de un teólogo que se niegue persistentemente a confesar sin equívocos la fe en la divinidad de Jesucristo a una con la Iglesia.

en J. L. ILLANES, *o.c.*, nota 12, p. 38. También ha sido esclarecedora la documentación publicada en *Le dossier Küng. Faits et Documents*, col. «Communio» (Fayard, París 1980).

2. F. GABORIAU, *Hans Küng. Problèmes posés* (Fac, París 1980).

* * *

El profesor alemán Leo Scheffczyk también entró en el debate en el año 1980³. Su libro contiene una exposición sumaria de las dos obras más extensas de Küng: *Christ sein* (1974) y *Existiert Gott?* (1978), analizando sus tesis más importantes acerca de Dios, Cristo, el misterio Pascual, la S. Virgen y la infalibilidad de la Iglesia (cc. 4-8). Desde una perspectiva crítica, quiere ahondar en los fundamentos teológicos y en el sentido de la aventura emprendida por el escritor suizo (cc. 3 y 9). En cualquier caso, el autor manifiesta su intención de no ser polémico: «No es mi propósito hacer una lista de errores y equivocaciones, sino más bien aprender de las equivocaciones y clarificar la verdad combatiendo los fundamentos del error» (p. 8).

Pero, prosigue Scheffczyk, los errores dogmáticos existen. El profesor de Munich categoriza a lo largo de su obra los que, a su juicio, son más decisivos: 1) equiparar últimamente la consistencia teórica del teísmo con la del ateísmo y la del nihilismo; 2) no distinguir conceptualmente lo natural y lo sobrenatural; 3) adoptar el concepto hegeliano de Dios, que propicia el panteísmo; 4) formular nominalistamente el misterio trinitario; 5) negar cualquier racionalidad a una fe que no sea «práctica»; 6) confundir la fe cristiana en Dios con una confianza natural en la realidad de las cosas (una cierta «fe filosófica en el realismo»); 7) eliminar la Providencia de Dios; 8) rebajar la fe en Cristo a un «jesusismo» que no se diferenciaría fundamentalmente del *nestorianismo*; 9) privar de valor expiatorio a la Cruz, relegando su eficacia a la mera ejemplaridad, de un modo muy semejante al moralismo *pelagiano*; 10) vaciar de sentido real la Resurrección y negar, en general, la existencia de milagros; 11) mantener unas tesis mariológicas notablemente alejadas de la fe católica, p. ej. negando la Maternidad divina; 12) negar la infalibilidad de la Iglesia y la Tradición vivificada por el Espíritu Santo.

Scheffczyk —y en este punto coincide en parte con Gaboriau— entiende que la clave para entender a Küng no ha de buscarse sobre todo en tesis teóricas sino más bien en una *actitud*, en una postura. Küng, a través de sus libros y de un estudiado arropamiento propagandístico, antes que investigar y resolver algunos problemas, desea *producir un efecto*: un cambio de curso (*Kurskorrektur*) en la Iglesia, en el cristianismo. En suma, Küng desea provocar el advenimiento de un nuevo cristianismo⁴.

3. Leo SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens Theologische Bilanz zum Fall Küng. Theologische Gründe zur Entscheidung im Fall Küng* (Christiana Verlag, Stein am Rhein 1980).

4. En este sentido Kevin McNamara, que prologa la traducción inglesa de la obra de Scheffczyk pone de relieve la oportunidad e interés de la misma de cara a entender otras teologías que, a pesar de su diversidad, tienen objetivos similares a la de Küng: Cfr. *On being a Christian. The H. Küng Debate* (Four Courts Press, Dublin 1982), *Foreward* by K. McNamara, p. 10.

Esta meta no es entendida como una mayor fidelidad al verdadero y original cristianismo. Küng es, en este punto, hegeliano y piensa que la síntesis que exige el progreso histórico es una real novedad, que sólo recupera la tesis en cuanto ha sido netamente negada en la antítesis⁵. De ahí su repulsa visceral —ni razonada ni mínimamente respetuosa con el precepto cristiano de la caridad fraterna— de aquellos católicos que desean ser *fieles*, a los que ridiculiza e insulta con sarcasmo, sin tomarse el trabajo de considerar seriamente que puedan tener sus razones, e incluso tergiversando sus argumentos en las cuestiones más decisivas (cfr. pp. 28-29).

A lo largo del amplio debate abierto alrededor de sus obras, las respuestas de Küng introducen —por su tono y por su contenido— un *nivel de discusión* asombrosamente literario y propagandístico, pues se apresura a lanzar sobre sus críticos clichés, ironías e insultos, sobre todo el insulto de *no pensar progresivamente*: «está ya claro —comenta Scheffczyk— que no está interesado en el diálogo ni tan siquiera en el debate» (p. 12).

