



EL DIOS VIVO DE LA HISTORIA
Aproximación a la cristología de Walter Kasper.

Autor: Gerardo Alfredo Espinoza Espinoza

Director: Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao, SJ

Trabajo de fin de Máster en Teología Dogmática-Fundamental

Madrid, noviembre de 2022.



FACULTAD DE TEOLOGÍA

EL DIOS VIVO DE LA HISTORIA
Aproximación a la cristología de Walter Kasper.

Por:

Gerardo Alfredo Espinoza Espinoza

Visto bueno del director

Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao

Fdo.

Trabajo de fin de Máster en Teología Dogmática-Fundamental

Madrid, noviembre de 2022.

ÍNDICE

Introducción.....	7
I. La noción de historia en la cristología de Kasper	11
1. Importancia de la historia en el pensamiento de Kasper	11
2. El concepto “historia” en la cristología de Kasper	14
2.1. El papel imprescindible de la libertad en la historia.....	15
2.2. Condición cualitativa del tiempo	18
2.3. Condición cualitativa de la historia	20
3. La historia como “lugar” de la revelación de Dios.....	22
4. Las paradojas de la historia	25
4.1. La amenaza del absurdo.....	26
4.2. La paradoja del mal	30
5. La esperanza de un nuevo comienzo	32
6. Conclusión y valoración	35
II. El reino de Dios: la esperanza de un nuevo comienzo	39
1. El anuncio del reino en la predicación de Jesús	40
1.1. El reino como nuevo comienzo	43
1.2. ¿En qué consiste este nuevo comienzo?	47
1.3. Confrontación con Jon Sobrino	48
1.4. Valoración.....	50
2. La concreción del reino: los milagros de Jesús	51
2.1. La problemática filosófico-teológica de la cuestión.....	52
2.2. Los milagros de Jesús: signos del reino	53
a) Signos de la lucha contra el mal	53
b) Signos de la absoluta novedad del reino	56
2.3. Balance	60
3. El Dios del reino: el Dios vivo de la historia.....	60
3.1. Pensar a Dios junto con la historia	60
3.2. <i>Abba</i> : las raíces de la expresión.....	62
3.3. <i>Abba</i> : la novedad introducida por Jesús	64
3.4. El Dios Padre y el reino de Dios.....	66
3.5. El Dios vivo de la historia y el Dios de la metafísica.....	67
3.6. Balance y valoración	70
III. El Dios vivo de la historia en el misterio pascual de Cristo	73
1. La cruz de Cristo y la pregunta por el Dios vivo de la historia	74

1.1. La muerte de Jesús en el contexto del reino de Dios	74
1.2. ¿Abandonó Dios a Jesús en la cruz?.....	76
a) La interpretación de Moltmann	77
b) El planteamiento de Kasper.....	79
c) Balance y valoración de ambas propuestas	80
1.3. La cruz de Cristo y la relación de Dios con el sufrimiento	83
1.4. La cruz y la amenaza del absurdo.....	87
2. Significado teológico de la resurrección de Cristo.....	89
2.1. La resurrección de Cristo como absoluta novedad.....	89
2.2. Resurrección y esperanza de justicia.....	94
2.3. La resurrección de Cristo y la fidelidad del Dios vivo.....	97
2.4. La resurrección de Cristo y el don de la libertad del hombre.....	99
3. Balance y valoración	102
IV. Conclusión general.....	105
1. Actualidad.....	106
2. Fecundidad	107
a) Notas para una teología de la historia.....	108
b) La teología de la esperanza ante la pregunta por el mal.....	110
3. La relación reino-resurrección, un tema abierto en la cristología de Kasper. ...	111
Bibliografía.....	113

Introducción

Este trabajo tiene como punto de partida la obra *Jesús, el Cristo*, de Walter Kasper¹. Desde luego que no pretendemos agotar la obra, por esa razón, nos centramos en la segunda parte, que se titula *historia y destino de Jesucristo*. Bajo este título, Kasper analiza todo el arco de la actividad pública de Jesús, su anuncio del reino, su pasión y muerte, culminando con su resurrección. Para delimitar aún más el objeto de nuestro estudio, nos ceñimos en esta parte de su obra a la idea del Dios vivo de la historia.

Así pues, el objetivo general de esta investigación es estudiar cómo se revela el Dios vivo de la historia en *la historia y destino de Jesucristo*. Aunque nuestro punto de partida es *Jesús, el Cristo*, no nos limitamos a esta obra, sino que intentaremos rastrear el desarrollo de las ideas que ahí aparecen en otras publicaciones del autor que están relacionadas con la cristología.

Para lograr nuestro objetivo general dividimos el trabajo en tres partes. El primer capítulo se centra en los presupuestos conceptuales de la cristología de Kasper que estructuran nuestra tesina. Vamos a vertebrar este apartado en torno a la noción de historia que emplea nuestro autor. Como veremos luego, Kasper recibe influencia de la filosofía tardía de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Nosotros no vamos a estudiar ninguna obra del filósofo de Leonberg, puesto que lo que nos interesa es la

¹ Walter Kasper. *Jesús, el Cristo*. 5ª ed. Salamanca: Sígueme, 1984.

interpretación que Kasper hace de su pensamiento. Por esa razón, en el primer capítulo de nuestra investigación nos acercaremos a la obra *Lo absoluto en la historia*². Nos interesa mostrar que la noción de historia que Kasper maneja en *Jesús, el Cristo*, se encuentra ya en esta obra y es fundamental para toda su cristología.

El hombre percibe en la historia unas limitaciones que Kasper llama «paradojas de la historia»: el mal, la muerte, el sufrimiento, la injusticia. Son problemas ante los que, por mucho que se esfuerce, no logra triunfar por su cuenta. Para que la historia, en general, y la vida del hombre, en particular, no sucumban ante el absurdo, es necesario un nuevo comienzo, que rompa el círculo de mal, que supere los límites de la muerte. Sin embargo, ese nuevo comienzo no puede darse a base de esfuerzo humano, solo puede ser don de Dios. Pero ¿de qué Dios estamos hablando? Aquí es donde entra y se hace operante la noción del Dios vivo de la historia, un Dios cercano a sus creaturas, que hace historia con ellas. En este punto Kasper sigue a Schelling en su intento de superar desde dentro el idealismo hegeliano, concretamente su imagen de Dios. El de Leonberg reclamaba que el Dios de Hegel es un Dios agotado, que se encuentra en las últimas y que es incapaz de crear algo nuevo. El Dios de la Biblia, en cambio, es el Dios vivo de la historia, (cfr. 1Tes 1, 9) el Dios creador.

El segundo capítulo se centra en la cuestión del anuncio del reino de Dios, abordando básicamente dos preguntas: 1) ¿Qué es el reino? Kasper entiende el reino como aquel nuevo comienzo anhelado por el hombre, como el don de Dios que irrumpe en la historia para llevarla a su plenitud. 2) ¿Cuál es el Dios del reino? Para Kasper el Dios del reino no puede ser otro que el Dios vivo de la historia, el Dios padre (*Abba*), que se acerca al hombre, que está siempre con los sencillos, los pequeños y los débiles, el Dios de la vida, que quiere restaurar sus relaciones con la humanidad, rotas por el pecado.

El tercer capítulo se adentra en el misterio pascual. Nuevamente nos guiamos por una pregunta: ¿cómo se revela el Dios vivo de la historia en la muerte y resurrección de Cristo? Para responder dividimos el capítulo en dos partes, la primera se centra en la muerte de Cristo. Desde la cruz brotan nuevas preguntas: ¿cómo se confronta el Dios vivo de la historia con el sufrimiento de su Hijo y con el sufrimiento de toda creatura en general? ¿Le interesa o es indiferente? ¿Se deja afectar por este dolor, o se mantiene

² Walter Kasper. *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. Santander: Sal Terrae, 2017. Esta es la tesis doctoral de Kasper.

impasible y distante? ¿No pone fin la muerte en cruz a todo el anuncio del reino de forma abrupta? El grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es una pregunta abierta para toda teología: ¿realmente abandonó Dios a Jesús en la cruz?

Como veremos, la muerte de Cristo cobra sentido cuando se la contempla en el conjunto del misterio pascual. En la resurrección, Dios se revela como el Dios fiel, el Dios que no abandona a su siervo en la muerte. Este Dios es el fundamento de la esperanza en una justicia que trascienda los límites de la muerte.

Y así llegamos a las conclusiones generales de nuestra investigación. Nos preguntamos si el planteamiento de Kasper goza de actualidad, a más de cuatro décadas de la aparición de su obra cumbre de cristología, y si la idea del Dios vivo de la historia puede fecundar hoy la reflexión teológica.

Nuestro trabajo, como reza el subtítulo, intenta ser una aproximación a la cristología de Kasper. Ahora bien, seguir un tema transversal, como es la idea del Dios vivo de la historia, hace que se entrecrucen varios temas de mucha amplitud y profundidad, como el reino de Dios y el misterio pascual. Sin embargo, quisiéramos que el lector no olvide que nuestro objetivo no es estudiar estos temas subyacentes en toda su profundidad, sino en tanto y en cuanto se relacionan con la idea principal de nuestra investigación.

Para concluir esta introducción, es conveniente resaltar una cosa más: no sobreabunda la bibliografía secundaria sobre la cristología de Kasper. Esto nos obliga a trabajar de una forma determinada, rastreando las influencias que han marcado su pensamiento y, en ocasiones, confrontándolo con otros teólogos de renombre, como von Balthasar, J. B. Metz, Jon Sobrino y Jürgen Moltmann. Quizá, después de todo, esto termine convirtiéndose en una riqueza para nuestro trabajo.

I. La noción de historia en la cristología de Kasper

Dado que el objetivo de nuestro trabajo es acercarnos a la idea del Dios vivo de la historia en la cristología de Kasper, se hace necesario, antes que nada, plantearnos un presupuesto esencial: analizar en la medida de nuestras posibilidades qué entiende Kasper por historia. Siendo este un concepto tan recurrente, es normal que existan multitud de definiciones. Esta es una de las razones por las que consideramos necesario afinar cómo lo entiende nuestro autor. Por otro lado, este capítulo nos servirá de plataforma para lo que vamos a desarrollar en el segundo y el tercero. Aquí encontraremos las preguntas que allí intentaremos responder.

1. Importancia de la historia en el pensamiento de Kasper

Un acercamiento rápido a la obra de Walter Kasper refleja su preocupación por la historia. Varios son los motivos que se pueden aducir para justificar este interés. Vamos a ver tres de ellos. El primero es su contexto teológico. La historia es uno de los grandes temas de la teología del siglo XX. Figuras tan relevantes como H. U. von Balthasar, O. Cullmann, K. Rahner, W. Pannenberg y J. B. Metz, por mencionar solo algunos, en

algún momento se han planteado esta cuestión¹. Una de las ocupaciones de la teología de ese siglo fue el diálogo con las ciencias y, dado el empuje de la historiografía durante esta centuria, es lógico que los teólogos se interesaran por entrar en el debate sobre el concepto historia, por mostrar la relación existente entre las categorías «historia universal» e «historia de la salvación», historia y escatología, historia y reino de Dios, etc.

Este interés de los teólogos del siglo XX constata que la teología no puede prescindir de la historia si no quiere convertirse en un raciocinio abstracto, desencarnado e irrelevante para el hombre. Es por eso que, ya desde sus comienzos, el discurso teológico hablaba de la *economía de la salvación*, una categoría que los Padres de la Iglesia usan como sinónimo de *historia salutis*, para hacer referencia al misterio oculto desde el principio de los siglos y manifestado en Jesucristo (cfr. Ef 1, 9-10; 3, 2; Col 1,26)².

Walter Kasper es plenamente consciente de la importancia que la categoría historia tiene para la teología, en general, y para la cristología, en particular. Tiene presente y secunda la idea de Ernst Troeltsch, quien en la primera mitad del siglo XX afirmaba que la historia sería el tema que generaría los mayores problemas en su encuentro con la teología. En efecto, nuestro autor percibe que ya en la segunda mitad del mismo siglo se estaba experimentando una historización radical de todos los ámbitos de la realidad, un fenómeno que no podía dejar de afectar a la Iglesia y su comprensión de la fe cristiana³. Este giro radical hacia el pensamiento histórico había cristalizado en los siglos XVIII y XIX, mediante el romanticismo y el idealismo. Ambos movimientos tienen en común que conciben la historia como la dimensión interior y constitutiva del hombre. De manera que el hombre es la esencia que está en devenir entre el pasado y el futuro, y constantemente se lo juega todo en las situaciones decisivas de la vida. Más tarde, el marxismo planteará que lo que importa es la historia concreta que el hombre está llamado a transformar⁴.

¹ Una síntesis del pensamiento de estos autores se puede ver en: Andrés Tornos Cubillos. *Escatología I*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1989, 124-132.

² Juan Chapa Prado. "Historia de la salvación". En *Diccionario de Teología*, dirigido por Cesar Izquierdo, 464. 3ª ed. Pamplona: Eunsa, 2014.

³ Walter Kasper. *El Evangelio de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae, 2013, 138.

⁴ Walter Kasper. *El Evangelio*, 140.

El pensamiento de Marx, anota Kasper, viene después de dos tendencias que habían predominado en la filosofía hasta ese momento. La primera se caracteriza por su fuerte connotación cosmológica. La segunda está marcada por el antropocentrismo. El marxismo aparece entonces en un tercer momento, y va a defender que el hombre es un ser concreto, que vive en el espacio y el tiempo, en la historia. Partiendo de esta premisa fundamental, el mundo se experimenta ahora como historia, no como un concepto universal o estrictamente filosófico, ni como un orden preestablecido, sino como un mundo en proceso, un espacio que el hombre está llamado a transformar por medio de su trabajo, de la cultura, y de su obrar concreto.

Kasper continúa explicando que, en el esquema marxista, el hombre y el mundo se median recíprocamente. El hombre transforma el mundo, pero se encuentra en medio de él, con su historia y su libertad. La consecuencia de este planteamiento es que la pregunta por el sentido de la realidad se nos plantea ahora como pregunta por el sentido de la historia. Desde luego que esta idea, ampliamente difundida, tiene consecuencias también para la teología, siendo la más evidente que la cuestión sobre la posibilidad de experimentar a Dios se convierte ahora en la pregunta por cómo percibirlo como sentido de la historia, dicho en lenguaje bíblico, como Señor de la historia⁵.

El segundo motivo por el que a nuestro autor le interesa la historia es la influencia que ejerce en él la escuela de Tubinga. Esta es una de las venas de las cuales se nutre la teología de Kasper. Refiriéndose a ella, de la cual se sabe y se declara heredero, asegura que el problema principal de aquel tiempo y el de ahora es el mismo: la historia. Una de las características esenciales de esta escuela es el diálogo con la investigación histórica, por un lado, y con el idealismo alemán, por otro. El pensamiento de estos teólogos encuentra un impulso en la búsqueda de los orígenes del cristianismo, motivada por el deseo de justificar la legitimidad de su desarrollo posterior. Esta metodología está basada, en el fondo, en la firme convicción de que Dios se ha revelado en la historia, una convicción que marcará también la teología de Kasper⁶.

Nuestro autor sabe también que de la Escuela de Tubinga ha heredado el “problema de la historia”. De ahí que considere que la orientación fundamental de la teología es y debe ser hacia la historia, no solo por su objeto de estudio, que no es otro que la

⁵ Walter Kasper. *Fe e historia*. Salamanca. Sígueme, 1974, 69-70.

⁶ José Vidal Taléns. *El mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente de Ferrer, 1988, 37.

revelación, sino también por su método⁷. La teología tiene su fundamento último en la revelación. De ahí que en su trabajo el teólogo no pueda ni deba obviar la historia como espacio en el cual aquella revelación se da. Es lógico que tal condición marque el método de la elaboración de toda teología, por un lado, y su contenido, por otro.

En tercer lugar, Kasper es consciente de los desafíos que supone la ciencia histórica para el teólogo y para todo creyente. Desde que Lessing publicara sus *Fragmentos del anónimo de Wolffenbüttel*, obra que cuestiona la resurrección de Jesucristo, la teología sigue teniendo un diálogo abierto con la historiografía⁸.

Desde estas tres coordenadas se entiende la preocupación de Kasper por la historia y por lo histórico. Así lo deja ver cuando afirma que, «historia e historicidad son categorías fundamentales de la fe cristiana, porque esta es histórica según su contenido, su acto, su mediación y su horizonte global. Es más, la categoría historia fue descubierta en el ámbito de la fe bíblica»⁹. Estos tres motivos que hemos presentado justifican el interés de nuestro autor por la historia, un interés que debe ser compartido por toda teología que se plantee seriamente temas como revelación, salvación, encarnación o resurrección, por mencionar solo algunos. En definitiva, toda la cristología pasa por aquí. Siendo honestos, no se puede elaborar un discurso teológico o cristológico si no se tiene claro qué se entiende por historia.

2. El concepto “historia” en la cristología de Kasper

Para Kasper, el punto de partida de la teología de la historia debe ser el kerigma. Allí la historia es entendida como un período de tiempo puesto por Dios, como tiempo de gracia y decisión¹⁰. Aquí se encuentran ya los elementos de lo que Kasper entiende por historia: si la historia es tiempo de decisión significa que en ella juega un papel esencial la libertad del hombre. Por otro lado, se desprende de ahí que el tiempo es cualitativo. A continuación, estudiaremos estas cuestiones.

⁷ José Vidal Taléns. *El mediador*, 41.

⁸ Walter Kasper. *El Evangelio*, 141.

⁹ *Ibid.*, 148-149.

¹⁰ Walter Kasper. *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe*. Santander. Sal Terrae, 2016, 224.

2.1. El papel imprescindible de la libertad en la historia

Para Kasper, tiene un papel esencial la libertad del hombre como uno de los constituyentes de la historia. Aquí podemos reseñar brevemente la influencia de san Agustín en Kasper. Del obispo de Hipona recoge el autor de *El Dios de Jesucristo* la idea de la mediación del tiempo por el espíritu libre del hombre. Esta nota adquiere especial importancia si la cotejamos con la definición de historia que comúnmente se maneja, por ejemplo, en los diccionarios.

Vale la pena recordar la definición de historia que ofrece el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: 1) Narración y exposición de acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados. 2) Disciplina que estudia y narra estos sucesos. 3) Obra histórica compuesta por un escritor. 4) Conjunto de sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación. 5) Conjunto de acontecimientos ocurridos a alguien a lo largo de su vida o en un período de ella. La lista de significados se extiende hasta llegar a hablar de narración inventada, chisme, enredo, mentira o pretexto¹¹. Todas estas definiciones tienen en común la referencia a acontecimientos que han ocurrido en el pasado, es tiempo que se ha escurrido hacia atrás, son acontecimientos del pasado que puede explicar el presente, pero nada más.

El significado teológico de la palabra “historia” es mucho más amplio. Kasper anota que la historia no es solo la sucesión de días, horas y años. La historia es tiempo, pero no solo tiempo. Citando a Aristóteles, nuestro autor afirma que «la historia no debe confundirse con el fenómeno neutral del tiempo entendido como el antes y el después del movimiento, con el mero transcurrir de los años, días y horas, con los permanentes altibajos del devenir y el perecer a los que está sometido todo ser finito»¹². Tampoco equivale a desarrollo y evolución. Es dinámica, avanza, pero no se reduce a puro dinamismo. La nota esencial e identitaria de la historia, entendida desde la teología, la pone la libertad: «historia se da solo donde hay libertad»¹³.

Kasper se fija en que ya san Agustín observó que el tiempo y la historia externa se constituyen solo mediante una síntesis realizada por el espíritu humano gracias a su

¹¹ Véase al respecto la voz «Historia», en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. <https://dle.rae.es/historia%20?m=form>. Consultado el 10/05/2022.

¹² Walter Kasper. *El Evangelio*, 150.

¹³ W. Kasper. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984, 65. Cfr. *El Evangelio*, 150.

temporalidad e historicidad interior. Cuando Agustín se pregunta por el tiempo percibe que el pasado ya no existe, el futuro aún no es, y el presente es un punto que pasa. El tiempo es inaprehensible, puesto que no podemos detenerlo para medirlo. Sin embargo, el espíritu humano tiene expectación por el futuro, atención al presente y memoria del pasado. El obispo de Hipona pone el ejemplo de una canción: cuando uno se dispone a cantar tiene expectación, cuando empieza a cantar, lo cantado va quedando en la memoria como pasado, mientras tanto, la atención sigue estando presente y por ello el futuro pasa a convertirse en pasado. Lo mismo acontece en toda la historia del hombre, y ocurre también en toda la historia de los hijos de los hombres, de la cual forman parte las vidas humanas¹⁴.

Nuestro autor comenta acertadamente que para Agustín es el espíritu humano quien puede adentrarse en el pasado mediante el recuerdo, y en el futuro mediante la previsión. Gracias a que el hombre no está atado al momento presente, sino que con su libertad puede superar lo dado en cada instante, puede vincular y pensar juntamente el pasado, el presente y el futuro¹⁵. Se puede decir que el hombre es historicidad interior y, esta historicidad interior, existe primeramente respecto a la exterior, pero, a la vez, la historicidad está basada en la libertad del hombre, que es siempre libertad concreta. Historia y hombre están estrechamente vinculados, la historia es una síntesis del hombre, pero no de un hombre abstracto, sino el intento de síntesis realizado por un hombre concreto¹⁶.

Además de la influencia de san Agustín, en este tema se puede percibir una de las huellas más claras de Schelling en el pensamiento Kasper. Nos acercamos con esto a un autor muy complejo, difícil de interpretar, sobre todo por los cambios, a veces radicales, que registra su pensamiento a lo largo del tiempo. Teniendo esto en cuenta, es preciso aclarar que aquí nos estamos refiriendo a la interpretación que Kasper hace de Schelling, que puede ser discutible, sin embargo, no es eso lo que nos interesa en este trabajo, sino mostrar que la interpretación de Kasper sobre Schelling influye en su propio concepto de historia. Para eso nos acercaremos tesis doctoral¹⁷.

¹⁴ Cfr. San Agustín. *Confesiones XI*, 37-38. Madrid: BAC, 2017.

¹⁵ Walter Kasper. *El Evangelio*, 150.

¹⁶ Walter Kasper. *Jesús*, 64.

¹⁷ Walter Kasper. *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. Santander: Sal Terrae, 2017.

En este trabajo Kasper reseña que Schelling pone especial énfasis en la importancia de la libertad para la historia. La libertad se encuentra en el principio y en la meta de la historia. La historia comienza con el acto de la autodeterminación y la libertad¹⁸. De hecho, llega a afirmar que la historia comienza con el pecado original. La historia es dinámica, es movimiento, y no podía empezar si el hombre no hubiera sacudido y conmovido el orden de la creación puesto por Dios. De manera que, según Schelling, sin la salida del hombre del paraíso no habría historia, por eso aquel primer paso del hombre es el acontecimiento primigenio, el acontecimiento que posibilitó una sucesión de otros acontecimientos¹⁹.

Schelling piensa que al comienzo de la historia se encuentra la edad de oro en la que los seres humanos se guiaban por la naturaleza. La primera autodeterminación libre (el pecado original) llevó a la separación respecto a ella²⁰. Es decir, por el pecado original el hombre creó una escisión entre naturaleza y libertad, que a partir de ese momento pugnan entre sí. La meta de la historia radica en superar tal escisión y posibilitar una unidad más elevada entre naturaleza y libertad²¹. Kasper percibe en este planteamiento de Schelling la influencia de las ideas cristianas de caída, reconciliación, protología y escatología, aunque entendidas como momentos relativos dentro de la historia²².

En la libertad del hombre encuentra Schelling su semejanza con Dios. Así como Dios es el libre señor de las potencias, el hombre es un ser dado a sí mismo. Tal es el peso que otorga el filósofo idealista a la libertad, que afirma que Dios terminó la creación y la colocó sobre un fundamento móvil, sobre una esencia dueña de sí. Dios entregó todo a la voluntad del hombre, de manera que la unidad querida por Dios llegaría a ser realidad únicamente si el hombre así lo quería. Dios estimó tanto el libre arbitrio humano que hizo depender de él el destino de toda su obra²³.

¹⁸ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 124.

¹⁹ *Ibid.*, 411.

²⁰ La definición de pecado original en el pensamiento de Schelling es, cuanto menos, interesante. Para explicar este concepto, pone el ejemplo del niño que cree poder dirigir por su propia cuenta los caballos que tiran del carro y se separa de su padre que los conduce. Una vez que se separa, percibe la verdadera fuerza de los corceles. Lo mismo ocurre con el hombre, que junto a Dios era dueño de las potencias, pero sin ser consciente de ello, y cree poder controlarlas por su propia cuenta. Movidio por esa falsa ilusión se separa de Dios, pero en ese mismo momento cae en cuenta de las fuerzas del mal. Hasta este momento no había ningún ser extradivino. Una vez que esto ocurre se da la caída, la creación es expulsada del ámbito divino. Cfr. Pedro F. Castelao. *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011, 424-425.

²¹ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 121.

²² *Ibid.*, 122.

²³ *Ibid.*, 433.

Y precisamente a eso se debe que el mundo esté desgarrado, porque la caída del hombre tuvo consecuencias también para el cosmos. El hombre ha usurpado la creación y la ha desvestido de su gloria. El mundo está ahora enemistado consigo mismo y seccionado de su verdadero futuro, debido a que el hombre, en lugar de actuar como mediador entre la naturaleza y Dios, se interpuso entre ambos. Es por eso que el desgarramiento de toda la realidad existente es, para Schelling, consecuencia de un acto libre²⁴.

Desde la teología se puede discutir que la historia haya empezado con el pecado original, pero se admite sin problema que el hombre está llamado a mediar entre Dios y el mundo. Esta mediación se ve interrumpida o desviada a causa del pecado. Y como consecuencia las relaciones del hombre consigo mismo, con Dios y con la creación se ven perturbadas, ensombrecidas.

De todo esto podemos concluir que en Kasper hay influencia de san Agustín y de Schelling en lo que respecta a la relación historia-libertad.

2.2. Condición cualitativa del tiempo

El concepto de tiempo es vital para entender la idea de historia que Kasper maneja. De hecho, él mismo deja claro que su teología de la historia arranca de la concepción del tiempo tal como aparece en el Nuevo Testamento. La nota identitaria del tiempo en el NT es su carácter cualitativo. Mientras que Aristóteles entendía el tiempo vinculado al espacio y al movimiento, es decir, «el número del movimiento según el antes y el después», Kasper cree que en sentido cristiano el tiempo es espacio de decisión, espacio de conversión hacia Cristo. Y es que Cristo tensiona el tiempo, lo colma con su llamada a la conversión. El hombre debe aprovechar esta llamada y decidirse²⁵.

Así pues, el concepto cristiano de tiempo se diferencia del griego. La filosofía helena entendía el tiempo como un reflejo de la eternidad, como un incesante repetirse del devenir, dado que el ciclo perpetuo es lo más parecido a lo eterno. Kasper recuerda el júbilo de Agustín al constatar que para el cristiano estos círculos han explotado.

En efecto, Agustín dice:

²⁴ Ibid., 441.

²⁵ Walter Kasper. *La teología a debate*, 225-226.

«Algunos filósofos de este mundo [...] han pensado en admitir un circuito de tiempos. En ellos se renovarían y repetirían siempre las mismas cosas en la naturaleza, y así, afirman ellos, se formaría la textura íntima de los volúmenes de los siglos, que vienen y pasan»²⁶.

Al hiponense tal concepción del tiempo le parece inhumana. El hombre estaría condenado a repetir sus desgracias eternamente, dando vueltas en un círculo infinito de siglos que se suceden. Y es que, en este circuito de tiempo, aunque el hombre alcanzara la felicidad, se trataría nada más que de una felicidad falsa, porque retornaría otra vez a las desgracias que le han precedido. Agustín reclama que «no es verdadera felicidad aquella en cuya eternidad no se puede confiar»²⁷. La fe cristiana en la resurrección, por el contrario, postula una concepción diferente de la historia. Oponiéndose a aquel círculo eterno de eventos que se repiten, Agustín cree que Cristo murió una sola vez por nuestros pecados, resucitó de entre los muertos y la muerte ya no tiene dominio sobre él (Rom 6, 9). El cristiano no espera girar eternamente entre la desgracia y la felicidad, sino que, al resucitar, estará con Cristo para siempre²⁸.

Ahora bien, ¿significa eso que la concepción cristiana del tiempo es lineal? Oscar Cullmann ha desarrollado una idea que luego se difundió ampliamente. Según este autor, en la Biblia el tiempo se concibe como una línea. En contraposición a la circularidad griega, la Escritura concibe un comienzo y un final del tiempo²⁹. Ahora bien, no cabe duda de que para el pensamiento griego el tiempo es circular, y que el cristianismo celebra que aquellos «círculos infernales» se hayan roto. Sin embargo, comenta Kasper, lo propio del tiempo cristiano no es ni ser lineal, ni circular, ni dialéctico, sino ser tiempo en tensión³⁰. José Vidal Taléns nos vuelve a iluminar al decir que, para Kasper, la idea del tiempo cualitativo es una de las novedades más destacadas del pensamiento de Schelling. Y es que, para Schelling, el tiempo es cualitativo porque se funda en una voluntad. Esto es igual, ya se vea desde Dios, o desde el hombre. Kasper cree haber encontrado en esta filosofía el armazón racional necesario para conceptualizar la idea neotestamentaria de *kairos*³¹.

²⁶ San Agustín. *La ciudad de Dios*, XII, 13, 1. En Obras completas de san Agustín XXVI-XXVII. Madrid: BAC, 1958.

²⁷ *Ibid.*, XII, 13, 1.

²⁸ *Ibid.*, XII, 13, 2.

²⁹ Oscar Cullmann. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1968, 39-40.

³⁰ Walter Kasper. *La teología a debate*, 236. Cfr. W. Kasper, *Jesús*, 93-95.

³¹ José Vidal Taléns. *El mediador*, 125.

La noción de tiempo en el pensamiento de Kasper es, por tanto, bíblica, y está filtrada por la teología de san Agustín y la filosofía de Schelling.

2.3. Condición cualitativa de la historia

Si el tiempo es cualitativo, la historia también lo es. En las Sagradas Escrituras, reseña Kasper, la historia es entendida como un diálogo entre Dios y el hombre, que va madurando con el transcurrir de las diversas etapas. De manera que, ni el tiempo ni la historia se entienden como el flujo cronológico cuantitativo de los años y siglos, sino como un espacio existencial en el que Dios ofrece al hombre la salvación y este responde desde su libertad. La historia es, por tanto, «un campo de tensión que progresa de forma dialógica»³².

La concepción de historia que maneja Kasper es específicamente cristiana. Parece una obviedad, pero atendiendo a la honestidad que debe caracterizar a toda investigación hay que demostrarlo. No existe una única comprensión de la historia, al contrario, el espectro es muy amplio. En un extremo se encuentran aquellos que se niegan a ver en ella un sentido, una orientación, limitándose a estudiar los hechos aislados, sus causas y sus efectos. Esta percepción de la historia se suele llamar “analítica”. En el otro extremo se encuentran aquellos que interpretan los hechos históricos como partes de un conjunto más amplio, que se dirige a un fin. A esta comprensión de la historia, desde la filosofía, se le suele llamar “idealista”. No falta quien ubique la lectura cristiana de la historia en esta línea³³.

Como ya hemos visto, nuestro autor admite que la historia tiene un fin, un sentido. Suscribir esta idea lo ubica ya en la estela de la comprensión cristiana de la historia, cuyas bases se encuentran en Agustín de Hipona. El obispo de Hipona fue el primer autor cristiano en desarrollar una reflexión amplia de la historia. Es verdad que antes de él se pueden encontrar notas para una teología de la historia en Ireneo, y en otros Padres, pero nadie había reflexionado el tema con tanto detenimiento y profundidad como lo hizo él en *La Ciudad de Dios*.

³² Walter Kasper. *La teología a debate*, 236.

