

W. KASPER: JESUS EL CRISTO

LUCAS F. MATEO-SECO

Entre los numerosos trabajos dedicados al estudio de temas cristológicos y soteriológicos, destaca con vigor y personalidad propias la conocida obra de Walter Kasper, *Jesus der Christus*¹. Esta obra merece especial atención por parte de los estudiosos². En sí misma considerada, es un esbozo de presentación global de los grandes temas cristológicos, con especial atención a aquellos puntos de los que la situación filosófica o teológica centroeuropea parece aconsejar un tratamiento más detenido.

El Autor, sucesor en Tübinga de Karl Adam, J. R. Geiselman y Ratzinger, hereda una rica tradición teológica a cuyo núcleo esencial intenta ser fiel conscientemente. Buen conocedor de la exposición de los temas cristológicos por parte de la teología clásica³, Kasper ha dedicado numerosas horas al estudio de la filosofía moderna, concretamente a Schelling⁴. A todo esto es necesario añadir que se acerca a la figura

1. WALTER KASPER, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünewald, Mainz, 1974, 332 pp. Citamos y hemos realizado este estudio por la segunda edición castellana (*Jesús el Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, 349 pp.).

2. W. Kasper nace en Heidenheim en 1933. Cursó sus estudios en las Universidades de Tübinga y Munich. Profesor de teología dogmática en la Universidad de Münster (1964), y desde 1970 en la Universidad de Tübinga.

3. No son infrecuentes resúmenes claros y concisos de las posiciones de los teólogos medievales. Véase, por ejemplo, la presentación de la doctrina de San Anselmo (pp. 271ss.). Por otra parte, como es sabido, Kasper presenta como Disertación Doctoral en la Facultad de Teología Católica de Tübinga un documentado estudio titulado *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Herder, Freiburg, 1962, 447 pp.). En el prólogo Kasper menciona especialmente a los profesores J. R. Geiselman, L. Scheffczyk y H. Küng.

4. Kasper dedica a Schelling su Tesis de Habilitación en la Facultad de Teología Católica de Tübinga. Cfr. W. KASPER, *Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Matthias Grünewald, Mainz, 1965, 439 pp. La tesis fue presentada en el *Sommersemester* de 1964. En el prólogo, Kasper vuelve a mostrar su agradecimiento a los profesores J. R. Geiselman, L. Scheffczyk y H. Küng.

y obra del Redentor con el deseo de transmitir la tradición recibida «de un modo vivo, es decir, enfrentándose y dialogando con las necesidades y cuestiones de cada época» (p. 10). Kasper entiende su obra como «tradición actualizada, en cuanto transmisión de lo recibido y esbozo responsable» (ibid. p. 10).

Esta «transmisión y esbozo responsable» han de ser entendidos —si queremos comprender la grandeza y los límites del esfuerzo del profesor de Tubinga— en el marco de un doble juicio de valor efectuado por Kasper en torno al cristianismo y al quehacer filosófico: en cuanto al cristianismo, Kasper piensa que se encuentra en una «etapa de transición» (ibid.); en cuanto a la filosofía, afirma que «el principio moderno de la subjetividad, el proceso en que el hombre se concientiza de su libertad como autonomía, convirtiéndola en punto de partida, criterio y medio de su interpretación total de la realidad, todo eso se halla indudablemente en relación con la historia del cristianismo (...). La época moderna ha vuelto a incorporar estos motivos cristianos todavía algo oscuros en la antigüedad y en la Edad Media y los ha desarrollado, aunque de una manera parcial y secularizada» (p. 225).

Esta valoración positiva del principio moderno de la subjetividad es nota característica de la obra de Kasper, al igual que su esfuerzo por transmitir lo recibido. El lector podrá observar cómo Kasper intentará rectificar muchos puntos de la exégesis actual sin discutir nunca el fundamento de que ha partido esta exégesis para reinterpretar lo que cuenta la Sagrada Escritura, ni por supuesto, hacer una crítica de fondo a las opciones básicas que dieron origen a estas posiciones. Baste citar, como ejemplo, que a Spinoza y a su *Tratado teológico-político* sólo le dedica dos líneas en la página 51. Esta valoración del principio moderno de la subjetividad, se encuentra también en la base de la construcción teórica con que Kasper propone lo más especulativo de su cristología: los conceptos de persona y sustancia, así como la advertencia de que es necesaria una reinterpretación de la inmutabilidad divina.

El método y esquema seguidos

La obra cuyo análisis nos ocupa, recoge una experiencia docente de diez años: «Las primeras páginas del manuscrito de este libro —cuenta Kasper— se escribieron hace diez años, cuando di mi primera clase en el semestre de invierno de 1964-65 en la Universidad de Münster. Desde entonces he dado varias veces este curso sobre *La Persona y la obra de Jesucristo*, primeramente en Münster, luego en Tubinga y, por último, en la primavera de 1974, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Cada vez fue reelaborado a fondo; puede decirse que apenas si quedó piedra sobre piedra» (p. 9).

Henos, pues, ante una obra pacientemente construida y largamente meditada. «Metodológicamente —son palabras del mismo Kasper—, esta publicación debe mucho a la escuela de Tubinga, y, en especial, a los

esbozos cristológicos de Karl Adam y Joseph Rupert Geiselman. En el centro de su esfuerzo teológico se hallaba la reflexión sobre el origen cristológico del cristianismo. Pero a diferencia de gran parte de la literatura actual sobre Jesús ellos tenían muy claro que este origen, siempre insustituible, sólo podemos alcanzarlo a través de la tradición bíblica y eclesial. Sabían que podríamos prescindir de esta tradición sólo a costa de un empobrecimiento brutal. Pero igualmente eran conscientes, y en esto se diferenciaban de la teología neoescolástica de su tiempo, de que la tradición hay que transmitirla de un modo vivo, es decir, enfrentándose y dialogando con las necesidades y cuestiones de cada época. Esta idea de una tradición actualizada, en cuanto transmisión de lo recibido y esbozo responsable, puede al mismo tiempo servir de apoyo e impulso en la actual etapa de transición del cristianismo» (pp. 9-10).

Kasper ha resumido en este párrafo lo que estima características fundamentales de toda su obra teológica y, en especial, de este libro, que debe considerarse como lo más importante de su producción bibliográfica. Al igual que Adam y Geiselman, Kasper pone especial énfasis en subrayar la importancia que para la cristología tiene hundir sus raíces en la figura histórica del Señor; pone especial empeño en utilizar el lenguaje y los conceptos de su cultura circundante, de forma que toda su obra está vertebrada por un esfuerzo infatigable y consciente de fidelidad a la tradición bíblica y eclesial, y, al mismo tiempo, por un empeño en utilizar —concediéndoles validez teórica— los fundamentos filosóficos de su cultura circundante.

Junto a estas similitudes con Karl Adam, subrayadas por Kasper, existe algo omitido en el párrafo citado, y que nos parece de considerable relevancia: la disimilitud de posición entre Adam y Kasper a la hora de valorar el contenido teórico de los conceptos y de la cultura en que se encuentran inmersos, conceptos que constituyen la base en que se apoya la exégesis con que Kasper entra en diálogo. Baste a este respecto recordar cuanto Karl Adam dice de «los falsos supuestos de la crítica liberal y del espíritu subjetivo que ha dado pie a su método subjetivo»⁵.

Sí existe mayor coincidencia en cuanto al orden en las cuestiones tratadas. Kasper divide el libro en tres partes: la primera, titulada *La cuestión sobre Jesús, hoy*, viene dividida en tres apartados: 1) la problemática de la cristología actual; 2) la cuestión histórica sobre Jesucristo; 3) la cuestión religiosa sobre Jesucristo. La segunda parte está dedicada a la *Historia y destino de Jesucristo*, prestando especial atención al mensaje (*die Sache*) de Jesús, a sus milagros, a la conciencia de Jesús en torno a su misión, a su muerte y a su resurrección. La tercera parte, titulada *El Misterio de Jesús*, constituye lo más especulativo del tratado, y se subdivide así: 1) Jesucristo, Hijo de Dios; 2) Jesucristo, Hijo del Hombre; 3) Jesucristo, mediador entre Dios y el hombre.

5. Cfr. K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, Herder, Barcelona, 1957, pp. 67ss.

Las tareas de la cristología hoy

«La profesión *Jesús es el Cristo* representa el resumen de la fe cristiana, no siendo la cristología otra cosa que la concienzuda exposición de esta profesión», manifiesta Kasper, subrayando las palabras. Ello equivale a afirmar dos cosas: 1) este Jesús de Nazaret, único, insustituible, es simultáneamente el Cristo enviado por Dios, o sea, el Mesías ungido por el Espíritu, la salvación del mundo, la plenitud escatológica de la historia (p. 14); 2) toda la cristología no es más que una explicitación, un desarrollo de la riqueza doctrinal contenida en esta profesión⁶.