Küng arroja también sobre el Magisterio de la Iglesia una oleada de inectivas —«magisterio intratable» que utiliza «métodos inquisitoriales»— y prohíbe a los obispos «tratar de jugar a ser teólogos». Pero la realidad histórica es que, a lo largo de este contencioso, sólo los Obispos han tenido una real voluntad de diálogo. Küng, sin embargo, atrincherado en su imagen publicitaria —Küng es «una institución», con poder e influencia, «una especie de autoridad», según reconocen sus propios partidarios (cfr. p. 18)— ha rehuído durante años clarificar su postura y, cuando las decisiones del Magisterio le han colocado finalmente ante la inexcusable necesidad de hacerlo, su contestación ha sido tan sólo amenazar con convocar una asamblea mundial de creyentes para provocar un extraño *sensus fidelium* que —afirma— cortocircuitaría cualquier pretensión de infalibilidad eclesial (cfr. c. 1).

Esta intolerancia ejercida en la discusión con otros teólogos y frente a tantos cristianos, contrasta con una constante profesión verbal de apertura, diálogo pacificador y ecumenismo. Küng se muestra dispuesto a evitar cualquier controversia acerca de la fe, pues lo que el mundo espera del cristianismo —dice— no son dogmas o verdades teóricas, sino amor. «La explicación de esta paradójica actitud de Küng —escribe Scheffczyk— radica en su inadvertencia de que la separación de verdad y amor es un sofisma y conduce finalmente a un error, al cual está fácilmente expuesta la conciencia cristiana corriente. Porque el amor a la verdad es un aspecto esencial del amor; sin un primer amor a la verdad, una per-

5. «...unter welchen Ausdruck (Kurskorrektur) keine geringfügigen Kosmetischen Veränderungen gemeint sind, sondern geradezu eine Wesensverwandlung des Christentums im Geiste einer popularisierten nachhegelianischen Philosophie» (p. 6).

sona no puede tener verdadero amor. El esfuerzo por hallar la verdad es lo que revela al hombre la visión de lo amable que hay en el mundo y, de modo especial, en la gente (...). Como dijo Dietrich Bonhoeffer: 'Sólo cuando un hombre no oculta la verdad ante otro, está actuando con él como un hermano. Si yo no le cuento la verdad, entonces le estoy tratando como un pagano. Si digo la verdad a uno que mantiene una opinión diferente, el mío es un acto del amor que yo le debo a él'» (p. 6). El amor cristiano siempre implicará un riesgo cierto de contradicción: «dar testimonio de la verdad conduce a un serio esfuerzo intelectual (...). La promulgación y transmisión de un mensaje de victoria supone controversia y lucha intelectual. La entera vida de Jesús estuvo marcada por esta lucha en favor de la verdad, sin que por ello disminuyera su amor por los hombres» (pp. 6-7).

En Küng, por el contrario, la noción de verdad ha desaparecido. Esa es, en efecto, la última razón de su oposición a la infalibilidad de la Iglesia: mantener que *el criterio de la verdad es la situación o un buen resultado práctico* (cfr. p. 77). Así se entiende también la característica ambigüedad literaria de Küng, que tan extraña resulta para un científico. Scheffczyk recuerda que E. Laws⁶ criticó el uso de «términos nebulosos» (*Nebelworte*), «conceptos medusa» (*Quallenbegriffe*), «caricaturas» y «tácticas de zorro» (*Fuchsbartaktik*); porque, al proponer una afirmación, tiene el hábito de añadir otra, subordinada, que aparentemente apunta a lo contrario (cfr. p. 13). Por su parte, un filósofo ateo como H. Albert también califica su lenguaje de «vago y copioso»; «ensalada de conceptos», que «da la impresión de una considerable ausencia de pensamiento» (cfr. p. 26).

Estas constataciones no suponen ninguna incapacidad intelectual en Küng, pero disciernen netamente las consecuencias de una postura sofisticada: «la falta de claridad, la ambigüedad —concluye el Autor—, llegan a situarse a nivel de principios. Su libro *Ser cristiano* despliega una técnica tal que cada proposición tiene a su lado (en su contexto o en algún otro lugar del libro) una contraposición con sentido prácticamente opuesto. En consecuencia no es posible descubrir exactamente cuál es en cada caso el sentido real últimamente intentado por el autor. He aquí aquella ambigüedad en el lenguaje y en la argumentación que Nietzsche llamó *cobardía de conceptos y valores y miedo de un terminante Sí y No*» (pp. 30-31).