³³ José Ferrater Mora. *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Hegel, Voltaire*. Madrid: Alianza, 1984, pp. IV-V del prólogo.

Fiel a su fe cristiana, el hiponense sostiene que el tiempo no es eterno, tampoco lo es el mundo. Ambos han sido creados por Dios³⁴. Por tanto, si el mundo y el tiempo han tenido un comienzo, tendrán un fin, y si tienen un fin, tienen sentido, dirección, significado. Estamos ante una concepción diferente de la historia con respecto a la noción griega, aquí se piensa en una historia en tensión, orientada hacia un fin³⁵. Pero ¿cómo sabemos esto? ¿En qué nos basamos para afirmarlo? Agustín cree firmemente que Dios ha revelado sus planes acerca de la humanidad y de la historia. Aquí alude el doctor de la gracia a lo que san Pablo llama “el misterio oculto desde el principio” que se ha dado a conocer en Cristo. Gracias a esto, se puede afirmar que la historia tiene un sentido, que tiende a lo que él llama el *Christus Totus*³⁶. Y es que, el centro de la historia, para Agustín, no es otro que Cristo. Hacia él apuntan los tiempos previos a su encarnación y en él se sustentan los tiempos posteriores a su venida³⁷.

Ahora bien, pensar la historia así implica creer que la Providencia divina la conduce. Este es otro de los temas importantes en la teología agustiniana de la historia. La Providencia divina organiza los tiempos, para que no pasen más aprisa o más lento de lo que Dios prevé en su plan. La sabiduría de Dios otorga un curso «ordenadísimo y bellísimo a todas las cosas temporales y transeúntes»³⁸. El Dios que ha creado el cosmos también lo ordena, dirige la historia. Toda la vida del género humano se encuentra dirigida por los designios de la divina Providencia³⁹.

Kasper conoce la teología de la historia que recurre a la noción de la Providencia no solo por Agustín, sino también por Schelling, que defiende la existencia de la Providencia del Absoluto al guiar la historia. El hombre es libre de actuar, pero en lo concerniente al resultado de sus acciones depende, según Schelling, de la Providencia. Con este pensamiento, comenta Kasper, el filósofo de Leonberg se sitúa en la tradición occidental, que desde Agustín quería mostrar que la Providencia reinaba de manera oculta e incluso enigmática en la historia⁴⁰. En esta concepción la historia se entiende

³⁴ San Agustín. *Confesiones* XI, 13, 15.

³⁵ Jean Pegueroles. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972, 104-105.

³⁶ *Ibid.*, 118.

³⁷ *Ibid.*, 105.

³⁸ San Agustín. *Epístola* 166, 13. Obras completas de San Agustín. Cartas (2º) Madrid. BAC, 1987.

³⁹ San Agustín. *Sobre la Verdadera Religión* XXVII, 50. Obras Completas de San Agustín IV. Madrid: BAC, 1956. Cfr. Carta 184A, 6, donde Agustín afirma que «Dios gobierna las cosas humanas desde la creación misma de los hombres hasta que glorifique a los justos con los ángeles santos y condene a los impíos con los ángeles malignos». Obras Completas de San Agustín. *Cartas* (2º). Madrid. BAC, 1987.

⁴⁰ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 127.

como un teatro, donde cada personaje tiene un papel y lo ejecuta con total libertad, pero es un mismo espíritu el que habla en todos⁴¹.

El hombre, gracias a su libertad, puede ser mediador con respecto a la realidad que lo rodea. Pero esta mediación es posible solo si la realidad de la historia puede concebirse como providencia, lo cual presupone que la historia tiene un comienzo, un centro y una meta. El comienzo lo encuentra Schelling en el plan salvífico, el misterio oculto desde antes de la creación del mundo. El centro es Cristo y la meta, la revelación de la gloria de lo Absoluto⁴².

Que la historia esté dirigida por la Providencia implica también que en el acto de la creación estaba ya contemplada la libertad humana, que es libertad incluso para caer. Ahora bien, esta libertad estaba envuelta en la voluntad salvífica⁴³. En otras palabras, Dios dirige la historia y tiene en cuenta desde siempre que el hombre, en su libertad, puede caer. La genialidad de Schelling consiste en su esfuerzo por mantener ambos polos de la ecuación, a saber, libertad humana y Providencia divina en el decurso de la historia. Kasper no usa habitualmente el término Providencia, sin embargo, la idea de una historia orientada hacia un fin, tendente hacia una plenitud, le debe mucho a Agustín y a Schelling. Quizá su poca recurrencia a la expresión “Providencia” se debe a que, desde Bossuet, esta palabra quedó bastante desestimada. Este autor piensa en la mano de Dios que dirige la historia desde arriba, dejando de lado la libertad humana⁴⁴.

3. La historia como “lugar” de la revelación de Dios

Kasper asegura que la historia es el más completo horizonte de toda comprensión y actuación humanas. De ahí se sigue que «lo Absoluto puede expresarse

⁴¹ Ibid., 128. Es sorprendente el paralelismo entre Schelling y von Balthasar en este punto. El teólogo de Lucerna afirma que la historia de la salvación no se hace problemática porque haya sido puesta en escena por Dios, ni porque los papeles que en ella se distribuyen hayan sido ensayados, comprendidos y llevados por el Hijo al más alto plano de su verdad y peculiaridad. Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teología de la historia*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, 71.

⁴² Walter Kasper. *Lo absoluto*, 251.

⁴³ Ibid., 251.

⁴⁴ Andrés Tornos Cubillos. “Sobre teología de la historia”. *Isegoría* 4 (1991): 179. Cfr. Walter Kasper. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985, 132. Kasper apunta que la idea de un Dios providente que conduce la historia arranca de la Biblia, pasa por la «más genial teología de la historia» elaborada por san Agustín en *La Ciudad de Dios* y llega hasta la edad moderna con Vico, Bossuet y Hegel.

fundamentalmente solo de modo histórico»⁴⁵. Un análisis detenido de esta afirmación nos muestra la influencia de Schelling en Kasper y, a la vez, la distancia que toma con respecto al filósofo de Leonberg.

Veamos primero en qué punto convergen ambos autores. Una preocupación que acompañó siempre al pensamiento de Schelling fue cómo puede conocerse lo Absoluto sin objetivarlo y convertirlo en realidad finita. Para responder a esto, plantea que lo Absoluto puede comprenderse en el medio de la historia y de la historicidad humana. La historia es la forma adecuada de lo Absoluto, su autoexplicación. La historia fluye sin pausa, es algo abierto, no acabado, y por eso es el medio en que lo Absoluto puede revelarse sin ser objetivado. Schelling argumenta que lo Absoluto no ingresa propiamente en el devenir histórico, sino que se coloca por encima de este y, sin embargo, necesita de la historia para su actualización⁴⁶.

En la afirmación que hemos citado de *Jesús, el Cristo*, Kasper está de acuerdo con Schelling en que la historia es el horizonte en el cual Dios se revela. Es una convicción común de la teología de la revelación⁴⁷. Se puede citar, como botón de muestra la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, cuando dice que:

«La economía de la salvación se cumple por hechos y palabras, íntimamente trabados entre sí, de suerte que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salud manifiestan y corroboran la doctrina y las cosas significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio en aquellas contenidas» (DV, 2).

Dei Verbum habla de hechos y palabras. Se trata de hechos concretos, no de abstracciones puramente intelectuales o de iluminación individual. Kasper comenta refiriéndose a este texto, que la fe cristiana y la teología se fundamentan en la Palabra de Dios comunicada históricamente de una vez para siempre, y en su obrar en la historia⁴⁸.

La confesión de que Dios ha intervenido en la historia es irrenunciable para la fe cristiana. Dios no arranca al hombre de su condición histórica, la salvación no consiste

⁴⁵ Walter Kasper. *Jesús*, 64

⁴⁶ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 142.

⁴⁷ Por poner solo un ejemplo, que por lo demás podría obviarse, se puede ver: R. Fisichella. “Revelación”. En *Diccionario de teología*. Dirigido por Cesar Izquierdo, 885. 3ª ed. Pamplona: Eunsa, 2014. Fisichella explica que la revelación sobrenatural presenta un formato histórico, porque en la historia ha de vivir el hombre su encuentro con Dios y en ella se ha de sustanciar el proyecto salvífico de Dios. La revelación se da en el acontecer histórico, más aún, ella misma es historia.

⁴⁸ Walter Kasper. *Fe e historia*, 20. Citando a J.S. Drey, anota que el cristianismo, como religión positiva divina, es un fenómeno temporal, un hecho histórico. Lo cual significa que la teología no tiene nada que ver con ideas generales y principios abstractos, sino con la historia.

en desencarnarlo de su historicidad. Al contrario, el Creador interviene en el mundo temporal, orientando la historia a su plenitud. Al salvar al hombre, Dios salva con él al mundo y la historia, que habían participado también en la caída del hombre⁴⁹.

Ahora bien, ¿no sigue Kasper a Schelling hasta el final cuando dice que «lo Absoluto puede expresarse fundamentalmente solo de modo histórico»? Esta afirmación, vista así y fuera de contexto puede dar la impresión de que lo Absoluto necesita de lo histórico para manifestarse, con lo cual la teología resbalaría hacia el idealismo, que compromete la libertad de lo Absoluto, puesto que necesita la historia para desplegarse. En esta dialéctica lo histórico viene integrado como parte de lo Absoluto, de manera que la diferencia entre ambos queda eliminada por la síntesis posterior.

Sin embargo, es importante destacar que, para Kasper, lo Absoluto no está obligado a expresarse, no tiene necesidad de ello, pero si quiere hacerlo, ha de hacerlo en el horizonte humano de comprensión, en el único contexto en el que el hombre puede percibirlo. No se trata, por tanto, de que Dios necesite la historia para desplegarse o para actualizarse. Y aquí se encuentra claramente marcada la distancia que Kasper toma con respecto a Schelling: mientras el idealista habla en términos de necesidad, el teólogo se expresa en términos de revelación libre.

Con respecto a la relación de lo Absoluto con la historia en el pensamiento de Kasper, José Vidal Taléns apunta una idea que es preciso tener en cuenta. El autor de *Jesús, el Cristo*, usa el término *Auslegung*, que denota la revelación o manifestación de lo implícito en lo explícito. Aplicado a la teología, este vocablo quiere decir que la historia es la autoexplicación libérrima del misterio de Dios en diálogo con la libertad humana. Kasper usa este término para explicar la relación en la que están Dios y el mundo. Esta expresión procede de la tradición metafísica que entiende el cosmos como *explicatio Dei*⁵⁰. En esta teología la libertad de Dios no está comprometida, sino que constituye un momento interno fundamental de la misma revelación.

Otra clave de la distancia que Kasper toma con respecto a Schelling, es que el teólogo está hablando de manifestación de Dios al hombre. La creatura racional posee unas condiciones cognitivas específicas, su horizonte de comprensión es limitado y se

⁴⁹ Juan Chapa Prado. "Historia de la salvación", 465.

⁵⁰ José Vidal Taléns. *El mediador y la mediación*, 44-45.

encuentra engastado en el plano de lo histórico. De ahí que Dios, en su infinita misericordia decida revelarse de modo histórico. La condición de necesidad no es de Dios, sino del hombre. Pero Dios, cuando se revela, atiende a la pequeñez de su creatura⁵¹.

El hecho de que Dios se revele en la historia significa que esta tiene un significado para Él. La historia, argumenta Kasper, no es solo un ropaje que Dios viste mientras que él permanece realmente por encima del tiempo y del espacio, del hombre y sus vaivenes. Tampoco es el lugar extrínseco que Dios usa como medio para revelarse, no es solo un escenario que Dios utiliza para manifestarse y actuar. Nada más lejos de la teología cristiana, que profesa su fe en un Dios que se interesa por la historia, que se involucra realmente en ella⁵². Este Dios que entra en la historia es el Dios que puede ser esperado, y por tanto puede ser motivo de esperanza para el futuro. H. U. von Balthasar recuerda que la experiencia bíblica del Dios cercano transforma la interpretación de la historia de vertical en horizontal. Si antes el polo divino se pensaba siempre “arriba” y el hombre debía esforzarse por alcanzarlo, ahora se le contempla en la historia, como fuerza que otorga sentido al futuro⁵³.

4. Las paradojas de la historia

Si bien es verdad que Kasper suscribe una noción cristiana de la historia, no es menos cierto que no cae en el error de creer que la historia es una marcha triunfal en la que no existe el mal, la muerte, el sufrimiento, etc. Una visión honesta de la historia no puede obviar estas realidades. En atención a ello, nuestro autor trae a colación lo que él identifica como «paradojas de la historia». Se pregunta: ¿no percibimos, acaso, que el absurdo y el sinsentido acechan constantemente sobre la vida del hombre a lo largo de la historia? ¿La experiencia del mal no confirma acaso que el hombre está condenado a

⁵¹ Esta convicción se encuentra ya en autores tan tempranos como Ireneo de Lyon. Cfr. *Adversus Haereses*, IV, 38, 1. En Antonio Orbe. *Teología de san Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV de «Adversus Haereses»*. Madrid: BAC, 1996, 513. El obispo de Lyon usaba la alegoría de una madre, que alimenta a su hijo con leche, porque no es capaz de comer alimento para adultos.

⁵² Walter Kasper. *Fe e historia*, 79.

⁵³ Han Urs von Balthasar. *Teología de la historia*, 138.

un ridículo eterno retorno de lo mismo? ¿Podría conformarse el hombre alguna vez de manera definitiva con esta aporía?⁵⁴.

Para hablar del Dios vivo de la historia es necesario encarar estas cuestiones. A continuación, veremos cómo las plantea el autor de *El Dios de Jesucristo*. Las preguntas que quedan aquí abiertas y que piden una respuesta serán el telón de fondo de la segunda parte de nuestro trabajo.

4.1. La amenaza del absurdo

Kasper se fija en que la historia lleva la impronta de la dialéctica entre poder y debilidad. El hombre que media la historia percibe que puede superar cuanto existe a través de su libertad. Vive en medio de sueños y deseos de una existencia lograda, intenta crear un orden nuevo y mejor por medio de la cultura, la política, el arte y la religión⁵⁵. De este anhelo y sueño de una vida mejor le vienen al hombre las fuerzas para trabajar en el mundo; su empeño por la técnica, que le permite crear mejores condiciones de vida; su esfuerzo por promover la educación y organizar la sociedad de formas cada vez más eficaces. Aquí se encuentra una de las notas identitarias del hombre que lo distingue del resto de seres: se puede ubicar frente a la realidad y al mundo con libertad, percibe que puede cambiar el rumbo de la historia. Todo intento de cambio, e incluso toda revolución, encuentra aquí su condición de posibilidad. Si el hombre no se sintiera capaz de cambiar su entorno y la historia, no emprendería nada nuevo.

El hombre, agrega Kasper, supera todo lo real y pregunta por el sentido de su existencia, por el uno y el todo de la realidad. Aquí tenemos una segunda nota diferencial del ser pensante: no solo transforma la realidad que lo rodea, sino que da un paso más allá, se pregunta por el sentido de todo. Además de percibirse como ser capaz de dar una orientación diferente a la historia, se pregunta por su más profundo sentido.

El hombre es mayor que la realidad, porque puede posicionarse ante ella, tomar distancia intelectual, percibir lo finito en el horizonte de la infinitud, entender a cada existente como anticipación de la existencia como tal⁵⁶. Pero, por otra parte, también la

⁵⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 67.

⁵⁵ *Ibid.*, 65.

⁵⁶ *Ibid.*, 65.

realidad es mayor que el hombre, lo precede, estaba antes que él y estará después que él haya desaparecido. La realidad constituye un misterio y el hombre se da cuenta también de que todos sus esfuerzos por domesticarla terminan fracasando. Este fracaso alcanza su mayor expresión en la muerte. Mientras el hombre vive tiene posibilidades, pero cuando la muerte lo alcanza y lo abate, su cadáver es mera materia sin posibilidad alguna⁵⁷. Al final la realidad se impone.

Nos encontramos, por tanto, ante una paradoja dentro de la historia: por un lado, el hombre es superior a la realidad, pero, por otro, la realidad lo vence, se le impone. Es evidente que Kasper sigue a Pascal en este aspecto y, de hecho, lo cita. Pascal expone mejor que nadie la situación del hombre ante la realidad, una situación de grandeza y miseria: «la grandeza del hombre es grande en cuanto se sabe miserable. Un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto, saberse miserable es ser miserable, pero saber que se es miserable es ser grande»⁵⁸. En la conciencia de sí, en la razón autorreflexiva del hombre descansan su grandeza y su miseria. La primera, porque es el único ser capaz de pensarse, de ubicarse con respecto al mundo y a los demás. La segunda, porque precisamente al hacerlo se da cuenta de su pequeñez con respecto al resto de lo que existe. Sin embargo, precisamente descubrir su pequeñez denota su grandeza. Por eso añade Pascal: «todas esas miserias mismas prueban su grandeza [...] Son miserias de gran señor, miserias de un rey desposeído»⁵⁹.

Siguiendo a Pascal, Kasper apunta que en el hombre se da una serie de elementos contrapuestos: poder y debilidad, libertad y necesidad, grandeza y miseria, realidad y posibilidad, etc. Se dan juntos, no son ámbitos solamente yuxtapuestos en el hombre y en la historia, dado que el hombre descubre su trascendencia precisamente en su inmanencia⁶⁰.

El autor de *Jesús, el Cristo* contempla también estas contraposiciones en el más amplio horizonte de la relación finito-infinito. El hombre experimenta su finitud desde la intuición que tiene de la infinitud, pero de la infinitud solo tiene, según Kasper, un concepto negativo: sabe que él no es infinito. Ahora bien, para saber eso hay que tener

⁵⁷ Ibid., 66. Cfr. Walter Kasper. *El Dios*, 134. En este mismo sentido H. Urs von Balthasar recuerda que «la muerte es, - para el hombre-, un obstáculo aparentemente insuperable, como un enorme peñasco sobre el camino, algo que bloquea cualquier pensamiento de posible realización total». *El Todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008, 64.

⁵⁸ Blaise Pascal. *Pensamientos*, §397. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.

⁵⁹ Ibid., §398.

⁶⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 66.

ya una referencia de lo infinito precisamente desde la negación, y es que si el hombre finito quisiera comprender lo infinito tendría que depotenciarlo. Aquí se rompe toda dialéctica, no hay una síntesis en la que el hombre pueda integrar lo uno y lo otro, porque su finitud no puede abarcar lo infinito⁶¹. Kasper concluye que el hombre continúa siendo un misterio para sí mismo. Experimenta la trascendencia como inalcanzabilidad constitutiva de su existencia⁶².

La cuestión queda abierta, no se puede resolver desde el campo de la filosofía, simplemente se constata. Surge una serie de preguntas: ¿cómo es posible ser hombre en esta situación aporética? ¿Tiene la última palabra la tragedia antigua y moderna, el escepticismo antiguo y moderno? ¿No constituye el hombre más que un fragmento, un torso⁶³? ¿Podría el hombre conformarse alguna vez de manera definitiva con esta aporía? ¿Se puede mantener una audacia inconformista del ser humano a la vista del absurdo de la realidad? ¿Puede tener Sísifo la última palabra? ¿Podemos arrostrar en concreto la historia sin esperanza de sentido en ella? Con la pérdida de la esperanza tendría que hacerse absurdo también todo esfuerzo moral⁶⁴.

Todas estas preguntas tienen un profundo calado existencial. Si esto es así, si lo último que queda es el absurdo de la aporía del hombre en la historia, es decir, la ausencia de sentido, quizá la única salida posible sería actuar «como si lo hubiera». El caso es si podemos enfrentar la vida y la historia armados solo con esta especie de autoengaño que nos ayudaría a disimular un poco la amargura del absurdo⁶⁵. En esta cuestión converge toda la carga de la filosofía existencialista, y en el fondo, de toda filosofía que se pregunte por el sentido de la historia, en general, y de la vida, en particular. Quizá una sola pregunta baste para caer en cuenta de la gravedad de lo que se juega aquí el hombre: ¿merece la pena vivir si la historia es un absurdo? Si el hombre está condenado a permanecer en esta aporía, toda búsqueda de felicidad sería poco más que una alienación sospechosa a la que el ser humano se sometería voluntariamente con el objetivo de soportar el peso del sinsentido.

⁶¹ Ibid., 67.

⁶² Ibid., 67.

⁶³ Lo mismo se pregunta H. Urs Von Balthasar en *El todo en el fragmento*, 14. Luego dice, en la misma obra, que si el hombre es solo un fragmento incapaz de realización total, sería indudablemente mejor que no existiera. Cfr., p. 63.

⁶⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 67.

⁶⁵ Ibid., 67.

En medio de esta aporía Kasper ve una salida: solo si la naturaleza humana y la realidad impenetrable e incomprensible para el hombre está determinada por la libertad, puede tener sentido la existencia del hombre. Ahora bien, la libertad que determine la realidad entera no puede ser la del hombre, porque la libertad del hombre, como todo en él, es finita. La libertad que determine la realidad tiene que ser, por tanto, una libertad infinita. Eso significa que, solo si Dios existe como libertad absoluta y creadora, el mundo puede ser un espacio de libertad absoluta para el hombre. A esto Kant le llama «visión del mundo como reino de Dios», donde naturaleza y libertad están mutuamente reconciliadas⁶⁶. Esto nos recuerda la dialéctica entre necesidad y libertad en el pensamiento de Schelling, que ya hemos citado antes⁶⁷.

Ahora bien, la llegada del reino de la libertad, o tiene que esperarse como realidad históricamente indeducible, o tiene que entenderse como regalo. Kasper anota que la llegada de este reino de la libertad no se puede postular, sino que únicamente se puede rogar: «venga a nosotros tu reino». Es así como la libertad divina viene a presentarse como base de la libertad humana, no como su límite, como piensa el humanismo ateo, porque la pregunta por el sentido de la totalidad no puede responderse desde la mera finitud del hombre, sino «solo desde el sentido pleno y el espíritu pleno que abarca al hombre y al mundo, desde un espíritu que es la realidad que todo lo determina, y que es, por tanto, lo que en lenguaje religioso llamamos Dios»⁶⁸.

Kasper ha dado un paso importante de lo antropológico a lo teológico. De la cuestión de la aporía del hombre en la historia ha pasado a la cuestión de Dios como única salida del absurdo. Y es que, la esperanza del hombre consiste, no en que Dios esté muerto, sino en que sea el Dios vivo de la historia⁶⁹. Queda abierta la pregunta por cómo la libertad de Dios propicia un nuevo comienzo para la libertad del hombre y cómo, en Cristo, Dios salva esta aporía de la historia.

⁶⁶ Ibid., 67.

⁶⁷ Kasper recuerda que el joven Schelling, junto con Hegel y Hölderlin esperaban la llegada del reino de Dios entendido como libertad en el sentido kantiano, es decir, como autonomía. De ahí que la libertad sea para Schelling el centro de su filosofía. Para él, la libertad representa un nuevo evangelio para la humanidad. Y es que la esencia del ser humano consiste en que no es ni puede ser nunca objeto ni cosa. No carece de fundamento decir que la relación entre reino de Dios y libertad, que Kasper establece aquí, tiene raíces en Schelling, aunque no parte exclusivamente de su filosofía. Cfr. *Lo absoluto*, 113, 114 y 121.

⁶⁸ Walter Kasper. *El Dios*, 134.

⁶⁹ Walter Kasper. *Jesús*, 68.

4.2. La paradoja del mal

Si la dialéctica poder-debilidad suponía una aporía en la historia, la cuestión se agudiza con la consideración del problema del mal. No hay duda de que el mal es un fenómeno empíricamente constatable en la historia. Es, antes que nada, un misterio insondable. Por más que se repiense no hemos dilucidado de dónde viene. Toda filosofía y, por supuesto, toda teología, se confronta con esta pregunta, pero en última instancia solo se puede decir que el mal tiene su condición de posibilidad en esa relación paradójica del hombre con la realidad que hemos descrito antes⁷⁰.

El hombre puede tender hacia dos extremos: la pusilanimidad o la soberbia. En ambos casos se rompe el equilibrio constitutivo de su propio ser. Por eso Kasper no entiende el mal como ausencia de bien o como deficiencia, sino como trastorno del ser. El mal es la «violación», la humillación del hombre, lo que lo lleva a la contradicción consigo mismo⁷¹.

Una vez más nos encontramos con una paradoja antropológica: el hombre no se puede conformar ante la realidad del mal en la historia, pero, por otro lado, parece incapaz de erradicarlo. Todo intento por establecer un orden más justo termina por convertirse en injusto, con lo cual introducimos ya en el pretendido nuevo orden la semilla del mal. Al final del día, dice Kasper, «toda revolución ha sido a su vez traicionada»⁷². El drama es descrito por nuestro autor como un círculo diabólico de culpa y venganza, violencia y contraviolencia⁷³.

Esta idea aparece frecuentemente en la obra de Kasper: «el hombre puede paliar el mal, en el mejor de los casos, y los intentos de erradicarlo acaban siempre instaurando la violencia y el totalitarismo, que también son un mal»⁷⁴. Aquí se percibe otro paralelismo con H. U. von Balthasar, para quien:

«es posible verificar en este mundo, tanto en la esfera privada como en la pública, intentos de oponerse a las fuerzas de la destrucción [...] pero en ningún lugar puede hacer frente el hombre a la Hidra,- es decir, a la injusticia.- Lleva a este enemigo consigo, crece junto con él y a menudo puede dar la impresión de que, cuanto más crece

⁷⁰ Ibid., 68.

⁷¹ Ibid., 69.

⁷² Walter Kasper. *El Evangelio*, 222.

⁷³ Walter Kasper. *Jesús*, 69. Cfr. *Fe e historia*, 70-71.

⁷⁴ Walter Kasper. *El Dios*, 189.

el esfuerzo para vencerlo y cambiar el mundo en un paraíso, tanto más numerosas se reproducen, después de cada golpe, las cabezas del horrible monstruo»⁷⁵.

Desde la filosofía, J. Maritain constata esta realidad y habla de «la ley del doble progreso». Con esta expresión el filósofo intenta decir que en la historia se da un movimiento de progreso y, a la vez, su antagónico, un retroceso o descenso. En otras palabras, en la historia se dan simultáneamente el bien y el mal. Esta ley se encuentra arraigada en lo más profundo de la naturaleza humana, específicamente en la libertad. Cuando aumenta el poder del hombre, crecerán también las posibilidades del bien y del mal. De manera que es imposible realizar una sociedad pura y perfecta. Toda utopía, aunque llegara a realizarse, se encontraría amenazada por esta misma ley del doble progreso. La más perfecta de las sociedades humanas también se corrompería con el paso del tiempo⁷⁶. Parece, pues, que todo esfuerzo humano por combatir el mal es una batalla perdida antes de comenzar.

José Ignacio González Faus describe el absurdo en el que cae el hombre cuando intenta resolver con su propio esfuerzo esta paradoja. El resultado de este intento es que termina cayendo en su propia trampa. «El hombre debería haber aprendido ya, de su larga historia, que cuando hace sus milagros a lo Prometeo no queda encadenado por ningún Zeus celoso. Prometeo queda encadenado por sus propios milagros»⁷⁷. Esta lección, añade el autor, tendría que haber quedado clara desde mucho antes de la filosofía de Marx. El más claro ejemplo para ilustrar esta idea se encuentra en la fe en el progreso científico-tecnológico. El hombre ha vivido este avance como si de un milagro se tratara, pero el resultado es que la misma técnica se ha convertido en «un Zeus omnipotente y colérico, cuyos rayos pueden acabar en cualquier momento no solo con cada individuo, sino ya con todos y con todo el planeta a la vez»⁷⁸.

Cada generación puede constatar por su cuenta cómo el mal acecha en la historia. A nosotros, en nuestro tiempo nos ha tocado también vivirlo. Después del horror constatado en dos guerras mundiales, y de las largas y sangrientas décadas de guerra fría, parecía que por fin entrábamos en una época de concientización donde el ser humano se esforzaba por mantener la paz por encima de todo. Sin embargo, los

⁷⁵ Hans Urs von Balthasar. *El todo en el fragmento*, 67.

⁷⁶ Esta idea de J. Maritain es citada por Luis González-Carvajal. *El reino de Dios y nuestra historia*. Santander: Sal Terrae, 1986, 113-115.

⁷⁷ José Ignacio González Faus. *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1982, 165.

⁷⁸ *Ibid.*, 165.

acontecimientos recientes parecen desalentar estas ilusiones. Otra vez nos encontramos ante la amenaza de las armas nucleares, una amenaza que en realidad nunca se ha ido. Otra vez constatamos que, a la par de las iniciativas de paz, rebrotan, por desgracia, las cabezas de la Hidra de la guerra, la violencia y la injusticia.

Es inevitable que, ante esta realidad del mal y su aparente invencibilidad, surjan muchas preguntas: ¿eso es todo? ¿No le queda más al hombre que girar permanentemente en el círculo vicioso del mal? ¿No tiene otra salida la historia? Para romper el círculo es necesario un nuevo comienzo. La filosofía se plantea el tema del anhelo de lo cualitativamente nuevo (Horkheimer). Th. Adorno da un paso más, llegando a decir que, a la vista de la desesperación, la filosofía solo se puede hacer si se contemplan todas las cosas desde la perspectiva de la redención⁷⁹. Ahí donde un hombre mantiene viva la esperanza del sentido de la historia y de su ser hombre, se manifiesta una interpretación de la salvación y redención, pues una esperanza definitiva en la historia solo es posible con base en un comienzo cualitativamente nuevo e inderivable de la historia misma, y este comienzo, dice Kasper, no es otra cosa que la forma exterior mundana de lo que el mensaje cristiano quiere decir sobre la redención, gracia y salvación⁸⁰.

5. La esperanza de un nuevo comienzo

Ante este panorama es normal que nos preguntemos si existe la esperanza de un nuevo comienzo en la historia, si es posible si quiera soñar con ello. Desde la filosofía de Schelling la respuesta es que sí, esa esperanza se encuentra en Dios. Ahora bien, aquí hay que matizar en qué Dios. Se trata del Dios de la Biblia, más que del Dios de la metafísica o del sistema del idealismo hegeliano. Schelling critica la idea de Hegel sobre el Absoluto porque entiende que, en la dialéctica de este sistema, el final no es más que un retorno al comienzo, de manera que lo Absoluto deviene un movimiento circular que no es capaz de salir de sí mismo. Dios es aquí:

⁷⁹ «El cristianismo toma en serio el mal, y al mismo tiempo lo relativiza, se somete a él, no con actitud de derrota, sino oponiéndole la esperanza de una realidad más grande: Dios y su redención. La luz de la redención que desciende sobre el mundo es, a la vista del mal, lo único que puede prevenir de la desesperación, y lo que, en último término, apoya la esperanza indestructible del hombre, le hace justicia, lo eleva y lo llena». Walter Kasper. *El Evangelio*, 223.

⁸⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 69.

«el Dios del ser eterno, perpetuo, la inquietud incesante que nunca encuentra el sábado; es el Dios que siempre se limita a hacer lo que siempre ha hecho, por lo que no puede crear nada nuevo; su vida es un ciclo de formas en el que Él permanentemente se enajena para retornar a sí mismo, y retorna a sí mismo solo para enajenarse de nuevo»⁸¹.

El problema es que ahí donde Dios es solo final y nunca nuevo comienzo, no puede existir verdadera historia⁸². A Schelling no le convence este Dios al que se llega por medio de una abstracción racional, no le resuelve los problemas de la historia. Pero entonces, ¿dónde encontrar una imagen fresca y viva de Dios? Solo en la fe bíblica. De ahí debe partir toda concepción de Dios.

Según Schelling, ni los Padres de la Iglesia, ni la teología posterior, lograron realizar una síntesis acabada de la idea griega de Dios con la fe bíblica, con el Dios vivo de la historia, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. El Dios de la Biblia no es susceptible de demostración, no se llega a él después de un proceso dialéctico racional, sino que se le experimenta vivo en la historia⁸³.

