

***LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE
JESÚS DE NAZARET EN HANS KÜNG
UNA MIRADA A LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS
DE UNA COMPRENSIÓN CRISTOLÓGICA***

***THE INTERPRETATION OF THE FIGURE OF
JESUS OF NAZARETH IN HANS KÜNG
A VIEW OF THE PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL FOUNDATIONS
OF A CHRISTOLOGICAL UNDERSTANDING***

Gabriele Palasciano

Resumen: Jesús de Nazaret, reconocido como Cristo e Hijo de Dios por la comunidad eclesial, siempre ha estado en el centro de numerosos debates. En el seno del cristianismo, la reflexión teológica trata de responder tanto a la cuestión de la identidad de Jesús como a la del mensaje evangélico. Para ello, se enfrenta en particular a la exégesis histórico-crítica, cuyos resultados obligan a veces a definir o redefinir los fundamentos del cristianismo en la época contemporánea. Con este contexto, Hans Küng presenta una cristología que, elaborada a partir de una confrontación con la filosofía, por un lado, especialmente la hegeliana, y la investigación histórica por otro lado, sitúa en el centro la humanidad de Jesús, así como su papel propiamente bíblico e histórico como enviado de Dios. El artículo intenta presentar el origen del interés cristológico de Küng, profundizando en las formas en que el pensamiento hegeliano influyó en su elaboración cristológica, ayudando así a definir los límites de cualquier cristología futura. Una comprensión adecuada del alcance de la propuesta de Küng permite también situarla con precisión en el panorama de la reflexión teológica actual.

Abstract: Jesus of Nazareth, known as the Christ and Son of God by the ecclesial community, has always been at the center of several discussions. Within Christianity, theological reflection has been trying to address the question concerning both the Jesuan identity and the Gospel message. It has been accomplishing this by confronting, more specifically, historical-critical exegesis, the results of which sometimes make it necessary to define or redefine the foundations of Christianity in recent times. This is the context in which Hans Küng presents a Christology that, drawn up from the confrontation with philosophy on the one hand, especially Hegelian philosophy, and historical research on the other, focuses on the humanity of Jesus, as well as his properly biblical and historical role as an God's envoy. The article seeks to present the origin of Küng's Christological interest, delving into the ways in which Hegelian thought influenced his Christological elaboration, thereby helping to define the limits of any future Christology. Moreover, a proper understanding of the scope of Küng's proposal enables it to be placed accurately within the current theological reflection.

Fecha de recepción: 25 septiembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de enero de 2026

¿Es Jesús de Nazaret relevante para los contemporáneos? ¿Conserva alguna significación el “Jesús de la historia”? ¿Sigue siendo creíble el llamado “Jesús de la fe” —o, si se prefiere, el “Cristo de la fe”¹— al margen de la enseñanza tradicional y secular de la comunidad eclesial? En relación con estas preguntas, conviene señalar que la reflexión teológica, en particular la elaborada en los ámbitos dogmático y sistemático a partir de la segunda mitad del siglo XX, confrontada con los hallazgos derivados de la investigación exegético-crítica, ha intentado ofrecer algunas respuestas definitivas. En esta óptica, ha promovido la creación de un vínculo entre el pasado, el presente y el futuro de la profesión de fe cristiana, esforzándose por hacer comprensibles para toda época y lugar los fundamentos doctrinales del cristianismo².

En el terreno cristológico, un caso ejemplar de este dinamismo intelectual lo constituye la reflexión de algunos teólogos³ que han defendido la necesidad de una cristología abierta, cuidadosamente dispuesta a considerar las principales cuestiones que se derivan respectivamente de las teologías elaboradas “después de Auschwitz” —así como “después de Ayacucho”— de las teologías de la liberación y, más en general, de las teologías políticas⁴. Cabe añadir que otro impulso a la conceptualización cristológica vino precisamente del desarrollo de los estudios exegéticos (sobre la literatura del Nuevo Testamento) y de los estudios históricos (sobre el cristianismo primitivo). Ambas modalidades de investigación científica han representado, para los propios teólogos, un estímulo no sólo para integrar, sino también para considerar en su propia sistematización, las adquisiciones más recientes y significativas procedentes de la investigación sobre el “Jesús de la historia”⁵.

Esta es, en principio, la dirección que han tomado tanto los teólogos católicos como los teólogos protestantes. Entre ellos, algunos han emprendido este camino de investigación con especial cautela, a menudo por temor a convertirse en blanco fácil de las críticas y objeciones de los exégetas del Nuevo Testamento, sobre todo por su recurso a un método más teológico que histórico, e incluso a veces considerado exclusivamente teológico, aunque disfrazado bajo pretensiones históricas y reivindicaciones de carácter

¹ Sobre la distinción terminológica, así como claramente en cuanto al contenido, entre “Jesús real” [*real*], “Jesús de la historia” [*historical*], “Jesús terrenal” [*earthly*] y “Jesús de la fe” o “Cristo de la fe”, véanse las detalladas consideraciones de J.P. MEIER, *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus*, vol. 1, Doubleday, New York 1991, 21-40. En modo particular, cf. *ibidem*, 21-24 [“The real Jesus”], 25-26 [“The historical Jesus”], 26-31 [“Historical and Historic”].

² Para una crítica de lo que, no sin algunas reminiscencias ricœurianas, podemos definir como una “ingenuidad hermenéutica”, una *naïveté* en nuestro caso típica de algunos historiadores contemporáneos, con respecto a una reconstrucción histórica de la figura jesuánica, véase G. PALASCIANO, “Apostilla sobre el «jesuanismo» propuesto por el historiador Mauro Pesce para el siglo XXI”: *Ciencia Tomista* 151 (2024) 353-388.

³ Sobre este punto, véanse J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972; J.B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Kaiser, München 1980; F.W. MARQUARDT, *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, Kaiser, München, 1981; *Id.*, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, Kaiser, München 1983; *Id.*, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, voll. 1-2, Kaiser, München 1990-1991.

⁴ Cf. C.J. DEN HEYER, *La storicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2000, 169-170.

⁵ Cf. *ibidem*, 171.

historiográfico⁶. Otros teólogos, en cambio, sobre todo a partir de los años setenta del siglo XX, no han desdeñado aventurarse sin reservas en la esfera histórica, abordando puntualmente las numerosas cuestiones cristológicas y luego dogmáticas, combinando así intereses teológicos e históricos y presentando los resultados de sus investigaciones en escritos dedicados a la figura jesuánica⁷.

Dentro de la teología católica, concretamente dentro de la teología de habla alemana, destaca la propuesta cristológica de Hans Küng. Se ha escrito mucho sobre ella, hasta el punto de que cualquier otro intento de aproximación a la cristología küngiana resulta superfluo. Descrita en primer lugar como “funcional”, elaborada siguiendo una orientación cristológica definida “desde abajo”⁸, esta reflexión no está suficientemente contextualizada desde una perspectiva teológica, y menos aún lo está la conexión que tiene con uno de los primeros estudios consagrados por Küng a la filosofía hegeliana estudiada⁹. El objetivo del presente análisis es esbozar precisamente estos aspectos que a menudo se descuidan en la investigación, centrándose en el análisis en profundidad del pensamiento hegeliano, es decir, el estudio concebido por Küng en los años cincuenta y realizado hacia finales de los sesenta, con el fin de establecer las características estructurales de una futura cristología¹⁰.

1. Dos expresiones de la reflexión de Hans Küng sobre la figura jesuánica

En los años setenta, Küng dedica dos obras fundamentales a las cuestiones cristológicas. En primer lugar, publica *Menschwerdung Gottes* (1970)¹¹, un volumen densi-

⁶ Para más información, véase H. BERKHOF, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1986², 271-284.

⁷ A modo de ejemplo y sin ninguna pretensión de exhaustividad, véanse J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1990; J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991; J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, De Gruyter, Berlin-New York 1996; G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996; M. EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003; J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Evangelischen Verlagsanstalt, Leipzig 2006; G. LOHFINK, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2011; L. SCHENKE, *Jesus vor dem Dogma. Zur inneren Überzeugungskraft der Worte Jesu*, Kohlhammer, Stuttgart 2014; H. HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2019; W. HOMOLKA, *Der Jude Jesus – eine Heimholung*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2020. Una valiosa presentación de la bibliografía más reciente producida en el ámbito puramente histórico la ofrece P. PIOVANELLI, *Le Jésus des historiens. Entre vérité et légende*, Presses universitaires de France, Paris 2023, 315-366.

⁸ Es imposible reproducir aquí la vasta bibliografía dedicada, al menos en los últimos cincuenta años, a la propuesta cristológica küngiana. Para un examen minucioso de la cuestión, véase H. HOPING, *Einführung in die Christologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 12 ss., 90. Para un breve estado de la investigación, véase W. WÜNSCH, “Christologie im Schatten eines Weltstars – der historische Jesus und die Ernte bei Hans Küng”: *Forum Katholische Theologie* 4 (2021) 301-317. En particular, cf. *ibidem*, 303 (nota 8), 304-307, 314-315.

⁹ Cf. *Ibid.*, 302.

¹⁰ Para el tratamiento global de los temas aquí expuestos, nos inspiramos especialmente en M. FRAIJÓ, *Momentos estelares en la historia del pensamiento cristiano. Escritos sobre religión y filosofía*, Trotta, Madrid 2024, 49-52, 223-235.

¹¹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu*

simo dedicado al estudio de la cristología elaborada por Georg W.F. Hegel. De hecho, se trata de un manifiesto programático para cualquier propuesta cristológica futura. El objetivo de Küng es comprender cómo en el pensamiento de Hegel, a partir de la influencia de la filosofía de la Ilustración¹², la confrontación con la figura de Jesús, reconocido por la comunidad creyente como Cristo e Hijo de Dios, junto con la misma problemática teológica relativa a Dios, desemboca en una dramática exasperación tanto a nivel intelectual como espiritual tras el descubrimiento de la figura total de Jesucristo como Dios-hombre¹³. El interés de Küng por Hegel proviene del hecho de que el filósofo idealista siempre había lidiado con la difícil cuestión teológica de la encarnación de Dios en la historia de la humanidad y del mundo, intentando comprender su significado tanto para el propio Dios como para el ser humano¹⁴.

Küng quiere comprender básicamente si el fundamento del sistema hegeliano era antropológico o cristológico. En el curso de su análisis, se centra en la dimensión humana e histórica de Jesús, volviendo a la historicidad concreta del misterio crístico. En el centro del enfoque küngiano se encuentra, pues, la intención de trascender definitivamente los límites impuestos a la reflexión teológica por el discurso dogmático-eclesial tradicional. Para alcanzar este objetivo, Küng traza con precisión un desarrollo histórico-teológico de la interpretación cristológica a lo largo de los siglos, favoreciendo, sin embargo, el estudio en profundidad de lo elaborado en la época moderna. Dentro de este horizonte, considera que una teología indiferente a los logros de la exégesis histórico-crítica y a las novedades del método histórico y un desconocimiento del desarrollo articulado de las doctrinas cristianas a lo largo de los siglos conducen a una fractura entre la fe cristiana y la razón moderna, la teología y la filosofía, la dogmática y la historia¹⁵.

Un segundo escrito dedicado a la cristología, más concretamente al significado de la adhesión a la fe cristiana, por tanto, del seguimiento de Cristo, en la era moderna, es *Christ sein* (1974)¹⁶. En él, Küng se dirige a quienes desean descubrir, mediante una apertura de espíritu y una particular honestidad intelectual, en qué consiste el cristianismo y qué significa ser cristiano¹⁷. Su intención no es ofrecer un manual de teología dogmática, por así decirlo, de fácil consulta, ni presentar el credo cristiano de forma sistemática, ni mucho menos escribir una especie de catecismo moderno¹⁸. Por el contrario, partiendo de una profunda convicción de la validez del cristianismo, guiado por

einer künftigen Christologie [1970], Piper, München 1989.