De ahí que el A. señale a partir de esta afirmación lo que considera tareas fundamentales de la cristología en el tiempo presente:

1) A partir de la profesión *Jesús es el Cristo* la cristología se remite a una historia totalmente concreta y a un destino único. Es una historia concreta la que tiene que narrar y testificar. Siendo esto así —puntualiza Kasper ya en el comienzo de su obra— la cristología no se puede deducir ni de las necesidades del hombre, ni de las de la sociedad, ni antropológicamente ni sociológicamente. De ahí que «las cuestiones históricas son insoslayables siempre que se tome en serio la escandalosa concretización de la fe en Cristo» (p. 21). Aunque la frase está dicha en general, es evidente —dado el contexto y las preocupaciones con que está escrita— que Kasper se está refiriendo no a lo «sorprendente» que contiene la afirmación *Jesús de Nazaret es Dios*, sino al escándalo inevitable que ha de producir en medios hegelianos —piénsese, por ejemplo, en D. F. Strauss— el que se afirme que un individuo singular está sobre todo el género humano.

2) Desde la afirmación *Jesús es el Cristo*, se pone de relieve inmediatamente el alcance universal de la cristología en correlación con el alcance universal de Cristo, único y universal Salvador. Síguese entonces —y Kasper lo subraya— que el cristiano está obligado «ya por su fe al pensamiento metafísico —es la metafísica la que pregunta no por este o aquél ser, sino por el ser como tal—, obligación que no puede cumplir con el diálogo (ciertamente no despreciable) con las ciencias humanas, por ejemplo, la sociología» (p. 22). Ciertamente, esta obligación de pensar metafísicamente —de preguntarse por el ser como tal—, no implica el atarse a una metafísica determinada. La fe en Jesucristo —prosigue Kasper— representa un radical cuestionamiento de todo pensamiento cerrado sobre sí mismo (...). Se trata de una fe que pretende que sólo en Jesucristo de manera única y al mismo tiempo definitiva ha aparecido el

6. Cfr. también A. SCHILSON, W. KASPER, *Christologie im Präsenz, Kritische Sichtung neuer Entwürfe* (Theologisches Seminar), Herder, Freiburg, 1974. El último capítulo de esta obra lo constituye un trabajo de Kasper, titulado *Tareas de la cristología, hoy*, donde el A. resume cuanto dice en la primera parte de *Jesús el Cristo*.

último y más profundo sentido de toda realidad. El sentido del ser se decide aquí en una historia concreta y única (p. 22).

Dos son las conclusiones prácticas que Kasper pone de relieve: *a)* «Es obvio que el insoslayable debate sobre helenización y deshelenización de la fe no se debe llevar a cabo, como ocurre con frecuencia, a partir de un afecto fundamentalmente antimetafísico» (p. 23); *b)* En la cristología, en definitiva, de lo que se trata es del concepto cristiano de realidad en el más amplio sentido del término, o lo que es lo mismo, toda la realidad queda afectada por la luz que dimana de Cristo.

3) De lo dicho se deduce —continúa Kasper— que «persona e historia de Jesús son inseparables de su importancia universal y viceversa» (p. 23). En consecuencia —subraya—, «el dilema entre una cristología ontológica y otra funcional es teológicamente un problema aparente y una alternativa en la que la teología no debe caer» (p. 26).

La cuestión histórica sobre Jesucristo

Interesa al A., ya desde el comienzo, dejar claro que el testimonio del Nuevo Testamento únicamente puede entenderse de modo viviente donde el mensaje de Jesucristo es creído vitalmente, que la comunidad de la Iglesia es también hoy el lugar propio de la tradición de Jesús y del encuentro con Cristo; y, para ello, hace notar que «por más que contengan en concreto mucho material histórico auténtico, los Evangelios no son testimonios históricos en el sentido moderno del término; más bien representan testimonios de fe. Lo que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento es el credo cristológico de la primitiva Iglesia. Por tanto, Jesús de Nazaret nos es accesible sólo a través de la fe de las primeras comunidades cristianas» (p. 28). Quizás por el diálogo sobre la vida de Jesús, el A. no añade que quienes escriben el Nuevo Testamento con el deseo de llevarnos a la fe en el Señor acumulan material histórico, que hacen esta acumulación —piénsese, por ejemplo, en San Lucas— con el confesado deseo de transmitir lo que Nuestro Señor dijo e hizo, y que realizan esto, además, honestamente, bajo la inspiración del Espíritu Santo. «A la fe en Jesucristo —insiste Kasper— sólo se llega por el encuentro con creyentes cristianos. Pero el contenido propiamente dicho y el criterio definitivo de la cristología es Jesucristo mismo, su vida, su destino, su palabra y su obra» (p. 30).

El A. pasa a continuación a presentar un breve resumen de la moderna investigación sobre la vida de Jesús. Esta investigación, dice en cita de A. Schweitzer —a quien califica de gran historiógrafo de la vida de Jesús (p. 32)—, «representa lo más importante que jamás aprendió e hizo la autoreflexión religiosa, pero partió no del puro interés histórico, sino que buscó al Jesús de la historia como ayuda en la lucha liberadora contra el dogma» (Ibid.).

Kasper debería admitir que es difícil llegar a ser el mejor historiógrafo de la vida de Jesús y al mismo tiempo buscar al Jesús de la his-

toria, no por puro interés histórico, sino con el fin —abiertamente confesado— de utilizar esta historiografía para demostrar que el Jesús histórico nada tiene que ver con el Jesús predicado por la Iglesia. A este prejuicio, a este «pecado original», a esta finalidad antieclesial, con que nace la moderna investigación protestante en torno a la vida del Señor, ha de sumarse otro hecho que el mismo Kasper recuerda: esta investigación «ha de ser situada también en el contexto más amplio de la crítica ideológica moderna y de la emancipación respecto de autoridades y tradiciones existentes» (Ibid.). Eso es evidente en numerosos exégetas. Piénsese, por ejemplo, en Strauss. Tantas veces esta exégesis y este estudio de la Vida de Jesús se realizan con el intento abierto de no dejar que cuanto en la Sagrada Escritura se enseña «rectifique», «sane», aquellos principios filosóficos de que se ha partido, con el intento confesado de acomodar la Sagrada Escritura a la crítica ideológica y a la emancipación con respecto de toda autoridad, incluida la de la Iglesia. Por ello llama la atención que, a pesar de la claridad con que el profesor Kasper diagnostica los males que aquejan a la moderna investigación en torno a la vida de Jesús —incluso en el más puro sentido histórico—, a la hora de citar la Sagrada Escritura no lleve a cabo una crítica a fondo de lo que se ha dado en llamar exégesis moderna. Bien es verdad que antes hace notar que «la crítica histórica se parece a un tornillo sin fin; pero la fe no se puede apoyar sobre un acaso ni sobre un cúmulo movedizo de detalles que se desplazan y cambian continuamente por lo que a importancia se refiere (...). Con razón escribe K. Adam: Sería un lastimoso cristianismo que tendría que vivir con la preocupación constante de si la crítica no pronunciará su sentencia de muerte hoy o mañana» (p. 37). Pero una crítica así —con tales fines o con tales prejuicios filosóficos, tan abiertamente confesados como claramente irrenunciables—, ¿puede decirse, incluso desde el más aséptico cientifismo, que busque desapasionadamente hallar el contenido histórico del Nuevo Testamento? Kasper, sin embargo no entrará nunca a fondo en la crítica a esta crítica, contentándose con rectificaciones accidentales o de matiz.

El A. concluye este apartado reafirmando que el punto de partida de al cristología «lo forma la profesión de la comunidad eclesial» ya que, «en definitiva, la cristología no es otra cosa que la exégesis de la profesión *Jesús es el Cristo*». Por otra parte, «el contenido central de una cristología que se tenga como exégesis de la profesión *Jesús es el Cristo*, lo constituyen la cruz y la resurrección de Jesús» (p. 44).

El hecho de que una cristología tome como centro de su estudio el misterio de la muerte y resurrección del Señor parecerá a todas luces legítimo. Sin embargo, no puede menos de extrañar que esta estructuración de las verdades de la Doctrina de la Fe en torno a Jesucristo, que la exégesis de la afirmación «Jesús es el Cristo», sólo pueda realizarse adecuadamente si se toman como centro «la cruz y la resurrección de Jesús». Al lector le basta ojear el índice, para darse cuenta de que cuando el A. quiere estructurar teóricamente cuanto ha dicho a partir de la pro-

fesión «Jesús es el Cristo» lo hace en tres capítulos perfectamente claros: 1) Perfecta Divinidad de Jesús; 2) Perfecta Humanidad de Jesús; 3) Unión hipostática.

La cuestión religiosa sobre Jesucristo

Bajo este apartado, Kasper trata de cómo se ha de mostrar a los hombres de nuestro tiempo que la profesión «Jesús es el Cristo» constituye la respuesta —la única respuesta— a las preguntas sobre la salvación y redención, planteadas también por los hombres de nuestro tiempo. Dos son los temas —las líneas de fondo— que Kasper entiende que influyen más universalmente en los hombres de nuestra época: la secularización y la emancipación.