El Dios bíblico actúa en la historia, anota Schelling, pero está separado de ella, es libre para actuar. Su santidad le permite mantenerse por encima del mundo. Sin embargo, se halla dinámicamente presente en él. En la comprensión schellingiana de Dios percibe Kasper aspectos nuevos, que no se encontraban en la filosofía hegeliana. El filósofo de Leonberg hace un esfuerzo realmente meritorio por tomarse en serio al Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, Dios del fuego y de la ira. Es por eso que Kasper visualiza en esta filosofía las categorías necesarias para pensar en este Dios Santo, el Dios vivo de la historia⁸⁴.

Schelling no eleva a Dios más allá de todo ser y toda esencia para dejarlo ahí, aislado de todo interactuar con el mundo y con el hombre. Al contrario, entiende que, precisamente por su supraesencialidad Dios es libre de asumir el ser finito, de entrar en la historia y, sin embargo, continuar siendo Señor absoluto de esta⁸⁵. Kasper hace una observación aguda: el concepto schellingiano de Dios sigue siendo dialéctico, pero ahora se trata de una dialéctica de la libertad absoluta. Precisamente, desde la dialéctica

⁸¹ Walter Kasper. *Jesucristo, la salvación del mundo*. Santander: Sal Terrae, 2019, 41.

⁸² *Ibid.*, 41.

⁸³ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 275.

⁸⁴ *Ibid.*, 300.

⁸⁵ Schelling quiere deshacerse del camino de la metafísica tradicional para llegar al concepto de Dios. Quiere partir del meramente existente, del necesariamente existente para, desde ahí, alcanzar la divinidad. Cfr. Pedro F. Castela. *La escisión de lo creado*, 402-403.

puede decir Schelling que Dios es el totalmente Otro, inobjetivable, incomprensible, innombrable, que está separado de todo ser del mundo y que, al mismo tiempo, puede ser todo para el hombre por su amor libre, puede convertirse por completo en nuestra vida. Dios no solo es acto puro, también es novedad ilimitada, sorpresa, genialidad, futuro, puede ser creador libre y Señor de la historia⁸⁶.

Esta idea de Dios es muy potente, y ofrece a la teología una base filosófica sólida sobre la que reflexionar. Kasper lo percibe claramente y por eso recoge la afirmación de Schütz, para quien, una teología que parta de la idea de Dios como futuro y novedad, se opone a la falta de esperanza y futuro de las utopías ideológicas y a una concepción actualista o presentista de la vida cristiana, en definitiva, a todo lo que sea cerrazón al futuro. Schütz subraya que, en cambio, la parusía divina no es otra cosa que la venida de Dios hacia nosotros en la historia⁸⁷.

Percibir a Dios de esta manera le permite a Schelling romper el círculo del absoluto hegeliano que daba vueltas eternamente en torno a sí mismo, una idea en la que descubre los primeros asomos del nihilismo⁸⁸. Y gracias a eso, Schelling puede superar la idea de historia como eterno retorno de lo mismo. Pero, más importante aún, esto le permite entender que la historia está fundamentada en Dios, y que es dirigida providencialmente por Él. Kasper señala que, para Schelling, la Trinidad es el fundamento último de la historia. El Dios uno y Trino es la condición última de posibilidad de una creación y una historia libremente puestas. Es el único trasfondo desde el cual la historia y la revelación devienen comprensibles. De ahí que la historia entera se pueda percibir como un gran *vestigium trinitatis*⁸⁹.

El empeño de Schelling por escapar de la dialéctica hegeliana de lo finito y lo infinito, y por salvaguardar en la doctrina trinitaria la libertad de Dios, por un lado, y la de las creaturas, por otro, le ha dado ocasión para poner las premisas más importantes para una filosofía y una teología de la historia. En su pensamiento se halla una concepción de la historia que se realiza de un modo personal-dialógico entre Dios y el hombre, y que tiene su fundamento en el diálogo intratrinitario⁹⁰.

⁸⁶ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 316.

⁸⁷ *Ibid.*, 316, nota 307. Kasper cita la obra *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, de Schütz.

⁸⁸ José Vidal Taléns. *El mediador*, 111.

⁸⁹ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 400.

⁹⁰ *Ibid.*, 403-404.

Lo único que puede dar sentido a la historia es que esté fundamentada en Dios, que tenga un significado para Él. Esta afirmación no es un mero capricho de Schelling, ni una interpretación ingenua de Kasper. Solo si este Dios que es capaz de crear algo nuevo, que es futuro y esperanza, se fija en la historia, se puede decir que se rompe el eterno círculo hegeliano y resulta posible el futuro y, con él, la esperanza para el hombre, porque ahora en la historia deviene algo nuevo, inesperado, sorprendente, que está causado por la salida de Dios al encuentro de la humanidad. Esto es una auténtica parusía⁹¹. Gracias a eso, la tragedia de la humanidad, es decir, la dialéctica libertad-necesidad, que Schelling ejemplifica con el mito de Prometeo, termina con la referencia a un nuevo eón, en el que la revelación de Dios, lejos de estar determinada por un ciego destino, lo está por la relación personal del Creador con la creatura⁹².

Ahora bien, precisamente esta nueva visión de la historia redundaba en una comprensión diferente de Dios, que parte de una pregunta: ¿cómo pueden conciliarse la inmutabilidad y la eternidad divina con una historia que, en cierto modo, afecta también a Dios? Kasper apunta que la respuesta solo puede ser que Dios no gana nada con la historia, porque Él es absoluto e inmutable, pero lo es en sentido divino. ¿Eso qué significa? Que es eterno e inmutable justamente porque en un acto eterno se autodeterminó como Padre de Nuestro Señor Jesucristo y como Dios para nosotros. Por eso, en cuanto eterno e inmutable, es también el Dios de la historia⁹³.

6. Conclusión y valoración

Nuestro autor entiende la historia como el espacio de la relación entre Dios y el hombre. Ahora bien, la historia está mediada por la libertad, por eso está abierta, no se encuentra determinada por Dios. Esta apertura es lo que permite que el hombre experimente la necesidad de plenitud y sentido en la historia. Y precisamente, en su intento por plenificarla, descubre sus limitaciones, es decir, aquellas paradojas que acompañan el drama de la historia. Este drama consiste en la necesidad de plenitud, por un lado, y la imposibilidad de deducir esta plenitud de la misma historia, por otro. La idea de historia que subyace en la teología de Kasper no es pesimista, simplemente

⁹¹ Ibid., 405.

⁹² Ibid., 412.

⁹³ Ibid., 405-406.

describe una realidad que cualquiera puede comprobar y que la filosofía también recoge.

La filosofía constata este estado latente de la historia, pero no puede ofrecer la solución. Y es que este dilema solo se puede resolver si Dios se interesa por la historia, se muestra como el Dios vivo de la historia, la asume tal como es y ofrece un nuevo comienzo. Solo Dios puede salvar al hombre de la amenaza del absurdo, que consiste en buscar con sus propias fuerzas (Prometeo) una meta que siempre se le escapa (Sísifo). El hombre, por su parte, ha de recibir este nuevo comienzo como don.

Kasper encuentra en el pensamiento de Schelling el constructo filosófico necesario para integrar en la imagen de Dios categorías procedentes de las Sagradas Escrituras, como historia, tiempo, cercanía, futuro, esperanza, etc. En este punto se puede decir que, si bien Schelling influye sobre Kasper, ambos concurren en una vuelta a las Sagradas Escrituras para buscar y encontrar en ellas al Dios vivo de la historia.

Repensar a Dios desde una teología de cuño más bíblico es no solo necesario, sino urgente. Ahora bien, ¿significa eso que haya que tirar por la borda lo más logrado de la tradición filosófica occidental al respecto? Está claro que no. Lo que Kasper intenta aquí es una síntesis que recoja lo mejor de ambas corrientes, la bíblica y la metafísica. Sobre estas dos bases se esfuerza por presentar una idea de Dios acorde con el pensamiento contemporáneo. Y es que al hombre de hoy es muy poco lo que le puede decir una imagen de un Dios encerrado en su burbuja de trascendencia inalcanzable. Kasper tiene razón al recordar que esa idea ha hecho mucho daño, ha provocado la distancia o el rechazo de Dios que ahora se agudiza cada vez más. A la teología no le queda otra salida más que regresar a la imagen siempre fresca del Dios vivo de la historia, tal como aparece en las Sagradas Escrituras. Constatamos, una vez más, la actualidad del pensamiento del autor de *El Dios de Jesucristo*, y a la vez, del tema que estamos tratando.

Ahora bien, para que la imagen de Dios que muestra la teología sea significativa y atractiva para el hombre contemporáneo, es indispensable que ese Dios asuma y enfrente las paradojas de la historia. Si Dios no constituye la esperanza de la humanidad ante la cuestión del mal, si no promete nada con respecto a la muerte, si no aparece como la salida a la amenaza del absurdo, es difícil que resulte vital para un hombre que busca fundamentalmente experiencias, más que doctrinas bien elaboradas. El valor de

esta idea de la cristología de Kasper radica en que puede tocar el nervio existencial y experiencial del hombre de hoy. El Dios vivo de la historia es aquel que, más que reducirse a un concepto, puede ser experimentado como dador de sentido, tanto de la historia en general, como de la vida, en particular.

La pregunta clave que abre el camino para la segunda parte de nuestro trabajo es: ¿dónde y cómo se revela Dios como el Dios vivo de la historia? Siguiendo a Kasper queremos mostrar que tal revelación ocurre en Jesucristo, concretamente en su historia y destino, que se centra en el anuncio del reino de Dios que llega.

En los restantes capítulos de nuestro trabajo vamos a mostrar cómo, en el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús, el Dios vivo de la historia ofrece al hombre aquel nuevo comienzo que tanto anhela.

II. El reino de Dios: la esperanza de un nuevo comienzo

En el capítulo anterior intentamos presentar los presupuestos, las preguntas que nuestro trabajo intenta responder. Ahí constatamos que, según Kasper, la historia se encuentra en un estado latente, pide un nuevo comienzo que el hombre, por más que intente, no puede darle. En este capítulo vamos a intentar responder a esta cuestión. La tesis que defendemos aquí es que, en la cristología de nuestro autor, el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús se puede entender como este nuevo comienzo otorgado por la cercanía del Dios vivo de la historia. Si probamos nuestra hipótesis habremos demostrado que la inquietud de Schelling sigue presente, aunque implícitamente, en la cristología del autor de *El Dios de Jesucristo*, sobre todo en estas dos ideas: la necesidad de un nuevo comienzo para la historia, y la imagen del Dios vivo de la historia como intento de romper el esquema circular de la idea de Dios en Hegel.

Partimos de un presupuesto fundamental para la teología: Dios se ha revelado plenamente en Cristo:

«Por toda la presencia y manifestación de sí mismo, por sus palabras y obras, signos y milagros, pero señaladamente por su muerte y gloriosa resurrección de entre los muertos; finalmente por el envío del Espíritu Santo, acaba y completa y con testimonio divino confirma la revelación de que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna» (DV, 4).

Kasper, como teólogo católico, suscribe este axioma. Lo que vamos a intentar rastrear es cómo, según este autor, Dios se manifiesta como el Dios vivo de la historia en la actividad pública de Jesús, es decir, en el anuncio del reino. Tendremos siempre de fondo las preguntas que quedaban abiertas y cuya respuesta apenas se insinuaba en el primer capítulo de nuestro trabajo.

1. El anuncio del reino en la predicación de Jesús

Para nadie es una novedad que Jesús dedicó su ministerio público al anuncio del reino de Dios. Así lo testifican los evangelios, sobre todo los sinópticos: «Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1, 14-15).

Todos los teólogos necesariamente estarán de acuerdo en que aquí resume Marcos la actividad pública de Jesús. En esto se puede percibir un consenso. Las diferencias comienzan cuando preguntamos ¿qué es el reino de Dios? Dado que Jesús se abstuvo de definirlo, podríamos pensar que no es necesario hacerlo. Sin embargo, sea porque nuestra mentalidad occidental procura siempre las definiciones, o sea porque, como argumentan algunos estudiosos, para comprender lo que quiso decir Jesús es necesario intentar inquirir qué entendió él por reino¹, es inevitable que intentemos conceptualizarlo, o por lo menos, formular una idea general.

Nos preguntamos entonces, cómo entiende Kasper el reino de Dios. Percibimos que su pensamiento al respecto se remonta al Antiguo Testamento. El pueblo de Israel esperaba la llegada del reino de Dios, que traería la liberación del injusto señorío y la implantación de la justicia en el mundo. El reinado de Dios traería el *shalom* universal, la paz entre todos los pueblos y los hombres, y la armonía en las relaciones del hombre con el cosmos. El mensaje de la llegada del reino por parte de Jesús tiene que entenderse, por tanto, en este horizonte de la pregunta de la humanidad por la paz, la

¹ Joachim Gnilka. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. 2ª ed. Barcelona: Herder, 1995, 173.

justicia, la vida y la libertad. Este es el marco adecuado para la comprensión de lo que Jesús entendió por el reino².

Kasper nos recuerda que Jesús, como judío que era, debió conocer la esperanza con que su pueblo aguardaba la llegada del reino de Dios. Esta esperanza tiene su fundamento en la experiencia histórica de Israel. En su historia, y especialmente en el acontecimiento de la salida de Egipto, Dios se manifestó como el Señor en el que uno puede confiar. W. Pannenberg anota que, en virtud de su misión, que consistía en llamar a los hombres al reino de Dios, Jesús se ubica dentro de la historia del Dios de Israel con su pueblo. Y solo a partir de esta historia se puede comprender su actuación, ya que su anuncio consistía en una llamada a vivir la proximidad del Dios de Israel, aquel que lo había liberado de Egipto y cuya venida esperaba con ansias el judío piadoso. La elección del pueblo por parte de Dios y la espera permanente de su revelación gloriosa, son los presupuestos de su actividad³.

Kasper, siguiendo a Pannenberg, recoge un dato importante de la investigación exegética: cuando Israel entra en contacto con las grandes potencias militares que le rodeaban, su fe se ensancha, pasa a considerar el señorío de Dios sobre todo el cosmos. Sin embargo, pese a esa evolución, no hay que olvidar que el origen de esta fe se encuentra en la historia concreta del pueblo⁴. De la idea de Yahvé como señor de la historia se pasó a esta otra, más abstracta, del reinado de Dios. Ahora bien, esta expresión no se refiere a un reino territorial, sino a la imposición del señorío de Dios en la historia. Con el paso del tiempo, recuerda nuestro autor, las esperanzas del pueblo judío se escatologizan⁵. Ahora se aguarda para el futuro la llegada del reino de Dios. Esta esperanza la prosigue y desarrolla la apocalíptica, que aguarda el nuevo eón. Tanto las esperanzas escatológicas como las apocalípticas manifiestan, de distintas maneras, la confianza y la certeza de que al final Dios acabará por mostrarse como Señor absoluto de todo el mundo⁶.

Rolf Rendtorff percibe las huellas de esta escatologización en la liturgia del pueblo judío, sobre todo en las oraciones sinagogaes y de la vida cotidiana del hombre

² Walter Kasper. *Jesús*, 88.

³ Wolfhart Pannenberg. *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974, 240.

⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 90.

⁵ Cfr. R. Rendtorff. "La comprensión de la revelación en la historia del cristianismo primitivo". En W. Pannenberg y otros. *La revelación como historia*, 59. Salamanca: Sígueme, 1977.

⁶ Walter Kasper. *Jesús*, 90.

religioso. Ahí se muestra el enfoque básico de toda la vida religiosa hacia el futuro escatológico. Este enfoque se mantuvo como una nota característica del judaísmo y se encuentra tanto en la literatura apocalíptica como en la rabínica⁷.

En este marco se encuadra el anuncio del reino por parte de Jesús. Pero él le imprime a esta esperanza una dirección nueva: afirma que el reino ya ha llegado, no se halla en una lejanía imposible de alcanzar, no hay que esperar un futuro lejano, sino que está en el aquí y ahora de la historia. Esta misma idea se encuentra también en la obra de W. Pannenberg:

«Jesús ha prometido de un modo inmediato la salvación escatológica. La proximidad del reino de Dios que él predicaba constituye, en cuanto tal, la salvación para aquellos que la perciben. [...] aquellos que por encima de su propia recompensa y de su posesión dirigen su mirada por entero al futuro del reino de Dios, tienen ya la salvación»⁸.

En este punto Kasper coincide también con Gnllka, quien puntualiza que el reino de Dios consumado es la meta de la historia, pero es necesario caer en la cuenta de que el comienzo de esa plenitud se da ya en la actividad de Jesús. «El comienzo está puesto, por insignificante que parezca, más aún, aunque parezca minúsculo. Y ese comienzo garantiza el final»⁹. Es decir, el tiempo de espera ha terminado, el reino ya ha llegado.

Si tenemos en cuenta que en la tradición veterotestamentaria y en el judaísmo contemporáneo con Jesús, la venida del reino de Dios significaba la venida de Dios mismo, y que en el corazón de esta esperanza escatológica se encontraba la venida del «día de Yahvé», entonces se entiende que cuando Jesús habla de la presencia del reino esté queriendo decir: «Dios está cerca». Por tanto, argumenta Kasper, el reino de Dios no es primeramente un reino en el sentido que suele dársele a esta palabra, sino que se trata del señorío de Dios como prueba de su gloria y de su ser de divino. Se trata, en lenguaje estrictamente bíblico, de una exégesis radical del primer mandamiento y de su comprobación histórica: «yo soy el Señor, tu Dios [...] no tendrás otro Dios fuera de mí» (Ex 20, 2)¹⁰.

⁷ Rudolf Rendtorff. “La comprensión”, 59.

⁸ Wolfhart Pannenberg. *Fundamentos*, 228-230. Cfr. Walter Kasper. *Jesús*, 90.

⁹ Joachim Gnllka. *Jesús*, 181.

¹⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 95-96.

1.1. El reino como nuevo comienzo

Para comprender con más profundidad la cuestión del reino, hay que partir, siguiendo a Kasper, de una convicción común a toda la Biblia: que el hombre no posee por sí mismo la paz, la justicia, la vida y la libertad. La vida se encuentra permanentemente amenazada, la libertad es habitualmente oprimida, y la justicia pisoteada. En esta situación, el hombre no puede librarse por sus propias fuerzas, no puede salir por sí mismo del atolladero. Así pues, la Biblia expresa, con un lenguaje a veces mitológico, - habla de demonios, poderes y potencias que el hombre no puede dominar, - aquella realidad que describimos antes como paradojas de la historia. José Vidal Talens nos pone en pista para comprender esta idea a fondo, al recordarnos que Kasper está hablando aquí de realidades que, en el plan de la creación de Dios, estaban en paz con la humanidad, pero que han asumido un poder enemigo del hombre. Esta idea es deudora de la filosofía del último Schelling sobre el pecado original. Este pecado habría provocado una cualificación negativa de la realidad. El autor de *El Dios de Jesucristo* habla de un desgarramiento antagónico de la realidad y su consecuente conflictividad con el hombre¹¹.

Partiendo de esta idea, Kasper constata que se hace indispensable un nuevo comienzo, totalmente indeducible, que solamente Dios, como Señor de la historia puede otorgar. Pues bien, «esto nuevo que hasta ahora no se tuvo, esto inimaginable, inderivable y sobre todo no factible, que solo Dios puede dar y que en definitiva es Dios mismo, es lo que se quiere decir con el concepto de reino de Dios»¹².

Si hemos dicho que el hombre no puede dar a la historia el nuevo comienzo que requiere, ahora hay que apuntar, con Kasper, que el reino de Dios, como nuevo comienzo es don de Dios. Suena a perogrullada teológica, pero es importante recordar que el reino es de Dios, no del hombre. Y «no es, en absoluto, intrahistóricamente deducible». Jesús deja claro que el reino viene como relámpago (Mc 24, 27), no se sabe cómo (Mc 4, 26-29). No podemos organizarlo de forma revolucionaria, ni evolutiva¹³,

¹¹ José Vidal Taléns. *El mediador*, 229.

¹² Walter Kasper. *Jesús*, 88.

¹³ No carece de importancia el que Kasper conjure el peligro que conlleva identificar el reino de Dios con el desarrollo evolutivo. Luis González-Carvajal nos recuerda que el principal representante de la teología liberal, Albert Ritschl, identificó el reino de Dios con la hermandad de los hombres de este mundo, que llegaría inevitablemente gracias a las fuerzas evolutivas de la historia. *El reino de Dios*, 106. Este será siempre un peligro latente a la hora de interpretar el reino, y es necesario prevenirlo.

tampoco de forma conservadora. «Lo único que puede hacer el hombre es esperar su llegada renunciando a su propia seguridad, a su querer dominar y poseer, creando así un espacio para Dios como el único apoyo fidedigno»¹⁴.

Otra vez nos resulta iluminador recordar las palabras de Gnilka: siempre que en el Antiguo Testamento se habla de Dios como rey, hay que tener presente que este término designa la acción salvífica de Dios como algo que «de manera total y exclusiva llega de parte de Dios hasta nosotros»¹⁵. La idea que se encuentra en ambos autores es la misma, y es, además, consenso entre los teólogos y exegetas: el reino de Dios es don, nunca logro humano.

El hecho de que Jesús hablara en parábolas acerca del reino, indica que se está refiriendo a una realidad que se ubica más allá de todo cálculo y planificación humana. El reino es milagro y obra de Dios, no se puede planificar ni organizarlo. Kasper pone el acento en que el reino no se encuentra en la esfera de las utopías políticas. Ahora bien, eso no significa que el hombre deba mantenerse en una actitud pasiva. Al hombre se le pide una decisión, que puede ser de aceptación o de rechazo, teniendo en cuenta su libertad¹⁶. El hecho de que el reino sea don de Dios no excluye el actuar humano, lo que sí excluye es el empeño prometeico de intentar fundamentar la vida y la salvación en el esfuerzo propio. Con la fe en el reino, el hombre se abre a algo nuevo y distinto. Al no esperar nada de sí, lo espera todo de Dios¹⁷.

Y ¿qué espera el hombre? El cumplimiento de todas sus esperanzas, anhelos y ansias. Precisamente este cumplimiento fue lo que anunció Jesús con su predicación del reino de Dios, que pregona un cambio radical de todas las situaciones con vistas a un «comienzo nuevo incomparable». Jesús asume la esperanza primigenia, que se encuentra presente en el mito y en el Antiguo Testamento: ese anhelo de que llegue la salvación y que cese el dolor, las lágrimas, el sufrimiento, la angustia, etc. Jesús anuncia que con la alborada del reino «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan

¹⁴ Walter Kasper. *El evangelio*, 56.

¹⁵ Joachim Gnilka. *Jesús*, 173.

¹⁶ En esta decisión ante el reino se percibe la condición cualitativa del tiempo y de la historia que anotábamos en el primer capítulo de nuestro trabajo. El anuncio del reino es el *kairos* definitivo, es tiempo crítico, tiempo en el que el hombre debe tomar una decisión.

¹⁷ Walter Kasper. *Jesús*, 99.

limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia el mensaje de la salvación» (Lc 7, 22. Mt 1, 5)¹⁸.

Para terminar este apartado, nos viene bien tener en cuenta las anotaciones de G. Lohfink sobre la relación Dios-reino-hombre. Este autor pone de relieve tres parcialidades de la exégesis a la hora de hablar del reino de Dios. La primera se refiere al tiempo del reino. Se suele decir que el reino es cosa del futuro. Se minusvalora el presente del reino. La segunda parcialidad tiene que ver con los actores del reino. El problema aquí es que se entiende que el reino es solo asunto de Dios. La tercera comete el error de olvidar la dimensión social del reino¹⁹. A nosotros nos interesa la segunda de estas parcialidades.

Normalmente se dice que el hombre debe pedir la venida del reino, orientar su vida hacia él, pero nada puede hacer para acelerar su venida o para retrasarla. El reino es algo que solo Dios puede traer. Lohfink se pregunta si con decir que el reino es asunto de Dios ya se ha dicho todo. «¿No deberíamos añadir que la venida del reino es también asunto del hombre? Si la venida del reino es totalmente obra de Dios también es totalmente obra del hombre». A continuación, añade un argumento que viene al caso con el tema que tratamos: «según la Biblia, la venida del reino de Dios es una historia entre la libertad de Dios y la del hombre»²⁰.

Lohfink continúa desarrollando su argumento. Señala que Jesús solía hablar del reino de formas que a veces resultaban contrastantes entre sí. Así, por ejemplo, la parábola de la semilla de mostaza habla del reino como realidad no factible (Mc 4, 26-29). El reino crece en silencio sin que el hombre haga nada, sin que lo perciba. Pero, por otro lado, la parábola de los talentos (Mt 25, 26 ss.) nos dice que el reino no se obtiene con la inmovilidad ni con la planificación y cálculo, sino mediante la disponibilidad, arriesgándose por él. Así pues, Jesús nos dice en sus parábolas que el reino llega como

¹⁸ Ibid., 102. En la cristología de Kasper a la que hemos podido acceder, no analiza detenidamente las parábolas. Un tratamiento más detenido de este tema se encuentra más tarde, en su obra *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2015, 74. De todas formas, en este libro el autor se refiere solamente a la parábola del hijo pródigo y a la del buen samaritano.

¹⁹ Gerhard Lohfink. “¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el reino de Dios?”. *Selecciones de Teología* 28, nº 102 (1989): 312-318.

²⁰ Ibid., 313.

don maravilloso de Dios, pero debe ser asumido con determinante compromiso para que venga. Ninguna de las dos cosas se debe olvidar si queremos ser objetivos²¹.

El compromiso por el reino, añade el autor, no se reduce solo a una disposición del hombre ante su llegada, sino que lo realiza. Ahora bien, Lohfink sabe del peligro que albergan expresiones como “construir el reino” o “colaborar con el reino de Dios”. Pueden generar malentendidos. Pero se pueden buscar otras alternativas para expresar esta idea. Además, es necesario hacerlo. Y es que, atendiendo lo que dice el cuarto evangelio, hay que concluir que la venida del reino es obra de Dios y del hombre. En otras palabras, la venida del reino es puro don de Dios, pero eso no excluye que sea también obra del hombre. De esta manera se salvaguardan los dos polos: la gratuidad del reino y la libertad del hombre²².

El artículo de Lohfink es posterior a la publicación de *Jesús, el Cristo*, pero merece la pena que nos preguntemos si lo que Kasper plantea en su cristología, es decir, el reino como don indeducible de la historia e inalcanzable por la mera acción del hombre, se mantiene en pie ante los argumentos de Lohfink. Veamos primero en qué coinciden ambos planteamientos. 1) Los dos defienden que el reino es don de Dios. El hombre no puede obtenerlo por su cuenta. Con eso se libran de caer en el prometeísmo. 2) Ambos salvaguardan la libertad del hombre. Precisamente por ser don, el reino no se impone, sino que respeta la libre determinación de la creatura. En estos dos puntos ambos planteamientos se corresponden. Pero Lohfink da un paso adelante. Mantiene estas dos premisas, pero quiere poner de relieve que el hombre es parte activa de la manifestación del reino. El hombre no solo se dispone para el reino, no solo lo recibe pasivamente, sino que también lo realiza.

En nuestra opinión, el planteamiento de Lohfink es adecuado. Mantiene el equilibrio necesario para evitar el extremo de creer que el hombre hace el reino o lo “construye”, pero salva también la lógica del don. Quizá en el planteamiento de Kasper falta resaltar la importancia del “polo humano”. Su concepto de historia mantiene a Dios y al hombre como interlocutores, de manera que esta idea no desacomoda su entramado conceptual. Ahora bien, sin ánimo de justificar a nuestro autor, hay que recordar que en el contexto en el que nos movemos, es decir, en la idea del reino como nuevo comienzo

²¹ Ibid., 313-314. Podríamos traer a colación Mt 11, 12: «el reino de Dios sufre violencia, y los violentos lo arrebatan».

²² Ibid., 316-317.

indeducible, era necesario poner de relieve que este nuevo comienzo solo lo puede otorgar el Dios vivo de la historia.

1.2. ¿En qué consiste este nuevo comienzo?

Pero ¿en qué consiste esta salvación que viene al mundo con la llegada del reino de Dios? ¿En qué consiste este nuevo comienzo? Kasper recuerda que Jesús concentra todas las esperanzas de salvación en una sola: la participación en el reino de Dios. Ahora bien, esta participación no es una espiritualización o una especie de consuelo que promete un futuro lejano e indeterminado. Ya hemos anotado que el reino se hace presente en el aquí y ahora de la historia²³. Y esa cercanía de Dios significa, antes que nada, el perdón de los pecados.

De la experiencia del perdón brota la alegría (cfr. Lc 15, 4-10; 22-24; 31-32). La salvación del reino de Dios se manifiesta también en que el amor de Dios llega a imperar entre los hombres. El sabernos perdonados de una culpa que no podemos expiar, debe posibilitar la disposición a perdonar a los demás las pequeñas culpas (cfr. Mt 18, 23-34). El tiempo del reino de Dios que llega es, por tanto, el tiempo del amor, de un amor que no rechaza ni niega, y que rompe el círculo diabólico de violencia y contraviolencia, de odio y venganza. El amor es, por tanto, el nuevo comienzo y la concretización de la salvación²⁴.

La nota identitaria del reino y de la vida de Jesús, es que no enfrenta la violencia con más violencia. A Jesús no se le puede identificar con un revolucionario, no quiere causar más heridas, sino curarlas, por eso, mediante el mandamiento del amor, pone fin a la espiral de la violencia. Ahora bien, precisamente esto constituye una revolución en sentido pleno de la palabra, porque no exige un cambio superficial, sino desde lo más profundo del hombre²⁵. Es necesario retener un dato esencial: es verdad que el reino llega a lo más profundo del hombre, pero eso no significa que se quede ahí o que se reduzca a «la relación de Dios con el alma y del alma con su Dios». El reino toca la

²³ Esto no significa que Kasper ignore que el reino, aunque ha sido inaugurado por Jesús, no se encuentra aún en su realización plena, algo que solo ocurrirá al final de la historia. En las páginas 89-95 de *Jesús, el Cristo*, analiza la cuestión del carácter escatológico del reino. Nosotros no nos detenemos en este punto porque no lo consideramos esencial para nuestro tema.

²⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 106.

²⁵ Walter Kasper. *El evangelio*, 54-55.

historia concreta del hombre, la realidad en la que vive. No es pues una mera iluminación interior de carácter puramente espiritual, sino que integra la totalidad del hombre, como veremos luego al tratar de los milagros de Jesús.

1.3. Confrontación con Jon Sobrino

Jon Sobrino, que hace una interpretación del reino desde la Teología de la Liberación, critica esta concepción de Kasper. Según Sobrino, en la teología se dan tres tendencias a la hora de definir el reino. La primera de ellas es la vía nocional, que intenta averiguar lo que fue el reino de Dios para Jesús a partir de la noción que el mismo Jesús pudo tener de este. Las conclusiones de estas investigaciones se pueden resumir así: Jesús anunció una utopía, algo bueno y salvífico que se acerca. Kasper se ubicaría en esta estela. El problema con esta explicación es, argumenta Sobrino, que «no ayuda a la hora de saber lo que en concreto fue el reino para Jesús, y puede ser peligrosa cuando hace pasar a segundo plano, o simplemente ignora cosas importantes que Jesús quiso decir con el reino»²⁶.

Sobrino continúa desarrollando su argumento. Anota que Kasper analiza el reino de Dios en su cristología como el mensaje central de Jesús y no se olvida de su carácter escatológico y teológico. Pero a la hora de decirnos qué es ese reino, apenas se fija en sus destinatarios tal y como aparecen en los evangelios, para concluir que el reino de Dios es la salvación. Cuando se espera una idea concreta, Kasper se conforma con decir que el reino es la autocomunicación del amor de Dios al hombre. Es la manifestación del amor como sentido del ser. El mensaje del reino representa una respuesta para todo lo que se hace pasar por amor en el mundo. Promete que el amor tendrá consistencia para siempre.