¹² Para más elementos de reflexión sobre este asunto, véase X. TILLIETTE, "Introduction. Les philosophes et leur Christ", en AA.VV., *Il cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 5-19.

¹³ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 37.

¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 32-33.

¹⁶ Cf. H. KÜNG, *Christ sein* [1974], Piper, München 2010⁶.

¹⁷ Cf. T.H. GRAVES, "The Functional Christology of Hans Küng": *Perspectives in Religious Studies* 1 (1981) 59-61. Para un estudio más detallado, véanse los trabajos de P. BARTHEL, "«Être chrétien» de Hans Küng. Essai de lecture critique de l'herméneutique de quelques titres et représentations christologiques néotestamentaires proposées par l'auteur": *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 225-248; H.-M. GUINDON, "«L'Être chrétien» selon Hans Küng": *Laval théologique et philosophique* 35 (1979) 289-299.

¹⁸ Cf. H. KÜNG, *Christ sein*, op. cit., 13-14.

la verdad cristiana y las necesidades contemporáneas, desea proponer una introducción a la existencia cristiana ajena a cualquier tentación de proselitismo misionero y abstracción teológica, capaz de superar las fórmulas doctrinales de la escolástica y la neoescolástica, tradicionalmente confirmadas como fundamento de la teología católica¹⁹ y consideradas por él como superadas²⁰.

El propósito del escrito de Küng es en cierto sentido “práctico”, ya que pretende introducir una comprensión de la condición y la acción del cristiano en la historia. Por esta razón, Küng identifica en primer lugar un nuevo horizonte para el cristianismo, es decir, una forma renovada de entender y definir la religión cristiana en relación consigo misma y con el mundo. Esto es especialmente cierto cuando se considera en relación con otras corrientes de pensamiento o ideologías²¹. El teólogo suizo subraya la “diferencia” centrándose en el elemento peculiar del cristianismo, que identifica a Jesús con una “persona real”²², totalmente distinta de cualquier figura mitológica²³. En este sentido, Küng cree que cualquier forma de manipulación espiritual e intelectual, cualquier intento de ideologizar o mitificar la figura jesuánico-cristica encuentra sus límites en la historia²⁴. Según la perspectiva küngiana, Jesucristo, como centro del cristianismo, no representa una idea atemporal, un principio abstracto y eterno, ni siquiera un mito semánticamente pregnante²⁵. Contra toda forma de reduccionismo teológico y de relativismo cristológico, así como contra toda forma de ideología pluralista, Küng insiste en la perfecta correspondencia entre el “Jesús de la historia” y el “Jesús de la fe”. En la perspectiva küngiana, se trata de la figura jesuánico-cristica, una figura de la que dan testimonio los escritos neotestamentarios, fundamento de la fe desde la época de las primeras comunidades cristianas, por tanto, una persona concreta e histórica²⁶.

Basado en una figura real, históricamente dada y situada, el cristianismo no sólo puede, y con razón, afirmar que se *fundamenta en la historia*, sino incluso reivindicarse a sí mismo como una *fe histórica*²⁷. Küng llega a cabo una investigación acerca de la identidad jesuánica, así como del mensaje jesuánico. Se trata de un punto crucial para el análisis de la esencia del cristianismo ya que, desde su perspectiva, la fe cristiana debe reflejar lo que Jesucristo es y ha sido históricamente²⁸. En el horizonte küngiano, la clarificación de este modelo es fundamental y esto se hace evidente desde la propia

¹⁹ Cf. K.-J. KUSCHEL, “Theologie in Freiheit. Grunddimensionen der Theologie von Hans Küng”, en ID., W. JENS, *Dialog mit Hans Küng. Mit der Abschiedsvorlesung von Hans Küng*, Piper, München 1996, 25-32. En particular, cf. *ibidem*, 25.

²⁰ Cf. H. KÜNG, *Christ sein, op. cit.*, 17-108.

²¹ Cf. *Ibidem*, 137.

²² Cf. H. KÜNG, *Was in der Kirche bleiben muß* [1973], Benziger, Einsiedeln 1975⁴, 22.

²³ Cf. ID., *Christ sein, op. cit.*, 138.

²⁴ Cf. *Ibidem*, 138-141.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Para un análisis, aunque decididamente aproximativo, de las diferencias entre los enfoques bultmanniano y küngiano, concretamente la crítica küngiana a la concepción bultmanniana de la categoría de “desmitologización”, véase H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes, op. cit.*, 582-585.

²⁷ Cf. ID., *Christ sein, op. cit.*, 169-500.

²⁸ Cf. *Ibidem*, 169.

estructura de *Christ sein*, ya que la cuarta parte, que lleva el título fuertemente evocador de “*Die Praxis*”, expresa en qué consiste concretamente la existencia cristiana o, en términos más sencillos, el discipulado siguiendo a Jesús²⁹. Es a partir de la determinación de la figura jesuánica, y por extensión de la figura jesuánico-cristica, que Küng pasa a la definición del mensaje, la praxis y la espiritualidad cristianas³⁰.

2. Un cambio de perspectivas y metodologías en la cristología

La investigación cristológica de Küng tiene lugar en un contexto intelectual particularmente turbulento. A finales del siglo XX, y con efectos que se prolongan hasta nuestros días, se intensificó el debate en torno a la cristología, sobre todo en lo que se refiere a sus perspectivas y metodologías. También se ha hablado a este respecto de una “renovación cristológica”³¹. En los círculos católicos, inmediatamente después del Concilio Vaticano II, proliferaron las contribuciones eruditas a la investigación cristológica. Estos trabajos presentaban perspectivas a menudo muy heterogéneas³² que se intentaba identificar utilizando expresiones como, por ejemplo, “cristología desde arriba”, “cristología desde abajo”, “cristología existencial”, “cristología metafísica”, “cristología ontológica” y “cristología funcional”³³. A veces se ha preferido hablar en plural, incluyendo así varias cristologías dentro de una misma reflexión teológica³⁴. Recientemente, también se ha hablado de ellas en el marco de la “problemática de la fe” o de cristologías en el contexto de la “problemática de la historia”³⁵. También se ha hablado de cristologías en el marco de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios” o de cristologías elaboradas en la “perspectiva del hombre-Jesús”³⁶. Es necesario caracterizar, aunque sea brevemente, estos enfoques teológico-hermenéuticos de

²⁹ Cf. *Ibid.*, 503.

³⁰ Con vistas a una caracterización más amplia de la esencia del cristianismo, Küng publica la obra titulada *Das Christentum*. Para el desarrollo del pensamiento küngiano, se trata de una investigación muy importante sobre los fundamentos, es decir, la esencia misma de la religión cristiana. De hecho, la esencia del cristianismo es presentada por el teólogo suizo como “perdurable”, a pesar del curso irregular de la historia, de los numerosos cambios de época y de las imprevisibles convulsiones de carácter cultural e ideológico-político. Esta esencia constituye así, desde la perspectiva küngiana, el centro y la unidad de la fe, así como de la realidad. Sobre tales aspectos, véase H. KÜNG, *Das Christentum. Die religiöse Situation der Zeit* [1994], Piper, München 2003², 23, 49-52.

³¹ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Elledici, Torino 1996⁵, 301.

³² Para una visión esencial del surgimiento del debate cristológico tras el Concilio Vaticano II, véase B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, Paoline, Roma 1976².

³³ Sobre estas cristologías, véase J. GALOT, “Christologie: approches diverses”, en R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (eds.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1992, 173-180.

³⁴ Para enmarcar mejor la cuestión desde la perspectiva de los desarrollos tanto históricos como teológicos, véanse T.A. STEFANO, “Christology from Lessing to Schleiermacher”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford University Press, Oxford 2015, 347-361; ID., “Christology after Schleiermacher. Three Twentieth-Century Christologists”, *ibidem*, 362-377.

³⁵ Cf. J. AUER, *Christus – Heiland der Welt*, Pustet, Regensburg 1988; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1978².

³⁶ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre, op. cit.*, 301.

la figura jesuánico-cristica para comprender mejor la posición küngiana en el debate cristológico³⁷. La discusión aquí implica tres niveles, posponiendo el análisis de la cuarta (y última) etapa al párrafo siguiente.

Las cristologías desarrolladas dentro de la “problemática de la fe” tienen como trasfondo la discusión sobre la relación entre la fe y la existencia humana³⁸. Se refieren al ser humano, concretamente a la mujer moderna y al hombre moderno, que ya no es capaz de pensar con las categorías de la teología tradicional. A partir de esta observación, se impone una reflexión más elaborada sobre la problemática cristológica. Las proposiciones teológicas aquí son claras: Cristo entra en la dinámica entre la fe cristiana y la existencia; dentro de la existencia, la fe desafía la tentación humana de autodeterminación, revelando al individuo su propia realidad creatural marcada por la finitud, pero abierta sin embargo a la dimensión infinita de Dios. No obstante, la existencia se considera capaz de interpretar la fe purificándola de categorías míticas. El objetivo de esta operación es actualizar el mensaje cristiano en la cultura contemporánea. El cristocentrismo es el elemento indispensable, porque es en Cristo donde encuentra sentido el desafío de la fe a la existencia humana. A la inversa, la existencia que interpreta la fe hace presente a Cristo en los creyentes. Al revelarse plenamente en Jesucristo, Dios manifiesta su voluntad salvífica para el género humano. Cabe señalar que, al expresar tales convicciones, estas orientaciones cristológicas no recurren al lenguaje de la metafísica tradicional. Por el contrario, utilizan un lenguaje existencialista, llegando incluso a traducir sus elaboraciones cristológicas a un lenguaje areligioso³⁹. El vínculo entre la fe y la existencia que aquí se subraya se fundamenta en la unicidad crística, que representa una dimensión siempre presente para el ser humano abierto a la realidad de la fe⁴⁰.

Las cristologías en el contexto de la “problemática de la historia” se oponen sobre todo al pensamiento bultmanniano para el que la historicidad de Jesús, es decir, el “Jesús de la historia”, no desempeña un papel decisivo⁴¹. La recuperación de la dimensión histórica es, por el contrario, fundamental desde esta perspectiva, que considera que Dios se revela no sólo indirectamente en la historia humana, sino también directamente en la historia de la salvación *a través y en* Jesucristo. El núcleo de esta revelación divina en la historia está representado por el acontecimiento pascual, por la resurrección como evento que une la historia de Jesucristo y la historia humana. De hecho, la dimensión que se establece es proleptica, en el sentido de que realiza una (doble) anticipación:

³⁷ Sobre la problemática cristológica, concretamente la relativa a las diferentes cristologías, también se pueden extraer más aclaraciones de la contribución de R. GIBELLINI, “La teologia di Piet Schoonenberg e il suo progetto cristologico. Indicazioni bibliografiche”, en L. BAKKER, T. VAN BAVEL, H. BERKHOF, F. HAARMA, P. SCHOONENBERG (eds.), *La teologia di Piet Schoonenberg*, Queriniandina, Brescia 1973, 9-16. Sobre todo, cf. *ibidem*, 13-16.

³⁸ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 302-303. Para un estudio en profundidad de este enfoque cristológico, véanse F. GOGARTEN, *Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*, Mohr, Tübingen 1966; A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2010.

³⁹ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 302.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 303-306. Para otras reflexiones, véanse J. AUER, *Jesus Christus – Gottes und Mariä “Sohn”*, Pustet, Regensburg 1986; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964; B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

el conjunto de la historia de Jesús se considera como un prelude del acontecimiento pascual, mientras que su resurrección individual se entiende como un preanuncio de la resurrección escatológica-universal. Sobre la base de estas consideraciones, es posible afirmar que las orientaciones cristológicas presentadas dentro de la “problemática de la historia” llegan a conectar al “Jesús de la historia” con el “Jesús de la fe”, es decir, el “Jesús pospascual”⁴².