En breves palabras sintetiza las raíces de esta secularización: «La secularización moderna sólo puede entenderse a la luz del principio fundamental de la época moderna, del principio de la subjetividad. Subjetividad quiere decir el hecho de que el hombre se coloca como punto de partida y medida en orden a la comprensión de toda la realidad (...). El hombre desde ahora ya no se comprende a partir del contexto total de una realidad que le rodea y que es para él medida y orden, sino que el hombre mismo se convierte en punto de referencia de la realidad (...). El hombre piensa que puede conocer cada vez mejor las verdaderas causas de las cosas y disponer de ellas cada vez mejor. Se puede prescindir de Dios como hipótesis de conocimiento y trabajo, y al mundo se le desmitologiza y desacraliza» (pp. 47-48).

«Tras esta evolución de la época moderna —continúa Kasper para introducirnos en el tema de la emancipación— se encuentra, en definitiva, en *pathos* de la libertad y la liberación de presiones objetivas. Por eso emancipación es una especie de palabra clave para nuestra época en orden a nuestra actual experiencia de la realidad, representando en cierto sentido una categoría histórico-filosófica para caracterizar los procesos modernos de ilustración y libertad» (p. 48).

Breve y certeramente Kasper resume la historia del concepto emancipación hasta llegar al concepto marxiano: «Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones al hombre mismo. Esta emancipación con caracteres de totalidad excluye en Marx expresamente toda mediación de un intermediario. Por eso para Marx la emancipación respecto de la religión es condición y presupuesto de cualquier otra emancipación» (p. 49).

Las raíces del problema con que se encuentra hoy el predicador, el teólogo, para presentar la Doctrina de la Fe al llamado hombre moderno —Kasper parece estar preocupado exclusivamente de algunos universitarios centroeuropeos— pertenecen al terreno de la razón natural y, concretamente, a la inversión cartesiana del *cogito*. como recuerda explícitamente el mismo Kasper (p. 48). Quiere ello decir que nos encon-

tramos en una zona extremadamente delicada y peligrosa en la que el teólogo no puede desenvolverse sin una gran prudencia. En efecto, a menos que se caiga en un fideísmo, o que se mantenga la teoría de la doble verdad, el teólogo sabe que ninguna afirmación filosófica en torno al ser agota la riqueza de ese primer conocido que es el ente; sabe también que no toda afirmación filosófica en torno a la realidad es necesariamente verdadera; sabe, finalmente —a menos que pertenezca al fideísmo—, que para la exposición y comprensión de la doctrina revelada no es lo mismo jugar con un conocimiento o con afirmaciones verdaderas —en el terreno de la razón natural— que con afirmaciones falsas, por muy avaladas que vengan con todo género de aparatos críticos.

Por ello no puede menos de sorprender la indiferencia con que el profesor Kasper pasa por alto este tema, cuando además va a aducir seguidamente dos intentos de presentación del cristianismo que dan como buenos, como definitivamente adquiridos, presupuestos filosóficos estrechamente dependientes del planteamiento cartesiano. Nos referimos a Bultmann y Rahner.

La desmitización de la fe en Cristo

Kasper ha renunciado a la más leve crítica desde el ángulo de la razón natural a lo que se suele denominar secularización y emancipación modernas, dando la impresión de que no concibe su quehacer teológico como una búsqueda de la verdad por parte de la razón natural iluminada por la fe, sino como un diálogo entre la cultura actual y los herederos de la tradición cristiana.

Kasper presenta una larga serie de autores para avalar la afirmación de que el programa de desmitización presentado por Bultmann no es nada nuevo. «Lo encontramos ya en los deístas ingleses —afirma— que exigen un cristianismo razonable (Locke) y una religión sin misterio (Toland). En realidad Spinoza se adelanta a toda la discusión moderna (...). La primera gran discusión sobre el problema de la mitología estalló al publicar su *Vida de Jesús* en dos tomos el entonces repetidor del convictorio de Tubinga, D. F. Strauss, diciendo que la fe en Cristo era obra de la saga que empezó a inventar sin pretenderlo (...). Con este trasfondo es como resulta comprensible el programa desmitologizante de R. Bultmann» (p. 51-52). A pesar de esta larga historia, y a pesar de que sobre ella habría mucho que decir tanto desde el punto de vista del sentido común como desde el plano teológico, la consecuencia que de todo ello saca Kasper es que «cualquiera que sea la crítica que haya que hacer a estos intentos de desmitologización de la fe en Cristo, hay que mantener en primer lugar lo siguiente: no se puede negar toda la razón al programa de desmitologización ni en su finalidad crítica ni en su finalidad positiva. Hay ciertamente una necesidad de desmitologización» (p. 54).

Tras esta afirmación, Kasper señala la problemática en que se encuentran inmersas la ilustración, emancipación y desmitologización moderna: «La dialéctica de la ilustración se manifiesta de la forma más clara en que la razón que se absolutiza a sí misma, casi necesariamente se fabrica un nuevo mito. Como ya notó L. Feuerbach, la política se convierte ahora en religión. Mas ¿sigue siendo hombre humano el hombre absolutizado?, ¿no es más bien un monstruo?, ¿no se convertirá necesariamente la política en religión con exigencias totalitarias y esclavizantes?» (p. 56).

De ahí la distinción entre una desmitologización legítima y una desmitologización ilegítima. He aquí el criterio fundamental que Kasper propone para discernirlas: «El programa de la desmitologización es legítimo si ayuda a mostrar a Jesucristo como el lugar de la libertad de Dios y del hombre. Pero es ilegítimo si deshace lo ineludiblemente nuevo y único en Jesucristo, o sea si la cristología se convierte en un caso de la antropología. Si se traspasa esa frontera entre una legítima interpretación antropológica y una ilegítima reducción antropológica, la desmitologización se convierte dialécticamente en su contrario, Jesús de Nazaret viene a ser el mito del hombre» (p. 57).

Kasper parece olvidar que la idea de fondo —no rectificadora explícitamente por ninguno de los que se suman a la corriente desmitizadora— es la de elaborar «una religión sin misterio» (Toland), sin cuyo trasfondo resulta incomprensible— así nos lo ha dicho dos páginas más arriba— el programa desmitologizante de Bultmann. La historia del proceso desmitologizador no es pues una historia de estudio desinteresado de la verdad, sino un programa que se ha llevado a cabo con la única preocupación de conservar una coherencia formal aparente y conseguir una «religión sin misterio». Olvida también Kasper cuanto ha dicho un poco antes en torno a los planteamientos culturales —en cuanto a las opciones— que sirven de base a esta corriente: esa subjetividad según la cual el hombre se coloca como punto de partida y medida en orden a la comprensión de toda la realidad.

Con este telón de fondo, con el subsuelo sobre el que se asienta el esfuerzo desmitologizador desde sus orígenes hasta hoy, el lector no puede menos de sorprenderse ante la vaguedad de lo que Kasper exige para distinguir entre una desmitologización legítima e ilegítima. Esta desmitologización será legítima, «si ayuda a mostrar a Jesucristo como el lugar de la libertad de Dios y del hombre». No se puntualiza ni qué se entiende por libertad, ni qué se entiende por lugar. Más claro resulta cuanto se dice sobre la desmitologización ilegítima: es ilegítima esta desmitologización, si deshace «lo ineludiblemente nuevo y único en Jesucristo». Kasper —que parece apuntar al intento de Strauss— está advirtiendo que no se puede aceptar el programa desmitologizador, si esto lleva consigo negar que Jesucristo es Dios, ya que entonces todo cuanto se dice en torno a la universalidad de la figura y obra del Salvador sería un nuevo mito, sería una «mitologización del hombre».

La conclusión es evidente, pero merece dos observaciones: en primer lugar, si se acepta seriamente que Jesucristo es Dios, todo el afán y el espíritu desmitologizador —tal y como de hecho se ha dado en la historia— carece de fundamento; en segundo lugar, si no se acepta que Jesucristo es Dios, no se ve por qué no se le puede mitologizar de nuevo —manipular su imagen—, si esa mitologización resulta útil para la cultura contemporánea, ya que, si lo importante es la cultura contemporánea, y no la verdad, poco importa una mitologización más o menos.

Historia y destino de Jesucristo

Inicia Kasper el estudio propiamente cristológico con un largo apartado bajo el título *Historia y destino de Jesús*. En él se tratan las principales cuestiones agitadas hoy, sobre todo, en el campo exegético: la actuación de Jesús y la cualidad de su mensaje, los milagros, la conciencia mesiánica, la muerte y la resurrección.

Kasper hace en toda esta sección un alarde de ejecutoria serena y pone de manifiesto una amplia erudición en la materia. Para Kasper, los evangelios «se entienden como testimonios de fe en el Jesús terreno y resucitado. Los Evangelios testifican su fe en forma de historia, explicando ésta a la luz de la fe. Esta constatación —prosigue— no autoriza a adoptar un escepticismo histórico excesivo; pero sí que impide todo fundamentalismo biblicista y acrítico».