Esta postura afecta profundamente a las verdades de la fe. Scheffczyk recuerda que, a propósito de Küng, Bolkmann habla de una «banalización del cristianismo», y Von Balthassar de interpretaciones que «no

6. A lo largo de todo el libro Scheffczyk citará abundantemente la bibliografía alemana producida por el debate Küng. Consideramos de interés citar algunas observaciones de otros autores que Scheffczyk hace suyas,

son verdaderamente cristianas». El profesor de Munich opina también que se ha producido «una falsificación generalizada de muchas verdades de la fe cristiana» (p. 22), «una distorsión de la fe» (p. 23).

En este contexto adquieren toda su fuerza las páginas en que el Autor analiza la dificultad de Küng para confesar la divinidad de Cristo, como le fuera solicitado repetidamente por las autoridades eclesiásticas: en todo momento, él «continuó insistiendo en que la filiación divina de Cristo debe ser interpretada, así como se debe interpretar la encarnación. Y subrayó espontáneamente que *en estas circunstancias no tenía una posición definida*. Así, sin buscarlo, mostraba la debilidad de su posición teológica (...). Por supuesto que un teólogo sabe que cada dogma puede y debe ser interpretado *teológicamente*. Pero también sabe que la interpretación no puede arrojar un sentido diverso del sentido que el dogma mismo expresa. El trabajo de interpretación nunca está concluido en cuanto tal y siempre progresará; pero, por esta misma razón, uno debe afirmar que lo que debe ser creído no es la interpretación, sino el sentido mismo del dogma, y este sentido debe brillar también en cualquier interpretación que sea correcta y justa» (p. 15).

El uso equívoco que Küng hace del término *interpretación* determina que sus apelaciones a la Escritura o a los antiguos Concilios nunca puedan avalar suficientemente su ortodoxia, pues la lectura que realiza de esos textos no tiene ninguna voluntad de ajustarse al sentido verídico de los mismos y acaba realmente en una «falsa representación de la fe» (p. 63). De hecho, el cristianismo que Küng «interpreta» conserva tan sólo la apariencia de lo cristiano, porque su método vacía la fe de su sentido auténtico.

El antropocentrismo de Küng, que relativiza cualquier verdad subordinándola a los intereses prácticos del hombre «moderno», implica, en efecto, un punto de vista diametralmente contrario al de la teología cristiana y «muestra lo inadecuado del método de Küng y la debilidad de la exégesis subjetiva que hace de la Escritura y de toda su obra teológica». La originalidad cristiana desaparece y la mentalidad contemporánea adquiere tal valor normativo que el resultado es un Jesús inocuo y sin fuerza, incapaz de decir a la sociedad moderna nada que ésta no conozca ya (p. 77). Por lo demás, prosigue Scheffczyk, ¿qué sentido tiene esa ingenua admiración ante el «mundo moderno», cuando pensadores de la talla de K. Jaspers o P. Jordan han reconocido que una imagen *unitaria* del mundo *no existe* hoy día?, ¿no resulta, entonces, como una frivolidad injustificable propugnar una sustitución de los dogmas de la fe al socaire de esa utópica «nueva imagen del mundo»? (cfr. pp. 38-40).

A decir verdad, la teología, tal como Küng la entiende, no tiene un método propio y específico, como el que reclama para sí la teología católica al denominarse *ciencia de la fe*. La fe de la Iglesia, en efecto, no es, para él un saber: Küng sólo considera los textos y actitudes cristianas

como *objeto* de reflexión crítica. Hacer teología para Küng es hacer que «la ciencia» irrumpa en el ámbito de la «fe ingenua», para transformarla (de nuevo, la síntesis hegeliana), en «fe ilustrada o radicalmente racional»; un saber que es medido inmediatamente por el estado histórico de la ciencia (cfr. pp. 22-23), pero no por la Revelación pública (cfr. p. 35). En definitiva, la auténtica fe de la Iglesia es negada *a priori* en su sentido originario: precisamente por haber sido entendida y vivida en el pasado, no *puede* serlo en el presente, en la modernidad, y casi sólo merece ser tenida en cuenta para ridiculizarla. De esta forma Küng revela repetidamente «una profunda ignorancia del objeto de las enseñanzas católicas» (p. 76).