En efecto, añade Sobrino, amor, esperanza y promesa son realidades esenciales en el Nuevo Testamento y, desde luego, están estrechamente vinculadas al reino de Dios. Pero entonces, ¿qué es lo que no convence al autor de *Jesús en América Latina*? Que lo que se dice aquí del reino de Dios podría perfectamente ser dicho acerca de la resurrección de Jesús o de la primera carta de Juan, del himno a la caridad (1Cor 13) o

²⁶ Jon Sobrino. "Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación". En *Mysterium Liberationis I. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 476-477. 2ª ed. Madrid: Trotta, 1994.

del himno a la esperanza (Rom 8, 31-39). Lo que le molesta no es que lo que se dice sea falso, sino que se reduce a verdades genéricas que no esclarecen el contenido del reino de Dios predicado por Jesús. De esta forma, concluye Sobrino, el reino de Dios pierde concreción y centralidad al hacerse prácticamente intercambiable con otras realidades del Nuevo Testamento²⁷.

¿Qué podemos decir al respecto de esta crítica a Kasper? Para responder es necesario, antes que nada, acercarnos a la concepción de reino que maneja el propio Sobrino. Entiende que el reino es la salvación de necesidades concretas: el hambre, las enfermedades, las posesiones del maligno, la indignidad de las personas, desesperación del pecador marginado, etc. El reino es liberación, porque estas necesidades, en última instancia, vienen provocadas por realidades históricas. En cuanto libera de esas situaciones, y en cuanto se opone al antirreino, el reino es una realidad histórica, política si se quiere²⁸. Ahora bien, a Sobrino le interesa, sobre todo, dejar claro quiénes son los destinatarios del reino. Solo entendiendo esto se puede llegar a tener una idea menos vaga de lo que Jesús mismo entendió por reino. Pues bien, en los evangelios queda claro que los destinatarios de este reino son los pobres. Se puede decir, por tanto, que el reino es la utopía de los pobres, el fin de sus desventuras, la liberación de sus esclavitudes, la posibilidad de vivir con dignidad. Sobrino explica que la Teología de la Liberación entiende por reino una realidad histórica que en sí misma tiende a la utopía²⁹.

En su crítica a Kasper, Sobrino le reprocha que se olvida de concretizar estos aspectos y tiene razón al decir que Kasper podía afinar más su concepto del reino. Sin embargo, hay que tener algunos detalles en cuenta. En primer lugar, ambos teólogos parten de contextos diferentes. Mientras Kasper escribe en Europa, Sobrino lo hace desde Latinoamérica. Es lógico que ahí el tema de la pobreza se vive con mayor sensibilidad. Por otro lado, es verdad que Kasper no abunda en el tema de la pobreza a la hora de definir el reino, y que lo entiende más bien como el nuevo comienzo que la historia necesita. Pero también es verdad que desde esta definición se pueden releer todos los aspectos fundamentales del reino: el amor como fundamento de las relaciones interpersonales (en la Teología de la Liberación se podría entender como liberación del egoísmo); el perdón de los pecados (lo que para Sobrino sería la liberación de la esclavitud del pecado y liberación del pecador marginado); la liberación del mal

²⁷ Jon Sobrino. "Centralidad", 478.

²⁸ *Ibid.*, 488.

²⁹ *Cfr. Ibid.*, 492 y 502.

simbolizada en los milagros (esto puede encajar con la posibilidad de vivir con dignidad, que reclama Sobrino), etc. Ahora bien, además de permitir esta lectura integral del reino, la propuesta de Kasper se libra de un peligro latente en la de Sobrino³⁰, que consiste en pensar el reino como una realidad meramente histórica, centrándose tanto en las dimensiones prácticas, que se olvide su sentido y significado teológico y escatológico. No afirmamos aquí que Sobrino caiga en este peligro, solo advertimos que existe la posibilidad de resbalar hacia una comprensión puramente intrahistórica de lo que Jesús predicó.

Nos parece oportuno apuntar también que la Teología de la Liberación no necesariamente ha caído en este riesgo, no ha olvidado la dimensión escatológica del reino de Dios en pro de una utopía social organizada por el mero esfuerzo humano y centrada solo en las cuestiones prácticas de la vida. Veamos un ejemplo:

«No se puede dar el reino de Dios mientras no cambie la suerte de los pobres, mientras haya injusticia y desigualdad. Su proyecto es la reordenación de las relaciones: *a)* del hombre con Dios: que lo trate como Padre; *b)* que al hombre lo trate como hermano, familia de Dios; *c)* que el mundo sea en verdad el patrimonio común dado por Dios para la vida de todos; *d)* así vivirá el hombre en la verdad consigo mismo: en la dependencia respecto de Dios y de los demás»³¹.

Concluimos que ambas posturas, la de Kasper y la de Sobrino, se pueden iluminar mutuamente. Ponen el acento en cuestiones diferentes, pero precisamente esta diferencia de acentos proporciona una mayor riqueza teológica.

1.4. Valoración

Se echa en falta en la obra que estamos estudiando un tratamiento más detenido de los gestos concretos del reino: las comidas con pecadores, los actos de misericordia de Jesús, sus gestos de servicio. De todos estos signos del reino, Kasper solo se detiene en los milagros, como veremos luego. También se percibe un tratamiento escaso de las palabras de Jesús sobre el reino: no dice mucho sobre las bienaventuranzas, apenas menciona de pasada las parábolas, no se aproxima mucho a los dichos de Jesús al respecto. Su tratamiento del tema es más bien general. Sin embargo, hay que recordar

³⁰ Es necesario aclarar que nos referimos solo al texto citado de Jon Sobrino. Somos conscientes de que para hacer una observación más apropiada habría que revisar toda la bibliografía del autor sobre este tema, algo que en nuestro trabajo no hemos hecho. Así pues, es necesario que la prudencia nos acompañe a la hora de referirnos a su propuesta.

³¹ Carlos Bravo. "Jesús de Nazaret, el Cristo liberador". En *Mysterium Liberationis I*, 558-559.

que en el contexto de una obra que pretende abordar los grandes temas de la cristología, no se podía pedir mucho más de esta cuestión concreta.

El que Kasper trate el tema de forma más bien genérica no impide que presente su idea del reino de forma clara y suficientemente fundamentada. La hipótesis que defendemos aquí, y que creemos que se ha demostrado, es que nuestro autor entiende el reino como el nuevo comienzo que solo puede ser puesto como don por el Dios vivo de la historia. Frente al anhelo del hombre por encontrar este nuevo comienzo, por un lado, y su incapacidad para propiciarlo, por otro, el reino de Dios aparece como el alborear de esta novedad absoluta. Y decimos alborear, porque es necesario acentuar una vez más, que no ha alcanzado su plenitud. La pregunta que nos hacemos es si esta idea resulta apropiada para interpretar el reino, y más aún, si nos sirve a nosotros, casi cincuenta años después de que Kasper publicara *Jesús, el Cristo*. Y la respuesta es positiva. Hoy más que nunca, la humanidad necesita recordar que Dios nos ofrece, mediante el reino, la oportunidad de volver a comenzar, de romper el círculo vicioso de la violencia y del odio, de aceptar la paz que se nos ofrece como don. En un mundo tecnificado es necesario tener presente, con González Faus, que el hombre prometeico corre siempre el riesgo de autodestruirse. El mensaje de Jesús, que propone la espera humilde del reino, nos debe recordar que Dios siempre quiere que volvamos a empezar, siempre brinda una nueva oportunidad.

2. La concreción del reino: los milagros de Jesús

Tal y como hemos señalado antes, de entre los símbolos del reino, Kasper se detiene más en los milagros. No hace un estudio detallado de ninguno de ellos, sino que presenta cuestiones teológicas que se encuentran en el fondo de la cuestión. Vamos a mostrar cómo en este aspecto sigue presente la idea que hemos destacado antes: el reino como nuevo comienzo. Aquí se entrecruza también la cuestión del mal como realidad que el reino combate. Y es que no se puede hablar de un nuevo comienzo si no se ha planteado a fondo el misterio del mal y como Dios se confronta con él.

2.1. La problemática filosófico-teológica de la cuestión

Kasper se acerca al tema de los milagros, primero desde la problemática de su historicidad y luego, en un segundo momento, con un planteamiento más cercano a la teología fundamental, aborda la cuestión del diálogo con las ciencias naturales. Pasando por alto estos dos aspectos, que no podemos desarrollar en este trabajo, nos atenderemos a la importancia teológica que les atribuye. Nuestro autor recuerda que, para designar las acciones de Jesús, la Biblia no usa el término τέρατα, que era muy corriente en la antigüedad y que se empleaba siempre con cierto tono milagrero. La Escritura emplea más bien δυνάμεις, que se puede traducir por “portentos”, y σημεῖα, cuyo significado principal es “signos”. Estos signos, según la Biblia, representan acontecimientos extraordinarios e inesperados, que causan asombro y sorpresa en el hombre. Ante un acontecimiento así nuestra mirada se dirige a la naturaleza y sus leyes, pero israelita antiguo no conoce el concepto “naturaleza”, puesto que, para el hombre bíblico, lo que nosotros designamos como naturaleza, significa creación³².

A la hora de interpretar estos signos de Jesús es importante, recordar que no estamos ante la problemática de la naturaleza y sus leyes, sino, antes que nada, ante una cuestión religiosa y teológica. Solo en este plano se puede discutir adecuadamente la cuestión de los milagros³³. De otra manera se corre el riesgo de hacer una apologética poco profunda que se dedique a buscar agujeros en el conocimiento científico, a mirar aquello que la ciencia aún no ha podido explicar, para introducir ahí a Dios como elemento sobrenatural que opera en el mundo. A este tipo de teología no le queda más que una batida en retirada frente al avance imparable de las ciencias. Lo que no se explica hoy, puede explicarse mañana. No se puede fundar un discurso teológico significativo de esta manera.

Así las cosas, Kasper considera que la cuestión del milagro, en última instancia, viene a desembocar en la pregunta por el sentido de la realidad. Y las preguntas que nos hacemos cuando indagamos en el sentido de la realidad son: ¿todo es pura casualidad? ¿Lo que existe puede ser resultado de un ciego destino? ¿O más bien se encuentra en el fondo de todo una libertad que todo lo determina y a la cual llamamos Dios? Si nos

³² Walter Kasper. *Jesús*, 113.

³³ *Ibid.*, 113.

decidimos por la explicación religiosa, la cuestión de los milagros nos conduce a una determinación adecuada de la relación entre Dios y el mundo.

Desde el plano filosófico-teológico nos podemos preguntar: ¿es Dios una especie de constructor que hizo el mundo, lo dotó de unas leyes por las que se rige y luego lo abandonó a su suerte? El deísmo diría que sí. ¿Obra Dios en todo acontecimiento de la misma manera o es el Dios vivo de la historia, como dice la Biblia, aquel que muestra a los hombres su amor de maneras siempre nuevas por medio de los acontecimientos mundanos? ¿Es Dios aquel que ha creado el mundo y se sirve de la regularidad de las leyes que lo rigen para mostrar en ellas y por medio de ellas su cercanía a los hombres, su ayuda y su benevolencia mediante signos?³⁴ El deísta respondería que no. Pero la fe cristiana, que es fe en el Dios vivo de la historia, no vacilaría en responder que sí.

2.2. Los milagros de Jesús: signos del reino

Los evangelios están repletos de narraciones milagrosas. Una lectura rápida del evangelio de Marcos nos revela que del material que recoge, casi la mitad son milagros. Ahora bien, el panorama de nuestra mentalidad contemporánea ante los milagros viene bien descrito en aquella famosa frase de L. Evely que recoge González Faus en su ya clásica obra sobre los milagros de Jesús: «nuestros mayores creían gracias a los milagros; nosotros creemos a pesar de ellos»³⁵. Y es que, para el creyente de hoy, que ya ha pasado por la criba de la ilustración, los milagros, muchas veces son más bien un problema que hay que explicar. La cuestión aquí es, por tanto, cómo entenderlos. Vamos a seguir con nuestro estudio para mostrar cómo los interpreta Kasper en su cristología. La palabra “signo” tendrá aquí un peso importante.

a) Signos de la lucha contra el mal

En esta perspectiva de la mentalidad post-ilustrada, es normal que nos preguntemos qué significado tienen todos estos relatos de milagros que encontramos en los evangelios, y qué relación tienen con la imagen del Dios vivo de la historia que estamos

³⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 115-116.

³⁵ José Ignacio González Faus. *Clamor del reino*, 15.

intentando rastrear aquí. Kasper nos dice que los milagros son signos del reino de Dios que irrumpe. Su llegada significa el desmoronamiento del mal, lo que en términos bíblicos podríamos designar como «el dominio de Satanás». En los evangelios ambas realidades van juntas: «si expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20). Con la expresión «el dominio del demonio» la Biblia ilustra la enemistad del hombre con la creación. El pecado aliena al hombre respecto de Dios y eso lo conduce a la alienación respecto de sí mismo y de la creación. Pero ahí donde se reestablecen las relaciones del hombre con su creador, las cosas vuelven a enderezarse, el mundo vuelve a estar salvo³⁶.

Tiina Huhtanen en su tesis doctoral estudia la teología de la revelación de Kasper, y comenta con respecto a esta idea específica, que «el reino de los demonios» es hostil a la creación y aliena al hombre. Se hace necesario, por tanto, renovar la creación entera. Ahora bien, la única manera de vencer al mal, al pecado y al sufrimiento en el mundo es por medio del reino que llega. La novedad que se requiere aparece en este mundo por medio del signo escatológico del reino de Dios³⁷. Desde esta perspectiva se pueden interpretar los milagros como signos del reino, más concretamente, como signos de la restauración de la creación entera y de la relación del hombre con Dios, que había quedado rota por el pecado, es decir, por el mal que aliena al hombre de Dios³⁸.

Esta lectura de los milagros como signos del reino que vence el mal se encuentra bastante extendida en la teología. X. Léon-Dufour nos dice que Jesús, movido por la compasión hace retroceder la enfermedad, la muerte (cfr. Mt 8, 17), la hostilidad de la naturaleza contra el hombre, en una palabra, todo el desorden del mal que tiene su raíz en el pecado. Signo eficaz de esta lucha de Jesús contra el mal son los exorcismos³⁹.

J. Gnilka nos recuerda que, en la antropología y cosmología de la época de Jesús, se entendía que los demonios dominaban la vida de los hombres y los atormentaban con sufrimientos físicos y espirituales. Esta «fe en los demonios» aparece especialmente reflejada en los evangelios sinópticos y podría ser un reflejo del temor excesivo que se tenía, sobre todo en Galilea, ante este tipo de fuerzas. Hay que tener en cuenta también

³⁶ Walter Kasper, *Jesús*, 118.

³⁷ Tiina Huhtanen. *Event of radical new: revelation in the theology of Walter Kasper*. Academic dissertation presented in the Department of Systematic Theology. University of Helsinki, 2016, 176. La traducción es nuestra.

³⁸ *Ibid.*, 176.

³⁹ X. Léon-Dufour. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1973, 537.

que se creía que las enfermedades estaban causadas por los demonios. Esto explica, según este autor, que en las historias de curaciones aparezcan muchos rasgos exorcísticos⁴⁰.

Así se entiende que el motivo fundamental de este tipo de milagros sea ir en contra del «reino de Satanás», que se imaginaba como un reino organizado y poblado de demonios. Sobre este trasfondo se entiende mejor la frase de Jesús: «yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18). En la trama del evangelio de Lucas, esta expresión se encuentra después de la vuelta de los setenta discípulos que Jesús había enviado a anunciar el reino. De ahí se deduce que el sentido de estas palabras es la certeza de que al final de los tiempos el mal será vencido. Por de pronto, la caída de Satanás expresa que el derrocamiento de su reino ya ha comenzado, porque aquel que causa su caída es Dios mismo, por medio del anuncio del reino llevado a cabo por Jesús⁴¹.

Todo ello corrobora una idea importante: que el reino está llegando y sus efectos se dejan sentir. Y estos efectos son, básicamente, la salvación y liberación total del hombre⁴². Hemos hecho este largo rodeo por otros autores para constatar la idea de Kasper: que con la llegada del reino ha comenzado la derrota del mal. Para nuestra investigación es importante este dato, porque postulamos que, para nuestro autor, el Dios vivo de la historia es aquel que toma partido frente al mal que acecha y perjudica la vida del hombre. Aquí podemos percibir que haciendo uso de un lenguaje que hoy puede resultarnos mitológico, los textos bíblicos constatan esta realidad. En el fondo esta es una de las verdades más importantes de los relatos de milagros. Cerramos esta sesión con una sentencia de Joachim Gnilka, que viene a juego con lo que hemos encontrado en la cristología de Kasper:

«Por medio de los milagros se acalla la voz de la desesperación humana, se sitúa ante Dios el culturalmente impuro y se restaura la dignidad humana. Los exorcismos de Jesús protestan contra los temores demoníacos y quieren ayudar a vencerlos. Como experiencias del futuro reinado de Dios, presentan intuitivamente la voluntad de Dios, que está orientada a la salvación de todo hombre»⁴³.

Salvación se entiende aquí como liberación del mal. Por mal se entiende todo aquello que impide el desarrollo pleno de la vida del hombre.

⁴⁰ Joachim Gnilka. *Jesús*, 153-154.

⁴¹ *Ibid.*, 168.

⁴² *Ibid.*, 167.

⁴³ *Ibid.*, *Jesús*, 169.

b) Signos de la absoluta novedad del reino

Los milagros expresan, según Kasper, que la salvación del reino no es solamente espiritual, sino que alcanza la integridad del hombre, también su dimensión corporal⁴⁴. Un autor que ha desarrollado con más amplitud que Kasper esta dimensión corpórea o mundana del reino es Jon Sobrino. Deja claro, igual que Kasper, que los milagros no son el reino en su totalidad, ni presentan una solución a los males que el reino debe remediar, dado que son estrictamente signos que apuntan al reino⁴⁵.

Ahora bien, en cuanto signos, son ante todo realidades benéficas y realidades de liberación de la opresión. Pero, se pregunta Sobrino, ¿en qué ayudan los milagros a comprender el reino si son solamente signos? La respuesta es que testifican que el reino es salvación concreta y, con ello, plural. En el Nuevo Testamento, argumenta este autor, no se habla de salvación en general, sino de salvaciones concretas, de superación de males específicos. Salvar es curar, exorcizar, perdonar por medio de acciones que alcanzan y benefician al cuerpo, a la vida en su integridad⁴⁶.

Si tuviéramos que preguntarnos qué planteamiento parece más adecuado, si el de Kasper o el de Sobrino, diríamos que estamos ante dos acentos diferentes. Una vez más comprobamos que Sobrino prefiere puntualizar, concretizar la salvación del hombre específico, que sufre en su propio cuerpo los embates del mal. Por eso entiende que los milagros son, antes que nada, liberación. Kasper, por otro lado, habla de la salvación del hombre en general, aunque no por eso desarrolla un discurso abstracto, puesto que, como hemos visto, no se olvida de señalar que el reino alcanza la integridad del ser humano. Este carácter más universal de la teología de Kasper sobre los milagros se percibe en la lectura que hace de ellos desde la teología de la creación. Así como el reino tiene una dimensión escatológica que remite al futuro, los milagros son asomo, alborar matutino de la nueva creación, anticipo del futuro que Cristo nos abre. De ahí que se les deba considerar «prendas de la esperanza del hombre» tanto para sí mismo como para el mundo. Pero ¿esperanza en qué? En la liberación de lo caduco⁴⁷.

Nuestro autor interpreta aquí los milagros desde la teología de la esperanza de la carta a los romanos, donde Pablo dice que la creación entera gime y espera ser liberada

⁴⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 118.

⁴⁵ Jon Sobrino. "Centralidad", 482.

⁴⁶ *Ibid.*, 482.

⁴⁷ Walter Kasper. *Jesús*, 118.

de la servidumbre de la corrupción (cfr. Rom 8, 20 sig.). Este dato nos arroja luz sobre una cuestión importante: el enfoque con el que Kasper trata los milagros es histórico-universal, más que concreto o específico. Más que atender uno a uno los relatos evangélicos sobre milagros intentando descubrir cuales son históricos y cuales no, le interesa dejar claro que existe un núcleo de relatos sobre milagros que no se pueden negar desde la exégesis histórico-crítica⁴⁸. Partiendo de ese núcleo histórico, extrae las conclusiones teológicas, centrándose en lo que estos signos dicen para el hombre en general, para la historia y para la creación misma.

Desde esta perspectiva, Kasper argumenta que los milagros se pueden entender en el trasfondo de la esperanza originaria de lo totalmente distinto y de lo totalmente nuevo, «de la llegada de un mundo nuevo y reconciliado». Estos signos interpelan al hombre en orden a esta esperanza. Ahora bien, si esto es así, se entiende que negarlos es abandonar aquella esperanza de lo inaudito e indeduciblemente nuevo, que por lo demás, es esencial al hombre. Kasper añade que los milagros se deben entender como expresión de la incorporación de la total realidad del mundo a la economía histórica de Dios⁴⁹.

Para nuestra línea de investigación nos interesa recordar que para Kasper el reino es sinónimo de la presencia del Dios vivo de la historia. Esa presencia necesariamente viene acompañada de signos históricos y conduce a la creación entera, al hombre y a la historia a su plenitud. Esta idea late detrás de la teología de Kasper sobre los milagros, de ahí que los interprete como signos de la absoluta y radical novedad que el reino representa para la historia. Ahora bien, todo signo tiene un carácter por sí mismo ambiguo y los milagros no escapan de esta ley. En ellos se manifiesta el poder de Dios en la humillación, en el encubrimiento, en la ambigüedad e incluso en el escándalo humano. Así aparece reflejado en los evangelios, cuando Jesús declara dichosos a quienes no se escandalicen de él (Mt 11, 6). Viene bien traer a la memoria aquel pasaje donde a Jesús se le acusa de expulsar los demonios con el poder de Belcebú (Lc 11, 15). En ese texto queda claro que, incluso el signo más grandioso, como podían ser los exorcismos, no está exento de ser malinterpretado.

⁴⁸ «Después de un examen crítico de la tradición de los milagros en los evangelios se deduce que no se puede negar un núcleo histórico de tal tradición. Jesús realizó acciones extraordinarias que maravillaron a sus contemporáneos. Hay que mencionar curaciones de diversas enfermedades y síntomas que entonces se tenían por posesión de espíritus». Walter Kasper. *Jesús*, 111.

⁴⁹ *Ibid.*, 118.

Si los milagros como signos gozaran de claridad meridiana, el riesgo de escandalizarse de Jesús no existiría. Pero no es así. Kasper recuerda que los milagros por sí mismos no son claros en absoluto, ni pueden constituir, por ejemplo, una prueba irrefutable de la divinidad de Jesús. Son, más bien, signos del abajamiento de Dios en Cristo. De esta manera, concluye el autor de *Jesús, el Cristo*, «la historia humana concreta de Jesús se convierte en lugar de la epifanía oculta del poder de Dios»⁵⁰.

Estos milagros, nos recuerda Kasper, son signos, no prodigios. Su intención es llevar al hombre a la fe, y solo desde la fe se pueden interpretar como acciones poderosas de Dios. Así pues, son auténticamente signos del reino que está viniendo. En ellos el reino se hace presente de manera proleptica, provisional. Por medio de estos signos el reino se manifiesta como la salvación y plenitud de todos los hombres⁵¹. Vamos a detenernos en esta cuestión de los milagros en cuanto signos de la prolepsis del reino, para ello vamos a rastrear la misma idea en otros tres autores.

Bruno Forte sigue básicamente esta idea de Kasper en su planteamiento del tema de los milagros. Argumenta que son *signa pronostica* del futuro abierto por Cristo. Son gestos de revelación, llamada al hombre por parte de Dios, que pide una respuesta. Son signos e indicaciones para comprender quién es Dios y lo que quiere⁵².

El carácter de signo que tienen los milagros es un dato alcanzado hace tiempo por la exégesis bíblica. X. Léon-Dufour nos dice que, ya en el Antiguo Testamento, quienes recopilaron relatos de milagros nunca perdieron de vista su fin religioso. Los milagros son vistos ya ahí como signos y prodigios que aportan apoyo a la Palabra de Dios; que revelan el poder de Dios, que manifiesta su gloria por medio de ellos. Pero son, sobre todo, dones gratuitos del amor de Yahvé. Ahora bien, su carácter ambiguo no desaparece. Ya en el Éxodo vemos cómo estos signos ciegan a los que, como el Faraón, no esperan nada de un Dios que les resulta desconocido. Sin embargo, quien conoce a Dios y confía en Él, percibe en ellos la obra del amor de Dios⁵³. En el Nuevo Testamento habrá que entender también los milagros con esta misma clave.

En esta misma dirección apunta José Ignacio González Faus, que recoge dos definiciones de milagro. La primera lo entiende como garantía de la existencia de Dios

⁵⁰ Ibid., 120.

⁵¹ Walter Kasper. *El evangelio*, 58.

⁵² Bruno Forte. *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia*. 2ª ed. Madrid: Paulinas, 1983, 209.

⁵³ X. Léon-Dufour. *Vocabulario*, 534-535.

omnipotente, o del carácter divino de alguna acción o de algún hecho. La segunda lo interpreta como una señal de cómo es Dios o de su misericordia victoriosa. En este segundo caso, el milagro tiene más de lección y de invitación que de garantía. Y este parece ser el sentido que se le da en los evangelios. Aquí no se trata solo de discernir un hecho trascendente, sino de captar su sentido pleno: que los milagros no son una garantía del anuncio, sino, más bien, una cierta verificación del mismo⁵⁴.

En cuanto a la condición proléptica del reino que se manifiesta en los milagros, González Faus nos recuerda que los milagros de Jesús no hablan de una fácil transformación del mundo en un paraíso. Tanto Jesús como los primeros cristianos tuvieron que oponerse a esta concepción, que tal como se refleja en los evangelios, fue una tentación permanente en la vida del mismo Jesús, debido a la interpretación errónea de sus signos por parte de aquellos que lo seguían: «Jesús les respondió: en verdad, en verdad os digo: vosotros me buscáis, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado» (Jn 6, 26).

Los milagros no son ni pretenden ser este tipo de solución. «Hablan de posibilidades inesperadas y gratuitas». En cuanto que afectan a «la carne misma de nuestra historia doliente», los milagros testifican que el reino de Dios viene acompañado de signos históricos sin los cuales se falsifica⁵⁵. Con «signos históricos», nos atrevemos a decir que el autor está hablando de actos concretos, que indican que el reino alcanza al hombre en su integridad; que no es solo un estado interior del alma, sino la salvación que llega hasta los rincones más profundos de la condición humana.

Hemos presentado las ideas de Kasper intentado confrontarlas con otros autores, para dejar claro en qué consiste la peculiaridad de su enfoque. A modo de recapitulación, podemos anotar que entiende los milagros como signos del reino que llega con la predicación de Jesús, de manera que no se les puede separar de este contexto, han de ser interpretados siempre en el marco del reino. Desde esta perspectiva, hay que describirlos más específicamente como concreción de la oposición del reino al mal. Ya sean exorcismos o curaciones, estos signos hablan de la plenitud de la vida del hombre ofrecida como don gratuito de Dios por medio del reino. Pero la diferencia del planteamiento de Kasper con respecto al de otros teólogos radica en que entiende los milagros como signos de la absoluta e indeducible novedad del reino, que solo puede

⁵⁴ José Ignacio González Faus. *Clamor del reino*, 31.

⁵⁵ *Ibid.*, 157.

ser donada por Dios. Y es ahí donde empalma la cuestión de los milagros con el Dios vivo de la historia, el Dios que se interesa por el hombre, entra en la historia y la reconduce a su plenitud.

2.3. Balance

En nuestra presentación sobre el reino de Dios en la obra *Jesús, el Cristo*, nos hemos centrado en dos ideas: que el reino de Dios es sinónimo de la cercanía del Dios vivo de la historia, y que este Dios se enfrenta decididamente al mal al tomar partido por el hombre. Así podemos concluir que este reino es aquel nuevo comienzo que la historia pide a gritos y que el hombre por su propia cuenta no puede encontrar. Desde esta perspectiva se pueden encajar todos los otros temas importantes de la teología del reino. Aquí nos hemos centrado solamente en los milagros, porque es el tema al que Kasper dedica más espacio. Somos conscientes de que se quedan fuera aspectos importantes, como el carácter histórico-escatológico del reino, y otros signos que Jesús hacía, como las comidas con pecadores.

Pese a estas limitaciones, creemos haber demostrado la hipótesis que exponíamos al principio: que para Kasper, el reino de Dios es el nuevo comienzo que el Dios vivo de la historia suscita.

Ahora bien, hemos hablado del reino, un reino que es de Dios, pero ¿de qué Dios? ¿Cómo es este Dios? ¿Se puede deducir a partir de los datos que encontramos en los evangelios el rostro de este Dios? ¿Cómo lo entiende Kasper? Es lo que intentaremos inquirir a continuación.

3. El Dios del reino: el Dios vivo de la historia

3.1. Pensar a Dios junto con la historia

Una vez analizado el concepto de reino de Dios en la cristología de Kasper, se hace necesario adentrarnos en la noción de Dios. Si el cristianismo profesa que Dios se ha

revelado en la historia, se desprende de ahí que este Dios es el Dios vivo de la historia, no un Dios lejano, frío e indiferente.

Cuando el cristianismo se refiere a Dios, debe partir siempre de las Sagradas Escrituras, porque es ahí donde Dios ha revelado su nombre y ha dado a conocer su rostro. Ahora bien, en las Escrituras no se debe buscar un concepto de Dios, una definición, sino, más bien, la experiencia del pueblo de Dios. Kasper percibe que en las Escrituras encontramos la experiencia de un Dios cercano, un Dios próximo, que sale al encuentro en la experiencia histórica⁵⁶.

Este Dios es aquel que promete y puede realizar lo nuevo en la historia, por eso es fuente de esperanza para quienes se saben desahuciados, y motivo de alegría y paz para los pecadores. Es un Dios que rompe nuestros esquemas, que desbarata nuestros presupuestos, que suprime la maldición del destino. En este sentido, Dios es crisis, es novedad absoluta. No se le puede entender, por tanto, simplemente como la conciliación de los contrarios, ni como el validador del *statu quo*. No es un Dios tranquilizador, un tapagujeros que resuelva preguntas, sino que también las plantea⁵⁷.

En la Biblia, Dios se concibe históricamente, no se llega a Él por abstracción puramente filosófica, sino, al contrario, Dios encuentra al hombre en lo concreto de la historia. Ahora bien, concebir a Dios históricamente no significa decir que Dios se va haciendo y desarrollando en la historia. Kasper recoge la intuición de Jünger: no se puede hablar de un Dios que se va haciendo, pero sí de que el ser de Dios existe y es en el devenir. Desde aquí se puede entender el sentido de la doctrina de la Trinidad para la historia. Por desgracia, lamenta Kasper, desde la tradición teológica se ha reflexionado, casi siempre, sobre el ser de Dios en sí, sin preguntarse qué significa para nosotros. Una teología sana debe integrar ambos polos, porque, de lo contrario, al desvincular a Dios del mundo se llega al olvido de Dios por parte del hombre. Para evitar este problema lo mejor es volver a concebir juntos a Dios y el mundo, a Dios y la historia⁵⁸.

La metafísica tradicional ha partido siempre de un concepto estático de Dios. En la misma dirección apunta el deísmo. Tal concepción ha marcado también a la teología. Sin embargo, este Dios estático está muy lejos del Dios de la historia que nos presentan las Sagradas Escrituras. No obstante, no se pueden desdeñar los logros de la metafísica

⁵⁶ Walter Kasper. *Fe e historia*, 78.

⁵⁷ *Ibid.*, 76.