Es evidente que los Evangelios no son una biografía de Jesús en el sentido en que entendemos hoy este género literario; sin embargo, sí escriben historia —hechos históricos ciertos—, considerando estos acontecimientos históricos en su dimensión más profunda bajo la luz de la fe. Los Evangelios son testigos no sólo de la fe de los discípulos, sino, primordialmente, de lo que aconteció, y esto, entre otras razones, porque la predicación apostólica es testimonio de Cristo. De ahí que sorprenda al lector la advertencia de Kasper: los Evangelios no «autorizan a adoptar un escepticismo histórico excesivo; pero sí que impiden todo fundamentalismo biblicista y acrítico».

Kasper no dice qué entiende por escepticismo histórico *excesivo* ni qué entiende por fundamentalismo biblicista acrítico. De hecho hubiera sido más exacto decir: los Evangelios narran unos acontecimientos históricos —sin la pretensión de escribir una biografía al estilo del siglo xx—, acontecimientos históricos que dieron pie a la fe de los Apóstoles y que éstos narran iluminados por la luz de esa misma fe y sabiéndose responsables de ser testigos de la verdad. Probablemente, la expresión «los Evangelios testifican su fe en forma de historia», ha influido en la conclusión que venimos comentando, ya que esta forma de decir implica concebir la historia como mero género literario, elegido para expresar la fe. Si a esto se añade que se omite recordar cuanto la Doctrina de la Fe dice en torno a la naturaleza inspirada de la Sagrada

Escritura, el lector no puede extrañarse de encontrar expresiones como estas: «Entre las cosas más seguras de la vida de Jesús están su trato con pecadores y culturalmente impuros...» (p. 79); «También los milagros y expulsiones de demonios por parte de Jesús, cuyo núcleo auténtico no se puede discutir históricamente...» (p. 80).

Estas frases, que dan al lector la sensación de que «hay cosas menos seguras en la vida de Jesús», de que «hay cosas cuyo núcleo auténtico se puede discutir históricamente», son el resultado de no haber querido llegar hasta el fondo de cuanto conlleva por una parte la probidad de los testigos, por otra la inspiración divina, y, por otra, el hecho de que la finalidad del mensaje evangélico —tanto de la predicación apostólica como de quienes la recogen por escrito—, no es testificar la fe de los Apóstoles, sino testificar sobre el Verbo de Dios que han visto y tocado con sus manos.

Los milagros de Jesús

Esta ambigüedad de Kasper ante la Sagrada Escritura puede verse en párrafos como los que siguen, donde se trata de los milagros realizados por Jesús y de la posibilidad del milagro como tal.

En cuanto al hecho de los milagros, acepta como indiscutibles estas tres conclusiones: 1) «Desde el punto de vista de la crítica literaria es constatable la tendencia a acentuar, engrandecer y multiplicar los milagros (...). Con ello se reduce muy esencialmente el material de los relatos milagrosos»; 2) «Otra reducción se deduce de la comparación con las historias milagrosas tanto rabínicas como helenistas (...). O sea, que se tiene la impresión de que el Nuevo Testamento aplica a Jesús motivos extraordinarios para resaltar su grandeza y poder»; 3) «Por la historia de las formas se ve que algunos relatos milagrosos son proyecciones de experiencias pascales introducidas en la vida terrena de Jesús o presentaciones adelantadas del Cristo exaltado (...). Los milagros naturales precisamente se ve que son añadidura secundaria a la tradición primitiva» (pp. 109-110).

Era inevitable que estas tres conclusiones fueran formuladas en el siguiente axioma que subraya Kasper: «Por tanto, al probarse que ciertos milagros no se pueden atribuir al Jesús terreno, no se ha dicho en absoluto que carezcan de importancia teológica y kerygmática. Tales relatos milagrosos no-históricos son expresiones de fe sobre el significado salvador de la persona de Jesús» (p. 110). Evidentemente, se trata de una forma de leer los textos. Las tres conclusiones aducidas han sido más o menos conocidas por los teólogos, sobre todo, por los antecesores de Kasper en la cátedra. Desde un comienzo se vio la dificultad de compaginar algunos datos contenidos en los sinópticos. Los Padres de la Iglesia dieron muchas soluciones —ciertamente distintas a la que da Kasper— a esta dificultad. La diferencia de solución estriba en que mien-

tras para los Santos Padres estaba fuera de duda la probidad de los hagiógrafos, la inspiración de la Sagrada Escritura, y la posibilidad de que Cristo —por ser Dios— hubiese hecho estos milagros, la corriente desmitologizadora, ya desde Toland, intenta presentar «una religión sin misterio». Evidentemente que con este presupuesto conscientemente admitido, la lectura de los textos lleva a conclusiones diferentes. Pero esa diferencia no dimana de que se hayan descubierto nuevas dificultades, sino de que se les ha solucionado en una forma diversa.

Kasper, como hemos visto, ha pedido que el escepticismo histórico no sea excesivo. Sin embargo piensa que lo narrado en los Evangelios debe reducirse según que aparezca tendencia a engrandecer y multiplicar los milagros, según que éstos se parezcan a historias milagrosas rabínicas y helenísticas, o según que parezcan expresiones de fe sobre el significado salvador de la persona y mensaje de Jesús, y aquí incluye todos los milagros naturales como la pesca milagrosa o la tempestad calmada, milagros que considera añadidura secundaria a la tradición primitiva. El lector no puede menos de sorprenderse ante la seguridad con que se acepta esta hipótesis. Las razones son muchas. Si Jesucristo es Dios, pudo realizar esos milagros, y su veracidad histórica no depende ni de que sean parecidos a algunas curaciones del templo de Esculapio, ni de que parezca que los hagiógrafos exageran; decir que muchos milagros —concretamente la resurrección de Lázaro o de la hija de Jairo, la tempestad en el lago o la pesca milagrosa— son proyecciones de la fe pascal de los discípulos conlleva afirmar que eran maestros de la ficción literaria —cosa que ninguno parece ser, ni intentar—, cuando la solución opuesta es más razonable: vieron los milagros y por eso creyeron.

Kasper entiende este problema y por eso añade este correctivo a su anterior afirmación: «La tradición evangélica sobre los milagros de Jesús sería absolutamente inexplicable si la vida terrena de Jesús no hubiera dejado la impresión y el recuerdo general, que luego hizo posible presentar a Jesús como obrador de milagros. Sin un apoyo cierto en la vida de Jesús la tradición sobre los milagros no sería posible» (p. 110). Esto es evidente. Pero entonces, ¿por qué añadir a continuación que «los llamados milagros naturales no es necesario considerarlos, con cierta probabilidad, como históricos»?

Significado teológico de los milagros de Jesús

«Los milagros —prosigue Kasper— dicen que la salvación no es solamente algo espiritual, sino que afecta a todo el hombre, llegando también a su dimensión corporal. Por eso los milagros de Jesús son signos de la salvación del reino de Dios que ya alborea. Son expresión de su dimensión corporal y mundana» (p. 117). Es evidente —y Kasper lo subraya— que esta perspectiva excluye la interpretación que da del milagro R. Bultmann, y esto, porque los milagros de Jesús son signos para la fe.

De ahí que el lector se extrañe ante la conclusión de Kasper: «En consecuencia, la discusión sobre los relatos de milagros en el Nuevo Testamento nos lleva al punto de partida: la fe de los milagros no lo es de portentos, sino que constituye una confianza en la omnipotencia y providencia de Dios. El contenido propio de esta fe no son ciertos fenómenos extraordinarios, sino Dios. Por eso lo que los milagros de Jesús dicen, en definitiva, es que en Jesús Dios realizaba su plan, que Dios actuó en él para salvación del hombre y del mundo» (p. 121).

Es evidente que la aceptación de la veracidad de los hechos portentosos narrados en el Nuevo Testamento requiere un ambiente de confianza en la omnipotencia y providencia divinas; de no existir esta confianza, de rechazar la fe en Dios, estos hechos —a lo más— dejarían la mente en suspenso o se intentarían atribuir a otra causa. Así lo hicieron en su tiempo los fariseos, que atribuyeron los milagros al poder del demonio. Pero ello no implica que la veracidad de estos acontecimientos narrados en la Sagrada Escritura no forme parte del objeto material de la fe. Por otra parte, resulta contradictorio afirmar que los milagros son *signos para la fe*, y restarle importancia a la materialidad del signo, sobre todo, cuando se está teniendo presente la desmitologización intentada por Bultmann.