En *Grundzüge der Christologie* (1964), Wolfhart Pannenberg, a quien puede rastrearse en esta orientación cristológica, parte de la historia de las tradiciones evangélicas examinando las razones que llevaron a la comunidad apostólica a reconocer y luego profesar a Jesús como Cristo e Hijo de Dios. Pannenberg afirma que esta confesión de fe respeta tanto la historia jesuánica como los desarrollos teológico-doctrinales posteriores. Cabe señalar que la cristología de Pannenberg es una “cristología desde abajo”. Sin embargo, en ella el acontecimiento pascual desempeña un papel decisivo en la reconstrucción de los hechos relacionados con la memoria jesuánica. En concreto, la resurrección de Cristo se entiende como la confirmación por parte de Dios de la identidad, la misión y la predicación de Jesús, respectivamente. A diferencia de la perspectiva bultmanniana, la perspectiva pannenbergiana defiende la historicidad de la resurrección⁴³. De hecho, la teología existencialista discute la historicidad de la resurrección en el contexto de la desmitificación y, por este motivo, lucha por considerarla tanto un acontecimiento “histórico” como “escatológico”, sin dejar por ello de sostener que es “real”. La conclusión de la hermenéutica existencialista ve la resurrección como una expresión simbólica de la permanencia y continuidad del mensaje jesuánico-crístico en el mundo. En la percepción pannenbergiana, esta posición representa un cambio considerable de contenido, puesto que la resurrección ya no es un acontecimiento que implique sólo a Cristo, sino a toda la comunidad cristiana, abriéndose a una dimensión global, ya que toda la humanidad está implicada en el acontecimiento pascual. La respuesta pannenbergiana a las interpretaciones existencialistas y, en particular, a las cristologías dentro de la “problemática de la fe” reafirma que lo que se ha manifestado en Jesucristo permanece en el presente de Dios, en el sentido de que se ha manifestado totalmente. Por esta razón, se hace posible hablar de la resurrección con imágenes que representan el despertar a una vida nueva y profundamente transformada. En el pensamiento pannenbergiano, está claro que la historicidad de la resurrección constituye una confirmación de la identidad jesuánico-crística más profunda.

En última instancia, las cristologías dentro de la “problemática de la historia” mantienen dos convicciones. En primer lugar, subrayan que la referencia al “Jesús de la historia”, es decir, al “Jesús prepascual”, es indispensable, ya que la filiación y el origen divinos no ignoran la dimensión histórica, sino que emergen precisamente de la historia de Jesús⁴⁴. En segundo lugar, estas cristologías reafirman que la reflexión cristológica tiene una dimensión universal, porque en la resurrección crística toda la historia humana encuentra su verdadero sentido y su cumplimiento último. La presentación de

⁴² Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 304-305.

⁴³ Cf. K. LEHMKÜHLER, “Le théologien Wolfhart Pannenberg dans le contexte de la théologie protestante du XXème siècle”: *Revue des sciences religieuses* 83/3 (2009) 418-420.

⁴⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, op. cit., 2-5.

estos planteamientos es importante para orientarse en un vasto universo conceptual y simbólico, que introduce al análisis de la orientación küngiana.

Las cristologías en el contexto de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios”, a pesar de sus múltiples ramificaciones, comparten al menos una convicción específica: la afirmación de la presencia y la implicación de Dios en la persona y la existencia de Jesucristo⁴⁵. Es el “devenir” de Dios lo que, en consecuencia, representa el tema central. Este “devenir” está estrechamente vinculado a la centralidad de la historia de Jesucristo, en particular a la resurrección (el evento pascual). Esta última se entiende como la autorrevelación definitiva de Dios a la humanidad. Si la historia jesuánica implica a Dios mismo en el nivel más profundo e íntimo de su propio ser⁴⁶, entonces las cuestiones se refieren a las modalidades, así como a las fundamentaciones, de este “devenir” de Dios como ser humano. Según tales perspectivas cristológicas, la trascendencia divina debe reconciliarse con la finitud humana, una realidad antropológico-ontológica de la que el sufrimiento y la muerte son las dos expresiones indiscutibles. Concretamente, uno se pregunta: ¿cómo puede Dios “sufrir”? ¿Cómo puede Dios “morir” en la cruz? Se trata de dos preguntas que no constituyen meras elucubraciones filosófico-teológicas. Más bien, detrás de ambas preguntas se esconde un rechazo, que es también una crítica abierta, de la reflexión teológica tradicional. Baste decir que esta última atribuyó el “devenir” a la humanidad de Jesús, reservando, en cambio, la divinidad al *Logos* eterno de Dios. Sin embargo, en la cruz no habría intervenido Dios Padre.

Por su parte, las cristologías de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios” reaccionan ante tales teorizaciones. Tras considerarlas insuficientes, cuestionan de hecho la comprensión teológica de un Dios inmutable e impasible, oponiéndose así a un horizonte metafísico basado en una comprensión de la inmutabilidad de Dios en detrimento de la dimensión histórica y, por tanto, de la realidad del devenir. Además, rechazan la fosilización de una noción de Dios y de una teología trinitaria desarrolladas independientemente de la cristología, es decir, cuyo centro no está representado por el acontecimiento de Jesucristo. En efecto, en una perspectiva teológica renovada, las cristologías esbozadas en relación con la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios” dan cuenta de la participación no extrínseca de Dios en el acontecimiento de Cristo. Este enfoque tiene el mérito de presentar una lectura rigurosamente cristiana tanto del misterio como del propio ser de Dios: lo que emerge es la realidad divina manifestada definitivamente en Jesucristo.

A través de la revelación cristiana, el ser humano puede acceder a la realidad de Dios. Sin embargo, estas perspectivas cristológicas llaman la atención sobre ciertas diferencias. En primer lugar, subrayan la existencia de una disimilitud entre Dios y el ser humano, una diferencia acentuada porque Dios sigue siendo Dios y la encarnación de Dios en Jesucristo, su “devenir” en el mundo, así como su sufrimiento y muerte en la cruz, son muy diferentes del sufrimiento y la muerte del ser humano. El “devenir” divino se distingue del “devenir” humano, ya que este último es único, es decir, meramente histórico. Estas pocas precisiones no desvirtúan la particularidad de Dios. Además, se

⁴⁵ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 308-310. Para un estudio exhaustivo, véase H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990.

⁴⁶ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 309.

aplican también a la historia jesuánico-crística, de modo que el acontecimiento crístico conserva su propia singularidad⁴⁷.

3. La perspectiva küngiana: ¿una cristología del hombre-Jesús?

Profundizando en las principales cuestiones actuales de la investigación cristológica, un estudio de Mario Serenthà examina la efervescencia intelectual que caracteriza la renovación contemporánea de la cristología⁴⁸. El teólogo italiano subraya la discontinuidad con el trabajo teológico realizado en el pasado, ya que la reflexión actual incluye múltiples tendencias —así como modos— de representación de la figura jesuánico-crística. Estas percepciones presentan diversidad incluso dentro de una misma orientación cristológica⁴⁹. Sin embargo, un punto central es común a la mayoría de ellas. Se trata de la recuperación de la dimensión histórica jesuánica, es decir, la importancia que se concede a los intentos de una reconstrucción del “Jesús de la historia”. En el campo de la cristología, la trayectoria küngiana sigue esta dirección. En *Menschwerdung Gottes*, Küng parece realizar un análisis en el horizonte de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios”⁵⁰. De hecho, hace referencia a categorías hegelianas como, por ejemplo, la “dialéctica”. Reconoce la especificidad de la cuestión cristológica en el pensamiento de Hegel, que consiste en la conexión entre un doble interés por Dios y por el ser humano. Este interés es fundamentalmente armónico, ajeno a cualquier esquema dicotómico y de oposición. Küng capta el hecho de que, dentro del pensamiento hegeliano, la pregunta por Dios remite a la pregunta por el ser humano. De este modo, la teología y la antropología aparecen estrechamente vinculadas a través de la cristología, porque el “hacerse” hombre de Dios en Jesucristo, o sea, el misterio de la encarnación de Dios, expresa la realidad auténtica de Dios⁵¹.

El tema de la irrupción divina en la historia humana permite hablar de la historicidad de Dios, creando así las condiciones de una cristología para el futuro⁵². El análisis de Küng deja claro que si la noción de “historicidad” depende fuertemente de las reflexiones filosófico-teológicas de Hegel⁵³, fue David Friedrich Strauss quien

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 310.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 14-18.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 310.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 309.

⁵¹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 14.

⁵² Cf. *Ibidem*, 557.

⁵³ Sin profundizar demasiado en la cuestión, que es difícil siquiera insinuar en un espacio tan limitado, conviene subrayar cómo algunos teólogos, pero también se podría añadir a ciertos filósofos de la religión, han señalado que el concepto hegeliano de “historicidad”, sobre todo cuando se refiere a la cuestión de la “historicidad de la religión”, va muy lejos. Su principal preocupación es sin duda defender las verdades de fe, consideradas inmutables y eternas, descuidando el inevitable condicionamiento histórico-contextual al que están sometidas. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente histórico, la dependencia de una verdad de fe, concretamente de un dogma, de circunstancias histórico-culturales precisas no puede discutirse. A este respecto, cabe señalar que el propio Hegel considera ciertos conocimientos filosóficos como permanentemente verdaderos. Tal es el caso, a modo de ejemplo, de la interpretación de lo Absoluto como espíritu y no como materia, que, por cierto, desde la

vinculó definitivamente, combinando así el enfoque especulativo hegeliano y la investigación histórico-crítica, la cuestión de la historicidad de Dios a la de la historicidad de Jesús⁵⁴. En la obra *Christ sein*, Küng profundiza en la categoría de “historicidad”. Más concretamente, dirige aquí su atención a la historicidad de Dios, con un enfoque que se convierte en atención a la historicidad de Jesucristo, entendido este último como la plena manifestación de Dios⁵⁵.

El estudio küngiano de la cristología hegeliana se explorará en los párrafos siguientes. Por el momento, es necesario volver al marco conceptual tanto de *Christ sein* como de *Jesus* (2012)⁵⁶. La importancia atribuida a la dimensión histórica de Jesús, sobre todo en vista de la definición del “*specificum cristiano*” [*das Unterscheidend christliche*]⁵⁷, representa el elemento que de hecho sitúa la elaboración cristológica küngiana en el horizonte de las cristologías fundadas en la “perspectiva del hombre-Jesús”⁵⁸. La exigencia básica se manifiesta en una recuperación decisiva de la humanidad de Jesucristo, es decir, de una figura concreta, considerada ante todo según una perspectiva histórica⁵⁹. Según Küng, tal enfoque contrasta con la tendencia, principalmente de derivación patristica y escolástica, a centrarse en la divinidad de Jesucristo en lugar de su humanidad. Como punto de partida, el teólogo suizo, al igual que los partidarios de las cristologías de la “perspectiva del hombre-Jesús”, privilegia la realidad humana históricamente dada de Jesús. En particular, es a partir de la investigación realizada sobre las fuentes neotestamentarias, sin excluir por ello los documentos que se remontan al período intertestamentario, que diversos teólogos desarrollan una cristología cuyo centro de gravitación no está constituido por la afirmación del Verbo de Dios preexistente que asume la naturaleza humana —como en la llamada “cristología desde arriba”—, sino en un acontecimiento histórico, por tanto, concreto y empírico. Es decir, es el acontecimiento del hombre-Jesús, reconocido en la fe, en el seno de la comunidad creyente, como Cristo de Dios y revelación de Dios.

Esta perspectiva cristológica se describe como “cristología desde abajo” y presenta un enfoque teológicamente debatido, además de complejo, sobre todo en su

perspectiva hegeliana, constituye la base de la comprensión de la religión. Es en esta perspectiva en la que Hegel también parece tener en cuenta la “historicidad” de la fe cristiana. Para un estudio en profundidad de todos estos aspectos, véase D. ANSORGE, *Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen*, Pustet, Regensburg 2017, 279-281.