⁵⁸ *Ibid.*, 80.

cuando habla de la libertad, la absolutez y la soberanía de Dios. La pregunta aquí sería: ¿cómo se pueden conjugar la libertad de Dios y su soberanía con su intervención en la historia? Kasper contesta que la libertad y absolutez de Dios se demuestran precisamente por su libertad para relacionarse con la historia, y en que sigue siendo libre y absoluto en el tiempo y en la historia. Esta vitalidad de Dios queda perfectamente recogida en el nombre con el que el Antiguo Testamento lo designa. El nombre *Yahvé* habla de la promesa de la presencia eficaz de Dios en el aquí y el ahora de la historia. Visto así, se puede entender que la supratemporalidad de Dios, de la que habla la metafísica, comporta a su vez su presencia en y con el tiempo⁵⁹.

Pero ¿es de este Dios del que habló Jesús? Antes de ofrecer una respuesta que pueda parecer obvia, es necesario acercarnos a su predicación del reino y percibir ahí qué noción de Dios se evidencia. Esta es la mejor manera de no construir un ídolo a nuestra medida. A continuación, vamos a indagar cómo entiende Kasper la manera predilecta de Jesús para referirse a Dios: *Abba*. Como veremos, solo el Dios vivo de la historia puede ser invocado de esta manera por el hombre.

3.2. *Abba*: las raíces de la expresión

En *Jesús, el Cristo*, Kasper se acerca a la noción de Dios que refleja la historia y el destino de Jesús. Las raíces de la experiencia de Dios vivida y anunciada por Jesús hay que buscarlas también en el Antiguo Testamento⁶⁰. Hay que remontarse hasta la teología de la creación para encontrar sus fundamentos. Creer que Dios ha creado todo cuanto existe es, sin duda, creer, en primer lugar, que el mundo no tiene su existencia por sí mismo, sino que depende absolutamente de Dios. Y, en segundo lugar, es creer en el señorío de Dios sobre todo lo que existe.

Esta idea de que todo cuanto existe recibe el ser de Dios en cada momento se encuentra implícita en la predicación de Jesús. Es verdad que Jesús, nos dice Kasper, no desarrolló una doctrina explícita o sistemática de la creación, pero en su predicación se

⁵⁹ Walter Kasper. *La teología a debate*, 241-242.

⁶⁰ Cfr. W. Pannenberg: «el camino de Jesús de Nazaret y el sentido velatorio de su destino no se hace comprensible más que a partir de la historia y las tradiciones de Israel. El Padre de Jesucristo era el Dios del Antiguo Testamento, el Dios de los profetas y de la Ley interpretada por Jesús». “Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación”. En W. Pannenberg y otros. *La revelación*, 137. En este punto coinciden Pannenberg y Kasper, al afirmar que el marco adecuado para la comprensión de la vida, historia y destino de Jesucristo es la tradición israelita del Dios vivo de la historia.

percibe una diferencia esencial con el judaísmo de su tiempo: el Dios trascendente se hace el encontradizo. Si para el judaísmo la única manera en que se daba este encuentro entre Dios y el hombre era mediante la Ley, - se podría hablar aquí también del templo y otras mediaciones como las fiestas litúrgicas judías, - para Jesús, en cambio, Dios es absolutamente cercano a sus creaturas. El Dios de Jesús es aquel que se preocupa incluso por la hierba del campo, por las aves del cielo, y por supuesto, por el hombre (Mt 6, 26)⁶¹.

La idea de la cercanía de Dios, continúa Kasper, experimenta en Jesús una profundidad que supera con mucho las sentencias veterotestamentarias al respecto. Jesús hace una nueva interpretación del dominio de Dios. Y es que, si en la teología de la creación del AT, este señorío de Dios se basa en su ser creador de todo, Jesús añade que el dominio de Dios consiste en la soberanía de su amor. Esta nueva interpretación se encuentra, sobre todo, en su manera de referirse a Dios: se dirige a Él y habla de Él como *Padre*⁶².

Jesús no anula la idea veterotestamentaria de Dios, tampoco olvida su trascendencia. El modo en que utiliza la expresión *Padre* recoge ambas nociones: la de dominio y autoridad, por un lado, algo propio de la figura paterna en la antigüedad, y lo familiar e íntimo, por otro. De manera que en la idea de *Padre* recoge Jesús la percepción que tenía del reino de Dios como su señorío en el amor⁶³.

Kasper señala que la idea de paternidad aplicada a Dios no es exclusiva de Jesús, al contrario, es normal en casi todas las religiones antiguas. El hecho de dirigirse a Dios llamándole Padre, pertenece al acervo propio de la historia de las religiones. Detrás de esta noción se encuentra, sin duda, la exaltación del dueño de la casa y la concepción del padre de familia como reflejo de la divinidad. En la filosofía estoica la idea de Dios como padre se comprendió a partir de la filosofía natural. Todos los hombres participan del mismo logos, por lo cual, todos forman una única especie, todos son hermanos⁶⁴. Ahora bien, el hecho de que esta idea con trasfondo panteísta impregnara el ambiente de la antigüedad, explica por qué el Antiguo Testamento mantiene un perfil más bien reservado a la hora de llamar a Dios *Padre*. Joachim Jeremias pone de relieve que en el Antiguo Oriente se consideraba que la divinidad era padre de los hombres, o por lo

⁶¹ Walter Kasper. *Jesús*, 96.

⁶² *Ibid.*, 96.

⁶³ *Ibid.*, 96.

⁶⁴ *Ibid.*, 97.

menos de algunos de ellos. Esta concepción mítica se encontraba bastante extendida⁶⁵. Por esta razón, cuando los textos veterotestamentarios se refieren a Dios como un padre, se alejan de la idea biológica de la paternidad⁶⁶. Hay referencias al pueblo o al rey como hijo de Dios, pero siempre queda claro que la paternidad se basa aquí en la elección, no en el hecho de haber sido engendrado por Dios (cfr. Ex 4, 22; 2 Sam 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27). El dato histórico de la salida de Egipto, y no un mito sobre el engendramiento, viene a ser la base de la paternidad de Dios con respecto a Israel⁶⁷. Aquí queda claro que la alianza tiene como fundamento la teología de la creación. El que Dios llame y elija al pueblo de Israel presupone el hecho de que Dios es el Señor de toda la realidad, el Padre que lo creó todo⁶⁸. Se entrecruzan aquí dos de las categorías teológicas más importantes del Antiguo Testamento, la creación y la elección orientada a la alianza.

Este vínculo de la teología de la creación y la teología de la elección de Israel permiten, por un lado, alejarse de la concepción mitológica de Dios y, por otro lado, el marco de la alianza permite desarrollar la idea de Dios como Padre en sentido crítico-profético contra los poderes de este mundo: la dignidad de padre solo le pertenece a Dios⁶⁹. Un texto bíblico que recoge perfectamente esta idea de Kasper es Dt 32, 6 ss., que se alza como un reclamo al pueblo por haber abandonado a Dios, su Padre y creador, y correr detrás de los ídolos. La ira de Yahvé se enciende, según el verso 17, porque Israel ofrece sacrificio a otros dioses, haciéndolo entrar en celo con lo que no es Dios.

3.3. *Abba*: la novedad introducida por Jesús

Kasper se fija en que en el judaísmo tardío creció la tendencia a denominar a Dios como Padre, pero esta fórmula no se desarrolló a fondo. Los materiales ya están

⁶⁵ Joachim Jeremias. *Abba y El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981, 19-20. El Antiguo Testamento, apunta Jeremias, denota influencias de esta mentalidad, pero también se distancia de ella, sobre todo porque nunca afirma que Dios haya engendrado a otros dioses y a los hombres.

⁶⁶ Walter Kasper. *Jesús*, 97. Cfr. *El Dios*, 167.

⁶⁷ Joachim Jeremias. *Abba*, 20-21. Ver también: Luis F. Ladaria. *El Dios vivo de la historia. EL misterio de la Trinidad*. 4ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010, 76. Ladaria señala que «el pueblo de Israel relaciona la paternidad divina, no en una perspectiva universalista- como padre de todos los hombres- sino como la predilección que Dios le ha mostrado y le sigue manifestando con la salida de Egipto, la alianza, la concesión de la tierra prometida, etc. Así Israel es el primogénito de Dios (Ex 4, 22; Dt 14, 1)».

⁶⁸ Walter Kasper. *El Dios*, 167.

⁶⁹ *Ibid.*, 168.

puestos, pero falta aún el desarrollo de la verdadera fe en Dios como Padre. Joachim Jeremias, uno de los exegetas que más han profundizado en esta cuestión, dice que en el Antiguo Testamento la invocación a Dios como Padre no hace más que esbozarse. En la mayoría de los casos en los que aparece la expresión se trata de afirmaciones, no de invocaciones⁷⁰.

Esta situación cambia radicalmente en los evangelios. La designación de Dios como Padre aparece unas 170 veces. Con este dato tan contundente apenas se puede poner en duda que Jesús se refirió a Dios como Padre⁷¹. Más sorprendente es que no solo lo designa como Padre, sino que se dirige a Él de esta forma. Uno de los pasajes más representativos al respecto es Mt 6, 9. Cuando los discípulos le piden a Jesús que les enseñe a orar, él les enseña a dirigirse a Dios como «Padre nuestro». Si tenemos en cuenta que este término era propio del lenguaje común, incluso infantil, es lógico que para un judío referirse a Dios de esta manera significara poco menos que un escándalo⁷².

Si comprendemos bien el significado de la oración del Padrenuestro, nos dice J. Jeremias, percibimos que resume en pocas palabras el corazón de la predicación de Jesús. De ahí podemos concluir que cuando Jesús enseña a sus discípulos a orar de esta manera, les está dando el poder de dirigirse a Dios como él lo hacía: llamándole *Abba*⁷³. Si Jesús se atrevió a llamar a Dios *Padre* significa que con el término *Abba* designaba la cercanía de Dios, de un Dios ante el que el hombre se puede sentir confiado y seguro. Cuando Jesús llama a Dios *Abba*, muestra lo nuevo de su concepción de la divinidad: se

⁷⁰ Joachim Jeremias. *Abba*, 31. Añade este autor que tampoco en el judaísmo de los primeros dos siglos d. C., se emplea mucho esta expresión. Solo se pueden mencionar dos plegarias que se refieran a Dios como Padre. En la investigación posterior a los estudios de Jeremias se sigue poniendo de relieve la forma específica de Jesús para referirse a Dios. Pero se añaden matices importantes. Hay muchas publicaciones al respecto. Por citar solo un ejemplo, haremos referencia a un artículo de María Clara Luchetti Bingemer. Esta autora pone de relieve la necesidad de rescatar junto a la imagen paternal de Dios la imagen maternal. En su propuesta parte de la teología de la creación, revisa imágenes bíblicas en las que se pueden percibir rasgos maternales de Dios, por ejemplo, cuando el profeta Jeremías dice que a Dios se le conmueven las entrañas. A Dios se le designa con los términos *Ruah*, y Sabiduría, que son claramente femeninas. M.C. Luchetti Bingemer. "Abbá: un padre maternal". *Selecciones de Teología*, 166. Vol. 42 (2003): 305-318. No es este el momento para emitir un juicio pausado con respecto a la teología feminista. Nuestra intención con la referencia a este artículo es únicamente señalar que la investigación bíblica y teológica ha seguido profundizando en la idea de Dios como Padre.

⁷¹ Esta constituye una de las cumbres teológicas neotestamentarias: «El Nuevo Testamento constituye la culminación del Antiguo al designar a Dios como Padre o como el Padre por antonomasia». Walter Kasper. *El Dios*, 168.

⁷² Walter Kasper. *Jesús*, 98. Cfr. Joachim Jeremias. *Abba*, 70: «debido a la sensibilidad judía habría sido una falta de respeto referirse a Dios de una forma tan familiar. El que Jesús se atreviera a dar este paso revela algo nuevo e inaudito [...] Cuando Jesús llama a Dios *Abba*, nos revela cuál es el corazón de su relación con Él».

⁷³ Joachim Jeremias. *Abba*, 71.

trata de un Dios cercano en el amor. Desde esta perspectiva, se puede comprender que el sentido teológico del *Abba* en labios de Jesús se encuentra estrechamente vinculado con su mensaje sobre el señorío de Dios⁷⁴.

3.4. El Dios Padre y el reino de Dios

Kasper nos recuerda un dato esencial: en la predicación de Jesús, su referencia a Dios como Padre y su anuncio del reino están estrechamente vinculados. Mejor dicho, la paternidad de Dios viene incluida en el mensaje del reino. Si el amor a los pecadores y la cercanía con aquellos que se encontraban alejados de Dios, constituyen una cara del anuncio del reino; la otra cara es su presentación de Dios como Padre amante y misericordioso. A su vez, este segundo aspecto fundamenta al primero. Solo porque Dios es Padre puede el reino ser propiedad de los pequeños, de los pobres y sencillos⁷⁵.

En esta misma línea Jon Sobrino señala que, dado el carácter irrenunciable de la advocación de Dios como Padre por parte de Jesús, es necesario que nos preguntemos qué relación tiene tal advocación con el anuncio del reino. El hecho de que Dios sea Padre para Jesús se muestra en la confianza que deposita en Él por la convicción que tiene de que el Padre es bueno. Esta bondad de Dios se expresa en el hecho mismo de ser el Dios de los débiles. La razón por la cual Jesús puede anunciar la venida del reino es precisamente esa. De manera que el reino de Dios recalca la realidad de Dios tal como lo anunció Jesús: como Padre bueno⁷⁶. En esta idea converge también el pensamiento de Pannenberg, que nos recuerda que el Dios de Jesucristo está caracterizado por la bondad de Padre, una bondad que se manifiesta en el don de la ciudadanía escatológica del reino de Dios⁷⁷.

Ahora bien, precisamente esta vinculación de la paternidad de Dios con su señorío nos debe recordar que Dios es a la vez Padre y Señor, «cuyo nombre debe ser santificado, cuyo reino debe venir y cuya voluntad hay que cumplir»⁷⁸. De manera que Dios Padre es, al mismo tiempo, el Dios todopoderoso, creador de todo cuanto existe y

⁷⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 98.

⁷⁵ Walter Kasper. *El Dios*, 170.

⁷⁶ Jon Sobrino. "Centralidad", 506.

⁷⁷ W. Pannenberg. *Fundamentos*, 288.

⁷⁸ Jon Sobrino. "Centralidad",

el juez escatológico de todas las injusticias y de todo pecado⁷⁹. Así se percibe con claridad que invocar a Dios como Padre no se debe a una conciencia banal. La cercanía de Dios, que se desvela en este término, no contradice su soberanía, su gloria, su majestad y su señorío. Todos estos elementos se mantienen, solo que ahora, como ya hemos anotado antes, se reinterpretan desde el amor y el perdón⁸⁰.

La perfección de Dios no consiste, como en el caso de la metafísica griega, en un máximo de bondad moral, sino en «una bondad creadora que hace buenos a otros. En un amor que se comunica»⁸¹. Kasper añade un axioma fundamental para su cristología: «donde Dios toma el señorío como Padre, allí existe una nueva creación, ha pasado lo viejo, todo se hace nuevo al resplandor del amor»⁸². Y esta es precisamente la meta del reino de Dios.

3.5. El Dios vivo de la historia y el Dios de la metafísica

Kasper lamenta que el tratamiento que Jesús da a Dios como *Abba* nos resulta a nosotros, por un lado, demasiado corriente, al punto de convertirlo en un cliché y, por otro lado, se nos hace difícil reconocer lo totalmente revolucionario que este término oculta. ¿A qué se deben estas dificultades? En buena medida a la teología, que fue descuidando progresivamente la importancia que tenía el pensar las implicaciones del mensaje del reino de Dios para la idea de Dios en cuanto tal. En lugar de partir de la noción neotestamentaria de Dios, la tradición teológica se fue apegando al concepto que imperaba en la filosofía griega, descuidando poco a poco la novedad introducida por Jesús⁸³.

En la filosofía griega Dios es pensado como el fundamento último en el cual todo lo que existe encuentra su unidad, su razón de ser y de subsistir. Como consecuencia de esto, Dios tiene que ser inmutable, eterno, el Ser que reposa en sí mismo. De este Dios habló despectivamente Schelling, que lo visualizó como un Dios que estaba en las

⁷⁹ Ibid., 171.

⁸⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 98.

⁸¹ Ibid., 99.

⁸² Ibid., 99.

⁸³ Ibid., 100. A. Torres Queiruga sostiene que a partir del concilio de Nicea se inaugura una sistematización progresiva que culminará en la teología escolástica. En este proceso cristaliza una visión metafísica muy coherente y bien arraigada en el universo cultural contemporáneo, pero que va dejando olvidada las dimensiones concretas de la vida humana. *Repensar la Cristología*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999, 217.

últimas, un Dios agotado, incapaz de crear nada nuevo. De él no puede salir vida alguna, porque está muerto, o, mejor dicho, disecado. Kasper percibe en el grito de Nietzsche «Dios ha muerto», la última consecuencia de esta metafísica⁸⁴.

Pero de este Dios no fue del que habló Jesús. Para él, Dios no es el fundamento último, absolutamente trascendente al que se llega por medio de una deducción lógico-filosófica, no es el motor inmóvil de la filosofía aristotélica, sino que es el Dios viviente determinado por el amor. Para Jesús, sentencia Kasper, «Dios es un Dios de la historia que asienta y proporciona un nuevo comienzo. Es el poder del futuro»⁸⁵. Cuando vuelve sobre este tema en *El Dios de Jesucristo*, el autor apunta que el Dios de la revelación es un Dios de los hombres, que habla, por tanto, el lenguaje humano. El Dios de la Biblia no es simplemente el fundamento último de toda la realidad, sino «el dueño de la historia». A eso se debe que la palabra ancestral *Padre* tenga tanto peso en la revelación bíblica⁸⁶.

¿Significa eso que debemos desdeñar el pensamiento filosófico sobre Dios? ¿No hay en él nada rescatable? Lo que intenta Kasper no es declararle una vez más la guerra a la metafísica o a la filosofía. De hecho, llega a decir que el Nuevo Testamento, al llamar a Dios *Padre*, recoge y reinterpreta de algún modo la cuestión fundamental de la filosofía antigua, que no es otra que la pregunta por el fundamento de todo lo que existe y el sentido de la existencia humana. Todas estas inquietudes quedan recogidas en la palabra *Padre*.

Ahora bien, Kasper asegura que la fe bíblica en Dios como Padre sobrepasa la pregunta filosófica y su respuesta. Con el término Padre se designa a un Dios personal, que obra con libertad en la historia, que ha decidido hacer alianza con el hombre, un Dios que posee un rostro personal, que tiene un nombre por el cual el hombre lo puede invocar. Esta libertad de Dios es el fundamento de la libertad de la creatura. «Dios, como libertad en el amor no es solo el origen, sino el futuro de la historia, es el Dios de la esperanza»⁸⁷.

Las diferencias entre el Dios bíblico y la definición tradicional de Dios son evidentes. Para la Biblia lo importante no es hablar del Ser en cuanto tal, sino de la

⁸⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 100-101.

⁸⁵ *Ibid.*, 101.

⁸⁶ Walter Kasper. *El Dios*, 167.

⁸⁷ *Ibid.*, 172. Este Dios que pudiera ser fundamento de la esperanza es el que buscaba Schelling, y Kasper toma nota de ello.

existencia de Dios en cuanto presencia, y una presencia que acompaña, asiste, camina con su pueblo. Este Dios vivo de la historia no puede sintetizarse ni reducirse a la definición clásica de Dios. Quedarnos ahí, en lo meramente conceptual, sería crear un ídolo neutro, sin rostro, que goza de toda clase de atributos, excepto de aquellos que lo caracterizan como persona⁸⁸. Es probable que Kasper siga en este punto a Karl Rahner, quien sentencia al respecto: la fe monoteísta no cree en un fundamento unitario y último del mundo. «Se cree a la persona que actúa de manera viva en la historia, cuyo obrar atestigua su existencia como el Señor absoluto que todo lo fundamenta»⁸⁹.

Pero ¿no hay aquí una contradicción de Kasper? Ya vimos que primero dice que la Biblia asume las preguntas fundamentales de la filosofía, a saber, la cuestión del origen y sentido de todo. Entonces, ¿por qué dice ahora que hay diferencias notables entre una idea y otra? Lo que intenta decir, según nuestra interpretación, es que a la fe cristiana no le basta con aquella idea metafísica de Dios. La fe necesita del Dios de Jesucristo, el Dios Padre ante el que el hombre puede caer de rodillas, ante el que se puede danzar, celebrar, cantar o llorar, el Dios ante el que se puede poner la vida entera, el Dios al que se le puede llamar “Tú”⁹⁰. Todo ello sin olvidar que este Dios, a la vez que es Padre misericordioso, es omnipotente y omnisciente.

La idea de Dios como Padre es siempre una fuente fecunda para la espiritualidad. Kasper ha recogido, décadas más tarde, los frutos de esta vena teológica. En una pequeña obra que se titula *Padre Nuestro, la revolución de Jesús*⁹¹, apunta que tener a Dios como Padre nos debe recordar que no somos el producto de una mera casualidad, ni de un ciego destino, tampoco solo de una evolución de millones de años, sino que, si estamos en el mundo es porque Dios así lo ha querido, y como nuestro Padre que es, nos ha llamado por nuestro nombre⁹². Dios no nos ha dejado en el mundo como huérfanos,

⁸⁸ Ibid., 180. La misma idea aparecía ya en Karl Rahner: “Theos en el Nuevo Testamento”. En *Escritos de Teología I. Dios-Cristo-María-Gracia*. Madrid: Taurus, 1963: «el Nuevo Testamento no se para en la contemplación metafísica de lo absoluto, que es fácilmente impersonal y abstracto, sino que va directamente al Dios personal en su obrar libre y concreto. Por ello las afirmaciones decisivas del Nuevo Testamento sobre quién es Dios incluyen siempre una cuestión previa: ¿como quién ha experimentado el hombre a Dios en la historia?». p. 231. Y más adelante agrega: «lo decisivo de la doctrina del Nuevo Testamento no es una ontología de los atributos divinos, ni una teoría, sino una narración histórica de las experiencias que el hombre ha hecho con Dios». p. 135.

⁸⁹ Karl Rahner. “Theos”, 121.

⁹⁰ Karl Rahner. “Theos”, 121.

⁹¹ Walter Kasper. *Padre Nuestro, la revolución de Jesús*. Sal Terrae: Santander, 2019.

⁹² Ibid., 23.

ni estamos perdidos en un cosmos infinito y gélido, anónimo y sin padre. Si estamos vivos es porque Dios sostiene nuestra existencia a cada momento⁹³.

3.6. Balance y valoración

En este capítulo hemos intentado mostrar que en la cristología de Kasper, el renio de Dios aparece como el nuevo comienzo radical que solo Dios es capaz de introducir. Esta idea nos pone en pista para hablar del Dios del reino, el Dios de Jesucristo, como el Dios vivo de la historia, un Dios que puede ser y de hecho es novedad radical, capaz de crear algo nuevo, - en este caso, el reino-, pero también un Dios cercano al que el hombre puede llamar *Padre* y, a la vez, un Dios soberano ante el que hay que caer de rodillas al reconocer su grandeza. Este Dios es aquel que toma partido en contra del mal y en favor de la vida del hombre.

Con esta noción de Dios, Kasper sigue el pensamiento de Schelling en su intento de romper el esquema hegeliano del absoluto que retorna a sí mismo para enajenarse otra vez y repetir el ciclo eternamente. El Dios vivo de la historia no es aquel Dios agotado al que se llega por deducción intelectual, sino el Dios que busca al hombre, que hace historia con él. Creemos, por tanto, que nuestra hipótesis para este segundo capítulo se ha demostrado.

Aquí queremos poner el acento en la importancia que esta noción de Dios tiene para la teología y para la vivencia de la fe en nuestro tiempo. Un discurso sobre Dios que sea a la vez atractivo y significativo necesariamente debe tocar las fibras de la vida del hombre, sus inquietudes más profundas y sus preguntas más acuciantes, aquellas preguntas que en nuestro primer capítulo presentábamos como «paradojas de la historia». Todo ello, por supuesto, sin olvidar ni dejar de lado el dato bíblico y dogmático. Kasper es consciente de ello, por eso, en su cristología intenta abordar estas cuestiones.

Gracias a esto, la cristología de Kasper muestra una potencia que sigue atrayendo aun hoy, casi cinco décadas después de su aparición. El mismo autor ha ido desarrollando sus ideas en diversas obras, relacionadas con distintos temas, como la misericordia y la espiritualidad. Por esta razón creemos que la cristología de este autor

⁹³ Ibid., 24.

puede aportar mucho a nuestra reflexión contemporánea, y puede sentar las bases para una cristología del siglo XXI, algo que todavía está por hacerse.

Tomar en serio a Dios significa también tomarse en serio las situaciones concretas de la vida del hombre. Pues bien, en nuestro momento histórico es urgente tomar en serio al Dios vivo de la historia. Aquí viene bien recordar que la cercanía de Dios al hombre no significa alienación, sino potenciación de su ser. Cuando el hombre se abre a este Dios que lo busca no cierra sus ojos ante los males que le afligen, sino que es llamado a luchar contra el mal en la cotidianeidad de la vida. Y solo sabiendo que Dios mismo se confronta con el mal, pueden tener sentido todas nuestras pequeñas luchas. De lo contrario, el absurdo y el olvido que traen consigo los años y los esfuerzos fracasados acechan todo esfuerzo humano.

En último capítulo de nuestro trabajo intentaremos ver cómo Kasper ha desarrollado esta imagen del Dios vivo de la historia en la muerte y resurrección de Jesucristo.

III. El Dios vivo de la historia en el misterio pascual de Cristo

La segunda parte de *Jesús, el Cristo*, cierra el arco que lleva por título *historia y destino de Jesucristo* con el misterio pascual. En el último capítulo de nuestro trabajo vamos a acercarnos a las consideraciones de Kasper al respecto. Nos guiamos por una pregunta que sirve de hilo para conectar este apartado con los dos anteriores: ¿cómo se revela el Dios vivo de la historia en la muerte y resurrección de Cristo? Para responder a esta cuestión dividiremos este capítulo en dos partes. La primera aborda el tema de la muerte de Cristo. Veremos cómo, al hilo de nuestra investigación, la cruz plantea varias preguntas: ¿cómo entender que el Dios y Padre está también en la muerte de Jesús? ¿No desdice esto todo lo anterior? ¿No se percibe la ausencia, más que la presencia de Dios en la muerte, y particularmente en la muerte de Jesús? ¿Cómo hablar de un Dios cercano, de un Dios que es Padre, ante la muerte de un inocente? ¿Abandonó Dios a Jesús en la cruz?

En la segunda parte, nos acercamos a la teología de Kasper sobre la resurrección de Cristo. Abordaremos este asunto mediante cuatro temas claves que han aparecido ya en nuestro trabajo: fidelidad del Dios vivo de la historia, novedad radical, justicia y libertad. No vamos a detenernos en cuestiones de corte histórico-crítico, nuestro objetivo es analizar las ideas teológicas que Kasper plantea.

1. La cruz de Cristo y la pregunta por el Dios vivo de la historia

1.1. La muerte de Jesús en el contexto del reino de Dios

Para el Nuevo Testamento la muerte de Jesús no es una mera casualidad. Tampoco es solamente la concurrencia de factores sociopolíticos: no es únicamente una acción orquestada por los judíos y los romanos, ni la pura consecuencia de las intenciones de eliminar a Jesús que muestran sus enemigos. Aunque estos factores están presentes y no se pueden eliminar del proceso que terminó con la condena a muerte de Jesús, lo cierto es que, para los textos sagrados su muerte tiene otra causa más profunda: la obra salvadora de Dios y la libre entrega de Jesús.

Kasper está de acuerdo en este punto con Schelling, para quien, la muerte de Jesús no fue «un suceso accidental cualquiera, sino un acontecimiento decidido de antemano, decidido desde el inicio, antes de su manifestación como hombre»¹. La voluntad de Jesús y la de su Padre concurren en su muerte. De aquí brotan preguntas esenciales: ¿cómo entendió Jesús su propia muerte? ¿Qué significado le dio a este fracaso?².

Kasper reconoce que con las fuentes de que disponemos es muy difícil deducir cual fue la interpretación que el mismo Jesús dio a su muerte. Es una afirmación que debe suscribir toda teología honesta. La pregunta no es si Jesús pudo entender que su muerte tenía un significado salvífico, sino, si de hecho la interpretó así. Para responder a esta cuestión, nuestro autor sigue a A. Schweitzer, para quien la llegada del reino de Dios y las tribulaciones escatológicas, la venida del Mesías y los dolores mesiánicos, son inseparables (Mt 10, 38-39; 16, 21; Lc 9, 22-25).

Esto nos da una pista para percibir que Kasper entiende la muerte de Jesús en el contexto más amplio del anuncio del reino de Dios. Desde esta perspectiva se puede afirmar que Jesús entendió los sufrimientos, los apuros y las persecuciones que lo acecharon, como parte de la «figura humillada y oculta del reino de Dios»³. Hay una

¹ Walter Kasper. *Lo absoluto*, 550.

² Walter Kasper. *Jesús*, 140.

³ Cfr. Walter Kasper. *Jesús*, 143.

línea continua que empieza en su predicación y se extiende hasta su muerte y resurrección.

En el contexto del anuncio escatológico de la llegada del reino se ubica también el conflicto de Jesús con sus enemigos. Él pregona que el viejo eón ha pasado, que el nuevo eón ha irrumpido ya en el mundo. Según Kasper, en el fondo, el conflicto sobre su persona está relacionado con el conflicto entre el antiguo y el nuevo eón. Jesús fue consciente de tal conflicto y lo enfrentó hasta sus últimas consecuencias. Si esta temática está presente en todo su ministerio público, se hace presente de forma más clara y evidente en la última cena. En este momento Jesús percibe su muerte inminente, y prevé la llegada del reino de Dios. Su muerte queda estrechamente vinculada a la venida de la *basileia* (cfr. Mc 14,25). Esta comprensión de su muerte, que tiene sentido escatológico, se corresponde con la dirección de su mensaje escatológico que anuncia la venida del reino en humillación y ocultamiento. Kasper concluye que Jesús mantuvo el «carácter escatológico de su predicación y su actividad también y precisamente a la vista de su muerte»⁴.

Y así lo entendieron muy pronto los seguidores de Jesús. Kasper se percató de que desde muy temprano la muerte de Jesús se interpretó como salvadora y expiatoria. Se intentó probar de muchas maneras que Jesús entendió su muerte de esta forma. Ahora bien, para probar esto era necesario tener en cuenta dos cosas: primero, que Jesús entendió su muerte en el contexto de la venida del reino. Segundo, que el reino de Dios se realiza en él en forma de servicio. Los evangelios testifican que la vida de Jesús está marcada por el servicio y la entrega a los demás (cfr. Lc 22, 27). Este servicio no tiene un carácter meramente humanitario, puesto que, para Jesús, lo primero y más importante era instaurar la comunión de los hombres con Dios. Vivir de esta manera le acarreó enemistades y acabaría por llevarlo hasta la muerte⁵. Así se entiende, por tanto, que la muerte de Jesús se debe interpretar en el contexto del anuncio del reino y no desvinculada de este. Él integró su propia muerte en el anuncio de aquello que ocupó toda su vida.

La vinculación de la muerte de Jesús con la venida del reino nos libra de un problema, porque nos permite entender que la cruz no fue un final abrupto. Si su muerte no estuviera unida a su predicación del reino, si él no la hubiera entendido así, la cruz

⁴ Ibid., 144-145.

⁵ Ibid., 148-149.

supondría entonces un final repentino e inesperado, en el mejor de los casos. Toda su actividad previa habría quedado reducida al absurdo. Es más fácil, teológicamente hablando, encajar su muerte si entendemos que él mismo la entendió como parte de su apuesta por el reino. Pero, por otro lado, si su muerte está vinculada al anuncio del reino, ¿cómo entender que aquel Dios bueno y cercano del que Jesús habló permitiera que su siervo acabara de esta manera? La muerte por sí misma, no vista desde la resurrección, sino en su simple crudeza, ¿no viene a ser la negación de todo lo que Jesús había dicho del Dios del reino? ¿Qué papel juega en ella el Dios vivo de la historia? Dicho de otra manera: ¿cuál es su actitud ante la muerte de aquel que apostó todo por Él?