Scheffczyk concluye su libro describiendo, por contraste, cuál es la actitud genuinamente cristiana respecto a la fe: «La Iglesia, que posee y debe proteger la plenitud de Cristo, no puede quedar satisfecha por ese sustituto de la fe en Cristo, por muy atractiva que sea su apariencia»; su tarea es «transmitir a la Humanidad sin ninguna rebaja la entera *anchura y largura, peso y profundidad del misterio de Cristo* (Eph 3, 18). Haciéndolo así, la Iglesia puede confiar en que un Cristianismo originario, genuino, proclamado con fe viva y consciente de las verdaderas necesidades de la Humanidad, será a la postre más convincente y más atractivo que imitaciones caseras, compromisos arbitrarios y efímeros golpes de efecto» (p. 83).

* * *

Luigi Jammarrone, que había ya escrito otro libro comentando el *Christ sein* de Küng⁷, publica en 1982 el volumen que vamos a estudiar seguidamente: «Teología y Cristología»⁸.

Antes de proceder a un pormenorizado análisis de *Existiert Gott?* (pp. 37-62), el Autor presenta en una larga *Introducción* (pp. 5-36) las coordenadas intelectuales que, a su parecer, encuadran el pensamiento de Küng: el «giro cristológico» de Lutero y los reformadores protestantes, el «principio de subjetividad», que caracteriza —dice, siguiendo a Fabro— al pensamiento moderno en cuanto filosofía «trascendental» de cuño voluntarista, la hermenéutica historicista de Heidegger-Gadamer; y, finalmente, el concepto de *pluralismo teológico* que sustenta K. Rahner. Este último punto tiene, piensa Jammarrone, importancia decisiva. «Los teólogos católicos —escribe— que han aceptado el principio de la finitud de nuestra experiencia histórica han puesto el *pluralismo* como principio

7. Hans Küng *eretico. Eresie cristologiche nell'opera «Christ sein»* (Civiltà, Brescia 1977).

8. L. JAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng* (Quadri-
vium, Genova 1982).

cualificador de la teología. El concepto de *unidad* doctrinal (la *una fides* de la que habla S. Pablo en *Eph* 4, 5) ha sido equiparado al principio de la *equivalencia funcional*: dos doctrinas diversas entre sí y conceptualmente incompatibles son equivalentes si desarrollan la misma función en diversos contextos históricos. *Este es el enunciado riguroso del pluralismo como principio*» (p. 24).

La cristología de Küng va a obedecer a ese postulado historicista: quiere ser *distinta* de épocas pasadas y se distingue por la voluntad de amoldarse al hombre de hoy, a la «concepción metafísica del mundo moderno, cuyos parámetros esenciales son: el humanismo absoluto, el inmanentismo y el secularismo. El hombre es colocado al principio, en el centro y al fin de todo. El antropocentrismo es contrapuesto al teocentrismo» (p. 30). Concretamente Jammarrone detecta tres postulados en esa cristología: una *epistemológico* de corte racionalista, otro *ontológico* antisobrenaturalista y un postulado *hermenéutico* que pivota sobre el relativismo historicista (pp. 34-35): «El origen y el fundamento de toda la metodología cristológica de H. Küng —concluye— reside en la aceptación del historicismo idealista hegeliano que, de forma subterránea, atraviesa especulativamente todo su discurso teológico y cristológico» (p. 36). Coherentemente con este análisis, el Autor puede afirmar que la cuestión crítica sobre Küng «está decidida primariamente, desde el punto de vista teórico, bajo el aspecto filosófico» (*ibidem*).

De hecho, buena parte de la crítica del Autor, que ocupa la parte segunda y la conclusión general del libro (pp. 63-176), va a tener un talante filosófico, centrándose en la demostrabilidad de la existencia de Dios. Küng ha afirmado que la filosofía del ser «es una *metafísica ingenua* y así incapaz de fundamentar una teología natural». «Ahora —replíca Jammarrone— debemos plantearnos si la filosofía del ser con sus primeros principios es verdaderamente 'ingenua'. Las pruebas de la existencia de Dios son objetivamente válidas si es verdadera la filosofía del ser. ¿Tiene valor la filosofía del ser?» (p. 64). Para responder a ese interrogante aborda varias cuestiones netamente filosóficas: el conocimiento del ente, el principio de no-contradicción, la trascendencia de una Realidad absoluta, etc. Sobre estos principios, critica la concepción de un «Dios en devenir» que Küng propone: «La concepción moderna de las relaciones Dios-mundo, tal como las ha expuesto Küng, es inaceptable, porque llevaría a la negación de Dios y del mundo. Los términos 'historicidad' y 'mundanidad' son totalmente inaplicables a Dios (...). Si queremos hablar correctamente de Dios, es preciso abandonar la concepción hegeliana de Dios» (p. 106).