La pretensión de Jesús

«En Jesús de Nazaret —subraya Kasper recogiendo expresiones de Bultmann y Conzelmann— son inseparables su persona y su mensaje (*Sache*); él es su mensaje en persona. Es la realización concreta y la figura personal de la llegada del reino de Dios. Por eso toda la predicación de Jesús sobre el reino de Dios que viene, su conducta y actuación contienen una cristología implícita o indirecta, que después de Pascua se expresó en la profesión explícita y directa. Lo peligroso de esta caracterización es que se da la impresión de que la cristología explícita y directa de después de Pascua representaría *sólo* una explicitación más o menos lógica a base de reflexión humana» (p. 123).

Dos son las cuestiones más importantes abordadas por Kasper en este párrafo: la inseparabilidad entre misión y Persona al hablar de Cristo, y la distinción entre cristología implícita y explícita tomada de Bultmann y Conzelmann. Kasper no se detiene en la primera cuestión: le basta recordar que la validez del mensaje de Cristo depende de quién sea El.

Quizás hubiese sido conveniente al abordar la segunda cuestión a que nos venimos refiriendo, distinguir entre cristología y verdades sobre Cristo. La cristología, como tal, se entiende tratado sobre Cristo; al reflexionar sobre la cristología, lo que se hace es reflexionar sobre el tratado, sobre su estructuración, sobre su orden, etc. Cosa que no es idéntica a hablar de Cristo. En este sentido, es claro que se puede hablar de diversas cristologías, es decir, de tratados sobre Cristo cuya estructura es diversa,

aunque las verdades contenidas en esos tratados sean idénticas. Esta distinción ayudaría a comprender las implicaciones contenidas en la distinción entre cristología implícita y explícita.

Kasper entiende que «la conducta de Jesús con los pecadores implica una pretensión cristológica inaudita. Jesús se comporta como uno que está en lugar de Dios. En él y por él se realizan el amor y la misericordia de Dios» (p. 125). «A la vista de la conducta y predicación de Jesús se toma la decisión escatológica; en él se decide uno respecto de Dios. Tal llamada a la decisión implica toda una cristología (p. 126).

Los hechos aludidos por Kasper muestran, efectivamente, que Jesús actúa como Dios. Tomando las palabras en todo su rigor son una elocuente manifestación de lo que Cristo enseña de sí mismo. No son una cristología, sino que son verdades que todo tratado de cristología ha de tener como básicas. Sin embargo, llamar a esto una cristología implícita o indirecta parece demasiado poco. Los hechos aludidos por Kasper muestran, efectivamente, que Jesús actúa como Dios. Los hechos y las palabras de Cristo son manifestación clara y directa de lo que Cristo enseña sobre sí mismo.

Llegado a este punto, Kasper parece no lograr formular con claridad cuanto quiere decir. Nos referimos a dos temas; la «fe» de Jesús y la Persona de Jesús. Kasper parece hablar de la existencia de fe en Jesús en las pp. 136-137, olvidando cuanto la Doctrina de la Fe y la teología dicen en torno a la ciencia beata del alma de Cristo, y sin ni siquiera aludir a la distinción de naturalezas. «En su obediencia —leemos— Jesús es totalmente hueco y vacío para Dios; en su fe es modo existencial del amor de Dios. Al ser el totalmente creyente, es el totalmente lleno del poder de Dios, participa de la omnipotencia de Dios que consiste en el amor».

Parecida ambigüedad revisten las afirmaciones en torno a la Persona del Señor, afirmaciones que Kasper subraya: «Jesús por su obediencia radical es radical procedencia de Dios y radical consagración a Dios (...) el ser de Jesús como hijo es inseparable de su misión y servicio. El es la existencia de Dios para los otros. Ser y misión, cristología esencial y funcional no pueden ser contrapuestos mutuamente; no pueden ni siquiera separarse la una de la otra; se condicionan recíprocamente. Su función, su existencia para Dios y para los otros, constituye, al mismo tiempo, su esencia; y viceversa, la cristología funcional implica una esencial» (pp. 136-137). Es llamativa la ambigüedad de tales afirmaciones que recuerdan, al mismo tiempo, el pensamiento hegeliano. A la no distinción de lo que corresponde a Cristo en razón de su naturaleza humana o de su naturaleza divina, se añade la no diferenciación entre acto de ser y actos que realiza ese ser en acto de ser. En efecto, decir que «Jesús por su obediencia radical es radical procedencia de Dios y radical consagración a Dios», parece contrario a una lógica basada en el sentido común. De igual forma parece contrario a la verdad de la Doctrina de la Fe el afirmar «que el ser de Jesús como hijo es inseparable de su misión y

servicio», ya que ello supone afirmar que Jesús es hijo por su misión —habría sido divinizado por su obediencia— o, al menos, que la misión del Hijo no es libre sino necesaria. La frase final no logra salir de la ambigüedad: «Su función —se dice de Cristo—, su existencia para Dios y para los otros, constituye, al mismo tiempo su esencia».

La muerte de Jesús

El apartado dedicado al estudio de la historia y destino de Jesucristo concluye con unas breves páginas dedicadas a la muerte de Jesús. Como era inevitable, dos cuestiones ocupan la mente del Autor: la realidad de lo acontecido y el valor soteriológico de la muerte del Señor.

En cuanto a la realidad de lo acontecido, Kasper pretende mantener una postura *moderada* dentro de la exégesis bultmaniana. Concretamente, Kasper parece no aceptar como auténticas más que las palabras *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mc 15,34; Mt 27,46). «Esta palabra —comenta— constituyó un problema desde el principio. A Lucas le parece ya insoportable; por esa razón hace morir a Jesús diciendo: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu* (23,46). Y en Juan, Jesús muere hasta con un grito de victoria: *Está consumado* (Jn 19,30)» (pp. 145-146).

A la hora de tratar el valor soteriológico de la muerte del Señor, Kasper se planteará una pregunta: ¿cómo entendió Jesús su propia muerte? (p. 140). El lector podrá observar el estrecho círculo de exégetas a los que Kasper recurre a la hora de tratar este tema. En cuanto a los anuncios que Jesús hace de su Pasión y Muerte, Kasper comenta: «Por supuesto que hoy se piensa generalmente que estos anuncios, al menos en su forma actual, son *vaticinia ex eventu*, o sea, explicaciones postpascuales de la muerte de Jesús, y no palabras auténticas suyas. Lo dicho vale, en especial, para el tercero de los anuncios que expresa ya pormenores muy detallados del decurso real de la Pasión. Si Jesús hubiera predicho tan claramente su muerte y su resurrección, sería incomprendible la huida de los discípulos, su decepción y su incredulidad inicial frente al testimonio de la resurrección» (pp. 140-141). Algo parecido efectúa Kasper con los textos relativos a la última cena de los que dice que «en su forma actual es cierto que no son relatos auténticos, sino que muestran con mucha claridad estilización litúrgica» (p. 145).

Kasper advierte la peligrosidad de cuanto viene diciendo: «Pero si la interpretación de la muerte de Jesús como ofrecimiento expiatorio a Dios y en favor de los hombres no tuviera apoyo alguno en la vida y muerte de Jesús, el centro de la fe cristiana se acercaría peligrosamente a la mitología y a la ideología» (p. 148). La solución que aporta es la siguiente: «De muchas maneras se intenta probar que Jesús mismo atribuyó a su muerte un significado soteriológico. Pero es muy inseguro pretender apoyarse en determinadas *ipsissima verba Jesu*. Esto tiene éxito

sólo si se puede demostrar a base de una argumentación de convergencia que tales palabras responden a la intención total (*ipsissima intentio*) de Jesús» (p. 148). Es evidente que esta es la única salida cuando se aceptan los planteamientos básicos de Jeremías, Bultmann y Marxen y, al mismo tiempo, se quiere evitar «que el centro de la fe cristiana se acerque peligrosamente a la mitología o a la ideología». La pregunta que surge es inevitable: ¿es posible esta salida? No es claro que pueda decirse que esta solución propuesta por Kasper sea posible. En efecto, negada la autenticidad de los anuncios de la Pasión en razón de que son demasiado detallados, negada la autenticidad a los relatos de la Última Cena en atención a su estilización litúrgica, negada la autenticidad a casi todas las palabras de Cristo en la Cruz, pretender remontarse a la *ipsissima intentio Jesu* por una argumentación convergente parece una pretensión excesiva que a lo más que podrá llegar es a una conclusión conjetural. Pero una conclusión conjetural no puede ser objeto de fe. De ahí que Kasper prosiga indicando que los lugares bíblicos a que nos venimos refiriendo «adquieren una cierta verosimilitud histórica»: «Desde este punto de vista de la intención total de Jesús parece que también las palabras de la última cena sobre el dar la vida por muchos (Mc 14,24) poseen una verosimilitud mucho mayor de lo que normalmente se piensa, si no en cuanto a su formulación, sí en lo referente a su base y contenido. Más allá de una probabilidad fundamentada no se puede llegar en la investigación histórica. Pero de tales cuestiones históricas sobre autenticidad en particular no depende teológicamente demasiado, por cuanto sobre el asunto en sí no puede haber duda razonable. Porque en el fondo las fórmulas tardías *hyper* están profundamente enraizadas en la vida del Jesús terreno» (p. 149).