1.2. ¿Abandonó Dios a Jesús en la cruz?

Uno de los puntos en los que Kasper se detiene al analizar la muerte de Jesús es el grito desgarrador que profirió desde la cruz. Los cuatro evangelios recogen diferentes expresiones del crucificado; todos coinciden en que Jesús habló durante su agonía. Pero el versículo que más llama la atención, y sin duda el que más conmoción y literatura ha generado, es el que nos transmite Marcos: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Estas palabras resultaron problemáticas desde el principio, tanto así que Lucas pone en boca del Jesús agonizante otra expresión: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23, 46). En el cuarto evangelio Jesús muere incluso con un grito de victoria: «está consumado» (Jn 19, 30). Kasper señala que ya dentro de la tradición bíblica se consideró escandaloso que Jesús muriera «abandonado de Dios». La exégesis posterior refleja el mismo sentimiento de perplejidad⁶.

La pregunta que se hace la teología es: ¿realmente abandonó Dios a Jesús? Vamos a presentar aquí dos respuestas. La primera es la de Jürgen Moltmann, para quien está claro que sí. La segunda es la de Kasper, que se contrapone a la de Moltmann. Hemos elegido a Moltmann porque Kasper lo critica por hacer una «superinterpretación especulativa»⁷. Veremos si su crítica tiene fundamento.

⁶ Walter Kasper. *Jesús*, 146.

⁷ Walter Kasper. *Jesús*, 146, nota 22.

a) La interpretación de Moltmann

Jürgen Moltmann ha desarrollado una de las más citadas y reconocidas teologías de la cruz. En su obra *El Dios crucificado*⁸ aborda la cuestión del grito de Jesús en la cruz. Para comprender a fondo este texto, Moltmann bosqueja primero el ambiente que lo rodea. La muerte de Jesús debió ser más amarga que la de cualquier otro personaje que podamos imaginar. Así, por ejemplo, Sócrates murió como un sabio. Apuró la copa de cicuta que le alargaron mostrando con ello serenidad y confianza en las ideas que había defendido. Los mártires zelotas morían siendo conscientes de su justicia ante Dios. Podríamos mencionar también a los sabios estoicos y más tarde a los mártires cristianos. Todas esas muertes, anota Moltmann, tienen algo en común: que aquellos que van a morir reflejan serenidad, no parecen derrumbados por el temor⁹. Muy diferente es la muerte de Jesús. Los relatos evangélicos, al menos los sinópticos, coinciden en que a la hora de su muerte Jesús fue invadido por el «temor y temblor» (Mc 14, 34). La muerte de Jesús no fue para nada una «bella muerte». Al contrario, está marcada por el terror y el espanto. Su grito final debió ser un gemido inarticulado, que Marcos relaciona con el primer verso del Salmo 22. Independientemente de la veracidad de estas palabras, Moltmann piensa que el texto de Marcos parece sumamente cercano a la realidad histórica de la muerte de Jesús¹⁰.

Moltmann recuerda aquí el ministerio público de Jesús. Los relatos evangélicos coinciden en que durante su vida se refirió a Dios como «mi Padre». Si Jesús se identificó de esta manera con Dios durante su vida, es lógico pensar que él creyó firmemente que Dios se identificaba con él de la misma forma. Ahora bien, si Jesús vivió de esta manera, si experimentó así la cercanía de Dios, la predicaba e invitaba a todos a vivirla, no pudo entender su muerte en cruz como un infortunio, como un malentendido humano o como una prueba de Dios. Solo pudo comprenderla como abandono por parte de aquel Dios al que él mismo había llamado *Abba*. Aquí se hace comprensible, según Moltmann, la miseria de Jesús que clama al cielo. Se trata de la experiencia de abandono de Dios. Esta experiencia se agrava si recordamos que, para

⁸ Jürgen Moltmann. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975.

⁹ *Ibid.*, 207-208.

¹⁰ *Ibid.*, 209.

Jesús, Dios no se halla lejos, sino cerca¹¹. La amarga contradicción consiste, precisamente, en que ahora Jesús percibe que ese Dios que siempre ha creído cercano a los débiles, lo abandona a él en el momento más crítico.

Teniendo, como Jesús la tenía, plena conciencia de la bondad de Dios, sentirse abandonado por él, sentirse rechazado hasta la muerte debió ser un tormento infernal. De ahí concluye Moltmann que el grito de Jesús en la cruz no se debe interpretar como una prueba de un justo piadoso que se enfrenta a la tentación. No se puede entender este texto de manera tal que se presente a Jesús como un modelo de fe combatida¹².

Hasta aquí hemos visto que Moltmann habla de la experiencia de abandono, es decir, Jesús, estando en la cruz pudo sentir que Dios lo había abandonado. Pero luego, el autor de *El Dios crucificado* da un paso más y dice que Jesús, en efecto, murió «en un abandono incomparable por parte de Dios en el contexto de la también incomparable comunión con él reflejada en su vida y predicación. Esto es más y también otra cosa que desmoronarse y fracasar»¹³.

Nos interesa dejar clara aquí una cosa: Moltmann distingue perfectamente entre la experiencia de abandono, es decir, el hecho de sentirse abandonado, y el abandono real y efectivo de Dios. Ambas cosas se dan, según él, en la muerte de Jesús. No solo se sintió abandonado por su Padre, sino que de hecho fue abandonado por Él.

Este abandono de Dios a Jesús pone en juego la divinidad de aquel a quien él llamó «Padre». En la cruz no agoniza solo Jesús. Con él agoniza la divinidad de aquel Dios a quien él proclamó. El grito de Jesús podría formularse así: en vez de «Dios mío, Dios mío, ¿por qué *me* has abandonado?», podría decirse: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué *te* has abandonado? »¹⁴. Es decir, en la cruz está muriendo la imagen del Dios Padre del que habló Jesús. La cruz desdice todo su mensaje. La interpretación más especulativa de Moltmann llega cuando dice que, si bien es verdad que Jesús murió como blasfemo condenado por los legistas de su tiempo, y como revolucionario lo sentenciaron los romanos, no es menos cierto que, en definitiva, murió a causa de *su* Dios y *su* Padre. La cruz del Hijo separa a Dios de Dios hasta la enemistad y la diferencia completa. Esta

¹¹ Ibid., 210.

¹² Ibid., 210-211.

¹³ Ibid., 212.

¹⁴ Ibid., 215.

brecha entre Dios y su Hijo solo será superada con el «resurgimiento» de Jesús de entre los muertos¹⁵.

b) El planteamiento de Kasper

Veamos ahora la interpretación de Kasper respecto a Mc 15, 34. Nuestro autor pone de relieve que, como es evidente, el grito de Jesús en la cruz, tal como nos lo ha articulado y nos lo transmite Marcos, está inspirado en el salmo 22. Este salmo dejó huella en la redacción de los relatos de la pasión. Desde luego que esto no implica afirmar que Jesús, mientras estaba agonizando, recitó el salmo entero, pero la cita está remitiendo, según el modo de citar de la época, a todo el salmo. Ahora bien, el Salmo 22 no es solo una lamentación. Expresa también una acción de gracias. El orante del salmo experimenta el abandono de Dios, pero ahí, en medio de esta angustia, siente también que su Dios es Señor y que lo salva para una vida nueva¹⁶.

Esta experiencia de ser salvado a pesar de la angustia, viene expresada en el salmo mediante un lenguaje apocalíptico. Si interpretamos desde aquí el grito de Jesús en la cruz, entendemos que la salvación de la muerte se convierte, dice Kasper, en alborada del reino escatológico de Dios. Vistas así, las palabras de Jesús no representan un grito de desesperación, sino una oración «que está cierta de ser escuchada y que espera la llegada del reino de Dios»¹⁷.

En su obra *Jesucristo, la salvación del mundo* Kasper retoma el pasaje de Mc 15, 34. En esta ocasión considera que el grito de Jesús es expresión de su solidaridad con toda la humanidad. En la cruz Jesús «carga con nuestro sentimiento de haber sido abandonados por Dios y con el eclipse de Dios en el mundo»¹⁸. Pero precisamente este clamor del Jesús moribundo, lejos de expresar abandono por parte de Dios, significa que precisamente ahí, en la noche de este “eclipse de Dios”, Él se hace presente redentora y salvíficamente. En esta situación también está Dios y es el Dios-con-nosotros¹⁹. El Dios

¹⁵ Ibid., 216-217.

¹⁶ Walter Kasper. *Jesús*, 146. Cfr. *La misericordia*, 129.

¹⁷ Walter Kasper. *Jesús*, 146.

¹⁸ Walter Kasper. *Jesucristo*, 361

¹⁹ Ibid., 361. Una interpretación similar hará Ratzinger. Su lectura de Mc 15, 34 es deudora de la teología de los Padres de la Iglesia, para quienes este texto se debe interpretar en la línea de los orantes del Antiguo Testamento. En este contexto los salmos no eran entendidos como oraciones individuales, sino como plegarias o himnos comunitarios. Es verdad que estas oraciones han ido surgiendo del forcejeo con

que promete hacerse presente en todo momento (cfr. Ex 3, 14) no se aparta a la hora de las dificultades, al contrario, se hace también presente en medio de ellas.

Kasper está de acuerdo, igual que Moltmann, en que no es seguro afirmar que Jesús rezara el Salmo 22 mientras agonizaba. No hay problema en admitir que se trata de una interpretación muy temprana que la comunidad cristiana habría hecho a la luz de la resurrección. Sin embargo, es una interpretación acertada de la intención global de Jesús. Nuestro autor argumenta que Jesús no se desmoronó en la cruz «pero gustó la noche y el aprieto de la fe más que cualquier hombre», precisamente porque su clamor moribundo no apela solo al Dios del Antiguo Testamento, sino a aquel al que «llamó Padre en sentido exclusivo y con el que se había unido de manera incomparable»²⁰.

Hasta aquí podemos ver que las propuestas de Moltmann y Kasper corren paralelas. Ambas admiten que Jesús vivió la angustia de la muerte de manera especial debido a su experiencia profunda de Dios como Padre. Sin embargo, Kasper se separa radicalmente de Moltmann porque no admite que Dios haya abandonado a Jesús. En la cruz, él experimentó a Dios como aquel que se retira precisamente en la cercanía, aquel que es totalmente distinto. Vivió «el insondable misterio de Dios y de su voluntad. Pero superó esta noche por la fe». De esta forma, este vacío insuperable se convirtió «en el hueco de la plenitud de Dios. Su muerte se convirtió en fuente de vida. Su muerte llegó a ser la otra cara de la venida del reino de Dios en el amor»²¹.

c) Balance y valoración de ambas propuestas

Una vez que hemos revisado las dos propuestas vamos a hacer un balance. La interpretación de Moltmann suscitó una amplia discusión. Kasper lo acusa de hacer una «superinterpretación especulativa». Y tiene razón. El autor de *El Dios crucificado* hace afirmaciones que, desde la teología trinitaria, encierran un gran problema, además de caer en un idealismo hegeliano craso. Vamos a analizar estas dos cuestiones.

Dios, pero recogen la oración de todos los justos que sufren. En la investigación actual, a esta figura se le conoce como «personalidad corporativa». Joseph Ratzinger. *Jesús de Nazaret. De la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*. Madrid: Encuentro, 2011, 251-252.

²⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 146.

²¹ *Ibid.*, 146.

En primer lugar, Moltmann afirma que la cruz supone una distancia entre Dios y Dios, y no solo una distancia, sino incluso enemistad. Esta enemistad, como hemos visto, se supera con el «resurgimiento» de Jesús de entre los muertos. El problema es que con esto se crea una distancia entre las personas de la Trinidad, algo inadmisibles. En ningún contexto es adecuado hablar de distancia, mucho menos de enemistad entre el Padre y el Hijo. En las Sagradas Escrituras no hay ninguna base para afirmar tal cosa. Ángel Cordovilla anota que Moltmann se basa en una sola variante textual de Heb 2, 9 para interpretar el texto de Marcos 15, 34 como real abandono de Dios²². Ahora bien, partir de una sola variante textual para concluir que hay enemistad en Dios por la cruz, es especular demasiado. Quizá por eso los teólogos han llegado a percibir aquí peligro de gnosticismo. Posiblemente, el problema de Moltmann en este punto sea el que señala Ángel Cordovilla: que su teología se deja llevar, en muchas ocasiones, por las intuiciones más que por la reflexión pausada y sistemática²³.

En segundo lugar, vemos aquí claramente el esquema hegeliano de tesis, antítesis y síntesis²⁴. No es que de por sí sea incorrecto aplicar el esquema idealista para interpretar cuestiones de teología. Lo que pasa es que este esquema lleva a Moltmann a concluir lo que acabamos de anotar, a saber, que en Dios mismo puede darse distancia e incluso enemistad entre las tres personas. Así pues, comprobamos que tiene razón Kasper al señalar que Moltmann hace una interpretación excesivamente especulativa.

En tercer lugar, y quizá lo más importante, es criticable decir que Dios abandonó a Jesús a su propia suerte en la cruz. ¿Realmente puede Dios abandonar a aquel que orientó toda su existencia hacia él? Si esto es así, ¿qué clase de Dios es este? ¿No sería más bien un demonio, como dirá luego Moltmann al referirse a un Dios que no se compadezca del dolor humano?²⁵. Si Dios fue capaz de abandonar a su propio Hijo, a aquel que lo llamó *Abba*, ¿qué podemos esperar los demás de este Dios? Si el Dios de Jesucristo puede hacer esto, ¿puede realmente ser la esperanza de la humanidad? ¿No

²² Ángel Cordovilla. “Prólogo”. En Jürgen Moltmann. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2010, 17.

²³ «A la teología de Moltmann le falta reposo y paciencia. La paciencia para seguir las ideas intuitivas, dándoles un espesor más especulativo, dejando que esas ideas maduren en un sistema, buscando la sobriedad de la afirmación, dando una mayor primacía a la lógica global que a la intuición genial». Ángel Cordovilla. “Jürgen Moltmann (1926-)”. Santander: Aula de Teología. 2010, 11.

²⁴ Cfr. Donald Macleod. “The christology of Jürgen Moltmann”. *Themelios* 24, nº. 2 (1999). Este autor afirma que «Moltmann se casa con el principio dialéctico en su enfoque sobre el conocimiento de Dios: el ser se revela en su contrario, el amor en el odio, la unidad en el conflicto. Lo mismo se puede decir de Dios: la divinidad se revela en la paradoja del abandono del calvario». P. 43.

²⁵ Jürgen Moltmann. *El Dios*, 393.

mina esto las bases de la teología de la esperanza del mismo Moltmann? Ha de quedar constancia de que aquí formulamos preguntas, sin atrevernos a criticar directamente a un autor de tanto renombre.

Negar que Dios haya abandonado a Jesús en la cruz no significa negar también que él ha pasado, como dice Kasper, por la noche de la fe, o que ha experimentado el silencio de Dios en el momento de la muerte. Pero hay que remarcar, una vez más, que una teología equilibrada no puede afirmar que Dios haya abandonado a Jesús. En el Dios vivo de la historia no cabe la indiferencia ante el dolor de sus creaturas, y menos aún ante el sufrimiento de su Hijo. Es necesario alejarse de esa teología que habla del abandono real del Padre a Jesús en la cruz. Eso no implica negar que Jesús apuró hasta el fondo «el cáliz» de la muerte, o que no haya vivido la oscuridad de este momento. Pero ya desde el Antiguo Testamento se visualiza la fe en un Dios que está incluso en el abismo de la muerte: «si hasta los cielos subo, allí estás tú, si en el *seol* me acuesto, allí te encuentras» (Sal 139, 8).

El Salmo 22 es un díptico que recoge muy bien las dos caras de la cuestión que estamos tratando. La primera parte del salmo (vv. 1-22) es una lamentación, que expresa la experiencia de abandono que vive el orante. La segunda parte, en cambio, es una acción de gracias donde el orante expresa su confianza en el Dios que siempre lo escucha (vv. 23-32). Este díptico puede resumir muy bien la experiencia de Jesús en la cruz: por un lado, vive la oscuridad de la muerte, por otro lado, sabe que su Padre no lo abandonará. No se puede eliminar ninguna de las dos partes de la escena, ni la amargura del momento, ni la presencia silenciosa de Dios.

No se puede afirmar que Dios haya abandonado a Jesús. Ningún texto bíblico da pie para ello. Habrá que concluir, por tanto, que la interpretación de Kasper parece más acertada que la de Moltmann. Prefiere entender el grito de Jesús en la cruz desde las coordenadas de la mística: la obediencia, la entrega sin límites, la fe sólida en el Padre, aunque en ciertos momentos el Padre parezca lejano.

En la teología católica, uno de los ejemplos más llamativos de quienes entienden que Dios abandonó a Jesús en la cruz es Hans Urs von Balthasar. Sin embargo, su postura se diferencia de la de Moltmann. Hay que recordar que von Balthasar entiende el abandono como consecuencia del pecado de la humanidad: «Jesús no es portador solo del destino de muerte (ciertamente maldito) de Adán, sino expresamente de los pecados

del género humano, y con ello de la “muerte segunda” del abandono por parte de Dios»²⁶.

Balthasar entiende el pecado de la humanidad en relación con la injusticia, con la infidelidad a la alianza con Dios por parte del hombre. Si Jesús carga con este pecado, carga también con la ira de Dios, que ante el pecado no puede querer otra cosa que no sea destruirlo, rechazarlo. Esta es la razón por la cual este autor entiende la cruz como juicio, y desde ahí se puede entender el «abandono» de Dios a Jesús en la cruz como consecuencia de su rechazo al pecado²⁷. En el volumen VII de su obra *Gloria*, von Balthasar presenta la idea del «choque» que se da entre la ira divina, que no es más que el rechazo del pecado, y el amor de Dios. El Hijo se ha convertido, en la cruz, en recipiente de la ira divina. Desde ahí se entiende el abandono de Dios²⁸. Nuestra intención no es defender a Balthasar y atacar a Moltmann, sino mostrar que el planteamiento del primero viene mucho más matizado que el del segundo.

1.3. La cruz de Cristo y la relación de Dios con el sufrimiento

Si Dios no abandona a Jesús en la cruz, significa que está con él, no es indiferente a su dolor ni a su muerte. Esto nos lleva directamente a la pregunta por la relación de Dios con el sufrimiento, específicamente con el dolor de su Hijo en la cruz, pero en sentido amplio, derivan de aquí consecuencias de cara a la importancia que tiene para el Creador el dolor y el sufrimiento de toda creatura. En *Jesús, el Cristo*, Kasper no trata directamente este tema, sí lo abordará en otras obras, concretamente en *Jesucristo, la salvación del mundo*, y en *Dios, creador y consumidor*²⁹. Si bien nuestra obra principal de referencia es *Jesús, el Cristo*, consideramos adecuado tratar este tema porque conecta directamente con la idea principal de nuestro trabajo. Después de insistir en la idea de un Dios cercano y empático con sus creaturas, nos preguntamos: ¿cómo se posiciona el Dios vivo de la historia ante la muerte de sus creaturas? ¿Qué nos dice la cruz de Cristo de la actitud de Dios ante el dolor? ¿Podemos decir, hablando con honestidad y con responsabilidad teológica, que a Dios le afecta el sufrimiento? Desde la cruz de Cristo

²⁶ Hans Urs von Balthasar. *La teología de los tres días. El misterio pascual*. Madrid: Encuentro, 2000, 78.

²⁷ *Ibid.*, 102 sig.

²⁸ Hans Urs von Balthasar. *Gloria VII. Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 1989, 169 y 171-172.

²⁹ Walter Kasper. *Dios, creador y consumidor*. Santander: Sal Terrae, 2021.

no se pueden evadir estas preguntas y, si la teología puede decir algo al respecto, ha de partir necesariamente de la cruz.

Kasper aborda este tema haciendo referencia a la frase de la primera carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Benedicto XVI hizo de este versículo el tema de su primera encíclica. Esta frase supone un reto enorme para la teología: ante tanto sufrimiento en el mundo, ¿podemos seguir manteniendo este axioma? El mismo Benedicto XVI, nos recuerda Kasper, se preguntó en Auschwitz: ¿dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar todo este exceso de destrucción?³⁰. Este discurso refleja que la teodicea es el problema más difícil de la teología. La existencia del mal, concretamente en la forma del sufrimiento de los inocentes es la «roca del ateísmo»³¹. La literatura y la filosofía han tematizado esta cuestión con mucha fuerza. Basta con mencionar dos ejemplos: F. Dostoievski y Albert Camus³².

Después de los terribles acontecimientos del siglo XX, las preguntas por Dios y por el sufrimiento inmerecido de los inocentes no pueden mantenerse separadas. Con respecto a esto, Kasper recuerda que ya en las Sagrada Escritura ambos temas vienen juntos. En el Antiguo Testamento se habla de un Dios misericordioso, que se mueve a compasión ante la miseria del hombre (Ex 34, 6; Os 11, 8). El Dios del Antiguo Testamento no es, como el Dios de Aristóteles, un Dios apático, sino simpático, en el sentido literal de la palabra. Kasper da un paso adelante y afirma que el Dios de la Biblia es un Dios «que sufre con nosotros», es el Emmanuel (Is 7, 14; Mt 1, 23)³³.

Si el Antiguo Testamento nos habla de este Dios misericordioso, el Nuevo nos pone frente a la cruz. Pero ante la cruz también se plantean varias preguntas: ¿no es más bien signo de un Dios iracundo, violento y cruel, que requiere de un chivo expiatorio y

³⁰ El discurso añade: «en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?». Benedicto XVI. *Discurso en el campo de concentración de Auschwitz*. En https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html visto el 23 de octubre de 2022.

³¹ Con respecto a la conocida presentación del sufrimiento como “la roca del ateísmo” es sugerente el artículo de José Ramón Busto “El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?”. Se trata de la lección inaugural del curso académico 1998-1999, en la Universidad Pontificia de Comillas. El autor le da vuelta al argumento, explicando cómo el sufrimiento ha ayudado a madurar la idea de Dios en las Sagradas Escrituras. Se fija particularmente en cuatro momentos de la historia de la salvación: el exilio, el libro de Job, la muerte de los mártires en las gestas de los macabeos y la cruz de Cristo. Concluye que el sufrimiento es un lugar teológico privilegiado y no necesariamente la roca donde se funda el ateísmo, porque puede convertirse en el punto de apoyo desde donde se puede atisbar una imagen nueva de Dios no accesible desde otras perspectivas. P. 45.

³² Walter Kasper. *Jesucristo*, 348-349.

³³ *Ibid.*, 350.

necesita el sacrificio de su propio Hijo para perdonarnos? ¿Cómo podemos entender la cruz como signo o revelación del amor de Dios?³⁴ Nosotros podemos añadir otra pregunta: ¿qué nos dice la cruz de la actitud de Dios con respecto a las víctimas inocentes de la historia?

Kasper nos recuerda que la cruz desbarata todas nuestras expectativas sobre Dios. Un Dios que sufre y muere es totalmente opuesto a la imagen que normalmente nos hacemos de Dios. Pero no solo eso, sino que también cuestiona la idea estrictamente filosófica y metafísica de Dios. La impasibilidad de Dios es algo que desde la metafísica se asume de forma natural. Esta idea pasó de la filosofía griega a la teología cristiana. Los grandes maestros de la teología escolástica dan por supuesto que el sufrimiento se debe excluir de Dios. Kasper se pregunta si habrá que entender, por lo tanto, las afirmaciones bíblicas sobre la compasión solo de forma metafórica³⁵. La cruz es la respuesta de Dios al sufrimiento inmerecido, pero una respuesta que no resulta atractiva ni complaciente, sino escandalosa³⁶. Pero ¿qué nos dice la cruz? ¿Por qué es válido decir que es la respuesta de Dios al sufrimiento? Porque en ella se nos revela un Dios empático. En ella Dios nos dice que no está lejos de los que sufren, de las víctimas de la historia, de los golpeados y torturados, sino junto a ellos, sufre con ellos. Para evitar el peligro de sublimación del sufrimiento, Kasper se apresura a decir que Dios no diviniza el sufrimiento, sino que lo transforma, suscitando con ello la esperanza³⁷.

Decir que Dios sufre con los que sufren es una consecuencia de la teología del Dios vivo de la historia. Sin embargo, la expresión debe ser pensada con cuidado. J. B. Metz ha problematizado el tema desde la teodicea. Al igual que Kasper, Metz parte del texto de la primera carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). El sentido pleno de esta expresión solo se puede entender hablando de un Dios que se com-padece de su creación crucificada por el sufrimiento³⁸.

Pero Metz se pregunta luego:

³⁴ Ibid., 350-351.

³⁵ Ibid., 352.

³⁶ Ibid., 353. Una respuesta que solo se completa en la resurrección. Plantear que la cruz por sí sola responde a la cuestión del sufrimiento de los inocentes corre el riesgo de deslizarse hacia una sublimación del dolor.

³⁷ Ibid., 336. Cfr. Walter Kasper. *Dios, creador*, 72.

³⁸ J. B. Metz. “El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea”. En *El clamor de la tierra*, dirigido por J. B. Metz, 19. Estella: Verbo divino, 1996.

«¿Por qué el hablar del Dios que sufre no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento humano y de la impotencia humana? ¿No es verdad que, así como antes, en la sociedad feudal, se representó a Dios como un rey y señor inaccesible, así también ahora bajo la presión del ideal de la solidaridad, nos representamos solidariamente al Dios que sufre “con nosotros”? ¿Cómo es que el hablar del sufrimiento en Dios o del sufrimiento entre Dios y Dios no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento? ¿No quedan aquí Dios y el hombre bajo una universalización cuasi-mítica del sufrimiento?»³⁹.

Metz rechaza esta idea porque le parece que hay demasiado idealismo hegeliano de por medio, y eso puede llevar a una sublimación del sufrimiento. Pero, además de eso, hay dos motivos por los cuales se quiere alejar de la idea de un Dios que sufre. El primero es que considera que con tal concepto no se avanza nada en la teología: «hablar del Dios que sufre, ¿cómo podrá alejar de la teología del Dios creador la sospecha de apatía?»⁴⁰. El segundo motivo es más importante. El autor percibe que la teología del siglo XX ha caído frecuentemente en el peligro de responder a la cuestión del sufrimiento desde categorías de la teología trinitaria. Es decir, el sufrimiento humano se ve asumido por Dios dentro de las relaciones intratrinitarias⁴¹. Metz menciona nombres relevantes como Karl Barth, Eberhard Jüngel, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann y Hans Urs von Balthasar⁴². Todos estos teólogos habrían caído en este peligro.

Merece la pena poner en diálogo esta preocupación de Metz con la idea de Kasper que acabamos de exponer. En primer lugar, lo que niega Metz no es que Dios tenga capacidad de compadecerse. Lo que quiere es evitar que el sufrimiento adquiera carta de ciudadanía dentro de las relaciones intratrinitarias. Kasper, por su parte, afirma que Dios «sufre con los que sufren», pero evita también el peligro del que advierte Metz. Lo hace dejando claro que el sufrimiento no es algo que devenga sobre Dios pasivamente. Dios sufre, pero lo hace «al modo divino». Ahora bien, ¿qué significa eso de «sufrir al modo divino»? El autor intenta explicarlo diciendo que, en el caso de Dios, su sufrimiento no

³⁹ Ibid., 20-21.

⁴⁰ Ibid., 21.

⁴¹ Es posible plantearse el tema del sufrimiento desde categorías trinitarias sin caer en el riesgo que señala Metz. Un ejemplo de ello lo tenemos en Ángel Cordovilla, que basándose en autores como G. Greshake y E. Jüngel aborda la cuestión manteniendo, por un lado, la unidad de las personas trinitarias, y recordando, por otro lado, la diferencia que hay entre ellas. El Hijo, al asumir la condición humana está totalmente implicado en nuestro dolor humano. El Espíritu se une al sufrimiento de las creaturas que gimen en la espera de la nueva creación (Rom 8, 17). El Padre sufre por el Hijo y en el Hijo, sin que podamos separarlo del sufrimiento del Hijo, pero tampoco identificarlo. Cordovilla está de acuerdo con Greshake en que «el dolor de la Trinidad es soportado por el Padre». Gracias a esto podemos afirmar que «en la cruz de Cristo se muestra la sabiduría y el poder de Dios (1Cor 1, 18 sig.) que es capaz de llevar a buen término y a su plenitud el transcurrir de la historia». *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012, 170.

⁴² J. B. Metz. “El clamor”, 20. Cfr. Brian J. Spence. “The hegelian element in von Balthasar’s and Moltmann’s understanding of suffering of God”. *The Journal of Theology*, 14, n.º. 1 (1998): 45-60.

denota carencia, sino «soberanía y libre autodeterminación». Dios se deja afectar por el sufrimiento de su creatura. De ahí deduce Kasper que la omnipotencia de Dios no se contrapone a su amor⁴³.

Este Dios, siendo omnipotente en el amor puede realizar la impotencia del amor, puede probar la muerte, el dolor, el sufrimiento, sin sucumbir en ellos. Kasper recuerda una vez más a Agustín, que en su comentario al evangelio de Juan sentencia: «muerto por la muerte dio muerte a la muerte»⁴⁴. Solo así redime Dios, mediante su muerte, la nuestra. De ahí hay que concluir, - respondiendo a la pregunta que hacíamos al principio de este apartado con respecto a la cruz como revelación de Dios-, que la cruz nos revela a Dios, nos dice que el Dios de Jesucristo no es indiferente al dolor de sus creaturas, tampoco a la muerte, que se puede entender como cúspide y resumen de toda desdicha. El Dios cristiano, nos dice Kasper, es un Dios que sufre con el hombre⁴⁵. La cruz es, por tanto, «expresión de la fidelidad incondicional de Dios a su promesa. Del Dios vivo de la historia hay que decir que es fiel y no se puede negar a sí mismo» (2Tim 2, 13)⁴⁶.

El Dios fiel a sus creaturas no se aparta de ellas ni siquiera en el momento del dolor, del sufrimiento y de la muerte. Al contrario, tal como hemos visto, Dios se deja afectar por el sufrimiento. Precisamente aquí radica la base de la esperanza cristiana, en saber que Dios está con los que sufren, los acompaña en su dolor, porque Él también es capaz de dejarse afectar por el sufrimiento. Ahora bien, esta no es, ni puede ser aún, la respuesta definitiva de Dios al problema del sufrimiento de sus creaturas. ¿De qué nos sirve un Dios que se compadezca y “sufra” si no pone fin al sufrimiento? La compasión es generosa, pero no resuelve el problema desde la raíz. La respuesta definitiva solo podrá llegar si Dios es capaz de eliminar el sufrimiento y todas sus causas. Solo en la resurrección de Cristo encontraremos el fundamento para creer y esperar que así lo hará.

1.4. La cruz y la amenaza del absurdo

Kasper pone de relieve que tras la muerte de Jesús sus discípulos terminaron por sentirse desconcertados. Y es que la impotencia, la poca vistosidad, la pobreza y

⁴³ Walter Kasper. *Jesucristo*, 365.

⁴⁴ Walter Kasper. *El Dios*, 226-227.

⁴⁵ *Ibid.*, 228.

⁴⁶ *Ibid.*, 226.

sencillez con que el reino de Dios despunta en su persona, alcanzan su clímax, incluso escandaloso, en la cruz. De tal manera que la vida de Jesús termina como una pregunta abierta y decisiva. «Historia y destino de Jesús siguen siendo una cuestión que únicamente Dios puede responder»⁴⁷. Con la muerte de Jesús, rodeada de violencia y vergüenza, parecía que había terminado todo. Aquel mensaje sobre el reino que se acerca parece quedar ahora desmentido. El caso es que, puesto que Jesús vinculó a sí mismo su “causa”, su muerte viene a significar también el fin de aquello de lo que había hecho el centro de su vida⁴⁸.