Por otra parte, sin una demostrabilidad de la existencia de Dios a nivel teórico, el conocimiento de Dios que Küng propone «y todo el discurso teológico y cristológico que de él se deriva, no se funda sobre

la roca de la razón como 'preambulum fidei', sino sobre las arenas movedizas del escepticismo y del sentimiento» (p. 109).

Otro foco que atrae la atención crítica del Autor es la negación por parte de Küng del misterio de la Trinidad y de la Encarnación (cfr. pp. 53 ss.) y su consiguiente desconocimiento de otro misterio central del cristianismo: la divinización del hombre (cfr. p. 176). De todos estos temas, la problemática cristológica es la más desarrollada por Jammarrone, que analiza con especial detenimiento el problema de la supuesta helenización de la fe en Nicea y Calcedonia, mostrando la falsedad de esas apreciaciones (pp. 111-142).

En resumen, concluye Jammarrone, aunque la idea de que la nueva presentación del Evangelio al hombre de hoy parezca un proyecto atractivo, el procedimiento que para ello ha arbitrado Küng es inadecuado: «la aceptación del principio moderno de immanencia, en clave nietzscheana y nihilista, ha hecho sustancialmente negativa y deleterea la representación del mensaje cristiano y del problema de Dios». Por el contrario «el acceso a Dios y a Cristo su Hijo puede ser realizado si se acepta el primado del ser sobre el conocer, respetando la trascendencia de la Revelación respecto al pensamiento del hombre, tal como viene interpretada auténticamente por el Magisterio vivo de la Iglesia» (p. 6).

* * *

El último libro que vamos a analizar es un estudio crítico de *Christ sein*⁹. J. L. Illanes describe el contenido de esta obra a la vez que reflexiona sobre las ideas que Küng expone, incidiendo sobre todo en algunas cuestiones centrales: el sentido del cristianismo (c. 1) y su peculiaridad (c. 2); la figura de Jesús (c. 3) y su Resurrección (c. 4); la praxis cristiana (c. 5). El capítulo 6 —«Intención teológica y verdad de fe»— está reservado a algunas consideraciones críticas sobre el sentido global de la obra de Küng y su metodología característica.

Illanes entiende que el planteamiento del problema de Dios por Küng adoptado es propio de «un Kant retocado teniendo presente a Nietzsche» (pp. 18 y 176). Concretamente Küng considera que el acceso a Dios no es fruto del conocimiento, sino de una opción voluntarista: «nos encontramos ante el momento determinante de su planteamiento teológico, el punto en virtud del cual se vincula a la teología liberal del siglo XIX, con la que comparte dos presupuestos fundamentales: la decisión de dejar a un lado la tradición dogmática cristiana, al no ver en ella una garantía de verdad, y la confianza en la crítica histórica como vía de acceso a la realidad de Cristo» (p. 33) A partir de esta observación el Autor analiza en el resto del libro tres lugares centrales en Küng: el valor del

9. J. L. ILLANES, *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica (EMESA, Madrid 1983).

dogma, el uso del método histórico y la función de la teología. De ese análisis vamos a destacar algunas observaciones más relevantes.

Küng ha rechazado la acusación de ser «anti-dogmático» para aceptar lo que él define como postura «metadogmática». Pero ello es así, afirma Illanes, «no porque otorgue un valor especial al dogma, sino porque, precisamente en la medida en que niega su importancia, no se enfrenta con él, haciéndolo objeto de polémica directa, sino que sencillamente lo deja de lado y va más allá, buscando la garantía de verdad en algo distinto del dogma mismo» (p. 36). De ahí «una de las técnicas más constantes en la exposición de Hans Küng: caricaturizar hasta deformarlas por entero las afirmaciones de la teología clásica —y, en ocasiones del dogma—, presentando, en contraste con esa caricatura, su propia posición, de forma que brille como dotada de racionalidad» (p. 25).

El metadogmatismo de Küng tiene una raíz hegeliana: «situándose en continuidad con el racionalismo, tiende a no admitir más verdad que la verdad total, es decir, aquella verdad que implica haber agotado la totalidad del saber. Todo otro conocer es, a sus ojos, no sólo limitado, sino erróneo, entreverado de falsedad y por tanto falso en sí mismo» (p. 41). De ahí la insuficiencia fundamental de todo dogma. Küng «pasa constantemente de la constatación de que una proposición puede ser falsamente interpretada a la afirmación de que toda proposición es falsa en sí misma (...): error y verdad se entremezclan, de modo que toda proposición es verdadera y falsa al mismo tiempo» (p. 41).