Desde los presupuestos exegéticos de Kasper, es esto exactamente lo que habría que demostrar: que las fórmulas tardías *hyper* están enraizadas en la vida del Jesús terreno. Ahora bien, quien haya negado la autenticidad a las palabras de razón de lo que implican de extraordinario, quien no haya aceptado la fidelidad histórica de los hagiógrafos, ¿cómo podrá aceptar que el *hyper* tardío coincide con la *ipsissima intentio Jesu*?

La Resurrección del Señor

Más espacio y detención que a la muerte de Cristo dedica Kasper a la Resurrección y exaltación del Señor. Resumimos algunas de sus afirmaciones más destacadas.

Comienza Kasper señalando algo conocido desde siempre: la dificultad para armonizar los detalles que los cuatro evangelistas nos cuentan de la resurrección y de las apariciones del resucitado. Sin tener en cuenta las diversas armonizaciones establecidas por los Santos Padres —armonizaciones que son, al menos, verosímiles—, Kasper toma como única la reconstrucción elaborada por parte de los exégetas contemporáneos.

Kasper tiene presente la gravedad del tema tratado. «La fe en la resurrección —escrbe— no representa una corrección aislada a tal imagen del mundo; ni siquiera se quiebra por un instante la regularidad de las leyes naturales, sino que lo que se cuestiona más bien es la totalidad de la imagen del mundo. Se trata de la decisión fundamental respecto a la orientación y el sentido de la existencia como tal. Si se entiende así la fe pascual, con ella está en juego todo el conjunto de la fe. Una fe cristiana que no fuera también fe en la resurrección sería tan absurda como un hierro de madera. El concepto cristiano de Dios es inseparable de la fe en la resurrección. La fe pascual no es, por tanto, una añadidura a la fe en Dios y en Jesucristo, es resumen y esencia de esta fe» (p. 177).

No es el momento de detenernos a comparar este texto de Kasper con la advertencia paulina *Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados* (1 Cor 15,17), mostrando sus convergencias y sus divergencias. Bástenos subrayar la importancia que Kasper otorga a la resurrección como parte integrante de la fe cristiana, para dar adecuado relieve a las advertencias que hace en torno al peligro de docetismo en este punto. Concretamente, conviene llamar la atención sobre cuanto dice a propósito del sepulcro vacío.

«El sepulcro vacío —leemos en la página 157— no constituye para la fe prueba alguna, pero sí un signo». Más adelante puntualiza: «Representa (la resurrección) una acción de Dios exclusiva e incomparable que, es cierto, ocurre en el espacio y el tiempo, y, en este sentido, no se puede idealizar, simbolizar o alegorizar. Por eso es cierto que el sepulcro vacío es sólo un signo y un complemento, pero un complemento objetivamente imprescindible y al que quiera negarlo no le será fácil escapar al docetismo» (p. 162).

Kasper presenta con cierta timidez su crítica a Bultmann: «Esta posición no carece de ambigüedades. Se tiene la impresión de que para Bultmann en Pascua no ocurre prácticamente nada con Jesucristo, sino con los discípulos. Pascua y origen de la fe pascual se identifican. De esta forma, Pascua no es ya un acontecimiento que precede a la fe y en el que la fe cree, sino un acontecimiento de la misma fe. De lo que se deduce otro peligro: si la fe pascual es la fe en el Cristo hoy presente en el kerigma de la Iglesia y que actúa en nosotros, entonces la cristología no sólo se reduce a soteriología, sino que viene a cambiarse además en eclesiología. Bultmann puede hablar incluso de la fe pascual como de la fe *en la Iglesia portadora del k erigma*» (pp. 163-164).

A la hora de estudiar la resurrección del Señor como hecho y como prueba de la fe —pienso en la afirmación paulina dirigida a los corintios: «Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe» (1 Cor 15,14)—, Kasper subraya: «La teología católica actual busca una solución al problema (las relaciones entre facticidad histórica y significación para la fe) echando mano de la categoría de signo. Los acontecimientos históricos de por sí o no dicen nada o son ambiguos; comienzan a decir algo y se hacen más

claros en un contexto más amplio. Y viceversa, también las palabras que explican son huecas o vacías, si no se refieren a algo verdaderamente acontecido, siendo así confirmadas. Por eso no se debería hablar de pruebas históricas, sino de signos. En este sentido, el sepulcro vacío es un signo que ha de excluir cualquier clase de docetismo» (p. 167). A la luz de este texto, se entiende que Kasper tenga buen cuidado a la hora de tratar el tema de las apariciones. «Hay que partir —escribe— de que se trató de un ver creyente. Más exactamente se podría decir que se trató de una experiencia en la fe. Por más que fueran experiencia en la fe, las *apariciones* no se redujeron sin más a experiencias de fe, es decir, a expresión suya. Se trató de encuentros con el Cristo presente en el espíritu. No fue la fe la que fundó la realidad de la resurrección, sino que fue la realidad del Resucitado, imponiéndose a los discípulos, la que fundamentó la fe. Por eso hay que distinguir entre el origen de la fe pascual y la razón de esta fe, resurrección de Jesús mismo» (p. 173).

Kasper debería recordar también —si atiende a las narraciones evangélicas—, que esta fe ha seguido a la aparición, piénsese por ejemplo en Santo Tomás, o en los discípulos de Emaús que ven y creen. Por otra parte, es muy poco decir que se trató de «encuentros con el Cristo presente en el espíritu», ya que los testimonios apostólicos son más precisos. Quizás esta imprecisión se deba a que aceptar los testimonios apostólicos en torno a la resurrección del Señor lleva consigo la necesidad de corregir algunas posiciones en materia antropológica. Por ello no puede menos de parecer excesivamente superficial la siguiente apreciación: «Si no se quiere caer en un docetismo cristológico, no hay más remedio que aceptar la corporeidad de la resurrección. Entonces la cuestión se reduce a saber cómo hay que imaginar esta corporeidad de la resurrección. Es claro que esta cuestión plantea problemas difíciles y puede ocasionar dificultades de fe. No ayudan en este sentido las especulaciones escolásticas sobre la identidad material del cuerpo terreno y glorificado, ni tampoco lo que se dice de las propiedades y naturaleza del cuerpo resucitado, sino que la cuestión fundamental es, en definitiva, qué entiende la Escritura por cuerpo y corporeidad» (p. 184).

El lector no puede menos que sorprenderse ante la ligereza en incluir bajo el nombre de escolástica —dicho en tono despectivo— tantos años de esfuerzos teológicos, olvidando que cuanto han dicho los grandes teólogos —Kasper tampoco es pródigo en citar testimonios patrísticos— tanto en torno a la identidad como en torno a las dotes del cuerpo glorioso partía de la lectura de la Sagrada Escritura.

Jesucristo, Hijo de Dios

Al iniciar este capítulo, Kasper pone de relieve que «sin la profesión en Jesús como el Hijo de Dios no puede existir fe cristiana». No oculta Kasper sus simpatías por Hegel, que parece influir poderosamente en todo el libro. «Fue aportación genial de Hegel el haber unido mu-

tuamente estas dos posibilidades de pensamiento de la época moderna. Para él lo absoluto no es sustancia, sino sujeto, que lo es únicamente vaciándose cara al distinto de sí mismo (...). Esta comprensión histórica de Dios se le proporciona a Hegel, sin duda, a partir de la cristología; llega a su cenit cuando Hegel da una explicación de la cruz e intenta pensar la muerte de Dios (...). Pero precisamente esta discordia es la que para Hegel convierte al acontecimiento de la cruz en la representación externa de la historia del espíritu absoluto. Porque a la esencia del espíritu absoluto pertenece el que se revele y manifieste a sí mismo, es decir, que se represente en el otro y para los otros, haciéndose objetivo a sí mismo» (p. 226).

Desde esta consideración parece más comprensible la tesis que Kasper subraya: «La ojeada a la tradición muestra que la profesión nicenoconstantinopolitana sobre Jesucristo como verdadero Dios no está ni mucho menos agotada. Este credo plantea más bien a la teología una tarea no resuelta hasta hoy. Hay que someter a una profunda reinterpretación cristológica la concepción e idea de Dios y de su inmutabilidad, para volver a revalorizar así la interpretación bíblica del Dios de la historia» (p. 224).

No es que Kasper quiera reinterpretar cuanto la Tradición dice en torno a la inmutabilidad divina para seguir con fidelidad literal a Hegel, ya que entiende —siguiendo a la «teología posthegeliana»— que el mismo Hegel merece algún correctivo. Este correctivo sin embargo debe ser muy suave, ya que «la crítica a Hegel no debe hacer olvidar que su filosofía (...) le pone a disposición al teólogo medios intelectuales que le ayudan a tener en cuenta el acontecimiento de Cristo mejor de lo que le era posible a la tradición de impronta metafísica, y a pensar en Dios no abstracta ni filosóficamente, sino en concreto como el Dios y Padre de Jesucristo. El ser Dios de Dios tiene entonces que pensarse como libertad en el amor, que está en sí mismo en cuanto que se regala. Pero Dios sólo puede mostrarse como este amor que se comunica a sí mismo en la historia de Jesucristo, si él en sí mismo *es* este amor, o sea, si *es* en sí mismo la identidad y diferencia entre llamada libre y libertadora y entre respuesta libre y libertadora» (p. 228).