Ahora bien, si todo acabó ahí, el resto es absurdo, toda su actividad previa sería poco más que pérdida de tiempo. Estaríamos ante un heroísmo estéril. Y es que todo aquello que la muerte puede cercenar está, en el fondo, amenazado por el absurdo. ¿Qué sentido tiene emprender acciones que acabarán irremediabilmente con la muerte? La muerte es la síntesis del mal y del absurdo que acechan la vida del hombre y la historia. Es verdad que Jesús vivió su muerte de una manera distinta, como consecuencia de su vida, como obediencia al Padre y como total entrega por los demás.

Karl Rahner dice que la muerte de Cristo es expresión y corporeidad de su obediencia y amor, «de la libre entrega a Dios de todo su ser creado». En él aparece totalmente la aceptación de la voluntad del Padre, que es la negación del pecado⁴⁹. El teólogo de Friburgo piensa que la muerte es el acto supremo del hombre, acto en el que recoge toda su vida precedente en una decisión última marcada por la libertad. Vista así, la muerte de Jesús es el acto total de su vida, el acto pleno de su libertad, la maduración plena de una vida que se entrega⁵⁰.

Jesús no vivió su muerte como mero final abrupto sobrevenido, sino como resultado de la maduración progresiva de una vida que se entrega y se desgasta por los otros. Además, la integró, como hemos visto, en su pasión por el anuncio del reino de Dios. Todo eso es verdad, y no es poco lo que aporta para una comprensión humana y cristiana de la muerte. Pero la pregunta sigue ahí: ¿no representa su muerte, si la vemos separada del conjunto del misterio pascual, la amenaza del absurdo? La pregunta no afecta solo a Jesús. Si todo acabara así para él, el hombre no tendría ningún resquicio

⁴⁷ Walter Kasper. *Jesús*, 150.

⁴⁸ *Ibid.*, 150.

⁴⁹ Karl Rahner. *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder, 1965, 69-70.

⁵⁰ Karl Rahner. “Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual”. En *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1962, 167.

donde apoyar su esperanza de que la muerte no es el final de todo. Kasper lo expresa con estas palabras:

«La muerte de Jesús no es únicamente un signo de que ninguna vida humana puede alcanzar su consumación en este mundo. En efecto, aquí fue asesinado el inocente que de modo singular había confiado en Dios e intervenido como procurador de este ante los seres humanos. Así, la cruz de Jesús nos permite asomarnos primero al abismo de ausencia de sentido y de salvación»⁵¹.

La cruz es, por tanto, una pregunta que solo encuentra respuesta y sentido a la luz del conjunto del misterio pascual. En efecto, todo el empeño con que Jesús anunció el reino de Dios, y toda su predicación sobre el Dios de la vida, el Dios de vivos y no de muertos, queda gravemente amenazada por su muerte en cruz. Solo desde la resurrección de Cristo se puede afirmar que Dios ha respondido a esta entrega de su siervo, mostrando que la muerte de Jesús no fue un acto sin sentido y sin futuro. La cruz está abierta a la resurrección. Ambos misterios se iluminan mutuamente, y ninguno tiene sentido pleno sin el otro. Para que la muerte de Jesús no sea un absurdo, para que su “causa” no termine ahí, la resurrección deberá ser el fundamento de la esperanza en la justicia y la prueba de la fidelidad de Dios a su creación, una fidelidad que en el misterio pascual se condensa en su fidelidad al crucificado.

2. Significado teológico de la resurrección de Cristo

Para terminar este capítulo, vamos a presentar la teología de Kasper sobre la resurrección de Cristo. Si ya hemos dicho que en la cruz Dios se revela como el Padre cercano que no abandona a su Hijo en la hora de la muerte, ahora intentaremos ver qué significado teológico tiene la resurrección, qué nos dice este acontecimiento único e indeducible del Dios vivo de la historia.

2.1. La resurrección de Cristo como absoluta novedad

Kasper comienza su aproximación a la resurrección de Cristo en una sesión titulada “el fundamento de la fe en la resurrección”. Se dan cita aquí los temas clásicos de la

⁵¹ Walter Kasper. *Jesucristo*, 88.

exégesis histórico-crítica: la historicidad de la resurrección de Jesús; el desarrollo histórico-redaccional de los relatos de apariciones del resucitado; la discusión en torno al tema del sepulcro vacío, etc. Nuestro autor deduce de todos estos datos que se puede encontrar un núcleo histórico sobre los relatos de la resurrección, sin que eso constituya, por supuesto, una prueba fehaciente del acontecimiento⁵².

El siguiente paso de Kasper es adentrarse en la búsqueda de un planteamiento hermenéutico adecuado para interpretar no solo los textos neotestamentarios sobre la resurrección, sino el hecho mismo, su significado teológico. La clave desde la que interpreta la resurrección es considerándola como un acontecimiento indeduciblemente nuevo. Esta es una de las notas identitarias de la cristología de Kasper⁵³. La propuesta de Kasper viene desarrollada en el contexto de la respuesta a la hipótesis de R. Pesch sobre el origen de la fe en la resurrección. Para desarrollarla tendremos que dar un rodeo por esta discusión.

Kasper se confronta con la idea de R. Pesch, que entroncando con F. Ch. Baur, Adolf von Harnack y U. Wilckens, defiende que los relatos de apariciones son en realidad fórmulas de legitimación⁵⁴. Considera que la fe en la resurrección de Jesús se basa en sus pretensiones escatológicas, que posteriormente fueron interpretadas por sus discípulos con la ayuda de imágenes provenientes de la teología judía, como son el arrebatamiento y la resurrección de los muertos. Kasper se plantea una pregunta al respecto: si la fe en una incomparable acción de Dios se puede entender y explicar como simple resultado de una reflexión, o si no se necesita, más bien, para ello una comprensión indeduciblemente nueva⁵⁵.

Esta comprensión indeduciblemente nueva solo puede ser concedida por Dios. Los escritos neotestamentarios intentaron expresarla con la ayuda del concepto «aparición». Kasper ahonda en la cuestión y se pregunta si un conocimiento meramente deductivo como el que plantea Pesch- no desvalorizaría el hundimiento de la cruz y el nuevo

⁵² Walter Kasper. *Jesús*, 157.

⁵³ Cfr. John P. Galvin. "The resurrection of Jesus in contemporary catholic systematics". *The Heythrop Journal*, 20 (1979): 130. Este autor recoge las interpretaciones sobre la resurrección de varios teólogos católicos de la segunda mitad del siglo XX. Con respecto a Kasper acentúa su comprensión de la resurrección como una novedad, como un inderivable acto de Dios. La misma idea es rescatada por Tiina Huhtanen en su disertación doctoral: para Kasper la resurrección es un acto del poder de Dios, un nuevo comienzo y una razón para la esperanza cristiana. «Es el último punto de encuentro entre Dios y el hombre, el evento de novedad radical». *Event of the Radically New*, 189.

⁵⁴ Walter Kasper. *Jesús*, 165.

⁵⁵ *Ibid.*, 166.

comienzo que supone la pascua⁵⁶. Lo que Kasper quiere expresar aquí es que la fe en un acontecimiento absolutamente novedoso, como es la resurrección de Cristo, no puede deducirse simplemente de una reflexión que apunte retrospectivamente a la conciencia escatológica de Jesús, por mucho que sus seguidores contaran para dicha reflexión con las categorías de la teología judía⁵⁷. El trauma de la cruz fue tan duro que es prácticamente imposible asimilarlo y superarlo partiendo solo de estos presupuestos⁵⁸. Tuvo que ocurrir realmente algo novedoso para que los discípulos sobrepasaran la derrota que había supuesto la muerte en cruz de su maestro.

En *Jesucristo, la salvación del mundo* Kasper continua la discusión con Pesch y apunta que, tras la ruptura provocada por cruz, el Nuevo Testamento no entendió la resurrección como un regreso a la vida anterior, sino como la imposición cualitativa de la nueva vida en el nuevo eón y como un modo «cualitativamente nuevo de la presencia de Jesús en el espíritu»⁵⁹. La resurrección de Jesús en ningún momento se entendió como el retorno de Elías, ni como la vuelta de Juan Bautista redivivo. Es verdad que esos paralelismos pudieron servir como punto de enganche para quienes intentaban comprender lo que había ocurrido, pero un análisis detenido de los relatos neotestamentarios evidencia que el mensaje cristiano sobre la resurrección era inderivablemente novedoso y cualitativamente singular⁶⁰. Y es que la resurrección no es simplemente un símbolo de la validez permanente de la misión de Jesús y de su mensaje escatológico, sino que es una realidad que tiene contenido propio: «la nueva vida del crucificado en el reinado de Dios»⁶¹.

Cuando Kasper busca los presupuestos hermenéuticos adecuados para comprender la resurrección, deja claro que, debido al carácter de absoluta novedad de este

⁵⁶ Ibid., 166.

⁵⁷ Según Pesch, la categoría “resurrección” estaba vigente en tiempos de Jesús con relación a ciertas figuras escatológicas y proféticas como Enoc, Elías o Juan el Bautista. De manera que los discípulos de Jesús pudieron recurrir fácilmente a ella para aplicársela a su difunto maestro y superar de este modo el trauma de la cruz. Cfr. José de Goitia. “El origen de la fe pascual según Rudolf Pesch”. *Estudios Eclesiásticos*, 61 (1986): 35.

⁵⁸ Andrés Torres Queiruga recoge varios motivos desde los que se podría explicar la fe en la resurrección: psicológicos, tradicionales y del ambiente cultural. Pero recalca que estos motivos no serían suficientes sin la existencia de un horizonte escatológico, es decir, «sin la conciencia de que en Jesús llegó “la plenitud de los tiempos”, la culminación irreversible de la revelación y salvación de Dios». “La resurrección: unidad de fe, pluralismo de interpretaciones”. *Selecciones de Teología*, 186, n.º. 47 (2008): 135. La idea de fondo es la misma que maneja Kasper: la fe en la resurrección solo se explica si se la comprende como un acontecimiento radicalmente novedoso. No bastan las categorías judías previas, como piensa Pesch.

⁵⁹ Walter Kasper. *Jesucristo*, 109.

⁶⁰ Ibid., 109.

⁶¹ Ibid., 110.

acontecimiento, se hace necesaria una comprensión igualmente novedosa. Ahora se entiende por qué Kasper reclamaba:

«Para el hombre moderno normalmente es verdadero y real desde el punto de vista de lo histórico lo que se halla testificado de modo fidedigno y es, al menos en principio, objetivamente constatable: *verum quod factum*. Es decir, los fenómenos históricos se comprenden por relación y en analogía con otro acontecimiento. Donde se presuponga esta concepción de la realidad de modo absoluto, no hay lugar alguno para la realidad de la resurrección, que no es explicable ni por relación ni por analogía con el resto de la realidad»⁶².

La protesta de Kasper contra esta forma de entender la realidad y lo histórico se debe a que tal concepción no deja cabida a una lectura teológica del cosmos en general, ni mucho menos para una comprensión de la resurrección, puesto que esta no se ubica en el plano de lo analítico. Al ser una novedad radical, no existe ningún acontecimiento con el cual emparejarla analógicamente. El autor de *El Dios de Jesucristo* percibe que esta manera de entender la realidad choca de frente con su propia interpretación de la resurrección. Si en la comprensión analítica solo es histórico lo que puede ser confrontado con otros sucesos, se entiende que la resurrección no cabe aquí, porque escapa de toda analogía. Si el teólogo acepta esta interpretación de la realidad sin cuestionarla, pronto la resurrección, –como todo lo que sea materia de fe– acabará arrinconada en el plano de la subjetividad⁶³.

Ahora bien, si la resurrección es absoluta novedad, significa que el Dios de Jesucristo es aquel capaz de crear algo nuevo. Y esta nota identitaria de Dios aparece en la resurrección de Jesús, porque en ella Dios abre el mundo hacia un futuro novedoso. Con la resurrección comienza «la consumación del hombre en su totalidad, la nueva humanidad y el nuevo mundo»⁶⁴. Kasper vuelve, una vez más, a la teología paulina, para recordar que la resurrección es «el brillo y esplendor anticipado de aquello a que toda la creación aspira gimiendo expectante. La revelación de la libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 19)»⁶⁵. El amor de Dios ha aparecido de modo escatológico-definitivo en la muerte y resurrección de Jesús, y a este amor pertenece ahora todo futuro de manera

⁶² Walter Kasper. *Jesús*, 160. Contra esta manera de concebir la realidad también protesta Pannenberg: «historicidad no significa necesariamente que lo considerado como histórico haya de ser análogo o del mismo género que otro hecho conocido». *Teología Sistemática II*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1996, 389.

⁶³ Kasper señala que el error de la apologética fue aceptar esta concepción de la realidad y trabajar sobre esta base. *Jesús*, 161.

⁶⁴ *Ibid.*, 188.

⁶⁵ *Ibid.*, 188.

indeducible⁶⁶. Por medio de la resurrección de Jesús, Dios abre un nuevo horizonte en la historia, ahora el hombre puede esperar confiadamente, puede ver el futuro con esperanza, porque la historia no está cerrada en sí misma, sino abierta hacia su plenitud.

Merece la pena señalar dos cosas: la primera, que nuestro autor habla de «comienzo» de la consumación del hombre y del mundo. Hablar de comienzo le permite mantener la «reserva escatológica». Es decir, por ahora, con la resurrección de Cristo, esta plenitud solo ha comenzado. Solamente en la manifestación escatológica definitiva llegará a su consumación total. Sin embargo, decir que ha comenzado significa que ya se manifiesta de alguna forma. Mas adelante veremos cómo. En segundo lugar, aunque Kasper no lo dice explícitamente, la idea de aunar los términos Dios, esperanza, novedad y futuro le debe mucho a Schelling. Recordemos que en la primera parte de este trabajo hemos apuntado que todos estos elementos están engranados en su concepto de historia.

La línea que sigue Kasper al interpretar la resurrección como absoluta novedad de Dios se encuentra también en von Balthasar. Este autor pone de relieve el carácter único del acontecimiento pascual como algo para lo que carecemos de analogías. De ahí la imposibilidad de representarlo esquemáticamente. El hecho de que un muerto volviera a la vida no era una novedad en el ámbito bíblico. Pero con la resurrección de Jesús no es eso lo que se quiere expresar, sino que el resucitado se encuentra ahora en una forma de existencia que deja atrás la muerte para siempre (Rom 6, 10). Los límites de este éon han sido traspasados de forma irrevocable. Y esto es lo que no tiene analogía alguna. En la resurrección se quiebra definitivamente nuestro mundo de vida y muerte para abrir un camino nuevo hasta la vida eterna en Dios (1Cor 15, 21)⁶⁷. Nos interesa señalar un punto de convergencia entre Kasper y Balthasar: ambos recalcan que el uso de categorías propias de la teología judía que hace el Nuevo Testamento para interpretar el misterio pascual, no significa que lo que allí ocurrió sea simplemente una deducción de los seguidores de Jesús a partir de dichas categorías para resolver el trauma de la cruz.

Esta idea la comparte también Ratzinger. En *Jesús de Nazaret* dice que solo un acontecimiento real «de una entidad radicalmente nueva era capaz de hacer posible el anuncio apostólico, que no puede explicarse por especulaciones o experiencias

⁶⁶ Ibid., 191.

⁶⁷ Hans Urs von Balthasar. *Teología de los tres días*, 167.

anteriores»⁶⁸. La predicación kerigmática obtiene su fuerza y osadía del ímpetu de un acontecimiento novedoso. Nadie había ideado algo así. La resurrección superaba cualquier imaginación⁶⁹.

Ponemos especial énfasis en una idea: para Kasper el Dios vivo de la historia es capaz de hacer algo absolutamente novedoso, como es la resurrección de Cristo. Detrás de esta convicción se encuentra la imagen de Dios que ya planteaba Schelling en oposición al Dios “agotado” de Hegel.

2.2. Resurrección y esperanza de justicia

Kasper defiende las aproximaciones antropológicas a la resurrección. Recoge cuatro ejemplos de entre las que más destacan: El primero es el de Karl Rahner, L. Boros y H. Ebert. Estos tres autores ponen el énfasis en una fenomenología de la libertad humana tendente a lo incondicional y definitivo. El segundo es Joseph Ratzinger, que desarrolla una fenomenología del amor que sobrepuja la muerte⁷⁰. El tercero es W. Pannenberg, que parte de la fenomenología de la esperanza. Al hombre le es esencial esperar más allá de la muerte⁷¹. El cuarto enfoque es en el que Kasper parece más interesado, se trata de la propuesta de J. Moltmann, quien pone la nota en la esperanza de justicia. Este planteamiento recoge las ideas de Pannenberg y enlaza con M. Horkheimer, para concluir que «el sentido humano está garantizado si el asesino no triunfa al final sobre la víctima». Kasper señala que, para Moltmann, la idea de una resurrección general de los muertos, que se desarrolla en la apocalíptica judía, brota «al pensar hasta las últimas consecuencias la justicia de Dios que triunfa de modo irresistible»⁷².

⁶⁸ Joseph Ratzinger. *Jesús de Nazaret*, 320.

⁶⁹ *Ibid.*, 320.

⁷⁰ Para J. Ratzinger, hablar de resurrección es hablar de un amor que es más fuerte que la muerte. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el Credo Apostólico*. 12ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005, 251.

⁷¹ La esperanza, que es esencial del hombre, solo tiene sentido si le es permitido esperar más allá de la muerte. Si la muerte significa el fin, toda esperanza en un futuro cumplimiento de la existencia parece ser insensatez. W. Pannenberg. *Fundamentos*, 104-105.

⁷² Walter Kasper. *Jesús*, 168-169. Aquí notamos que Kasper pasa de hablar de la resurrección de Jesús a referirse a la resurrección de los muertos en general, sin aclarar que la segunda es participación de la primera y que esta, a su vez, es condición de posibilidad indispensable para la segunda. Es decir, no se puede pensar en la esperanza en la resurrección de los muertos en general, sin antes dejar claro que esta esperanza solo se hace posible gracias a que Dios ha resucitado a Jesús, abriendo así un horizonte escatológico a la historia. Kasper dispone de las categorías teológicas necesarias para explicar esto, pero no lo hace.

En una obra posterior, escrita en colaboración con G. Austin, Kasper vuelve a citar a Moltmann y su referencia a Horkheimer⁷³. Debido a la importancia que tiene esta idea, nos parece necesario ahondar en ella. Es verdad que Moltmann cita al filósofo de Frankfurt y su anhelo de una justicia que podríamos llamar retrospectiva, es decir, una justicia que rescate también a las víctimas que han quedado olvidadas en la historia. Ante este anhelo de justicia, Moltmann afirma que la esperanza pascual «ilumina no solo hacia adelante del *novum* desconocido de la historia abierto por ella, sino, al mismo tiempo, de modo retrospectivo, sobre los campos llenos de muertos»⁷⁴. Hasta aquí se constata que Moltmann comparte el anhelo y el concepto de justicia de Horkheimer.

Esta línea de pensamiento es seguida por varios teólogos. J. I. González Faus la convierte incluso en el centro de su comprensión de la resurrección. Para él, lo más importante de la resurrección de Cristo no radica en que sea una victoria sobre la muerte, sino en que es una victoria sobre la injusticia. La esperanza en la resurrección final de los muertos es, en el fondo, el anhelo del triunfo definitivo de la justicia divina, el deseo de que ese círculo vicioso de victorias de los verdugos sobre las víctimas toque a su fin⁷⁵.

Pero Moltmann no se queda ahí. Va más allá de Horkheimer por dos motivos. En primer lugar, da el salto de la cuestión de la justicia a la cuestión de la teodicea. La pregunta por la justicia desemboca en la cuestión de la teodicea. Y aquí ubica Moltmann la fe en la resurrección. El lugar hermenéutico para entender la fe cristiana en la resurrección no es otro que la pregunta por la justicia.

El segundo paso adelante que da Moltmann tiene que ver con el concepto de justicia. Si Horkheimer anhela que al final el verdugo no triunfe sobre las víctimas, la fe pascual añade, además de eso, que «las víctimas al final no triunfarán sobre sus verdugos»⁷⁶. Con esta idea Moltmann evita convertir la justicia en venganza. La resurrección revela una nueva justicia que «rompe el laberinto de odio y venganza, haciendo de las víctimas y de los verdugos una nueva humanidad con una nueva hombría»⁷⁷. Solo cuando es concebido un nuevo hombre, que no es oprimido ni oprime,

⁷³ Walter Kasper - George Austin. *Creo en la vida eterna*. Santander: Sal Terrae, 2017, 17.

⁷⁴ Jürgen Moltmann. *El Dios*, 225.

⁷⁵ José Ignacio González Faus. *Al tercer día resucitó de entre los muertos*. Madrid: PPC, 2000, 48-50.

⁷⁶ Jürgen Moltmann. *El Dios*, 248.

⁷⁷ *Ibid.*, 248.

se puede hablar de verdadera revolución de la justicia y de justicia divina⁷⁸. Esto encaja perfectamente con la escena del evangelio que nos presenta a Jesús crucificado pidiendo al Padre que perdone a sus verdugos (Lc 23, 34).

El concepto de justicia que brota de la fe evangélica, y específicamente de la resurrección, no puede ser simplemente la conmutación de la culpa a los verdugos. Debe aspirar también a la reconciliación de los contendientes. Solo así se puede vencer el círculo del odio y la venganza. Kasper podía seguir a Moltmann en esta idea. La necesidad de romper el círculo de violencia y contraviolencia, del odio y la venganza aparece también en su cristología, como hemos citado antes⁷⁹. Pero no desarrolló esta cuestión en este punto crucial de la relación resurrección-justicia.

Eso no obsta para decir que Kasper defiende los enfoques antropológicos de la resurrección, y específicamente el cuarto que hemos visto, precisamente porque en estos aparecen tres palabras claves: justicia, sentido y plenitud. Son tres términos que de una u otra manera han estado latentes en nuestro trabajo. Hablar de justicia, sentido y plenitud nos pone inevitablemente frente a sus opuestos: injusticia o mal, sinsentido o absurdo y fracaso como contrapuesto a plenitud.

Antes hemos visto que Kasper suscribe una intuición bíblica: que el hombre no puede alcanzar la justicia, el sentido y la plenitud por sí mismo⁸⁰. El mal, el absurdo, la injusticia, el fracaso, lo acechan siempre. Todo esto nos permite concluir que nuestro autor entiende la resurrección desde aquella idea que hemos expuesto antes: desde la fe en el Dios vivo de la historia, el único capaz de otorgar un nuevo comienzo que rompa el círculo del mal, del sinsentido y del absurdo. Si con el anuncio del reino se iniciaba la lucha contra el mal, y en la cruz se vive su momento más crítico, en la resurrección encontramos el signo claro de que al final de la historia quien tendrá la última palabra será este Dios que quiere lo mejor para sus creaturas. Pero esta constatación solo es posible al final de la historia. Por de pronto el hombre ha de estar atento para ver si percibe, dentro de la historia, signos de aquella plenitud que anhela, signos en los que se vislumbra aquel final, o en los que acontezca anticipadamente⁸¹.

⁷⁸ Ibid., 248.

⁷⁹ Walter Kasper. *Jesús*, 69. Cfr. *Fe e historia*, 70-71.

⁸⁰ Walter Kasper. *El Dios*, 189.

⁸¹ Walter Kasper. *Jesús*, 169.

2.3. La resurrección de Cristo y la fidelidad del Dios vivo

Hablando de los relatos neotestamentarios de las apariciones del resucitado, Kasper señala que, lo que los discípulos vieron fue la realidad del reino de Dios llegando definitivamente. Si ya antes percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del crucificado, ahora, en las apariciones se trata de la autorrevelación escatológica de Dios⁸². Debido a eso podemos asegurar que el fundamento de la fe en la resurrección se encuentra en «la fidelidad-verdad de Dios mismo que se impone al hombre»⁸³.

Esta revelación escatológica de Dios en la resurrección de Cristo trae consigo el comienzo de los acontecimientos escatológicos. En consecuencia, comenta Kasper, la resurrección de Jesús se sitúa en el horizonte de la esperanza escatológica y hay que calificarla como acontecimiento escatológico, porque con ella da comienzo la nueva creación⁸⁴. Hablar de la resurrección de Jesús como comienzo de la nueva creación equivale a decir que el Dios de Jesucristo es el Dios del Antiguo Testamento, el «Dios creador y consumidor» de la historia⁸⁵.

Kasper apunta que el origen de la fe en la resurrección es la fe en Yahvé como «Señor de la historia, de la vida y de la muerte, que todo lo mantiene en su mano, a quien todo pertenece y de quien uno se puede fiar incondicionalmente más allá de la muerte (cfr. 1Sam 2, 6; Job 19; 25; Rom 4, 17; 2Cor 1, 9)»⁸⁶. De todo esto concluye Kasper que la resurrección de Jesús representa no solo la decisiva acción escatológica de Dios, sino su autorrevelación escatológica. En este acontecimiento se revela de forma

⁸² Walter Kasper. *Jesús*, 173. De este texto merece la pena señalar dos cosas: 1) Kasper entiende la resurrección en el marco de la venida del reino de Dios, con lo cual, todo el misterio pascual queda incluido dentro del esquema del anuncio de la *basileia* por parte de Jesús, pues, como hemos señalado antes, nuestro autor entiende la muerte de Jesús como la llegada del reino en la humillación. 2) Cuando Kasper dice que los discípulos de Jesús percibieron en el rostro del crucificado la gloria de Dios, esta afirmación es discutible. Es verdad que una lectura posterior, que parta de la experiencia del encuentro con el resucitado y mire desde ahí hacia la cruz, entenderá que ya en la cruz se revela la gloria de Dios. Así lo deja ver Pablo en sus cartas cuando habla de un Cristo crucificado, «sabiduría de Dios» (1Cor 1, 23-25). Pero esto solo es posible cuando se tiene completo el cuadro del misterio pascual. En el momento de la cruz los discípulos huyen (Mt 26, 56; Mc 14, 50), no perciben nada más que fracaso.

⁸³ Walter Kasper. *Jesús*, 174.

⁸⁴ *Ibid.*, 175- 176.

⁸⁵ Se perciben aquí ecos de una idea que aparece ya en Balthasar: cuando el Padre resucita al Hijo actúa como quien es para el mundo: como su creador. Con la resurrección de Jesús Dios se muestra como el Dios fiel y vivo, en el que confió Abrahán (cfr. Rom 4, 17. 24), y sella su alianza con el mundo definitivamente por medio de la reconciliación obrada en Cristo. De ahí deduce Balthasar que toda la actividad del Dios vivo ha tenido siempre puestas sus miras en la resurrección del Hijo. La resurrección de Cristo es, por tanto, cumplimiento de la actividad creadora de Dios. Han Urs Von Balthasar. *Teología de los tres días*, 175-176.

⁸⁶ Walter Kasper, *Jesús*, 176.

definitiva e insuperable quién es Dios: aquel cuyo poder abarca la vida y la muerte, el ser y el no ser, aquel que es amor y fidelidad creadoras, el poder de la nueva vida, aquel en quien uno puede confiar de modo incondicional, aunque se desmoronen todas las posibilidades humanas. Este Dios, en la resurrección de Jesús manifestó su fidelidad en el amor y se identificó definitivamente con Jesús y con su causa⁸⁷.

En este punto coincide la teología de Kasper con la de Moltmann. El autor de *El Dios crucificado*, señala que Dios se ha definido de forma escatológica y definitiva mediante el «resurgimiento de Jesús» como el Dios que resucita a los muertos. Esta nueva definición escatológica de Dios es tan potente, que toda otra afirmación previa sobre Dios, incluso las que proceden de la alianza de Dios con Israel, de la ley, o de la existencia del mundo como tal, pierden fuerza en comparación con ella⁸⁸. Moltmann está de acuerdo con Karl Barth en que hablar de la resurrección de los muertos es hablar de Dios. Y a la inversa, no se puede hablar de Dios sin admitir la resurrección de los muertos⁸⁹.

En esta misma línea, Kasper asegura que la fe en la resurrección tiene su fundamento en lo más elemental de la profesión de fe: en la posibilidad creadora y en la fidelidad de Dios. Se basa en la fe en el ser Dios de Dios. Lo mismo se puede decir, por tanto, que el ser de Dios se manifiesta de modo definitivo en la resurrección de Jesús⁹⁰.

Así pues, en la resurrección de Jesús, Dios se revela como el Dios creador y fiel. Desde la premisa de la fidelidad de Dios interpreta Kasper dos conceptos recurrentes en la teología de la resurrección de Cristo. 1) El primero es el *teologúmeno* de la resurrección al *tercer día*. Nuestro autor recuerda que no se trata de una fecha de calendario, sino de una fórmula empleada para afirmar que Yahvé intervino en la resurrección de Jesús para salvar al justo de la muerte. De esta manera la resurrección se entiende como acontecimiento salvífico mediante el cual la Escritura alcanza su cumplimiento (Os 6, 2; Jon 2, 1). Estamos pues, ante «el cambio histórico-salvífico definitivo, la prueba decisiva de la fidelidad, justicia y amor de Dios»⁹¹. 2) La segunda idea que Kasper interpreta en esta misma dirección es la continuidad entre el crucificado

⁸⁷ Walter Kasper. *Jesús* 176-177.

⁸⁸ Jürgen Moltmann. *El Dios*, 264.

⁸⁹ *Ibid.*, 305.

⁹⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 177.

⁹¹ *Ibid.*, 179.

y el resucitado. Esta identidad se basa «solo en la fidelidad de Dios a la creación y a la alianza»⁹².

Kasper entiende la resurrección en el horizonte más amplio de la relación Dios-mundo o, mejor dicho, Creador-creatura. Esta relación está mediada sustancialmente por la alianza que el creador establece con su creatura (Gn 15; Ex 24, 7-8; 34, 10). La nota identitaria de esta alianza, y lo único que la mantiene viva es la fidelidad de Dios. Toda la historia de la salvación puede resumirse y entenderse como la historia de la fidelidad de Dios a su pueblo, a pesar de las infidelidades que el pueblo comete en su contra. Quizá el mejor ejemplo de esto es el profeta Oseas, que encarna en su vida la fidelidad de Dios, a pesar de la infidelidad del pueblo.

En el capítulo anterior vimos que en esta misma esfera de la fidelidad de Dios a sus creaturas entiende Kasper el reino de Dios. Así, por ejemplo, los milagros son un signo de la restauración de la relación Creador-creatura afectada por el mal. A lo que queremos llegar con todo esto es a lo siguiente: hilando fino se percibe que Kasper habla de la resurrección de Jesús desde el trasfondo del Dios vivo de la historia, el Dios fiel a su creación.

2.4. La resurrección de Cristo y el don de la libertad del hombre

Otra de las ideas en las que Schelling ha dejado su huella en la teología de Kasper es la relación resurrección-libertad. Pero también es verdad que ambos autores beben de la teología paulina. Pablo es el gran paladín de la libertad en el Nuevo Testamento. Y esta libertad viene vinculada a la nueva creación que ha comenzado con la resurrección de Cristo. Hasta ahora hemos hablado de nueva creación, pero para que esta verdad teológica no se convierta en una mera afirmación idealista, es necesario preguntarnos cómo alcanza al hombre la nueva creación que comienza con la resurrección de Cristo. Aquí retomamos una cuestión que había quedado abierta antes: si la consumación del mundo y del hombre han comenzado con la resurrección de Cristo, significa que esta consumación, aunque aún no es plena, ya es operante de algún modo. La pregunta entonces es ¿cómo, dónde o en qué se perciben sus efectos?

⁹² Ibid., 179.

En la teología paulina la respuesta está clara: por medio del bautismo el hombre participa de la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6, 4). Donde quiera que el hombre, mediante la fe y el bautismo se introduzca en esta nueva realidad, se convierte en creatura nueva (1Cor 5, 17; Gal 6, 5). De esta manera, la realidad escatológica que ha irrumpido definitivamente en Jesucristo cambia la situación del hombre. Kasper sostiene que, en la medida en que Jesucristo pertenece «objetiva y ontológicamente a la situación de cada hombre, la resurrección representa un poder, un existencial»⁹³.