Con estos presupuestos, ¿cómo cabe pensar el acceso del hombre a Dios? Illanes llama la atención sobre el peculiar planteamiento que Küng realiza del tema: «Dios no constituye el objeto directo del discurso, sino que se habla de El como condición de posibilidad de un discurso que versa sobre el comportarse del hombre. ¿Cómo debe ser Dios para que pueda tener razón Jesús en su modo de hablar sobre el hombre?» (p. 66) «Dios... podrá aparecer sólo como fundamento postulado, no descubierta. En otras palabras, la única realidad auténticamente afirmada será el hombre y su decisión ante la existencia (...). Dios, por consiguiente, no aparecerá como Aquel a quien se habla, como Aquel que se comunica a los hombres y con quien los hombres se ven confrontados, sino sólo como una cifra que postula para fundamentar una acción por la que el hombre se realiza en relación al mundo y a los demás hombres, pero no en relación a Dios mismo. *Dios estará así siempre atrás, a la espalda del hombre que actúa, jamás delante de él*» (p. 23).

Küng «habla de confianza en la realidad, pero jamás de confianza en Dios. Aunque Küng afirme que Dios es un *Tú*, ese *Tú*, en verdad, no habla jamás por sí mismo, sino sólo a través del mundo: el hombre queda así en la lejanía de Dios» (pp. 69-70). «Los atributos de Dios no son, a fin de cuentas, más que las condiciones de posibilidad de un ade-

cuado actuar humano. La teología apofática, el momento negativo de la analogía, es por Küng llevado al extremo» (p. 72).

Estas apreciaciones apoyan la crítica religiosa más contundente —a mi juicio— que a Küng puede dirigírsele: «Dios, para Küng, es el garante de la esperanza, el fundamento de la fraternidad, el punto de apoyo de la confianza en la realidad, pero lo es permaneciendo siempre en un más allá lejano, inaccesible, desconocido. El Dios de que habla Küng es un Dios al que, en el mejor de los casos, cabe dirigir palabras de alabanza, de lamentación o de júbilo, pero en modo alguno un Dios con el que el hombre pueda entrar en comunión. La auténtica relación del hombre con Dios resulta así falseada y la novedad cristiana, que es precisamente un misterio de comunión, negada y desconocida en lo que tiene de propio» (pp. 73-74).

Lo único que Küng pide al cristianismo y a la Revelación es la «humanización del hombre», desentendiéndose totalmente del más específico de los intereses cristianos: la divinización del hombre. «Su sistema puede ser por eso descrito como un humanismo que postula un cristianismo de fundamentación. O, para ser del todo exactos, que postula no ya un cristianismo, sino una sombra del cristianismo. Porque lo que Küng presenta como lo específico del cristianismo y como la razón para ser cristiano no son en realidad sino una serie de implicaciones existenciales de la fe cristiana separadas del núcleo fontal que les da sentido: el amor de un Dios, que, siendo El mismo vida, llama a los hombres a participar de su vivir» (p. 172). Este reduccionismo explica que el tema de la gracia y la justificación esté notablemente ausente en las reflexiones de un Küng, incapaz de superar el «humanismo intramundano» (p. 166).

La lejanía de un Dios con el que no cabe mantener *koinonía* determina decisivamente el concepto de la fe. La fe en Dios no es un don sobrenatural ni tiene real virtualidad para unirnos con El ni lleva al hombre a participar de su infalible Sabiduría: es, sobre todo, confianza, ausencia de inquietud, admisión confiada de un mensaje cristiano que consiste últimamente en un modo de comportamiento, en una praxis, en un modo de dar sentido a la vida (cfr. pp. 142 ss.). «La fe, según Küng la entiende, no sólo trasciende a la razón sino que se realiza sin ella: es pura confianza en un sentido, respecto al cual no hay saber de ningún tipo, ni sobre su realidad ni, por así decirlo, sobre su contenido» (p. 127). La esencia de la fe en Dios está *toda ella*, sin residuo alguno, en su funcionalidad antropológica: dar sentido a mi vida.

Ni la fe es intrínsecamente un conocimiento ni existe algún conocimiento natural de Dios que permita situarla en la vida intelectual del hombre; «como única instancia capaz de llenar ese vacío de verdad, Küng presenta la reflexión teológica, y especialmente la investigación histórica, a las que, dice, corresponde verificar críticamente las aseveraciones

de la fe y determinar la autenticidad de los hechos a los que la fe se refiere» (p. 46). En definitiva, el resultado de esta caracterización etérea de la fe «es no sólo una presentación del teólogo como la instancia suprema del pensar cristiano, sino una reducción racionalista del mensaje de la Fe. Ese reduccionismo está, por lo demás, presente en la misma forma de plantear el problema. No olvidemos que Küng confía en la historia no ya para mostrar la credibilidad de la revelación y la racionalidad de la fe, sino para determinar la verdad del contenido de la creencia; lo que, obviamente, implica que la fe, en cuanto contenido verdad, no podrá trascender lo humanamente verificable» (pp. 47-48).