La estructura de las frases es típicamente hegeliana. He aquí otro ejemplo: «La muerte de Dios en la cruz y la resurrección como la negación de esta negación se hacen comprensibles de esta manera en cuanto cima de la autorevelación de Dios para la salvación del mundo» (p. 240).

El rechazo de toda metafísica en el sentido usual del término por parte de Kasper es el resultado de una opción que expresa en los siguientes términos: «Tenemos que hacer hoy algo parecido a lo que realizaron los concilios de la antigua Iglesia para su tiempo: tenemos que *traducir* el evangelio de Jesucristo como el Hijo de Dios críticamente, ayudándonos de los medios intelectuales de hoy» (p. 225). Su quehacer intelectual, pues, ha de describirse no como un quehacer de la razón «fide illustrata», o de la «fides quaerens intellectum», sino como un quehacer paciente y coyuntural: reinterpretar «críticamente» cuanto se

nos ha transmitido sobre la Persona y obra del Redentor *desde* los medios intelectuales de hoy. Bien entendido que se adoptará postura crítica no ante la cultura contemporánea, sino ante la doctrina recibida. Es justo entonces que Kasper entienda que la labor es ciclópea, sólo comparable con lo que realizaron los concilios de la antigua Iglesia.

Esta opción de Kasper está cimentada en su valoración de la raíz cartesiana de lo que se ha venido en llamar filosofía moderna: «El principio moderno de la subjetividad —leemos en la página 225—, el proceso en el que el hombre se concientiza de su libertad como autonomía, convirtiéndola en punto de partida, criterio y medio de su interpretación total de la realidad, todo eso se halla indudablemente en relación con la historia del cristianismo, en la que precisamente la cristología y la doctrina trinitaria tuvieron una parte esencial en que se abriera paso la convicción de la superioridad incuestionable de la persona y su libertad por encima de todos los demás valores y bienes por muy excelsos que fueran. La época moderna ha vuelto a incorporar esos motivos cristianos todavía algo oscuros en la antigüedad y en la Edad Media y los ha desarrollado, aunque en parte de una manera parcial y secularizada. Tan pronto como se pensó a Dios también en el horizonte de la subjetividad, no pudo ser ya considerado como el ser supremo, el más perfecto e inmutable. Así se llegó a una des-substancialización del concepto de Dios, preparado por el escotismo y nominalismo medievales».

Dada la firmeza y claridad de la opción de Kasper, parece justo señalar una consecuencia que esta opción lleva inherente: la cristología de Kasper —que pretende ser una reinterpretación desde el principio moderno de la subjetividad—, será verdadera en tanto en cuanto sea verdadera esta opción filosófica.

Jesucristo, Hijo del Hombre

«La profesión en la venida de Dios en la carne —leemos en la página 246— es el criterio decisivo para distinguir lo cristiano». Tras señalar con agudeza las raíces y la falsedad de la gnosis, Kasper concluye que «es necesario preguntar en el trasfondo de la antropología actual qué significa la venida de Dios en la carne». «La antropología moderna —contesta— se ha liberado del dualismo griego y de la división cartesiana del hombre en *res cogitans* (alma) y *res extensa* (cuerpo). Cuerpo y alma no son simplemente dos realidades que existen yuxtapuestas o incrustadas, sino que forman un todo indivisible; el hombre es totalmente cuerpo y totalmente alma, y ambas son siempre todo el hombre» (p. 247). No resulta fácil entender estas afirmaciones de Kasper, a menos que se consideren cuerpo y alma idénticos. En efecto, decir que cuerpo y alma son siempre *todo* el hombre equivale a decir que la parte es igual al todo, o que cuerpo y alma son idénticos, ya que a cada uno se le llama *todo* el hombre. Quizás por eso diga que los dos forman un todo indivisible.

Kasper estudia a continuación la obra redentora de Cristo. «El pecado original —dirá subrayando en forma de tesis— quiere decir que la situación universal que determina a cada uno interiormente contradice de hecho a la originaria voluntad de salvación por parte de Dios, que todo lo creó con vistas a Cristo y quiere colmarlo todo en él. Quiere decir que la salvación que Dios ha pensado para el hombre como hombre, no se le da de hecho por su origen, de manera que existe una contradicción entre su ordenación a Cristo y su determinación por la copecaminosidad general» (p. 250).

Aunque se quiere puntualizar que el pecado original afecta *interiormente* a cada hombre —evocando el *inest unicuique proprium* de Trento—, decir que este pecado es una situación universal es decir demasiado poco. A la hora de describir la obra de Cristo se deja notar esta pobreza: «Por la humanación de Dios en Jesucristo se ha cambiado la situación de perdición en la que todos los hombres están presos y por la que están íntimamente determinados. Esta situación se rompió en un lugar y este nuevo comienzo determina de forma nueva la situación de todos los hombres. Por eso la redención se puede entender como liberación» (p. 253).

Para una mentalidad hegeliana son creíbles estas afirmaciones, ya que presuponen la afirmación indemostrada de que «lo absoluto no es substancia, sino sujeto, que lo es únicamente vaciándose cara al distinto de sí mismo» (p. 226). Pero el plantear la cosas así conlleva, entre otras, estas dos dificultades; en primer lugar, habría que decir, entonces, que la Encarnación más que liberación del hombre es liberación de Dios que se hace sujeto «precisamente vaciándose de sí mismo»; conlleva también —olvidando la riqueza de matices de la teología católica— el confundir Redención con liberación. Por ello, afirmar que «si se define la Redención como la libertad traída por Jesucristo y como la libertad que Jesucristo mismo es, se describe, en último término, lo que la teología escolástica llama redención objetiva» (p. 254) implica una notable simplificación de lo que la teología ha enseñado a lo largo de los siglos.

Jesucristo, mediador entre Dios y el hombre

Estudiadas la Divinidad y Humanidad del Señor, Kasper concluye su libro con un largo capítulo dedicado a la unicidad de Persona. «Podemos considerar —subraya— como la característica esencial de la cristología neotestamentaria el hecho de que en cada caso se prediquen de uno y el mismo sujeto proposiciones tanto divinas como humanas» (p. 285).

Con respecto a Calcedonia, Kasper subraya estas dos conclusiones: 1) La profesión dogmática de que Jesucristo en una Persona es verdadero Dios y verdadero hombre, tiene, pues, que considerarse como explicación válida y perennemente obligatoria de la Escritura; 2) El dogma cristológico de Calcedonia significa también un estrechamiento respecto

del testimonio cristológico total de la Escritura. El dogma se interesa exclusivamente por la constitución interna del sujeto humano divino (p. 292).

Kasper estima que el dogma cristológico de Calcedonia es un estrechamiento con respecto al testimonio total de la Escritura por señalar exclusivamente la constitución interna del sujeto humano-divino. El lector entiende fácilmente las razones que mueven a Kasper a hacer esta afirmación: el concepto de persona. «Si tomamos en serio —prosigue— la irreversibilidad de la perspectiva moderna, no debemos esbozar la esencia de la persona a partir de una ontología general, sino, al revés, tenemos que desarrollar la ontología desde la realidad de la persona, es decir, tenemos que entender la ontología personalmente y la persona ontológicamente» (299).

Kasper no ignora que «de acuerdo con su giro hacia la subjetividad, la época moderna ha sacado al concepto de persona fuera del contexto general del ser» (p. 299). Más bien acepta esta posición al mismo tiempo que intenta, desde aquí, presentar el concepto de persona de forma que pueda soportar cuanto la doctrina de la Fe —y concretamente Calcedonia—, enseña en torno a dos naturalezas de Cristo unidas en unidad de Persona.

Tras una sucinta reseña de cuanto sobre el concepto de persona se ha dicho por los teólogos anteriores, Kasper apunta hacia una comprensión del ser personal a partir de las características y relaciones propias del ente dotado de libertad y capaz de amor. «El concepto tradicional de persona que hasta ahora hemos expuesto continúa siendo abstracto; en concreto la persona se realiza en las relaciones. La unicidad de cada yo individual implica, en realidad, una delimitación del otro yo, y, por ende, una relación con él. Por eso la persona se encuentra sólo en medio de una triple relación: consigo, con el mundo humano y con el mundo material. Se halla en sí estando en el otro. Dicho en concreto: la esencia de la persona es el amor» (p. 303).