En la libertad del hombre renovado por el bautismo se manifiestan ya los efectos de la nueva creación que ha despuntado con la resurrección de Cristo. La libertad es la palabra más adecuada para definir este nuevo ser en Cristo. «Este es para nosotros el modo concreto de realizar lo que significa la resurrección en la historia»⁹⁴. Y esta libertad en las cartas paulinas tiene cuatro características esenciales, nosotros vamos a detenernos en tres de ellas:

1) Tiene su fundamento en Cristo. El hombre no puede obtener su libertad sin más, no es producto de una decisión y de un esfuerzo propios. Es un don, una libertad regalada. Y por eso mismo debe ser libertad en favor de los demás (Gal 5, 1.13)⁹⁵. A Kasper le viene bien recordar esto, porque, tal como hemos anotado en el primer capítulo de este trabajo, él entiende que el hombre por sí mismo no puede alcanzar la tan ansiada libertad. Esta tiene que ser recibida como don otorgado por una libertad infinita, que no es otra que la libertad de Dios.

2) Es libertad del pecado. La Escritura habla, usando un lenguaje mitológico, de principados y potestades que esclavizan al hombre. Con esta expresión los textos se refieren a realidades que fueron creadas buenas por Dios. Kasper nos dice que solo esclavizan cuando adquieren una independencia que contradice la creación, convirtiéndose en ídolos. A esto la Escritura lo llama pecado. Es una decisión contra Dios. La libertad cristiana es especialmente libertad frente al pecado (Rom 6, 18; Jn 8, 31-36)⁹⁶.

Enrique Schlier recogía esta misma idea en su breve pero profunda obra sobre la resurrección. Anota que, con la resurrección de Jesús de entre los muertos, no se trata

⁹³ Walter Kasper. *Jesús*, 192.

⁹⁴ *Ibid.*, 192.

⁹⁵ *Ibid.*, 193.

⁹⁶ *Ibid.*, 193.

solamente de que él ha revelado su verdadera identidad, sino que ha cambiado también la situación del mundo y del hombre. Este cambio consiste en que los poderes del cosmos han perdido su dominio (Col 2, 15). De manera que estos poderes anónimos quedan suprimidos⁹⁷.

En el fondo, Schlier y Kasper vienen a decir lo mismo: con la resurrección de Cristo, todo aquello que esclavizaba al hombre ha perdido su poderío. Lo importante aquí no es el lenguaje mitológico - principados, potestades, tronos, dominaciones - sino lo que se quiere decir con este lenguaje, a saber, que el hombre no es deudor de ningún poder ajeno a Dios, de ningún ídolo y, por tanto, tampoco del pecado.

3) Es libertad de la muerte. Kasper recurre una vez más a Pablo, que entiende la muerte como precio del pecado (Rom 6, 23; 5, 12-21). ¿Significa esto que Dios introduce la muerte en el mundo para castigar el pecado? La teología no puede responder afirmativamente a esta pregunta. La Sagrada Escritura nos dice que Dios no puede querer la muerte de sus creaturas (Sab 1, 13-14). Entonces ¿de dónde viene esta relación pecado-muerte? Kasper explica que el pecado elige lo caduco y pasajero, de manera que desperdicia la verdadera vida y se precipita en la muerte, por lo tanto, la muerte no es un castigo de Dios, sino la última consecuencia del pecado (Rom 8, 13; Gal 6, 8). Por eso, añade Kasper, la libertad cristiana tiene que ser libertad frente a la muerte (Rom 6, 5-9; 1Cor 15, 20-22). Karl Lehmann pone de relieve que esta libertad del cristiano es posible porque Cristo ha vencido la muerte, el último enemigo del hombre. Le ha arrebatado su victoria⁹⁸.

Pero ¿acaso no sigue muriendo el cristiano? ¿No experimenta la muerte como cualquier otro ser? Físicamente sí, el bautizado muere como muere cualquier otro ser. Pero interiormente, quien tiene su vida en Cristo ya no dirige su existencia hacia lo que perece en la muerte⁹⁹. Con ello la muerte pierde su aguijón, ya no se la espera con miedo paralizante, sino con esperanza en que «nada nos puede separar del amor de Dios

⁹⁷ Enrique Schlier. *De la resurrección de Jesucristo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1970, 54.

⁹⁸ Karl Lehmann. *Jesucristo resucitado, nuestra esperanza*. Santander: Sal Terrae, 1982, 22.

⁹⁹ Karl Rahner lo expresa así: «el fenómeno externamente perceptible, que en la vida cotidiana llamamos muerte, es siempre de la misma calidad; pero, justamente tras esta máscara que cubre a la muerte, el núcleo del hecho puede ser completamente distinto en el justo y en el pecador [...] La muerte, efectivamente, no es solo acontecimiento pasivamente sufrido. En este aspecto alcanza por igual a todos, a justos y pecadores. La muerte es también, como término de la vida y consumación de la misma realizada activamente a lo largo de la existencia humana, decisión activa del hombre y, consiguientemente, es distinta en justos y pecadores». *Comprensión*, 56.

manifestado en Cristo Jesús» (Rom 8, 31-39)¹⁰⁰. Es así como el cristiano vence la muerte, pero la vence porque Cristo ya la ha vencido por él¹⁰¹. Su victoria sobre la muerte es participación de la victoria de Cristo.

Si la fe cristiana tiene fundamento, si la esperanza incluso frente a la muerte es válida, se debe a que Dios, en Cristo, ha vencido a la muerte y nos hace partícipes de su victoria. Él es nuestra esperanza, en él, Dios nos salva de la muerte. Pero para eso es necesario que el hombre se abra libremente a la obra de Dios.

3. Balance y valoración

Hemos intentado abarcar los aspectos principales de la cristología de Kasper con respecto al misterio pascual. Desde luego que no hemos agotado el tema, tampoco era esa nuestra pretensión. De hecho, cuestiones relativas al análisis histórico-crítico de los textos bíblicos han quedado fuera. Nos centramos solo en los elementos teológicos.

Una vez dicho eso vamos a anotar dos cuestiones formales del planteamiento de Kasper. 1) En primer lugar, su escaso tratamiento de la muerte de Cristo en *Jesús, el Cristo*. Un tema tan importante como este merecía más espacio. Nuestro autor lo aborda en apenas doce páginas. 2) La segunda, más metodológica, es que pasa, sin previo aviso del tratamiento de la resurrección de Cristo a la resurrección general de los muertos. El lector habrá notado estos saltos en nuestro trabajo. Somos conscientes de ello, pero seguir el hilo de la exposición de Kasper hace que sean inevitables.

Sin embargo, esto no le resta mérito al pensamiento de Kasper. Su planteamiento responde a la pregunta que nos hacíamos al principio de este capítulo: ¿cómo se revela el Dios vivo de la historia en el misterio pascual? En primer lugar, habrá que decir, siguiendo a nuestro autor, que se revela como el Dios cercano, que nunca abandona a sus creaturas. Esta cercanía de Dios lo lleva incluso a probar la muerte en su Hijo. Desde aquí se hace necesario repensar, que no anular, las categorías metafísicas tradicionales con las cuales se describe a Dios: inmutabilidad, impassibilidad, etc.

¹⁰⁰ Walter Kasper. *Jesús*, 193.

¹⁰¹ Nurya Martínez-Gayol. “Vencer «en cristiano» a la muerte”. *Sal Terrae*, 107 (2019): 156.

En segundo lugar, habrá que decir que Dios no solo acompaña en la muerte y el sufrimiento a sus creaturas, sino que, en Cristo, vence la muerte. Gracias a ello la resurrección es fuente de esperanza para el que cree. Esperanza en que al final triunfará la justicia divina, porque el Dios fiel a su promesa es quien sostiene el curso de la historia.

Por último, si en Cristo Dios ha vencido a la muerte, el ser humano puede enfrentar la vida y la muerte de otra manera: con libertad. En la actual economía de salvación el cristiano muere como muere todo ser viviente. Pero lo mantiene firme la fe en el Dios vivo de la historia, una fe que le asegura que este Dios, fiel a sus promesas, cumplirá también la promesa de resucitarlo.

Kasper mantiene en sus diversas obras aquella preocupación que recogíamos en nuestro primer capítulo: las «paradojas de la historia». Aquí, en *la historia y destino de Jesucristo*, Dios se manifiesta como la única esperanza del hombre ante dichas paradojas. El Dios que entra en la historia y hace camino con el hombre, el Dios que en Cristo enfrenta el mal, vence la muerte y ofrece un nuevo comienzo indeducible, es el único que puede ofrecer una salida a esta situación. La pregunta que hacía Schelling por el Dios capaz de propiciar un nuevo comienzo, encuentra respuesta en la cristología de Kasper.

IV. Conclusión general

A la hora de extraer las conclusiones de nuestro trabajo es necesario, antes que nada, recordar lo que reza el subtítulo de nuestra investigación: “aproximación a la cristología de Walter Kasper”. Aunque hemos intentado seguir el hilo de las ideas que aparecen en *Jesús, el Cristo*, somos conscientes de que no hemos agotado el tema. Tampoco hemos abarcado todo el pensamiento cristológico de un autor tan curtido en la materia, como es el nuestro. Así pues, nuestras conclusiones tienen que ir acompañadas por la humildad que debe caracterizar a un trabajo sencillo como el nuestro.

Dicho esto, nos preguntamos si la idea del Dios vivo de la historia que hemos rastreado en nuestro trabajo goza de actualidad, si puede iluminar la realidad que nos ha tocado vivir, a más de cuatro décadas de la aparición de la cristología de Kasper. A esta pregunta vamos a responder en el primer apartado de las conclusiones. En segundo lugar, analizamos si esta idea puede fecundar la teología en nuestro momento histórico. Para ello será necesario anotar cómo Kasper ha desarrollado el tema o ha sacado sus conclusiones en obras posteriores. En este mismo apartado, plantearemos algunas de las implicaciones que esta idea tiene para la teología de la historia y la teología de la esperanza. En un tercer momento, vamos a detenernos en la relación reino-resurrección, un asunto que Kasper no desarrolló suficientemente.

1. Actualidad

Cuando nos acercamos a *Jesús, el Cristo*, nos podemos preguntar: ¿una obra escrita hace 48 años, tiene algo que decirnos hoy, a finales del año 2022? La pregunta se refiere a temas que van más allá de la dogmática. Ya sabemos que, en materia de dogmas, toda cristología equilibrada mantendrá lo que se considera verdad de fe o sana doctrina. La cristología de Kasper se debe catalogar entre esas obras que no contradicen la fe de la Iglesia. En este aspecto tenemos claro que aporta mucho en su aproximación a temas básicos y esenciales de la cristología. Pero yendo más allá, la pregunta que nos hacemos se fija en los temas que inevitablemente se entrecruzan a la hora de elaborar una cristología. Temas como los que Kasper plantea e intenta responder en esta obra, a saber, el mal, la muerte, el sufrimiento, la injusticia, por un lado, y la experiencia de Dios, su cercanía, su actitud ante estas realidades, por otro.

Kasper escribe este libro en la década de los 70, en plena ebullición del recién concluido Concilio Vaticano II, y en medio de la guerra fría. Tiene además en mente los horrores de la Segunda Guerra Mundial, un fenómeno que lo habrá marcado profundamente, pues lo vivió en su infancia. Con este panorama de fondo, nos podríamos preguntar si cuando nuestro autor habla del mal, de la muerte y la injusticia no se deja llevar por su propia experiencia. Es decir, si lo que dice podría valer para su tiempo, pero no para el nuestro.

Quizá a muchos nos ha engañado el espejismo del siglo XXI: pensamos que era el siglo de la paz, el tiempo en el que el hombre por fin vislumbraba el camino luminoso de las democracias, que se abrían paso poco a poco e iban marcando el ritmo de la marcha de la humanidad hacia un mundo mejor, hacia una vida de mejor calidad y de tranquilidad imperturbable. Las abundantes iniciativas de paz, la promoción de los derechos humanos, las muchas propuestas ecológicas, los intentos de alcanzar un mundo más justo e igualitario nos hicieron creer que por fin la humanidad avanzaba. Si esto fuera así, uno de los principales argumentos que Kasper maneja en su cristología no tendría fundamento. Nos referimos a la insistencia del autor en que el hombre, por más que lo intente, no alcanza la paz y la plenitud por su cuenta; por más que se esfuerce no logra romper el círculo del mal.

Los acontecimientos recientes de la guerra en Ucrania, las dictaduras que se mantienen en varios países de Latinoamérica y en otras latitudes (Venezuela, Nicaragua, Cuba, Corea del Norte, China), y la pobreza extrema en muchos países de África, por mencionar solo algunos de los males que azotan a la humanidad, nos han hecho recordar que nuestro mundo sigue transido por el mal. Hemos avanzado mucho, pero la historia no es una línea recta, tiene también regresiones, como decía nuestro autor. Seguimos enzarzados en una batalla contra el mal que parece interminable.

En este contexto, lejos de perder la esperanza, los hombres podemos mirar una vez más a Cristo, a ese mismo Cristo que tenemos olvidado en Occidente, y recordar que en él Dios nos ofrece una vez más la esperanza que nos permite mantenernos en pie. La propuesta de Kasper no es pesimista, todo lo contrario, es realista y está impregnada de esta esperanza que brota del misterio pascual de Cristo.

La cristología de Kasper se mantiene, pues, actual, por una característica constante del pensamiento de este autor: partir siempre de la realidad. Ninguna elucubración abstracta y desencarnada de la realidad llama la atención del hombre de hoy. Kasper se cuida de no caer en este peligro al que muchas veces ha sucumbido la teología. Para evitarlo, es necesario empezar a elaborar la teología desde las preguntas que acechan al hombre contemporáneo. Justamente eso es lo que hace el autor de *Jesús, el Cristo*. De esta manera es capaz de mantener un diálogo fecundo entre cristología y filosofía, entre cristología y la realidad circundante.

En cuanto al tema del Dios vivo de la historia hay que decir lo mismo. En una época donde la secularización y la indiferencia religiosa avanzan a pasos agigantados, Dios solo puede resultar atractivo y significativo para el hombre si encuentra en Él respuesta a las cuestiones existenciales que lo persiguen. Creemos que esta es la clave que ha intuido Kasper, y desde ahí ha elaborado su cristología como un intento de respuesta a estas preguntas.

2. Fecundidad

Además de ser actual, la teología del Dios vivo de la historia sigue siendo muy fecunda, tanto para la teología como para la espiritualidad de nuestro tiempo. La prueba

de ello la encontramos en el mismo pensamiento de Kasper. Se puede percibir cómo esta idea ha fecundado su reflexión posterior. En el año 2012, Kasper publicó su obra *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*¹. Como sabemos, la lectura de este libro inspiró al papa Francisco, que poco tiempo después declararía el jubileo de la misericordia. Pero ¿qué tiene que ver eso con nuestro tema? La reflexión sobre un Dios misericordioso tiene sus raíces en la reflexión que Kasper ha desarrollado en sus obras anteriores. Solo el Dios vivo de la historia puede ser el Dios de la misericordia.

Kasper vuelve en reiteradas ocasiones sobre la diferencia entre un Dios visto estrictamente desde la metafísica, y una comprensión de Dios más enraizada en la Biblia. El “ser que subsiste en sí mismo”, si se limita a eso, difícilmente podrá tener entrañas de misericordia. En nuestro trabajo hemos citado esta obra de Kasper sobre la misericordia, y no por casualidad, sino porque estamos convencidos de que aquellas ideas que se encuentran ya en *Jesús, el Cristo*, siguen siendo fecundas aquí.

Podríamos mencionar otro ejemplo: la breve obra sobre el padrenuestro que nuestro autor publicó más recientemente: *Padre Nuestro. La revolución de Jesús*². En su brevedad, el texto recoge los frutos de la reflexión que ya aparece en *Jesús, el Cristo* y en *El Dios de Jesucristo*. Con esto queremos llegar a lo siguiente: la cristología de Kasper, concretamente la cuestión del Dios vivo de la historia, que Cristo ha revelado como Padre, tiene la potencia y la profundidad suficientes para fecundar una espiritualidad y una reflexión teológica sólidas en nuestro tiempo.

a) Notas para una teología de la historia

Como hemos podido notar en nuestro trabajo, la historia es uno de los temas que más llaman la atención de Kasper. Algunos títulos de sus obras llevan la palabra *historia*, por ejemplo, *Fe e historia*³, y *Lo absoluto en la historia*⁴. En el primer capítulo de nuestra investigación intentamos mostrar la impronta de Schelling en la teología de Kasper, una huella que nuestro autor no oculta, al contrario, se declara abiertamente a

¹ Walter Kasper. *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2015.

² Walter Kasper. *Padre Nuestro. La revolución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2019.

³ Walter Kasper. *Fe e historia*. Salamanca. Sígueme, 1974.

⁴ Walter Kasper. *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. Santander: Sal Terrae, 2017.

favor de muchas de las ideas que se encuentran en la filosofía tardía del filósofo de Leonberg.

Evidentemente esta influencia condiciona la teología de Kasper, en general, y su cristología, en particular. Nuestro autor no escribe una teología sistemática de la historia, pero en el fondo de su pensamiento se encuentran aquellas nociones de historia e historia de la salvación que ha ido forjando en su diálogo con la filosofía idealista de Schelling. Ahora bien, aquí nos preguntamos si esta influencia favorece o perjudica la reflexión teológica del autor de *Lo absoluto en la historia*.

Después de aproximarnos a su pensamiento, notamos que esta influencia le favorece. Veamos un solo ejemplo, que viene al caso tanto para la teología de la historia como para la idea que hemos seguido en nuestro trabajo. En buena medida Kasper acentúa la imagen del Dios vivo de la historia por la marca que la filosofía schellingiana ha dejado en él. Gracias a esta idea, nuestro autor elabora una teología y una cristología con raigambre filosófica y con fundamentación bíblica.

Sin embargo, Kasper no asume sin más el esquema idealista de Schelling. Percibe que uno de los riesgos de la teología que se apoya en la filosofía idealista, es dejarse llevar por elucubraciones demasiado elevadas y abstractas, que no tocan la vida real del hombre. Ya sabemos que el idealismo se empeña en elaborar un sistema cerrado, y se olvida del hombre concreto, que viene a quedar simplemente como una pieza más del engranaje del sistema. Nuestro autor visualiza este riesgo, y precisamente para evitarlo, recurre a la idea del Dios vivo de la historia.

De manera que la teología de la historia que subyace en la cristología de Kasper tiene una nota diferencial: orbita en torno al Dios vivo de la historia. De aquí derivan varios de los fundamentos de la cristología de Kasper: 1) Su comprensión de la historia como diálogo entre Dios y el hombre. Ambos son los protagonistas. Este diálogo está mediado por la libertad, tanto del Creador, que no está obligado a “buscar” al hombre, como de la creatura, que responde libremente a su Creador. 2) Su convicción de que Dios dirige la historia no como un relojero que abandona su obra, sino acercándose al hombre, caminando junto con su pueblo.

Estas notas dan pie para percibir otra idea que permanece en el fondo de la cristología de Kasper: la teología de la esperanza.

b) La teología de la esperanza ante la pregunta por el mal

Kasper tampoco desarrolla una teología sistemática de la esperanza. Pero este es otro concepto que aparece frecuentemente en sus obras, al punto que nos atrevemos a decir que sin la noción de esperanza su cristología no se entiende. Nuestro autor no lo dice explícitamente, pero de su cristología se deduce que hay muchos temas que la teología solo puede enfrentar armada con la esperanza. Son precisamente los temas que vertebran su pregunta por Dios: el mal, la muerte, el sufrimiento. Ante estas realidades, tanto el teólogo como todo creyente se han de plantar mirando siempre al misterio pascual de Cristo y a la esperanza que de ahí brota para la humanidad.

Uno de los aspectos irrenunciables de la cristología de Kasper es aquella convicción que se encuentra en la teología paulina: «en esperanza fuimos salvados» (Rom 8, 24). Para ahondar en esta cuestión nos preguntamos: ¿cómo hablar de esta salvación en esperanza ante la cuestión del mal? Esta pregunta también se encuentra en el trasfondo de la cristología de Kasper. Cuando comienza la parte dedicada a la cristología en *El Dios de Jesucristo* habla primero del misterio del mal. Es evidente que la soteriología no puede pasar por alto este tema. Kasper no pretende elaborar una teodicea, no es su intención, aunque tampoco la desdeña. No intenta dilucidar el origen del mal, una empresa que declara imposible. Lo que sí le interesa es dejar claro que Dios, en Cristo, enfrenta el mal que lacera la vida del hombre y que tuerce el sentido original de la creación. En Cristo, Dios asume incluso el peor de los males: la muerte.

Este enfoque de Kasper tiene su razón de ser y su lógica. Dado que sigue la idea del Dios vivo de la historia, tiene más sentido que ponga de relieve que para Dios el mal no es una cuestión indiferente, que esforzarse en elaborar una teodicea. O, mejor dicho, para Kasper, la teodicea solo se puede plantear teniendo como fundamento el misterio pascual de Cristo.

En este sentido, Kasper se ubica perfectamente en la estela de la teología post-Auschwitz. Esta teología, como nuestro autor señalaba, más que al hombre ilustrado tiene por interlocutor al hombre doliente. Y a este hombre doliente, más que explicaciones sobre el origen del mal, le importa combatirlo en sus formas concretas. Es ahí donde Kasper quiere poner énfasis. El Dios vivo de la historia, nos dice, también combate el mal, porque al igual que el hombre, lo aborrece. Ahora bien, el hombre que combate el mal sueña con derrotarlo definitivamente. Pero, como hemos visto, por más

que lo intenta no lo logra. En este punto Kasper quiere recordar que Dios, en Cristo, ha vencido el peor de los males: la muerte. La resurrección de Cristo es, por tanto, la única esperanza a la que podría acogerse “el hombre doliente”, es la esperanza en que el mal no tiene la última palabra y que, por tanto, la historia no es un absurdo.

Pero Kasper tiene cuidado y evita decir que aquí tenemos la solución práctica y actual al misterio del mal. Eso sería una falta de respeto para aquellos que lo padecen. Lo que sí puede decir la teología con propiedad es que estamos salvados del mal en esperanza. Y esta esperanza nace de saber que Dios “recoge las lágrimas de los que sufren en su odre” (Salmo 56, 8), que Dios “llora” con los que lloran a causa del mal.

Esta esperanza sabe que Dios redime el sufrimiento causado por el mal desde dentro, y que nos ofrece una nueva salida, un nuevo comienzo, no el del odio y la venganza, sino el del amor y el perdón. Pero es también esperanza en que Dios vence definitivamente el mal, y que esta victoria ya ha comenzado y se ha hecho efectiva con la resurrección de Cristo de entre los muertos. De ahí que la respuesta a la cuestión del mal tenga que partir del misterio pascual de Cristo en su totalidad, no solo de la cruz, sino también de la resurrección. Estas ideas de la cristología de Kasper pueden servir como base para una teología de la esperanza.

3. La relación reino-resurrección, un tema abierto en la cristología de Kasper

Uno de los temas que quedan abiertos en la cristología de Kasper es la relación que hay entre el reino de Dios y la resurrección de Cristo. Ya hemos visto que nuestro autor entiende la resurrección como «la nueva vida del crucificado en el reino de Dios»⁵. Pero no desarrolló esta idea ni las implicaciones que tiene para su cristología.

Gabino Uríbarri nos ofrece pistas que nos pueden ayudar para entender la relación reino-resurrección y valorar qué tan necesario era que Kasper desarrollara esta cuestión. Sabemos que Jesús predicó el reino de Dios, pero este reino se cumplió de un modo estauroológico. Su cumplimiento ha sido real, pero ha sido también pascual, es decir, se ha dado a través de la muerte y resurrección de Cristo. Eso significa que la pascua

⁵ Walter Kasper. *Jesucristo*, 110.

condiciona nuestra comprensión del reino. «El modo de presencia del reino en la historia no es el que se podía sospechar antes de la pascua (un cumplimiento judaico sin más), sino el que se abre después de la pascua»⁶. Gracias a la pascua, el reino se abre en dos sentidos: primero, hacia el horizonte de la consumación. Esperamos su plenitud escatológica, tenemos esperanza en que se dará, y esta esperanza se basa en la resurrección de Cristo. Segundo, se abre el círculo de pertenencia al reino incluyendo a quienes ya han muerto⁷. Gracias a la resurrección de Cristo, cuyos efectos esperamos que nos alcancen a todos, creemos que el reino llega a todo hombre que ha vivido en la historia. La resurrección es aquí condición de posibilidad de esta amplitud del reino.

El planteamiento de Kasper necesitaba esta aclaración. Y con ello habría respondido a una pregunta que nos hacemos, aunque él no la formula: aquel nuevo comienzo que el hombre busca y que solo el Dios vivo de la historia puede otorgar, ¿es el reino o es la resurrección? Partiendo de las premisas que deja la cristología de nuestro autor, diríamos que no hay disyuntiva entre ambas realidades. Ya vimos que Kasper entiende el misterio pascual dentro de la estela del reino. Este nuevo comienzo es el reino de Dios, pero el reino entendido desde la luz de la pascua, nunca antes de ella, porque entonces correríamos el riesgo de elaborar una *jesuología* o una *reinología*⁸. Es por eso que echamos en falta una profundización de la cristología de Kasper con respecto a la relación del reino con la resurrección de Cristo, dado que ambos misterios se iluminan mutuamente.

⁶ Gabino Uríbarri Bilbao. “Cristología-soteriología-Mariología”. En *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, dirigido por Ángel Cordovilla, 312. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

⁷ *Ibid.*, 312.

⁸ *Ibid.*, 312.

Bibliografía

Obras de Walter Kasper:

Kasper, Walter. *Fe e historia*. Salamanca. Sígueme, 1974.

----- *Jesús, el Cristo*. 5ª ed. Salamanca: Sígueme, 1984.

----- *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.

----- *El Evangelio de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae, 2013.

----- *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2015.

----- *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe*. Santander: Sal Terrae, 2016.

----- *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. Santander: Sal Terrae, 2017.

Kasper, Walter – Austin, George. *Creo en la vida eterna*. Santander: Sal Terrae, 2017

Kasper, Walter. *Jesucristo, la salvación del mundo*. Santander: Sal Terrae, 2019.

----- *Padre Nuestro. La revolución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2019.

----- *Dios, creador y consumidor*. Santander: Sal Terrae, 2021.

Otras fuentes consultadas:

Balthasar, H. U. von. *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008.

----- *Teología de la historia*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.

----- *Gloria VII. Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 1989.

----- *La teología de los tres días. El misterio pascual*. Madrid: Encuentro, 2000.

Benedicto XVI. *Discurso en el campo de concentración de Auschwitz*. En https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html visto el 23 de octubre de 2022.

Busto, José Ramón. “El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?”. Lección inaugural del curso 1998-1999. Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Bravo, Carlos. “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”. En *Mysterium Liberationis I. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2ª ed. 551-557. Madrid: Trotta, 1994.

Chapa Prado, Juan. “Historia de la salvación”. En *Diccionario de Teología*, dirigido por Cesar Izquierdo. 3ª ed. 464-477. Pamplona: Eunsa, 2014.

Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Madrid: BAC, 1965.

Cordovilla, Ángel. “Jürgen Moltmann (1926-)”. Santander: Aula de Teología, 2010.

----- *El misterio de Dios trinitario*. Madrid. BAC, 2012

----- “Prólogo”. En Jürgen Moltmann. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2010, 9-22.

Cullmann, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1968.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua. <https://dle.rae.es/historia%20?m=form>.

Fernández Castelao, P. *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2011.

- Ferrater Mora, J. *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Hegel, Voltaire*. Madrid: Alianza, 1984.
- Fisichella, R. “Revelación” En *Diccionario de teología*. Dirigido por Cesar Izquierdo. 3ª ed. 872-895. Pamplona: Eunsa, 2014.
- Forte, Bruno. *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia*. 2ª ed. Madrid: Paulinas, 1983.
- Galvin, John P. “The resurrection of Jesus in contemporary catholic Systematics”. *The Heythrop Journal*, 20 (1979): 123-145.
- Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. 2ª ed. Barcelona: Herder, 1995.
- González Faus, J. I. *Al tercer día resucitó de entre los muertos*. Madrid: PPC, 2000.
- *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- González-Carvajal, Luis. *El reino de Dios y nuestra historia*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Huhtanen, Tiina. *Event of radical new: revelation in the theology of Walter Kasper*. Academic dissertation presented in the Department of Systematic Theology. University of Helsinki, 2016.
- Jeremias, Joachim. *Abba y El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Ladaria, L. F. *El Dios vivo de la historia. El misterio de la Trinidad*. 4ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Lehmann, Karl. *Jesucristo resucitado, nuestra esperanza*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Léon-Dufour, X. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1973.
- Lohfink, Gerhard. “¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el reino de Dios?”. *Selecciones de Teología*, 28, nº. 112 (1989): 312-318.
- Lucchetti Bingemer, María Clara. “Abbá: un padre maternal”. *Selecciones de Teología*, 42 nº. 168 (2003): 305-318.

Macleod, Donald. "The christology of Jürgen Moltmann". *Themelios* 24, nº. 2 (1999): 35-47.

Martínez-Gayol, Nurya. "Vencer «en cristiano» a la muerte". *Sal Terrae*, 107 (2019): 147-160.

Metz, J. B. "El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea". En *El clamor de la tierra*, dirigido por J. B. Metz, 7-28. Estella: Verbo divino, 1996.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Orbe, Antonio. *Teología de san Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV de «Adversus Haereses»*. Madrid: BAC, 1996.

Pannenberg, Wolfhart. "Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación". En W. Pannenberg y otros. *La revelación como historia*, 117-146. Salamanca: Sígueme, 1977.

----- *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974.

----- *Teología Sistemática II*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1996.

Pascal, B. *Pensamientos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.

Pegueroles, J. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

Rahner, Karl. "Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual". En *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1962, 159-175.

----- "Theos en el Nuevo Testamento". En *Escritos de Teología I. Dios-Cristo-María-Gracia*. Madrid: Taurus, 1963, 93-167.

----- *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder, 1965.

Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el Credo Apostólico*. 12ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005.

----- *Jesús de Nazaret. De la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*. Madrid: Encuentro, 2011.

Rendtorff, R. “La comprensión de la revelación en la historia del cristianismo primitivo”. En W. Pannenberg y otros. *La revelación como historia*, 55-116. Salamanca: Sígueme, 1977.

San Agustín. *Carta 184A*. Obras Completas de San Agustín. *Cartas* (2º). Madrid. BAC, 1987, 710-714.

----- *Confesiones*. Madrid: BAC, 2017.

----- *Epístola 168*. Obras completas de San Agustín. *Cartas* (2º) Madrid. BAC, 1987, 553-580.

----- *La ciudad de Dios*. Obras completas de san Agustín XXVI-XXVII. Madrid: BAC, 1958.

----- *Sobre la Verdadera Religión*. Obras Completas de San Agustín IV. Madrid: BAC, 1956.

Schlier, E. *De la resurrección de Jesucristo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1970.

Sobrino, Jon. “Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación”. En *Mysterium Liberationis I. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2ª ed. 467-510. Madrid: Trotta, 1994.

Spence, J. Brian. “The hegelian element in von Balthasar’s and Moltmann’s understanding of suffering of God”. *The Journal of Theology*, 14, nº1 (1998): 45-60.

Taléns, José Vidal. *El mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*. Valencia: Facultad de teología San Vicente Ferrer, 1998.

Tornos Cubillos, A. “Sobre teología de la historia”. *Isegoría* 4 (1991): 174-182.

----- *Escatología I*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1989.

Torres Queiruga, Andrés. “La resurrección: unidad de fe, pluralismo de interpretaciones”. *Selecciones de Teología*, 186, nº. 47 (2008):133-140.

----- *Repensar la cristología*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.

Uríbarri Bilbao, Gabino. “Cristología-soteriología-Mariología”. En *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, dirigido por Ángel Cordovilla, 277-391. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.