De ahí va a derivar un relativismo historicista tanto más claro si se advierte que Küng, para hacer inteligibles *al hombre de hoy* las proposiciones de la fe, se siente obligado a reflexionar sobre el cristianismo *en el horizonte de la modernidad*. «Estas expresiones no son adjetivas: son la definición formal e intrínseca de un modo de proceder. Ya que el *hombre de hoy* no es, en la obra de Küng, el destinatario del mensaje cristiano, sino el criterio hermenéutico para la interpretación de dicho mensaje y de cualquier otro: toda afirmación debe ser reinterpretada desde la mentalidad del hombre actual. Actitud que termina de perfilarse si tenemos presente que el *hombre de hoy*, para Küng, es, entre los millones de nuestros contemporáneos, el formado en la universidad europea, o, para ser más exactos, aquel, entre los universitarios occidentales, en el que ha influido esa mezcla de racionalismo, agnosticismo, determinismo y naturalismo que constituye el subproducto de algunas de las filosofías de los siglos pasados» (p. 49). Por ello esa reinterpretación moderna de la fe prescindirá *a priori* de todo contenido sobrenatural, p. ej., de la realidad de los milagros.

La herencia agnóstica que Küng recibe de Kant se muestra particularmente visible en su Cristología: «lo que Küng enseña es que Jesús es el Cristo, el modelo y el paradigma definitivos del actuar humano, porque su persona forma una sola cosa, en la conciencia de los hombres que creyeron y creen en él, con un concepto de Dios que se afirmó a través de su predicación y que constituye la única concepción válida y adecuada sobre Dios, ya que sólo esa concepción ofrece un fundamento pleno a la actitud de confianza en la realidad y en el valor del hombre. Todo eso es, sin duda, ofrecer una 'imagen elevada' de Jesús. Pero su auténtica realidad ha quedado vaciada de contenido» (p. 86).

«El Evangelio, la palabra de Jesús, no va a ser, en ningún momento una palabra que se imponga con fuerza rompiendo el horizonte humano —y más concretamente el que Küng toma por tal—, sino una palabra que tiene que ser situada en ese horizonte para ser, a fin de cuentas, medida por él y reducida a él» (p. 67). Es decir, Küng no espera de Cristo un Salvador que introduzca al hombre en la vida divina sino tan sólo la inspiración de un modelo de vida más humana. De ahí su desinterés por

formular con precisión y claridad la divinidad de Jesús, adoptando «una posición, a decir verdad, no muy lejana, aunque la terminología sea diversa, de la del nestorianismo, o, si atendemos a la vertiente trinitaria, de la del adopcionismo» (p. 81).

La *experiencia de Jesús* no es nunca en Küng *encuentro con Jesús* (cfr. p. 111), el cual vuelve así la espalda a la afirmación central del Evangelio —«La vinculación del creyente con Jesús no ya sólo con sus palabras, sino también, e incluso antes, con El mismo»—, afirmación que el Nuevo Testamento une a su fundamento: «la realidad y la acción de Cristo resucitado que, en virtud de la gracia, incorpora al cristiano a su propia vida y, por decirlo con S. Pablo, a su cuerpo. Küng desconoce esta realidad, de la que, de hecho, ni siquiera habla» (p. 97).

En el capítulo 6 de su obra, Illanes sintetiza el pensamiento de Küng y su sentido: «*Christ sein* no es una obra de apologética, si con esta expresión queremos indicar una obra que, presuponiendo la verdad del cristianismo, intenta hacerla brillar ante sus propios contemporáneos; es, en cambio, una obra que aspira a descubrir la verdad del cristianismo que da por perdida y, en este sentido, es una obra de reforma. La preocupación apologética, el deseo de diálogo con el hombre contemporáneo, está presente (...), pero como una simple dimensión o aspecto de un proyecto de otro tipo que es el que da sentido al libro: la búsqueda de una *verdadera esencia del cristianismo*, que se supone encubierta u oscurecida por la tradición eclesiástica» (p. 174).

