

WALTER KASPER

EL DIOS DE JESUCRISTO

OCTAVA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2011

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Manuel Olasagasti
sobre el original alemán *Der Gott Jesu Christi* (1982),
y de la nueva introducción, *Neue Aspekte der Gotteslehre* (2007)

- © Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2011
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1776-5
Depósito legal: S. 1387-2011
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

<i>Prólogo. Nuevos aspectos de la doctrina sobre Dios</i>	I-XXVIII
<i>Prólogo de la primera edición (1982)</i>	5
<i>Siglas más utilizadas</i>	9

I

LA CUESTIÓN DE DIOS, HOY

1. Dios como problema	13
2. La negación de Dios en el ateísmo moderno	29
3. La aporía de la teología frente al ateísmo	67
4. Experiencia de Dios y conocimiento de Dios	89
5. Conocimiento de Dios en la fe	143

II

EL MENSAJE SOBRE EL DIOS DE JESUCRISTO

6. Dios, Padre Todopoderoso	161
7. Jesucristo, Hijo de Dios	187
8. El Espíritu santo, señor y vivificador	231

III

EL MISTERIO TRINITARIO DE DIOS

9. Bases de la doctrina trinitaria	267
10. Formación de la doctrina trinitaria	301
<i>Índice de materias</i>	359
<i>Índice de nombres</i>	371

PRÓLOGO

NUEVOS ASPECTOS DE LA DOCTRINA SOBRE DIOS

La teología vuelve a preguntar hoy por su lugar en el ámbito de las ciencias, en el mundo de la cultura y en la vida de la Iglesia. Hace veinticinco años, con *El Dios de Jesucristo* (1982), quise contribuir a fijar ese posicionamiento. El libro postulaba –en fórmula premeditadamente tautológica– una teología teológica. Y es que, para hallar su verdadero lugar en medio de las múltiples propuestas y hacerse oír en el barullo de las diversas opiniones, la teología debe saber, ante todo, lo que es. Solo puede mantener su relevancia salvando su identidad inconfundible como teología, o sea, como discurso sobre Dios, y evitando que teología e Iglesia degeneren en meras instituciones ético-morales. Por eso es hora de hablar de Dios¹.

Este prólogo a la nueva edición pretende facilitar una relectura de *El Dios de Jesucristo* ante los recientes planteamientos de las últimas décadas. Mis compromisos actuales no me permiten una asimilación completa de la abundante bibliografía aparecida en este intervalo de tiempo². Con todo, me parece que lo más importante es señalar los profundos cambios que se han producido durante los úl-

1. La cuestión de Dios me ha ocupado desde el inicio de mi labor teológica; entre otros trabajos, cf. *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung*: Cath 20 (1966) 245-263; *Gottesfrage als Problem der Verkündigung: Aspekte der systematischen Theologie*, en J. Ratzinger (ed.), *Die Frage nach Gott* (QD 56), Freiburg i.Br. 1972, 143-161; *Atheismus und Gottesverborgenheit* (con W. Kern), en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XXII, Freiburg i.Br. 1982, 5-57.

2. En el prólogo a la nueva edición de *Jesús el Cristo* he señalado algunos avances en el debate exegético. Para bibliografía reciente sobre patristica, cf. F. Courth, *Handbuch der Dogmengeschichte* 2/1a-c, Freiburg i.Br. 1988-1996, y también *infra*, parte 4. Sobre el cambio en la historia del espíritu y de la religión, cf. *infra*, partes 2 y 4.

timos decenios en mentalidad, cultura, religión y política. También aquí he de limitarme a indicar una problemática que ha favorecido el debate y mi propia comprensión en ese espacio de tiempo. Me interesa, además, subrayar la relevancia existencial y pastoral del discurso sobre Dios en la nueva situación. De Dios sólo podemos hablar si somos capaces de hablar con él.

1. LUGAR Y RELEVANCIA DEL DISCURSO SOBRE DIOS

En una situación como la nuestra, cuando el discurso sobre Dios es objeto de múltiples ataques y, a la vez, algo sorprendentemente actual, la teología debe fijar ante todo su posición. Porque de Dios cabe hablar de muchas maneras, y así ha ocurrido en la historia de las religiones. Pero en el curso de la historia difícilmente encontraremos otra palabra tan deformada, contaminada y ultrajada, otra palabra que haya sido tan repudiada. La piedad eclesial ha domesticado y empequeñecido con frecuencia a Dios, hasta el punto de que en el «buen Dios» apenas era reconocible el Dios vivo que se le apareció a Moisés como fuego entre las zarzas.