⁵⁴ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 563. Para una rápida mirada a la cristología Straussiana, véanse X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Cerf, Paris 1990, 114-118; M. BORGHESE, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, en AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*, op. cit., 112-118. Asimismo, véase lo que escribe P.G. ZIEGLER, “The Historical Jesus and Christology from David Friedrich Strauss to Käsemann”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, op. cit., 330-331.

⁵⁵ Para un análisis exhaustivo de ambas cuestiones, véase H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 522-557, 557-610.

⁵⁶ Cf. ID., *Jesus* [2012], Piper, München 2013.

⁵⁷ Cf. ID., *Was in der Kirche bleiben muß*, op. cit., 25-27.

⁵⁸ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 306-307.

⁵⁹ Para más detalles con respecto a esta problemática, véanse A. AMATO, *Gesù è il Signore. Saggio di cristologia*, Dehoniane, Bologna 1988; E. SCHILLEBEECKX, *Jezus. Het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974; J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982.

relación con otras formulaciones dogmáticas tradicionales, y consideradas por tanto doctrinalmente como “ortodoxas”. Su papel no se limita a cuestionar las afirmaciones de la dogmática clásica, sino que llega a enfrentarse directamente a las interpretaciones cristológicas oficiales. Küng reconoce que, durante su período romano de formación académica, es decir, durante sus estudios filosófico-teológicos, los principios de una “cristología desde arriba” inspiraron sus primeras y tempranas lecturas e interpretaciones cristológicas⁶⁰. Sin embargo, con el paso de los años es cuando adopta un enfoque radicalmente distinto: a través del estudio en profundidad de los estudios bíblicos modernos, en particular de la exégesis histórico-crítica, el teólogo suizo avanza definitivamente hacia un enfoque cristológico desde la “perspectiva del hombre-Jesús” o hacia una “cristología desde abajo”⁶¹. Sigue este enfoque con el objetivo de proporcionar una base sólida para la construcción doctrinal, además de teológica, de la cristología. Para ello, confronta los resultados de la exégesis neotestamentaria, la investigación histórica, los estudios de historia comparada de las religiones y, por último, la investigación sobre la historia del dogma⁶². La aceptación de los diferentes tipos de método científico permite a Küng enfrentarse regularmente a las cuestiones planteadas por estos mismos análisis, que a menudo sacuden las certezas de la teología dogmática tradicional⁶³. En el horizonte hermenéutico de Küng, no existe una figura jesuánico-crística “divinizada”, que además se considera ahistórica y abstracta, sino una figura “rehumanizada”, bíblicamente reconstruida e históricamente fiable⁶⁴.

La interpretación de la profesión de fe cristiana vuelve a estar abierta. Küng llama la atención sobre el hecho de que muestra la necesidad de una reformulación en formas modernas, en un lenguaje comprensible para los contemporáneos⁶⁵. No se trata de complacerse ni de promover una “manipulación” de los textos neotestamentarios, sino de redescubrir su mensaje profundo, siempre válido, mediante el uso de categorías modernas⁶⁶. Küng considera así que en el acontecimiento histórico de Jesucristo entran en juego tanto la divinidad como la humanidad, la grandeza de Dios y el destino del ser humano. Desde su punto de vista, esta constatación es una realidad que debe situarse en el centro de cualquier profesión de fe cristiana en la época contemporánea, un elemento que debe mantenerse con firmeza.

La orientación cristológica contenida en la “perspectiva del hombre-Jesús”, tal como se expresa en el pensamiento küngiano, evita, de este modo, dos tentaciones. La primera tentación es considerar a Jesucristo exclusivamente como una figura divina, mientras que la segunda es presentarlo simplemente como una figura humana, como predicador, profeta y mesías, pero circunscrito a una realidad puramente terrenal⁶⁷.

⁶⁰ Cf. H. KÜNG, *Jesus, op. cit.*, 9.

⁶¹ Cf. *Ibidem*.

⁶² Cf. *Ibid.*, 12.

⁶³ Cf. *Ibid.*

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 13-14.

⁶⁵ Cf. H. KÜNG, *20 Thesen zum Christsein* [1975], Piper, München 1981⁶, 50-51.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*

Küng presta especial atención a la importancia de preservar este equilibrio cristológico, evitando así que la reflexión teológica caiga en oposiciones estériles y, por tanto, en malentendidos. En la cristología küngiana no se encuentra una aplicación directa del método histórico-crítico de herencia bultmanniana⁶⁸, ni tampoco una pretendida reducción epistemológica al marco empírico e histórico⁶⁹. Siguiendo la orientación cristológica de la “perspectiva del hombre-Jesús”, ofrece, por el contrario, una interpretación de la fórmula calcedoniana “verdadero Dios y verdadero hombre” (que profesa la presencia, en Jesucristo, de dos naturalezas unidas, no confundidas, inseparables)⁷⁰. Por una parte, Küng entiende la expresión “Dios verdadero” como la manifestación plena de Dios en Jesucristo, el cumplimiento de la revelación divina y el testimonio de la amistad perfecta y definitiva de Dios con el género humano. En esta línea, Küng reafirma el carácter único e insuperable de la acción, llamada, propuesta y proclamación realizadas *por y en* Jesucristo, que poseen un origen divino y no humano⁷¹. Por otra parte, la expresión “verdadero hombre” se entiende como una forma conceptual de insistir en la auténtica y completa humanidad jesuánica. Según Küng, la misión terrenal de Jesús fue esencialmente la de un “lugarteniente”, “agente”, “representante” y “delegado” de Dios, reconocido como Cristo e Hijo de Dios tras el acontecimiento pascual⁷².

Tras estas conclusiones, la cuestión que Küng vuelve a plantear se refiere a la interpretación global de los datos cristológicos tradicionales, procesados a la luz de una “cristología desde arriba”. La valoración que Küng hace de estos datos no se produce siempre en el mismo plano. Por un lado, es evidente un interés por estudiar los desarrollos históricos de la elaboración teológico-dogmática, sobre todo cristológica, que caracteriza los debates y las proclamaciones oficiales de los primeros concilios ecuménicos⁷³. Por otro lado, la valoración positiva de estos mismos concilios helenísticos va acompañada de un intento serio, además de convencido, de relativización⁷⁴. En resumidas cuentas, de las consideraciones küngianas sobre la cristología se desprenden dos tendencias: en primer lugar, una relativización de la autoridad de las antiguas declaraciones cristológicas⁷⁵; en segundo lugar, una invitación a su reinterpretación moderna⁷⁶.

⁶⁸ Cf. D. COMPOSTA, “Cristología e false cristologie”: *Divinitas* 3 (1977) 408-409.

⁶⁹ Para una mirada crítica, véase G.B. MONDIN, “L’esperimento cristologico di Hans Küng”: *Biblical Theology Bulletin* 2 (1977) 86-87.

⁷⁰ Sobre la cuestión cristológica, especialmente en relación con la fórmula calcedoniana, entendida (e interpretada) en su relación con la exégesis histórico-crítica, véase H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München 1987, 122-126.

⁷¹ Cf. ID., *20 Thesen zum Christsein*, op. cit., 51-52.

⁷² Cf. *Ibidem*.

⁷³ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 611-622. Para una comparación crítica con el conjunto de estas proposiciones küngianas sobre la percepción de los concilios ecuménicos, véase T.G. WEINANDY, “The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus, and Chalcedon”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, op. cit., 549-567.

⁷⁴ Cf. H. KÜNG, *Das Christentum*, op. cit., 211-235.

⁷⁵ Cf. ID., *Jesus*, op. cit., 10-11.

⁷⁶ Cf. ID., *20 Thesen zum Christsein*, op. cit., 52.

Al compartir las categorías de una cristología de la “perspectiva del hombre-Jesús”, Küng cree poder llegar a la esencia misma de la fe cristiana, es decir, a lo que considera precisamente la especificidad del cristianismo⁷⁷, dada fundamentalmente por la figura “concreta”, por tanto, “histórica”, profesada en la fe como viviente, de Jesucristo⁷⁸. La esencia del cristianismo no es ideológica ni teórica; no consiste en una cosmovisión filosófica, en un programa ético-político, en un sistema religioso, ni siquiera en una estructura eclesial. Según Küng, la esencia del cristianismo es simplemente la persona de Jesucristo⁷⁹. En la reflexión küngiana, la importancia atribuida al proceso de redescubrimiento del hombre-Jesús resulta entonces crucial para la fe cristiana, que encuentra y posee en él el único modelo y razón de vida⁸⁰. De ello se deduce que, para Küng, la historicidad de Jesús determina no sólo la identidad de una figura histórica, la jesuánica, sino también el ser y la praxis de la comunidad eclesial⁸¹.

4. El descubrimiento küngiano de la filosofía hegeliana (y de la cristología)

La importancia atribuida por Küng al pensamiento hegeliano no deriva simplemente de un vivo interés por el estudio de la historia de la filosofía, sino que se basa en una convicción precisa. Según el teólogo suizo, Hegel representaba la culminación del idealismo alemán y de la filosofía moderna. Esta observación es decisiva para comprender la compleja evolución de la historia del pensamiento tanto filosófico como teológico, al que ofreció un marco de expresión sistemática⁸². Consciente de la influencia de Hegel en la cultura occidental, Küng también considera que el pensamiento de filósofos como Karl Marx, Ludwig Feuerbach y Ernst Bloch, o el de teólogos como Karl Barth, Paul Tillich, Karl Rahner y Jürgen Moltmann no podrían existir sin la propuesta filosófica de Hegel. Más directamente aún, añade que en todos estos pensadores la referencia al sistema hegeliano no puede cuestionarse⁸³.

Atraído por la profundidad del pensamiento hegeliano, fascinado por la variedad de ideas que contiene, Küng examina las diferentes etapas del pensamiento de Hegel, considerando las de su juventud y madurez⁸⁴. Le impresiona la finura intelectual de Hegel que, aunque influido por la cultura de la Ilustración, sigue mostrando una apertura a la dimensión religiosa del ser humano. Desde la perspectiva küngiana, esta apertura se inscribe perfectamente en la tradición de la *Aufklärung* alemana que, a diferencia de la orientación francesa, no establece una dicotomía rígida entre la

⁷⁷ Cf. Id., *Was in der Kirche bleiben muß*, op. cit., 25-27.

⁷⁸ Cf. Id., *Jesus*, op. cit., 10.

⁷⁹ Cf. Id., *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg* [1999], Piper, München 2013², 75.

⁸⁰ Cf. Id., *Jesus*, op. cit., 10.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, 11.

⁸² Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 34.

⁸³ Cf. *Ibidem*, 13.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 41-59.

religión y la filosofía, basada en una oposición irreconciliable que lleva a ver en ellas dos mundos incompatibles⁸⁵.

Al considerar la evolución de la reflexión hegeliana tanto en el ámbito filosófico como en el teológico y, con respecto a esta última dimensión, al analizar sus desarrollos cristológicos, Küng comprende que para Hegel la religión refleja de forma clara e inmediata no sólo el estado, sino también el progreso de la humanidad, es decir, el grado de evolución espiritual alcanzado por ella⁸⁶. Küng interpreta todo esto como el deseo de Hegel de situar la religión en el marco general de la sociedad y la civilización, sin dejar de contemplar, además de defender, una dimensión religiosa personal e íntima. Sin embargo, el interés küngiano por el filósofo de Tubinga no se limita a este aspecto⁸⁷. De la propuesta hegeliana, Küng aprecia también elementos como la tolerancia religiosa, la dialéctica entre la razón —en particular la razón de la Ilustración— y la fe, es decir, la fe bíblica o la fe cristiana inspirada en los escritos neotestamentarios, o incluso la valoración positiva de la religión como parte integrante de las estructuras espirituales de la humanidad y, por último, la crítica radical de las orientaciones teológicas más tradicionales de la época⁸⁸.