La categoría fundamental de esa búsqueda o reinterpretación, aceptada en lo esencial la crítica epistemológica kantiana, va a ser «la voluntad de sentido, la necesidad que el hombre experimenta de afirmar un sentido para así poder vivir» (p. 176). Esa voluntad se apoyará en una confianza —¿o la creará?— en el sentido de la vida totalmente inmanente, pues todas sus afirmaciones están «hechas para dar coherencia a la conciencia, pero permaneciendo totalmente al oscuro sobre lo que esas afirmaciones pueda corresponder en el universo extramental» (p. 177).

Pero ¿es esto teología? «No toda reflexión sobre el dato cristiano es, en efecto, teología, sino sólo aquella que asume ese dato como punto de partida, y Hans Küng no piensa desde la fe, sino desde la experiencia humana» (p. 182). «La disolución del cristianismo a la que se ve abocado el esfuerzo intelectual de Küng no deriva sólo del hecho de haber asumido un instrumento filosófico deficiente, sino, más profundamente, de su mismo modo de concebir las relaciones entre la fe y el pensar humano» (p. 183).

Illanes entiende que «la causa última de la crisis del pensamiento de Küng se encuentra en su radicalización de la concepción barthiana de fe, es decir, 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

creer» (p. 183). Pero esa hipotética «entrega confiada a Dios», al ser separada de la adhesión intelectual a la Palabra, se vacía de contenido, llegando a ser «una entrega que a nada compromete: tanto en el plano de la ética como en el del saber» (...). La afirmación de un abandono absoluto en Dios se transforma así en la vindicación de un hombre absolutamente autónomo» (p. 183).

* * *

El pensamiento de Küng se caracteriza por una pérdida del sentido de la verdad de la fe, o dicho más gráficamente, por un disgusto profundo ante el Cristianismo histórico que la tradición coloca ante nuestros ojos; disgusto que promueve enseguida una crítica práctica, es decir, una transformación de la Iglesia. El lugar hermenéutico de la misma es entonces, inevitablemente, el horizonte cultural en que el pensador concreto se sitúa: el mundo que le es contemporáneo. Y, por tanto, en el caso de Küng, la cultura moderna. En este punto, Küng acoge un amplio espectro de influencias filosóficas —desde Kant y Hegel a Heidegger— que, asumidos de modo no suficientemente crítico, corroen uno a uno todos los dogmas cristianos.

Pero importa mucho atender a que ese bagaje teórico es *acogido*, y no *encontrado*; porque Küng es reformista antes que investigador, aunque sea la reforma de la fe y de la teología lo que le urja mayormente, dado su talante de profesor universitario. Parejamente a los antiguos sofistas griegos, Küng tiene una visión fundamentalmente «política» de la ciencia, en este caso, de la teología católica.

Si la exposición más detallada de sus ideas puede encontrarse en Jammarrone (para *Existiert Gott?*) y en Illanes (para *Christ sein*), las críticas teológicas más profundas deben adscribirse a Scheffczyk y a Illanes. El primero ejerce un talante más analítico y reúne numerosos puntos de vista muy inteligentes sobre cuestiones claves de la teología küngniana. El Profesor Illanes, en cambio, se remonta preferentemente a consideraciones sintéticas que ayudan notablemente a la comprensión de la postura del pensador suizo; su última conclusión es que Küng sólo es *teólogo* en el sentido más amplio y cultural de esta palabra. Aunque Küng hable de cosas relativas a Dios, no utiliza el método propio de la teología cristiana.

En este sentido puede decirse que la *Declaración* de la Santa Sede de 1971 no hizo sino aclarar el equívoco que Küng perpetuaba: H. Küng no es un teólogo católico, no hace teología. Pienso que un pensador protestante como fue Kierkegaard habría entendido esta decisión, porque evita confundir al Cristianismo con «una nueva conciencia cristiana pensada para todo el mundo», pensada por quien opina, en el fondo, que el auténtico cristianismo «ya ha dejado de existir» (*Diario*, X⁴, A 232).

Los cuatro libros que hemos recensionado presentan una coincidencia fundamental: la convicción de que el teólogo sólo puede desarrollar una función creativa y fecunda en la medida en que su reflexión presupone la neta confesión de la fe cristiana y se funda en ella.

El pensamiento de Küng, al apartarse de este principio, será un ejemplo más en la historia de la teología de la «casa edificada sobre arena» (*Mt* 7,26-27) y del sarmiento separado de la vid (*Io* 15,4). Ya es notable cómo en cinco años —tras la *Declaración* de la S.C. para la Doctrina de la Fe—, su incidencia en la investigación teológica ha disminuido patentemente. El «caso Küng» interesará cada vez menos: no es difícil hallar precedentes paralelos en la historia de la Iglesia.

J. M. Otero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

De la Iglesia y de Navarra

Estudios en honor del
Prof. Goñi Gaztambide