Por este motivo, ya el título de este libro quiere dejar claro de qué Dios va a hablar: del «Dios de Jesucristo». Es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Mc 12, 26), el Dios que se apareció a Moisés en las llamas de la zarza (Ex 3, 6.14), el Dios que se refleja definitivamente en el rostro de Jesucristo como un Dios que ama a los hombres y al que Jesús invoca como «su Padre». Nadie ha visto nunca a Dios; él, el Hijo, nos lo dio a conocer (Jn 1, 18); quien lo ve a él, ve al Padre (Jn 14, 9)³. Centrarse en «el Dios de Jesucristo» no significa caer en el particularismo. Jesucristo es la «imagen del Dios invisible»; en él fueron creadas todas las cosas (Col 1, 15); él es la luz del mundo (Jn 1, 4s.9; 8, 12); en él vuelve a brillar el misterio del mundo y del hombre según se estableció «al comienzo de la creación» (Mc 10, 6). Mediante él, el hombre conoce de nuevo y definitivamente su dignidad y su vocación suprema, y re-

3. Esta tesis defendida en *Jesús el Cristo* y en *El Dios de Jesucristo* es también la tesis básica que Joseph Ratzinger ha expuesto con acierto en su libro *Jesús de Nazaret* (Madrid 2007).

suelve los enigmas del dolor y de la muerte, que tanto le agobian (GS 22). Jesucristo, la imagen de Dios, nos descubre y restituye nuestra imagen y semejanza divinas (Gn 1, 17); a su luz podemos conocer mejor las múltiples huellas de Dios en la creación. El punto de partida cristológico que es «el Dios de Jesucristo» nos descubre de nuevo a Dios como «el creador del cielo y de la tierra», y como Padre de todos los seres humanos (cf. Mt 5, 45).

Con el apriori histórico, es decir, cristológico, del acceso a Dios⁴, *El Dios de Jesucristo* recoge lo expuesto pormenorizadamente en *Jesús el Cristo*: el núcleo de la aparición y predicación de Jesús fue Dios y el reino de Dios (cf. Mc 1, 14s). Jesús se atribuyó el derecho a hablar y actuar en nombre de Dios. Dios fue el centro de su existencia. En última instancia, sólo cabe entender a Jesús desde su relación íntima y única con su Padre. Como Hijo eterno de Dios, nos reveló a Dios como su Padre y nuestro Padre, como Padre de todos los seres humanos (cf. Mt 5, 45). Por eso, *El Dios de Jesucristo* arranca de la manifestación histórica de Dios a Abrahán, Moisés y los profetas, manifestación que, según la fe cristiana, alcanzó en Jesucristo su punto culminante y final, no superable ya históricamente.

El Dios de Jesucristo parte, más concretamente, de la confesión mediante la cual cada uno, al recibir el bautismo, se convierte en discípulo de Jesucristo e ingresa en la comunidad eclesial: «Creo en Dios, Padre todopoderoso». Tal confesión, que une a la cristiandad escindida y disgregada, se basa en el testimonio global del Antiguo y el Nuevo Testamento. Como primer artículo del credo, sustenta toda la confesión de la fe y la existencia cristiana. De ahí que el primero y más importante precepto de Jesús sea amar al único Dios verdadero con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, lo que incluye, en la intención de Dios, amar al prójimo como a uno mismo (cf. Mc 12, 29s).

Por eso, lo característico de la verdadera teología debería ser la pasión por Dios y su reino. Tomás de Aquino pudo afirmar que de-

4. Para la fundamentación filosófica de ese punto de partida histórico, y también para la profundización especulativa de la cuestión de Dios, he aprendido mucho con el estudio y la crítica de la filosofía positiva de Schelling. Cf. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

bía tratar primariamente de Dios, y que de las realidades creadas sólo se ocuparía por cuanto guardan una relación con Dios como su origen y meta (*STh* I, q.1, a.3 ad 1; cf. a.7). De ahí que las numerosas «teologías genitivas» (teología de la naturaleza, de la sociedad, de la liberación, de la cultura, del arte...) únicamente se justifiquen y tengan relevancia por su relación con Dios, por contemplar su objeto respectivo a la luz de Dios. Tomás diría: «A la luz del objeto formal de la teología». La teología pretende, en todo y sobre todo, rendir honor y gloria a Dios.