Küng sigue también la evolución, en el pensamiento hegeliano, de la reflexión cristológica⁸⁹. Observa cómo el interés de Hegel por Jesús, que considera casi completamente ausente en su período juvenil y apenas presente durante su formación universitaria⁹⁰, converge inicialmente en la elaboración de una imagen jesuánico-cristica más bien kantiana⁹¹, en el sentido de una consideración de Jesús como maestro de una moral perfecta y de la libertad interior⁹². Küng observa además que, en una segunda fase, precisamente la correspondiente al llamado “período francofurtés” (1797-1800), la descripción hegeliana de la personalidad de Jesús se amplía de forma consecuente, llegando a presentar a la misma figura jesuánico-cristica como la realización del amor, la plenitud de la existencia, la proclamación radical del perdón y el testimonio de una confianza incondicional en Dios⁹³. Podemos hacer al menos tres precisiones sobre estos elementos de reflexión. En primer lugar, debemos reconocer que en un primer momento, corres-

⁸⁵ Para una problematización sobre la cuestión, véase M. SECKLER, “Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion”, en W. KERN (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos, Düsseldorf 1981, 51-66.

⁸⁶ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 45.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 168-169.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 45-49, 57.

⁸⁹ Para una comprensión de la cuestión de la cristología hegeliana, inscrita especialmente en una reflexión más amplia sobre la filosofía de la religión, véanse X. TILLETTE, *Le Christ de la philosophie*, op. cit., 108-114; V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2006, 63-126. Además, para profundizar en la cuestión, véanse el estudio de M. BORGHESI, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, art. cit., 77-165. En particular, cf. *ibidem*, 79-98, 106-110.

⁹⁰ Sobre las influencias filosófico-teológicas del pensamiento hegeliano, resulta útil consultar el ensayo escrito por A. TASSI, *Teologia e Aufklärung. Le radici del giovane Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, 53-224.

⁹¹ Para más detalles, véase K. HECTOR, “Christology after Kant”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, op. cit., 315-327. Especialmente, cf. *ibidem*, 315-319.

⁹² Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 48-49.

⁹³ Cf. *Ibidem*, 157-158.

pondiente al llamado “período bernés” (1793-1796), el interés hegeliano se orienta esencialmente hacia una profundización, en el seno del cristianismo, del vínculo entre la doctrina y el ritual (dogma y ritos), por una parte, y la fe razonable en Dios, por otra, siguiendo una perspectiva kantiana, y elaborando así una cristología eminentemente ético-histórica: en otras palabras, la figura jesuánico-crística no constituye aún un momento lógico de lo Absoluto, sino una figura ético-histórica y estética, un ideal humano de amor y armonía. Como segunda aclaración, debemos insistir en el hecho de que sólo en un segundo momento, correspondiente al ya mencionado “período francofurtés”, la reflexión hegeliana se concentra en la figura jesuánico-crística y en la religión cristiana, considerando ambos elementos según el proyecto de una “filosofía de la unidad”. Esto da lugar a una cristología protodialéctica y simbólica, ya que la figura jesuánico-crística representa esencialmente la unidad perdida entre el ser humano y la naturaleza, entre lo finito y lo infinito, por tanto, la mediación entre lo humano y lo divino⁹⁴. Como tercera aclaración, constatamos finalmente que es durante el llamado “período jeniense” (1801-1807)⁹⁵ cuando Hegel se opone a la visión, propia de ciertos círculos románticos, de un Absoluto situado más allá de la conciencia subjetiva para apoyar, por el contrario, la opción idealista de un Absoluto entendido como relación entre el sujeto y el objeto, entre lo finito y lo infinito, excluyendo la posibilidad de un conocimiento de la esencia divina a través de la revelación cristiana⁹⁶. La cristología propuesta es dialéctica y especulativa: esto es, se trata de una cristología conceptual, que promueve una comprensión especulativa del cristianismo. Según Hegel, la conciencia infeliz, es decir, el espíritu alienado de sí mismo que busca la reconciliación, se manifiesta por ende en la figura jesuánico-crística. En este sentido, la muerte de Jesús en la cruz se interpreta como la autonegación de lo Absoluto para reafirmarse como Espíritu⁹⁷. Dicho de otro modo, la figura jesuánico-crística sigue representando la mediación entre las dimensiones de lo finito y lo infinito, pero se considera no tanto a la luz de la fe cristiana como en el horizonte de esa realidad lógico-dialéctica que se desarrolla en el proceso de autoconciencia del Espíritu⁹⁸.

⁹⁴ Una contribución decididamente útil para interpretar este período puede encontrarse en W. JAESCHKE, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, University of California Press, Berkeley 1990, 122-125. Para Jaeschke, en el “período francofurtés” Hegel concibe la religión en términos de una “vida ética” [*Sittlichkeit*], pero sin una estructura especulativa. En el “período jeniense”, por el contrario, la figura jesuánico-crística se convierte claramente en la expresión especulativa de la reconciliación entre lo finito y lo infinito, entre la singularidad y la universalidad.

⁹⁵ Con respecto a este tema, para enmarcar de forma breve la cuestión, véase el ensayo de J.A. GUTIÉRREZ SOLER, “Neokantismo, Ilustración y Religión en el joven Hegel, en las obras de Jena de 1801 y 1802”: *Ciencia Tomista* 151 (2024) 491-507.

⁹⁶ Sobre el conjunto de estos aspectos, véase E.L. FACKENHEIM, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1967, 85, el cual afirma que la cristología hegeliana pasa de un ideal moral, típico de los primeros escritos, a una visión decididamente más sistemática y especulativa en el “período jeniense”. Es precisamente en esta época, según Fackenheim, cuando la figura jesuánico-crística se convierte en la realización del Espíritu absoluto.

⁹⁷ Sobre la interpretación hegeliana de la muerte de Jesús en la cruz, cf. *ibidem*, 189-193.

⁹⁸ A este respecto, véase T. PINKARD, *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 213. El autor recuerda cómo, en los primeros escritos hegelianos, la figura jesuánico-crística aparece como un ejemplo moral, mientras que en el “período jeniense” se conceptualiza como la síntesis absoluta de humanidad y divinidad, y por tanto como un momento fundamental en el desarrollo del Espíritu absoluto. Para profundizar

Con respecto a todo esto, hay que subrayar que es dentro de la segunda fase, a saber, en el “período francofurtés”, donde Küng identifica el “punto de inflexión” decisivo en la concepción cristológica hegeliana, un punto de inflexión que consiste en el desprendimiento de la visión kantiana⁹⁹. En efecto, Jesús pasa a ocupar un lugar destacado no sólo en la esfera moral, como ocurría en el pensamiento kantiano, sino también en la esfera religiosa¹⁰⁰.

Küng arroja luz al mismo tiempo sobre lo que considera la genuina curiosidad de Hegel por la cristología, es decir, su comprensión de una “transición”, sin duda tan decisiva en el plano espiritual como en el teológico, de una religión moral y razonable, que se considera predicada por el “Jesús de la historia”, a una religión positiva, es decir, fundada en un sistema de creencias y verdades doctrinales, guiada *por* una institución como la eclesiástica y estructurada *en torno* a ella¹⁰¹. La cuestión planteada por Hegel le parece a Küng esencialmente “histórica”, pero tiene repercusiones filosóficas y teológicas. En consecuencia, la conclusión a la que llega la reflexión küngiana es que, desde una perspectiva hegeliana, la institucionalización del cristianismo representa algo contrario al mensaje jesuánico; se trata de algo que está en abierto contraste con la predicación del “Jesús de la historia”, ya que fomenta formas de sometimiento político-religioso, una moral legalista hostil al espíritu evangélico y una aceptación del mensaje cristiano carente de libertad¹⁰².

Sin embargo, Küng también observa un cambio de postura de Hegel, ya que éste reconoce, en su opinión, el valor de una positividad inherente a la estructura de toda religión y de toda existencia humana inspirada en principios espirituales¹⁰³. En la perspectiva küngiana, para el filósofo alemán, esto significa entender la religión como un fenómeno histórico. De este modo, Küng considera que el gran mérito hegeliano consiste en haber inaugurado una nueva hermenéutica que, aunque enraizada en un esquema racionalista, es capaz de trascenderlo mediante una apertura a otras propuestas de reflexión. En esta línea, el teólogo suizo llega a la conclusión de que la hermenéutica hegeliana pretende, aunque sea en parte, volver a los antiguos dogmas cristológicos del cristianismo y, sin embargo, exponerlos bajo una nueva luz, es decir, bajo formas renovadas y a través de un método innovador¹⁰⁴.

en este elemento del pensamiento hegeliano, véase lo que escribe R.R. WILLIAMS, *Hegel on the Proofs and the Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2017, 144.

⁹⁹ Cf. P.C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, 153.

¹⁰⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 159-160.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, 120-121.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 122.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 124.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 126.

5. Una doble cuestión de “historicidad”

En su análisis, Küng capta también otro rasgo central del pensamiento hegeliano, que se ve materializado en la elaboración de un sistema filosófico-teológico en el que la pregunta por Dios remite a la pregunta por el ser humano. Desde su punto de vista, Hegel tiene así el mérito de haber planteado puntualmente la cuestión sobre la relación (correcta) entre la antropología y la teología, y ello partiendo de la cristología. Küng señala, al igual que Hegel, que la encarnación de Dios es el elemento que permite a la fe cristiana una especie de anclaje en el mundo, en la realidad histórico-situacional concreta, así como una presencia en el centro de la humanidad¹⁰⁵.

Para el teólogo suizo, la reflexión hegeliana está impulsada por la preocupación de mantener un vínculo de unidad entre Dios y la humanidad, entre Dios y el mundo, rechazando así tanto el pensamiento secular que se aleja drásticamente de Dios como el pensamiento religioso que se aleja piadosamente del mundo. Además, observa una proximidad considerable entre las cuestiones abordadas por la filosofía hegeliana entre los siglos XVIII y XIX y las cuestiones abordadas por la teología cristiana durante el siglo XX¹⁰⁶. Esta proximidad puede expresarse mediante una comparación entre la concepción hegeliana del Espíritu absoluto y la cristología clásica sostenida por la comunidad eclesial. Basándose en esta comparación, Küng está convencido de que la filosofía hegeliana es más adecuada que la griega para explicar un punto central de los escritos bíblicos tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, a saber, la historicidad de Dios¹⁰⁷. En su opinión, la importancia de la historicidad de Dios está vinculada a la construcción de un discurso cristológico pertinente para la modernidad, en particular en la consideración de todos aquellos cambios culturales que se han producido desde la revolución científica a mediados del siglo XVI y se han intensificado durante el siglo XVIII con el advenimiento del pensamiento de la Ilustración. En el horizonte küngiano, el principio de la “historicidad de Dios”, junto con el propio descubrimiento de Küng del pensamiento de Hegel, constituye la condición y la posibilidad de una cristología del futuro y para el futuro¹⁰⁸.

En cuanto al concepto mismo de “historicidad”, el teólogo suizo señala cómo su desarrollo filosófico se debe a la filosofía hegeliana, en particular a la reflexión cris-

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 14. Con respecto a la interpretación hegeliana de la doctrina de la “encarnación de Dios”, hay que insistir al menos en dos puntos. En primer lugar, tal doctrina representa una paradoja. En efecto, el Dios encarnado, por haberse hecho “hombre”, posee características (nacer, vivir, morir, etc.) que contrastan con las que tradicionalmente se han considerado propias de la divinidad (eternidad, inmutabilidad, omnipotencia, etc.). En esta línea, la doctrina de la “encarnación de Dios” parecería aniquilar el concepto mismo de “Dios”, al menos la noción de un Dios “único”, “personal” y “trascendente”. Sin embargo, en la concepción hegeliana, Dios sigue siendo una presencia real, concreta, de la que el creyente posee una certeza inmediata. Además, para comprender el misterio de la encarnación divina, Hegel recurre a los conceptos de “unidad”, “identidad” y “diferencia”: el Hijo de Dios encarnado es distinto de Dios Padre, aunque ambos constituyen una esencia divina idéntica. Desde el punto de vista hegeliano, una cristología sólo es válida si logra pensar estas dos dimensiones juntas, es decir, aunando la diferencia, dentro de la Trinidad, entre el Padre y el Hijo mediante la insistencia en su comunión. Una teología incapaz de concebir una semejante comunión divina, por tanto, intratrinitaria, sería ajena al cristianismo.