Nuevamente nos sale al paso Hegel, ya que, prosigue Kasper, «Hegel definió con nitidez esta ley fundamental de la persona: Por lo que se refiere a la personalidad, el carácter de la persona, del sujeto, consiste en dejar su aislamiento. En la amistad, en el amor, abandono mi personalidad abstracta, ganándola así como concreta» (p. 303). Kasper no ignora las consecuencias que se siguen de este planteamiento, por eso se hace notar lo siguiente: «En él (en Jesucristo) Dios se manifiesta como un Dios de los hombres, como un Dios que se regala y se comunica a sí mismo de un modo radical. *Dios es amor*. Ambas proposiciones tienen que interpretarse mutuamente. Sólo así se evita que la sentencia *Dios es amor* se convierta en un principio claro, según el cual la esencia de Dios consistiría en revelarse y comunicarse necesariamente. Entonces Dios no sería un misterio, y también la humanación de Dios en Jesucristo se podría interpretar como necesaria. Nos está cerrado este camino de Hegel, siempre que mantengamos que Dios es el Señor libre

en su amor. El amor de Dios no es un principio con el que se puedan hacer cálculos, sino misterio insondable de su libertad» (p. 306).

La rectificación al planteamiento hegeliano puede no ser convincente teóricamente. Es sabido cómo para Hegel todo esto era necesario. Recurrir a la libertad de Dios para rectificar lo que se seguiría de lo que se ha afirmado constituir la esencia de la persona no prueba nada, a menos que se conciba la libertad divina en una forma radicalmente ockamista, es decir, como libertad arbitraria. Decir que la persona «es esencialmente mediación» (p. 304) equivale a afirmar que si no hay mediación no hay persona.

Tampoco resulta fácil desde este planteamiento soportar el peso doctrinal del Concilio de Calcedonia. Evidentemente, el punto de apoyo para la construcción a partir de este concepto de persona es que Jesucristo es Mediador. Según la doctrina de la Iglesia, Jesucristo es mediador no en su naturaleza divina —igual al Padre en todo—, sino por su naturaleza humana unida hipostáticamente al Verbo.

«El hombre en su personalidad —dice Kasper sentando la base desde la que aplicar a la cristología el concepto de persona— es sólo la gramática, *potentia obedientialis*, pura y pasiva posibilidad de mediación. Su realización sigue siendo un *mysterium stricte dictum*, es decir, no podemos comprender ni el hecho de esta mediación, ni el cómo (...). Lo que antropológicamente podemos mostrar es algo negativo: la mediación, tal y como aconteció en Jesucristo, no representa contradicción alguna con la esencia del hombre, sino que es su plenitud más profunda. El hombre es en su personalidad, por así decir, la mediación indefinida entre Dios y hombre; en Jesucristo consigue esa mediación a partir de Dios su definición, su plenitud y consumación» (pp. 304-305).

Desde este planteamiento es inevitable concluir que Jesucristo no sólo es Persona humana, sino que es más hombre que los demás hombres; más aún, que dada la superioridad y unicidad de su relación es hombre en un grado muy superior al resto de los hombres. Pero, precisamente, lo que la Doctrina de la Fe dice es que es perfecto hombre, pero no persona humana. En Cristo sólo hay una Persona, y esta divina, una Persona que no se convierte en persona humana, como puntualizan los cuatro adverbios de Calcedonia.

Desde su concepto de persona, se entiende la siguiente afirmación de Kasper: «Podemos decir no solamente que a la humanidad de Jesús no le falta nada, porque es persona humana por la persona del Logos. Más bien tenemos que decir también lo siguiente: lo indefinido y abierto de por sí, que pertenece a la persona humana, es determinado de modo definitivo por la unidad personal con el Logos, de manera que en Jesús la personalidad humana llega a su plenitud sencillamente única e indivisible gracias a la unidad personal con el Logos» (p. 307).

Las frases de Kasper son verdaderamente brillantes y sugerentes. Son también problemáticas. En efecto, parece difícil, dada sus raíces hegelianas, entenderlas sin que al mismo tiempo impliquen concebir a Cristo

como un hombre divinizado, es decir sin concebir que lo humano se haya convertido en divino o que lo divino se haya convertido en humano. El lector no puede olvidar que Kasper ha apuntado la necesidad de reinterpretar la doctrina concerniente a la inmutabilidad divina. Hablar de persona humana en Cristo —aunque sea a partir del giro hacia la subjetividad— implica o que la Persona divina se ha convertido en humana, o la humana en divina, o ambas se han mezclado. Y esto, aunque la persona sacada del contexto general del ser, sea definida como mediación.

* * *

En el transcurso de nuestro estudio hemos subrayado detenidamente las principales afirmaciones de Kasper contenidas en su obra *Jesús el Cristo*. El Autor y la obra merecían esta atención cálida y esmerada. Hemos sugerido, sin ánimo de exhaustividad, algunas razones que dan pie a considerar que resulta necesaria una ulterior decantación de muchos de los temas tratados.

La estructura del libro es simple, oportuna y coherente: una primera parte dedicada a lo que podríamos llamar parte apologética de la cristología, una segunda en que se tratan los temas que la teología clásica incluía en el *De vita Christi*, y una parte final de corte estrictamente especulativo con unos capítulos perfectamente delimitados: Humanidad del Señor, Divinidad del Señor, unidad de Persona. La estructura es coherente, pero no la única posible.

El esfuerzo realizado por Kasper a la hora de presentar con claridad un resumen de los principales temas cristológicos, y hacerlo articuladamente, es notable. La validez de sus resultados está subordinada a las grandes coordenadas en que sitúa su quehacer teológico.

Ante todo conviene hacer notar una opción de base claramente manifestada: la aceptación como subsuelo válido para una traducción o una reinterpretación de la doctrina cristológica de aquello que la moderna crítica filosófica ha dado en llamar giro de la subjetividad, principio moderno de la subjetividad, o giro de la immanencia. En diversos lugares, Kasper lo ha descrito con acierto y ha aludido a sus principales hitos en la historia de Occidente. Este giro, esta opción filosófica, ha estado en la base, desde hace siglos, de la reinterpretación a que se ha sometido a la Sagrada Escritura, frecuentemente, con notoria violencia incluso al mismo texto recibido. Un Spinoza, un Strauss, son buena muestra de ello. Kasper, precisamente porque parte de la misma opción filosófica, recibe sin una crítica a fondo las posiciones de muchos exégetas, que, partiendo de esta opción, realizan una labor de acomodación de la Sagrada Escritura a este planteamiento de subjetividad antropocéntrica. Las críticas que Kasper dirige a un Hegel, a un Schweitzer, al mismo Bultmann, son siempre de matiz, de cosas accidentales, mientras parece ser mucho más fuerte el fundamento que les une: las grandes opciones filosóficas.

Kasper es consciente de que el alcance universal de la cristología conlleva el que el cristiano está obligado «ya por su fe al pensamiento metafísico —es la metafísica la que pregunta no por este o aquel ser, sino por el ser como tal—, obligación que no puede cumplir con el diálogo (ciertamente no despreciable) con las ciencias humanas, por ejemplo, la sociología» (p. 22). Ciertamente, esta obligación de pensar metafísicamente —de preguntarse por el ser como tal—, no implica atarse a una metafísica determinada. «La fe en Jesucristo —prosigue Kasper— representa un radical cuestionamiento de todo pensamiento cerrado sobre sí mismo (...). Se trata de una fe que pretende que sólo en Jesucristo de manera única y al mismo tiempo definitiva ha aparecido el último y más profundo sentido de toda la realidad. El sentido del ser se decide aquí en una historia concreta» (p. 22).

Sin embargo, estas afirmaciones no parecen haber llegado con suficiente fuerza hasta la misma opción filosófica que sirve de punto de partida a Kasper: el giro de la subjetividad tal y como se entiende desde Kant y Hegel. Dentro de esta opción de base, Kasper enfrenta los problemas más actuales de la cristología con ánimo sereno y personalidad propia, intentando rectificar las posiciones más extremas de la exégesis y especulación con la que, en la medida que acabamos de indicar, comparte algunas de las opciones de base. Esa moderación es señal de capacidad crítica y de sentido de la fe, pero ni la una ni el otro, repitámoslo, son llevados, a nuestro juicio, a todas las consecuencias que sería necesario para alcanzar una aportación decidida a la cristología actual. De ahí dimanar casi todas las insuficiencias apuntadas a lo largo de nuestro estudio. Como camino para mejorar los logros conseguidos, clarificar lo que todavía se encuentra en penumbras y superar las deficiencias, parece imprescindible acentuar aún más el amor a la verdad del ser de las cosas, ya que ese amor a la verdad del ser contribuirá a un mayor despliegue de la inteligencia, a hacer más fecundo el diálogo con la cultura ambiental, sin que la simpatía reste hondura a la crítica, y, sobre todo, a mantener tenso el esfuerzo para que —como Kasper auspicia— la fe en Jesucristo cuestione hasta la raíz todo pensamiento cerrado sobre sí mismo.

Boletín