Esa pasión teológica no es, en modo alguno, indiferente al mundo y a la vida. Tomás de Aquino ilustró, en consonancia con toda la tradición patristica, el carácter existencial de este enfoque teológico. Mostró que la felicidad, es decir, la plena satisfacción del ser humano, no consiste en la riqueza, el poder, el prestigio o el placer, sino en el conocimiento de Dios (*STh* I, q.1, a.4, c.a; I-II, q.3, a.1). Esto es exactamente lo que afirma la Sagrada Escritura: «La vida eterna consiste en eso: en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, tu enviado» (Jn 17, 3). Dios es la verdad última y definitiva acerca del hombre y del mundo. Únicamente Dios es lo bastante grande como para satisfacer el anhelo del corazón humano. «Sólo Dios basta», decía Teresa de Ávila. La pasión por Dios pasa a ser así, en situaciones especiales y por el honor de Dios, una crítica profética a la idolatría y la ideología; y es al mismo tiempo pasión por el hombre y por su libertad. Esto último la distingue del fanatismo. Esa pasión por Dios puede mostrar que el acto de sumisión a Dios constituye, en realidad, un acto asombroso de liberación de todos los absolutismos humanos y una relación personal de amor con el Dios al que llamamos Padre nuestro y proclamamos Padre de todos los hombres. «Servir a Dios es reinar» («Deum servire regnare est»).

Así pues, la confesión del Dios de Jesucristo como único Dios verdadero no expresa una mera visión teórica del mundo. No basta con proclamar que Dios existe, que es único y todopoderoso. La fe en Dios no implica sólo el contenido («fides quae creditur»), sino también y ante todo un acto personal («fides qua creditur») que nos aleja de los muchos dioses e ídolos y nos orienta hacia el único Dios vivo y verdadero para entregarnos a él plenamente, de to-

do corazón y en cualquier situación de la vida, encontrarlo en todas las cosas, principalmente en nuestros semejantes, y amarlo en todo y por encima de todo⁵.

En este mundo somos peregrinos que buscamos el rostro de Dios (Sal 27, 8; 42, 3) y lo conocemos confusamente. Sólo en la eternidad lo veremos cara a cara (1 Cor 13, 12); sólo entonces lo conoceremos «tal como es» (1 Jn 3, 2). Por eso, el saber teológico es siempre un saber de peregrinaje y esperanza (*STh* I-II, q.1, a.6). Y por eso la teología combate la pusilanimidad, el derrotismo y la resignación, que desaniman para lo grande (*magnanimitas*) y renuncian a preguntar por Dios como fundamento y destino último. La teología combate asimismo la soberbia, la arrogancia y la autosuficiencia de las ideologías, que creen poder explicar el mundo y la vida sin Dios, y triunfar y vivir «etsi Deus non daretur». En una situación como la actual, en que las promesas para el futuro del mundo se han frustrado y han decepcionado, las energías utópicas se van agotando y la esperanza se ha convertido en una mercancía escasa, esa firme esperanza frente a la pusilanimidad y la soberbia es importante para vivir y sobrevivir, pues nadie, ningún individuo, ningún pueblo, puede vivir sin esperanza⁶.

Una esperanza cuyo cumplimiento se ve, no es esperanza (cf. Rom 8, 24s). Por eso, la Biblia habla del Dios escondido (cf. Is 45, 15). No quiere decir que Dios sea inaccesible a las facultades cognitivas, y que con imágenes y metáforas sepamos de él más lo que no es que lo que es (*STh* I, q.1, a.7 ad 1; a.9 ad 3). Dios, en su revelación, es más bien –como intentó mostrar *El Dios de Jesucristo* en una reformulación de la teología negativa tradicional– el Dios oculto en su revelación, que siempre es superior («Deus semper maior») a todas las ideas y conceptos que podemos hacernos de él. Según la célebre fórmula de Anselmo de Canterbury, no es sólo aquel mayor que el cual nada puede pensarse (*Proslogion*, 2); es

5. El concilio Vaticano II expuso el carácter personal y dialógico de la fe en Dios en la constitución *Dei Verbum*, al describir la fe como entrega total a Dios. De ese modo, el concilio asumió un postulado que Martín Lutero considera fundamental en su exposición del primer artículo del credo (cf. BSELK 647-650).

6. Cf. W. Kasper, *Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen*: IkaZ Communio 36 (2007) 300-315; J. Habermas, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M. 2003, 27-49.

también superior a todo lo que cabe pensar (*ibid.*, 15). Sobrepasa nuestra facultad representativa y cognitiva. A toda similitud corresponde una disimilitud mayor (DS 806). En este sentido, Gregorio de Nisa habla de «la tiniebla luminosa» en que se apareció Dios a Moisés en el monte Sinai⁷.