¹⁰⁶ Sobre la comprensión hegeliana del cristianismo, véase V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»* [1996], Garzanti, Milano 2018, 279-312.

¹⁰⁷ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 557.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

tológica propuesta por Hegel, y añade que la investigación sobre la vida de Jesús representa una fuente teológica, investigación a la que la profundización straussiana aportará una contribución especial entre los siglos XIX y XX¹⁰⁹. En consecuencia, el concepto de “historicidad de Dios” está conectado con el de “historicidad de Jesús”. Al señalar este estrecho vínculo, Küng se detiene en primer lugar en el uso que hace la teología protestante de la categoría de “historicidad” para caracterizar un objeto real y efectivo, contraponiéndolo así a lo que en cambio se considera irreal, legendario y mítico. Más adelante señala que, en la producción teológica de la época, este concepto se refería a una cuestión absolutamente específica, a saber, la de la historicidad de Jesús¹¹⁰. Al reconocer la evolución, así como las nuevas adquisiciones relativas de la exégesis histórico-crítica y de la historia comparada de las religiones, Küng muestra la influencia ejercida por ambas en el establecimiento de las bases de una nueva cristología¹¹¹.

Teniendo todo esto en cuenta, el teólogo suizo dialoga con el pensamiento hegeliano sin excluir, no obstante, el pensamiento posthegeliano, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de la figura jesuánico-crística. Para él, el análisis del concepto de la “historicidad de Dios” en Hegel¹¹², así como el del concepto de la “historicidad de Jesús” en Strauss, muestra que un retorno a la cristología clásica, tradicionalmente promovida en la comunidad eclesial, es absolutamente imposible¹¹³. De manera que, influido por el pensamiento hegeliano y guiado por los descubrimientos straussianos, Küng trata de proporcionar un nuevo fundamento para el desarrollo de una cristología renovada. Esta última posee, en la perspectiva küngiana, tanto un fundamento como una misión¹¹⁴. Si la misión remite a una presentación clara del significado de Jesucristo para los contemporáneos, el fundamento consiste, en cambio, en un enfoque capaz de reunir todos los testimonios neotestamentarios relativos a la figura jesuánico-crística, partiendo precisamente del “Jesús de la historia”, es decir, de su existencia concreta, de su mensaje, así como de su misión y de su destino, para cuestionar la relación que el ser humano tiene con Dios¹¹⁵.

6. La comprensión de Dios, prelude para la cristología

Cualquier cristología futura no podrá sino depender en última instancia de las reflexiones de Hegel. No podrá olvidar su aportación intelectual ni seguir transmitiendo

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 563.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 563-564.

¹¹² Para una reflexión más amplia y profunda del concepto de “historicidad” en el pensamiento hegeliano, véase las consideraciones de V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, *op. cit.*, 135-137, 313-331, 361-379.

¹¹³ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 564.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, 566-567.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*

una imagen de Dios —del Dios cristiano, por supuesto— transmitida en el pasado¹¹⁶. Por esta razón, la nueva reflexión cristológica debe tener en cuenta todos los cambios que han tenido lugar en la era moderna, pasando por la revolución cultural representada por la Ilustración y llegando hasta Hegel. Küng considera que, con el filósofo alemán, la cristología ha renunciado definitivamente a dos visiones contradictorias de la divinidad. Por una parte, Hegel rechazó las interpretaciones antropomórficas de Dios; por otra parte, se distanció de una representación decididamente deísta, que concebía a Dios como un ser absolutamente trascendente y ajeno al mundo y a la historia¹¹⁷. Según Küng, el gran mérito de Hegel reside en haber propuesto una visión “omnicomprensiva” de la realidad, en la que Dios y el mundo, y por eso, Dios y el ser humano, no están distantes sino recíprocamente presentes, en el sentido de que el uno se hace presente y se manifiesta como tal al otro¹¹⁸. Concretamente, desde el punto de vista de la interpretación küngiana de Hegel, se trata de un Dios infinito en lo finito, de un Dios ciertamente absoluto que se hace presente en lo relativo, y más aún en la realidad más profunda de lo existente. En concreto, Dios está presente en el corazón respectivamente del mundo, de la historia y del ser humano como origen y sentido del ser¹¹⁹.

Esta presentación particular de la trascendencia de Dios, es decir, una trascendencia que se sitúa en la inmanencia, según el principio de *coincidentia oppositorum*, presenta peculiaridades con respecto a las concepciones tradicionales. En efecto, aquí Dios no es identificable, por ejemplo, con el Ser parmenídeo, el Bien supremo platónico, la Sustancia eterna y el Acto puro aristotélico. Tampoco es la imagen de Dios rastreable en la suposición neoplatónica del Uno, un principio absolutamente trascendente distinto del mundo. No es el Dios cartesiano garante de la razón, probablemente ni siquiera el Dios de la apuesta pascaliana. Es más, la visión de este Dios está muy alejada de la percepción paleyana expresada por la famosa analogía del reloj-observador en el contexto de la controversia antideísta del siglo XVIII; esto es, de la idea de un Dios que, como creador (realizador), después de haber creado, se desentiende de la creación (realización). Por consiguiente, el Dios en cuestión no es el del deísmo, que, aunque insiste en su realidad personal y en su función creadora en el cosmos (leyes naturales, realidades inanimadas y seres vivos), niega la continua cooperación e intervención de Dios en el mundo, así como cualquier posibilidad de revelación sobrenatural. Todo ello contrasta con la visión judeocristiana de un Dios creador y providente, que es el Dios de la historia humana¹²⁰.

A la luz de estas consideraciones, Küng sostiene que la comprensión hegeliana de la divinidad presenta a Dios mismo como un ser vivo y dinámico, cuyo movimiento

¹¹⁶ Para algunas sugerencias generales, útiles para la reflexión que sigue, véase K. HECTOR, “Christology after Kant”, *art. cit.*, 323-326.

¹¹⁷ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 557-558.

¹¹⁸ Para una mirada sintética a la concepción hegeliana de la divinidad, véase W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994³, 378-389.

¹¹⁹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 559.

¹²⁰ Para una visión de conjunto de estos aspectos, una mirada extremadamente resumida, pero ciertamente precisa, véase E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 43-68.

no es ciertamente la causa de una imperfección o la causa de una pérdida de su divinidad, sino que constituye más bien una confirmación de la misma¹²¹. A sus ojos está claro que, en la interpretación hegeliana, la divinidad interactúa con el mundo y la historia. Precisamente en esta perspectiva se presenta como una divinidad “histórica”, porque entra de lleno en la historia humana y, al revelarse, actúa en ella. En cualquier caso, de la teología hegeliana se excluyen dos riesgos. Por un lado, se evita el peligro de que se establezca una distancia insalvable entre Dios y el mundo; por otro lado, se descarta el riesgo de caer en una confusión entre Dios y el mundo. En la percepción hegeliana, el conocimiento de Dios a través del mundo y de la historia sigue siendo ambiguo porque el concepto mismo de “Dios” permanece indeterminado, mientras que la presencia de Dios sólo se manifiesta a los seres humanos en formas ocultas. En este sentido, la presencia divina puede caracterizarse como la de un *Deus absconditus*¹²².

Esta forma de pensar la divinidad es importante para la cristología debido a la historicidad de Dios, así como a la relación de Dios con la historia. K ung establece una correspondencia entre el Dios de la historia, del que habla Hegel, y el Dios de la revelación bíblica, o sea, el Dios de Israel y Jesucristo¹²³. En el horizonte k ungiano, para el filósofo alemán este Dios trasciende las determinaciones culturales de una tradición religiosa dada, así como los acontecimientos de la historia, porque actúa en el mundo sin estar condicionado por él. A partir de estas consideraciones, K ung constata, en un primer momento, que el horizonte genérico en el que se sitúa el pensamiento hegeliano sobre Dios tiende a tener una orientación pante sta¹²⁴, mejor aún panente sta¹²⁵. De hecho, para K ung, el Dios hegeliano es cercano, no lejano. Esta dimensión panente sta se entiende como un “estar en Dios” tanto del individuo como del mundo, por tanto, como un modo distinto del enfoque basado en el principio de “todo es Dios”, incluida una deificación del universo, insistiendo en cambio en la presencia de lo finito en lo infinito. En consecuencia, es el Espíritu absoluto el que contiene todo¹²⁶.

Sobre este punto puede sealarse en conjunto que, inspirándose en la concepción spinoziana de lo divino, con su impronta naturalista, y en la visión romántica de lo divino, entendido este último como unidad-totalidad, Hegel critica al deísmo ilustrado por la concepción de un Dios concebido de forma abstracta y trascendente, al que identifica con el Espíritu absoluto o el Sujeto absoluto, que se manifiesta en la inmanencia de la historia¹²⁷. En cualquier caso, en la interpretación k ungiana se puede captar cómo, según

¹²¹ Cf. H. K UNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 559-560.

¹²² Cf. *Ibidem*, 559.

¹²³ Cf. *Ibid.*

¹²⁴ En cuanto a la interpretación de la noción de “panteísmo”, con el objetivo de comprender mejor la interpretación k ungiana del pensamiento hegeliano, conviene aquí prestar especial atención a lo que escribe W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Johannes Berchmans, München 1979, 429-441.

¹²⁵ Cf. H. K UNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 168-169.

¹²⁶ Sobre la totalidad de estos aspectos, cf. *ibidem*, 169-170.

¹²⁷ La imagen hegeliana de Dios, aunque conserva algunas de las características de la teología cristiana, puede considerarse parte de una visión “inmanentista”, como racionalidad omniabarcante que opera a través de la subjetividad humana (Espíritu subjetivo) y se realiza en las instituciones de la historia (Espíritu objetivo), así como intuida, por tanto, captada, a través de aquellos modos de conocimiento humano tradicionalmente considerados entre los más elevados (arte, religión, filosofía). Para un resumen de la intrincada temática de la compresión

Hegel, la naturaleza divina incluye la posibilidad de una revelación a través de la cual Dios también puede manifestar lo que no es. Esto significa que, dentro del pensamiento hegeliano tal y como lo explora Küng, Dios es verdaderamente tal, infinito y omniabarcante, sólo en la medida en que nada existe fuera de su influencia. En este sentido, las diferencias no se difuminan en Dios, ni las oposiciones se desvanecen. Dios no se concibe simplemente, por ejemplo, como infinito y finito, como bueno o como malo, sino al contrario como una realidad que trasciende tales categorizaciones: una infinitud que incluye en sí misma lo finito; una bondad que incluye en sí misma lo malo¹²⁸.

Continuando con el análisis de este complejo universo conceptual, Küng llega más tarde a la conclusión de que durante el “período francofurtés” Hegel da un nuevo paso decisivo en el ámbito de la filosofía de la religión, concretamente una filosofía *moderna* de la religión¹²⁹, superando tanto la propuesta kantiana como la de la *Aufklärung* hasta el punto de mostrarse dispuesto a reconocer a Dios en Jesucristo, es decir, la presencia de Dios en el hombre-Dios, y de nuevo al Hijo de Dios en el Hijo del Hombre¹³⁰. La filosofía de la religión de Hegel expresa la idea de que lo Absoluto puede manifestarse en formas finitas, no sólo en fenómenos naturales, prácticas cúllicas y tradiciones espirituales, sino también en acontecimientos históricos, como el evento jesuánico-crístico, ya que, de nuevo en la perspectiva hegeliana, pertenece a la naturaleza de la religión no atarse a un único modo de manifestación. Küng capta cómo, en el filósofo alemán, la representación cristiana según la cual Dios se encarna y muere en la persona de Jesucristo constituye la culminación de la historia de la religión¹³¹.

hegeliana de Dios, así como de la difícil cuestión del panteísmo o panenteísmo hegelianos (recuérdese aquí que el panteísmo es una acusación repetidamente rechazada por el propio Hegel), véase lo que escribe E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken, op. cit.*, 206-215. En modo particular, sobre la cuestión del panteísmo dentro del pensamiento hegeliano, cf. *ibidem*, 215.