Esa *theologia viatorum* y *theologia negativa* es un aviso a la arrogancia y al cinismo de utilizar a Dios para nuestros asuntos e intereses. Por eso, la teología incluye siempre una crítica a las ideologías, ya se presenten como revolución «de izquierdas», ya como religión civil conservadora «de derechas», que sanciona las condiciones existentes y garantiza el orden público. Con esta tendencia crítica, la teología salvaguarda la trascendencia del mundo y del hombre más allá de todo lo verificable y de cualquier sistema político o de otro género. La teología está por la verdad que hace libres (cf. Jn 8, 32).

El carácter liberador del discurso sobre Dios actúa también en la eclesiología. Ésta, desde el concilio Vaticano II, ha llegado a ocupar el centro de la atención teológica. Durante este lapso de tiempo, quizá estamos hablando en exceso de la Iglesia y demasiado poco de Dios. Henri de Lubac, que encumbró la eclesiología acaso como ningún otro, subrayó a la vez lo siguiente: creemos a la Iglesia, no creemos en la Iglesia. La reconocemos en el credo como la «Iglesia santa», creemos en ella como cuerpo de Cristo y obra del Espíritu Santo. Pero la Iglesia visible no es Dios, sino una realidad creada y provisional. Cuando, al final, Dios sea «todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28), la Iglesia como institución dejará de existir. Por eso De Lubac previene expresamente ante un endiosamiento de la Iglesia⁸. Por mucho que la teología esté asentada en el espacio vital de la Iglesia, no queda reducida a una Iglesia que reflexiona sobre sí misma.

Los credos de la Iglesia son verdaderos, pero no son en sí objeto y fin de la fe; son verdaderos porque y en la medida en que, por encima de ellos, remiten a Dios (*STh* I-II, q.1, a.1; a.2; a.6). De ese

7. Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 164, Salamanca 1993.

8. H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unserer Glaubensbekenntnisse*, Einsiedeln 1975, 132-156. Sobre el trasfondo, cf. J. B. Metz, *Credo Deum, Deo, in Deum*, en *LThK* III (1959) 86-88.

modo, son invitación al encuentro personal y a la participación en la vida trinitaria. Una teología verdadera desemboca siempre en la doxología⁹, en la alabanza, que es reconocimiento y adoración de Dios. Así deja constancia de que el hombre existe «ec-sistiendo», es decir, alabando y adorando más allá de sí mismo. En este aspecto podemos aprender algo importante de las Iglesias orientales y de su arraigo en la doxología litúrgica para evitar el peligro de «acoplamiento» de la teología.

Esta perspectiva puede también atemperar una vieja controversia con la tradición de la Reforma. Si la teología es al final doxología que va a desembocar en la oración personal, eso significa que la mediación de la fe por la Iglesia, necesaria según la doctrina católica, lleva finalmente a la inmediatez de Dios, tan acentuada en la concepción protestante de la fe. La mediación eclesial y la inmediatez con Dios no se contradicen –objeción frecuente en la controversia teológica–. Se trata de una inmediatez intermediada, en la que nos comunicamos directamente con Dios, pero no estamos nunca solos ante él. Nuestra fe personal en Dios es posibilitada, sustentada y apoyada por el «nosotros» de la fe de la Iglesia en todo lugar y tiempo.

Por último, la doxología posee una estructura escatológica; anticipa ya, ahora, en medio de interrogantes y dificultades de todo género, la meta que señala la fe llena de esperanza, y hace participar ya ahora en la «scientia Dei et beatorum» (*STh* I, q. 1, a. 2). El creyente experimenta ya ahora «algo» de la dicha escatológica, todavía ausente. Por eso, el mensaje de Dios es un mensaje gozoso, y la dedicación teológica a este mensaje produce en nuestro interior honda paz y alegría. La teología, que enseña a comprender la fe con mayor profundidad, no debe causar hastío, sino gozo. Aporta luz frente a la falta de sentido, de humor y de esperanza, y con ello alegra nuestra vida. La teología puede mostrar que el mayor timbre de gloria de Dios es el hombre (Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20, 7). De ahí que sea ya hora, por parte de Dios y del hombre, de hablar de Dios, y más concretamente, del Dios de Jesucristo.

9. Así H. U. von Balthasar, E. Schlink, W. Pannenberg, G. Wainwright, A. Kallis y otros teólogos orientales. Cf. J. Drumm, art. «Doxologie II-III», en *LThK* III (1995) 355s.

2. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN

La pregunta sobre cómo podemos hablar hoy acerca del Dios de Jesucristo de una manera comprensible no es simplemente un apremiante problema pastoral, sino un problema teológico de fondo que requiere gran esfuerzo conceptual. Y es que la teología no es teolalia, no es un discurso carismático, o brillante, poético y retórico sobre Dios; mucho menos aún consiste en una charla insustancial en torno a Dios. Como teo-logía, es lógica, o sea, un discurso que da cuenta racional y responsablemente de Dios (*théos*). No pretende seducir, sino convencer.

Esta diferencia respecto al discurso mítico sobre Dios aparece ya con claridad en los filósofos griegos. Para la teología cristiana, la fe es un sacrificio racional a Dios (*logike latreia, rationale obsequium*: Rom 12, 1), que obliga a dar cuenta (*apologia*) de nuestra esperanza (1 Pe 3, 15). Por eso, el programa de la fe en busca de la inteligencia (*fides quaerens intellectum*) resulta decisivo para toda la tradición teológica¹⁰.

El ideal no es la fe ingenua del niño o «del carbonero», sino la fe racional y capaz de responder a preguntas y desafíos. De ahí que la reflexión de la fe eclesial no pueda reducirse a la cita de pasajes bíblicos ni a pura teología académica. Se precisa una fe racionalmente ilustrada e ilustrante, que aborde y examine las grandes preguntas de la humanidad a la luz de la fe. Por algo habla la teología de la luz de la fe (*lumen fidei*); no entiende la fe como oscurecimiento, sino como iluminación (*illuminatio*) de la razón. No pretende hacer de la fe un saber especulativo o práctico de un género u otro, ni simple cosmovisión cristiana, sino la autoilustración de la fe, un *intellectus fidei*, una comprensión de la fe misma en su realidad histórica, en su verdad, belleza y lógica interna, que capacita luego para el debate con aquellos que ponen en tela de juicio su contenido.

10. Fundamentado en Agustín, sobre todo con la fórmula «intellige ut credas, crede ut intelligas» (Sermo 43, 7, 9). Tal principio fue formulado definitivamente para la escolástica por Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, 1. Según Buenaventura, la ciencia teológica «addit rationem probabilitatis» (*Sent. Prooem.*, q. 1). La teología trata «de credibili ut factum intelligibile». Esto no significa que la razón suspenda la fe; pero el amor quiere también conocer a aquel a quien ama: «Desiderat habere rationes». La teología incrementa así el consuelo y el gozo que produce la fe («auget solatium») (*ibid.*, q.2).

Los Padres de la Iglesia acogieron a su modo este postulado. Identificaron el nombre de Dios –revelado a Moisés en la zarza que ardía (Ex 3, 14)– con la noción de Dios en la filosofía helenística. Partieron del principio de que la verdad es una; por eso el Dios de la fe, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, y el Dios de los filósofos no son distintos, como parece suponer el gran Blaise Pascal, sino que en realidad son el mismo y único Dios. La versión griega del Antiguo Testamento, la *Septuaginta*, fue el puente para esta identificación. Traducía la fórmula hebrea de la revelación «Soy el Asistente» –es decir, el que está con vosotros y junto a vosotros– por «Yo soy el que soy». Se dio así el paso que resultó fundamental para el itinerario posterior de la teología¹¹.

Esta identificación fue cuestionada tanto por la teología liberal como por la teología dialéctica protestante. En los años 70 y principios de los 80, cuando apareció *El Dios de Jesucristo*, este tema continuó siendo actual dentro de la teología. El gran desafío fue el tema «fe y razón», en polémica con la secularización moderna y el ateísmo reciente. Por eso, la polémica con esas corrientes ocupa gran espacio en *El Dios de Jesucristo*. Había que asumir además, con talante constructivo, la problemática de la nueva filosofía de la libertad. Se intentó así definir la esencia de Dios en el horizonte de la filosofía moderna de la libertad, no como un ser absoluto, sino como libertad absoluta que lo determina todo¹².

Esa interpretación no excluye la interpretación tradicional, sino que la implica; pero permite definir más concretamente a Dios en el sentido de la revelación de su nombre en la zarza ardiente y de la afirmación neotestamentaria «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Por eso,

11. Es lo que expuso Joseph Ratzinger en su lección inaugural de Bonn en 1959: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis*, Trier 32006. En su célebre conferencia de Ratisbona (Freiburg i.Br. 2006), siendo ya el papa Benedicto XVI, insistió en este punto. Cf. también mi conferencia de despedida en Tübingen: *Zustimmung zum Danken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie*, en ThQ 169 (1989) 257-271, y mi artículo *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI*, en StdZ 132 (2007) 219-228.

12. En este aspecto, sobre todo Th. Pröpper y sus discípulos han desarrollado por su cuenta mis planteamientos: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1991; *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*, en E. Schokenhoff - P. Walter, *Dogma und Glaube (FS Walter Kasper)*, Mainz 1993, 165-192; *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001.