¹²⁸ Cabe mencionar algunas interpretaciones, distintas de las küngianas, sobre la comprensión hegeliana de Dios. Renunciando a cualquier ambición de exhaustividad en el análisis y la utilización de la bibliografía, que en cualquier caso sería inalcanzable, véase W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 78-113. A modo de ejemplo, respecto a la interpretación hegeliana de la encarnación divina, Pannenberg cree que esta es incapaz de mantener una distinción teológicamente fundamental entre Dios y el ser humano, hasta el punto de poner a Dios al servicio del sujeto humano. Además, siempre en opinión de Pannenberg, en el sistema hegeliano, especialmente en el marco de una “filosofía de lo Absoluto”, Dios aparece privado de su propia libertad (a pesar de las intenciones contrarias del propio Hegel). Siempre sobre la cuestión de la encarnación divina, véase V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*, *op. cit.*, 303-306.

¹²⁹ Para una visión sintética, aunque puntual, de la filosofía hegeliana de la religión, véase V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel, op. cit.*, 11-37, 63-86. Al hablar de filosofía de la religión, es útil mencionar, aunque brevemente, el papel de la teología en el pensamiento hegeliano. En los escritos del filósofo alemán faltan definiciones claras sobre el papel atribuido a la teología y, en especial, sobre si esto debe entenderse como una ciencia. En algunos casos, a los estudiosos les ha parecido que Hegel disuelve la teología, por así decirlo, dentro de una ciencia más amplia de las religiones, e incluso en una filosofía pura. Sin embargo, sigue estando claro que Hegel describe la relación entre las ideas religiosas y la filosofía a la manera de un contenido expresado por un concepto, reconocido y justificado por el pensamiento. Desde una perspectiva teológica, así como filosófica, concretamente de filosofía de la religión, una de las tesis hegelianas más interesantes se refiere a la superioridad del cristianismo sobre las demás tradiciones religiosas. También sobre la temática de la comprensión filosófica hegeliana de la religión, véase U. NEUENSCHWANDER, *Gott im neuzeitlichen Denken*, vol. 1, Gütersloher, Gütersloh 1977, 182-192.

¹³⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes, op. cit.*, 176.

¹³¹ Sobre la concepción hegeliana de la historia de las religiones, concretamente en lo que respecta a la noción

La lectura teológica propuesta por Hegel, tal como la realiza Küng, hace hincapié en la solidaridad de Dios con el ser humano, así como en la voluntad divina de ayudar al individuo a buscar y dar sentido a la existencia. La convicción fundamental es que toda la realidad encuentra su origen, realización y renovación final sólo en Dios, en el sentido de una novedad escatológica¹³². Según el teólogo suizo, la comprensión y la expresión posthegelianas de la fe en Dios no pueden, sin embargo, prescindir del lenguaje simbólico y de los esquemas representacionales-conceptuales culturalmente dados. Al contrario, siguiendo las ideas hegelianas, la teología cristiana debe reconocer la relatividad de los conceptos, representaciones y símbolos utilizados para expresar la realidad última e inmutable de Dios. Sin embargo, Küng deja claro que esto no significa descuidar la tradición, que puede ayudar a garantizar la continuidad de la fe ofreciendo elementos cruciales para comprender la realidad de Dios¹³³.

7. Los fundamentos de la cristología entre el hegelianismo y el poshegelianismo

En el pensamiento hegeliano, la comprensión de Dios (propriadamente “teológica”) y la de Jesucristo (precisamente “cristológica”) van unidas. Tal es, por lo demás, la convicción a la que llega el teólogo suizo tras escrutar la obra del filósofo alemán. Además, inspira el planteamiento cristológico de Küng en su conjunto. En primer lugar, Küng señala que Hegel marca un punto de inflexión en el ámbito de la cristología. Asimismo, señala que la ampliación por parte del filósofo alemán de su propia investigación cristológica se debió principalmente a Strauss¹³⁴. Mientras que Hegel fue el primero en iniciar una reflexión estableciendo un vínculo entre la historicidad de Dios y la figura jesuánico-crística, Strauss fue el primero en vincular la “historicidad de Dios” a la “historicidad de Jesús”. La diferencia entre ambas perspectivas radica, según Küng, en las dos metodologías empleadas: la interrogativa hegeliana es especulativa, mientras que la straussiana es histórico-crítica¹³⁵. Esto permite *de facto* el paso de la cristología especulativa, por ende, teológica, a la investigación histórica sobre Jesús¹³⁶.

de “progreso”, véase V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, op. cit., 39-61. El filósofo alemán tiene en cuenta la circunstancia de que el cristianismo sólo comienza, en sentido estricto, con la muerte de Jesús, que está vinculada a la Pascua y a Pentecostés, entendida esta última como el acontecimiento fundador de la comunidad eclesial. Jesucristo seguiría así presente en la conciencia de la comunidad creyente. En este sentido, la promesa del Reino de Dios, aunque no se cumpla con la resurrección de Cristo, abarca a toda la humanidad: Cristo resucitado vive no sólo en la realidad de Dios, es decir, con el Padre, sino también en el interior de cada creyente. Acerca de la comprensión hegeliana de la muerte de Jesús en la cruz, véase también V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, op. cit., 380-411.

¹³² Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 561.

¹³³ Cf. *Ibidem*, 561-562.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 562-563.

¹³⁵ Para profundizar en esta evolución, resulta útil leer los análisis küngianos de la evolución de la cristología tanto en el contexto católico como en el protestante. En el caso concreto, cf. *ibidem*, 15-34.

¹³⁶ Impulsos decisivos para el estudio del conjunto de estos elementos de la reflexión hegeliana pueden encontrarse en V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, op. cit., 306-308.

El teólogo suizo sostiene que Strauss ejerció una influencia considerable en el pensamiento posthegeliano principalmente por dos razones. En el ámbito de la filosofía, desde el punto de vista küngiano, Strauss contribuye de forma decisiva a la fragmentación del hegelianismo en dos orientaciones. Por una parte, la “izquierda hegeliana” representa una orientación dirigida a la concreción de las cosas, consideradas como sujetas a una transformación debida a causas naturales, que se resuelve en una concepción materialista de la realidad, reivindicando así una superación de la fe religiosa. Por otra parte, la “derecha hegeliana” se fundamenta en una interpretación de la “Idea” hegeliana en sentido trascendente, así como en la afirmación de la existencia de Dios, aspectos que se concilian con la filosofía del idealismo, precisamente en un intento de mostrar la compatibilidad de las enseñanzas hegelianas con el cristianismo¹³⁷.

En el ámbito de la cristología, Strauss presenta con precisión la tesis de una distinción entre el “Jesús de la historia” y el “Jesús de la fe”¹³⁸. Küng reconoce que esta orientación se sustenta en el deseo del teólogo protestante de ofrecer una aclaración de la cristología especulativa de Hegel y, a través de ella, intentar aportar más luz a su propia propuesta cristológica¹³⁹.

Küng también se centra en lo que considera el elemento común de ambas reflexiones, a saber, el interés por la persona histórica de Jesús. A este respecto, Küng introduce una sutil aclaración. Según la percepción küngiana, estos dos intereses corresponden a otras tantas perspectivas filosóficas. Afirma que el interés hegeliano por el “Jesús de la historia” es de orden filosófico-especulativo, ya que Hegel estaba interesado en la Idea, es decir, en la realización, precisamente del Espíritu absoluto, en el acontecimiento histórico, concreto, de Jesucristo¹⁴⁰. Küng también reconoce la presencia, en el planteamiento de Strauss, de un interés histórico, pero dotado, no obstante, de un trasfondo filosófico, ya que, en su investigación sobre la vida de Jesús, Strauss no sólo parte de una cristología especulativa de marca claramente hegeliana, sino que incluso, tras emprender un amplio camino de reflexión, vuelve a ella. En la interpretación küngiana, Strauss piensa que la humanidad entera, es decir, la humanidad como tal, debe sustituir al Dios-hombre individual. En la comprensión straussiana, tal como la entiende Küng, la “Idea” no vierte, o más bien no concentra, su plenitud en un individuo histórico¹⁴¹. En resumen, es posible afirmar que el análisis küngiano lleva, de un lado, a ver en Strauss a un estudioso cuya preocupación histórica se basa esencialmente en las categorías hegelianas y, de otro lado, a comprender cómo Strauss pretende fundar un sistema que culmine en consideraciones histórico-filosóficas de matriz cristológica. Para el teólogo suizo, en el centro de la

¹³⁷ En cuanto a la determinación de la “especificidad” de la filosofía hegeliana, existe (y persiste) un conjunto de opiniones divergentes. Para un ejemplo de ello, siempre analizando la recepción teológica católica y protestante, véanse T. TANKE, *Bewusste Religion. Eine Konstellationskizze zum jungen Hegel*, Pustet, Regensburg 2012; W. DESMOND, *Hegel's God. A Counterfeit Double?*, Routledge, London 2003.

¹³⁸ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 567-568.

¹³⁹ Acerca de este punto bastante circunscrito, véase M. BORGHESI, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, art. cit., 110-111.

¹⁴⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 567.

¹⁴¹ Para una visión general, cf. *ibidem*, 569-572.

antropología de Strauss se encuentra el ser humano entendido como la síntesis de dos mundos, de dos naturalezas, a saber, la divina y la humana. El ser humano representa así un verdadero vínculo entre las dimensiones de lo finito y lo infinito. Strauss realiza este principio sustituyendo a Jesucristo por el hombre-Dios, es decir, un individuo concreto como convergencia real de lo humano y lo divino¹⁴².

En conjunto, estas reflexiones permiten a Küng constatar que, al igual que el planteamiento hegeliano, el planteamiento straussiano se inscribe ante todo en el contexto de una “cristología desde arriba”. Sin embargo, Küng también muestra que, a diferencia de Hegel, este modo de reflexión teológico-cristológica sigue un enfoque propio de una “cristología desde abajo”, especialmente por los resultados alcanzados por los presupuestos straussianos. Küng reconoce los méritos del análisis realizado por Strauss, en particular en lo que se refiere: al estudio crítico de los elementos míticos contenidos en los relatos evangélicos; al abandono de la lectura tradicional de los escritos neotestamentarios realizada por la comunidad eclesial, que los consideraba fuentes históricas y testimonios de relatos sobrenaturales; a la crítica de lo sobrenatural presente en los textos bíblicos; al examen “racionalista” de la figura jesuánico-cristica; y a la crítica de la teología dogmática tradicional. Sin embargo, el teólogo suizo llega a una conclusión que, bien mirada, podría parecer contradictoria. Según Küng, Strauss presta en realidad tan poca atención al núcleo histórico de los relatos evangélicos como a la figura histórica de Jesús, y ello a pesar del interés straussiano por el elemento histórico. Esta anotación küngiana está bien fundada: el análisis histórico straussiano, guiado por principios filosóficos, considera las narraciones evangélicas, escritas después de la muerte de Jesús, como una especie de “mitologización” de la existencia y la figura jesuánicas. De una parte, Küng subraya que Strauss no niega en absoluto la existencia de un individuo concreto, por consiguiente, real, conocido con el nombre de “Jesús”, predicador y profeta de origen galileo. De otra parte, señala que Strauss distingue la existencia de la construcción mitológica en torno a la figura jesuánica, realizada a partir del acontecimiento pascual, esto es, la resurrección de entre los muertos, que, en la perspectiva de Strauss, representa una verdadera invención por parte de la comunidad cristiana primitiva. En esta misma línea, el discípulo de Ferdinand Christian Baur, eminente representante de la Escuela de exégesis de Tubinga, presenta una interpretación drásticamente racionalista de los relatos evangélicos en su escrito *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835-1836)¹⁴³.

Como ya se ha dicho, Küng señala que Strauss se sitúa entre dos enfoques distintos. En primer lugar, está la afirmación de la “divinización” de la figura jesuánico-cristica¹⁴⁴, sostenida por los “ortodoxos”, que aceptan sin reservas la idea de una intervención sobrenatural en la historia humana. En segundo lugar, existe una explicación racionalista de los acontecimientos considerados sobrenaturales, los cuales son

¹⁴² Cf. *Ibid.*, 571.

¹⁴³ Cf. U. KÖPF, “Ferdinand Christian Baur and David Friedrich Strauss”, en M. BAUSPIESS, C. LANDMESSER, D. LINCICUM (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017, 3-44.

¹⁴⁴ Para una mayor conciencia de la complejidad de lo que revela el análisis küngiano, véase G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Dehoniane, Bologna 2006, 131-165.

analizados desde la perspectiva del racionalismo filosófico. En la percepción küngiana, la alternativa straussiana a ambos enfoques consiste en introducir una interpretación mitológica, para la que los relatos evangélicos contienen la memoria de hechos y acontecimientos históricos que, sin embargo, fueron transformados en un sentido mítico por la primitiva comunidad cristiana. Por estas razones, Strauss reitera la imposibilidad de una reconstrucción de la biografía de la figura jesuánica¹⁴⁵. Según Küng, las conclusiones a las que llega Strauss difieren ciertamente de las de, por ejemplo, Bruno Bauer y Arthur Drews, para quienes incluso los escritos del Nuevo Testamento no contienen ningún fundamento histórico, sino que se reducen a obras de pura ficción literaria¹⁴⁶. Para el teólogo suizo, sigue siendo cierto que Strauss subestima la importancia de los elementos históricos de los textos evangélicos, útiles para la reconstrucción, aunque aproximada, de una “biografía” de Jesús. Al tiempo que critica esta limitación “historiográfica”, Küng reconoce al teólogo alemán el mérito de haber apoyado y defendido, en un contexto en el que surgían las primeras formas de “negacionismo”, la legitimidad de una investigación histórica de la figura jesuánica. En esencia, al tiempo que se muestra en sintonía con Strauss en lo que respecta a las cuestiones metodológicas, en particular el recurso al método histórico-crítico, Küng se concentra en el “Jesús de la historia”, dejando de lado la polémica straussiana relativa a la reconstrucción mitológica de la figura jesuánica¹⁴⁷. Respecto a la perspectiva straussiana, de hecho, mantiene la asunción de una orientación teológica que privilegia la investigación histórica, consciente de que el protagonismo otorgado a la investigación histórica, por consiguiente, al elemento histórico, abre el horizonte a una “cristología desde abajo”¹⁴⁸.

8. Algunas consideraciones conclusivas: ¿historia *contra* dogma?

La reflexión küngiana parte de la constatación del estado de pobreza intelectual en que se encuentra actualmente la teología cristiana, sobre todo en el ámbito de la teología dogmática, agravado por un alejamiento cada vez mayor de la exégesis histórico-crítica¹⁴⁹. El problema tiene dos vertientes: la primera concierne a la relación entre la exégesis histórico-crítica y la teología dogmática, la segunda se refiere a la cuestión del “Jesús de la historia”¹⁵⁰. Procediendo por orden, es posible identificar los rasgos más relevantes de ambos aspectos.

¹⁴⁵ Cf. J.S. KSELMANN, R.D. WITHERUP, “Modern New Testament criticism”, en R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Pearson, London 2000, 1130-1145.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*. Además, con respecto a la cristología baueriana, véase M. BORGHESI, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, *art. cit.*, 118-120.

¹⁴⁷ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 31-32.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 571.

¹⁴⁹ Cf. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, *op. cit.*, 110.

¹⁵⁰ Para una ampliación de la reflexión, y por tanto de la crítica teológica en diálogo con el pensamiento küngiano, sobre el lugar que ocupa (y que está llamada a ocupar) la cristología en la teología dogmática, véase J. WEBSTER, “The Place of Christology in Systematic Theology”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, *op. cit.*, 611-627. En particular, cf. *ibidem*, 613-614, 617-619, 625.

En cuanto a la conexión entre el exégesis histórico-crítica y la teología dogmática, frente a la novedad, así como a la provocación, que representa la primera, Küng identifica brevemente tres modos de reacción asumidos por otras tantas orientaciones presentes, por así decirlo, tanto a nivel sincrónico como diacrónico en la segunda¹⁵¹: en primer lugar, un enfoque conservador, que considera propio de la neoescolástica, hostil a los resultados de la exégesis histórico-crítica; un enfoque tendente a la armonización especulativa que oculta las nuevas adquisiciones exegéticas e históricas; por último, una orientación más constructiva, la de una justificación histórico-crítica basada en la aceptación y la integración, en el método teológico, de los resultados procedentes de la investigación exegético-histórica¹⁵².

Según la perspectiva küngiana, que en este punto retoma explícitamente las proposiciones teóricas de Josef Blank, la exégesis histórico-crítica debe considerarse y establecerse como el fundamento de la reflexión teológica, dicho de otra manera, como “la ciencia teológica básica” [*die theologische Grundlagenlehre*]. En efecto, según la visión de Küng, la teología requiere, para la construcción de su edificio especulativo, un suelo seguro y estable que sólo las fuentes neotestamentarias pueden ofrecer y cuya autoridad, en el seno de la comunidad eclesial, está legítimamente atestiguada por el recurso al método histórico-crítico¹⁵³. En este último, Küng capta una consecuencia hermenéutico-metodológica que la teología cristiana en general y la católica en particular deben tener en cuenta en su propuesta de una dogmática elaborada en sentido crítico e histórico, fundada además en la primacía, ciertamente teológica, de la Sagrada Escritura como su principio, alimento y fin¹⁵⁴. Para Küng, en efecto, la exégesis, fundada en un sentido histórico-crítico, requiere una teología dogmática igualmente construida desde un punto de vista histórico-crítico¹⁵⁵.

Este proyecto global, que, según el teólogo suizo, no puede ni debe limitarse únicamente a la teología dogmática, sino que debe extenderse también a la historia del dogma, a la historia de la teología y a la historia del cristianismo, constituye una provocación para la propia exégesis histórico-crítica¹⁵⁶; para Küng, de ello se derivan dos implicaciones. En el ámbito de la teología, una dogmática cristiana debe fundamentarse críticamente, esto es, elaborarse a partir de las fuentes bíblicas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, consideradas en su conjunto según el método de la exégesis histórico-crítica, que no es para ella una disciplina meramente “auxiliar”, sino más bien “fundacional”¹⁵⁷. Más concretamente, una teología dogmática que quiera presentarse como “científica” debe ser crítica e histórica. En consecuencia, según la visión küngiana, la interpretación crítica del dogma, realizada al igual que los textos bíblicos, permite

¹⁵¹ Cf. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, op. cit., 112.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 112-113. Küng ofrece tres ejemplos emblemáticos (relativos a los sacramentos, los ministerios eclesiales, la cristología) de la aplicación, así como de la resistencia o aceptación, dentro de la propia teología dogmática, de los resultados derivados de la utilización del método histórico-crítico. Por ejemplo, cf. *ibid.*, 113-126.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 110-113.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 111.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 124.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 124-125.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 110-111.

superar el riesgo de una formulación autoritaria y ahistórica, en este sentido antimoderna, de las doctrinas cristianas¹⁵⁸. En el ámbito de la exégesis, por otra parte, las adquisiciones derivadas de la utilización del método histórico-crítico requieren, según Küng, una reflexión sistemática que, abierta a las demás disciplinas teológicas y a las ciencias humanas y sociales, pueda aportar su contribución específica al desarrollo de la humanidad¹⁵⁹. Esto muestra el carácter de ciencia básica propio de la exégesis histórico-crítica que remite a otras áreas de la teología.

El segundo elemento que se desprende del análisis de Küng, derivado de las consideraciones sobre la utilidad del método exegético-histórico y la tipología de la elaboración dogmática, se refiere al “Jesús de la historia” como cuestión central de una nueva cristología, fiel a la enseñanza neotestamentaria y abierta a la exégesis histórico-crítica¹⁶⁰. También en este punto, Küng considera insuficientes las perspectivas teológicas de la neoescolástica, que, al no enfrentarse a los resultados de la propia exégesis histórico-crítica, ha permanecido atada al pasado, especialmente a las expresiones doctrinales y teológicas helenísticas y medievales. Lo que urge, según el teólogo suizo, es una confrontación sincera y profunda con la cristología elaborada en el medio judaico que, hasta hace poco, había sido totalmente olvidada por la reflexión teológica¹⁶¹. Un retorno a las fuentes bíblicas, a una lectura de las mismas y a un estudio de ellas realizado según el método histórico-crítico, capaz de practicar una verdadera “mediación histórica” no basada en un dogma absolutizado que doblegue la historia y las fuentes a los propios intereses teológicos, resulta fundamental¹⁶². Para Küng, todos estos intentos de mediación histórica centrados en una armonización acrítica y ahistórica del dogma y de los datos escriturísticos respectivamente, además según una visión que privilegia el dogma en detrimento de un estudio correcto de las fuentes, están destinados no sólo a una repetición estéril de doctrinas infundadas o superadas gracias a los enfoques modernos, sino también al fracaso de la teología cristiana que defiende una cristología particular¹⁶³.

Frente a ello, Küng espera la inauguración de una nueva fase para la teología cristiana, concretamente para la teología católica, especialmente en el ámbito de la dogmática; una fase en la que se apoye decididamente, de forma exclusiva, en las fuentes bíblicas consideradas crítica (mediante la exégesis histórico-crítica) y teológicamente (mediante una apertura espiritual y una disposición existencial hacia el mensaje del Nuevo Testamento)¹⁶⁴. De este modo, Küng va más allá de la vieja cuestión de la relación entre la “cristología desde arriba” y la “cristología desde abajo”, tratando de comprender las antiguas formulaciones dogmáticas, como las niceno-constantinopolitanas y calcedonianas, en el horizonte histórico de su nacimiento y desarrollo, justificándolas críticamente a partir de la herencia neotestamentaria. Desde este punto de vista, la pro-

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 112.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 111-112.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 123.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, 122-123.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 123-124.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 124.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 124-125.

puesta teológica küngiana adquiere notoriamente los rasgos de una “metadogmática”, ya que consiste precisamente en “una teología metadogmática” [*eine Metadogmatische Theologie*]¹⁶⁵. Esta teología, aunque también podría hablarse de un “método teológico” o de una “forma estructurante” del propio acto de teologizar, presenta así una cristología renovada que, de nuevo desde una perspectiva küngiana, se distancia de las especulaciones escolásticas o neoescolásticas, promoviendo un estilo teológico que también considera seriamente la historicidad de los dogmas. Por tal razón, la teología metadogmática se refiere al mismo tiempo a una labor tanto de *destrucción* como de *construcción* intelectual. En concreto, se trata de dos operaciones mediante las cuales el cristianismo —plenamente inserto en cada época histórica y consciente de los retos culturales que cada una plantea— se expresa de forma progresivamente más adecuada¹⁶⁶ y eficaz que la teología dogmática tradicional¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 599.

¹⁶⁶ Para más elementos de reflexión sobre este punto, cf. *ibidem*, V-IX.

¹⁶⁷ Cf. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, *op. cit.*, 125-126.