

# I

## ECUMENISMO DOCTRINAL

### PANORAMA DE LA TEOLOGIA PROTESTANTE ALEMANA ACTUAL

#### Hombres, problemas, tendencias

DR. JOSÉ M. G. GÓMEZ-HERAS

El presente ensayo tiene un tema bien delimitado y concreto: describir la situación de la ciencia teológica en una determinada confesión cristiana, en un determinado sector geográfico y durante un determinado lapso de tiempo: *teología protestante alemana actual*. Teología para un creyente se identifica con saber sobre Dios, saber que de alguna manera debe arraigar en Dios y proceder de El, percibido a través de su revelación temporal en Jesucristo. Pero teología *protestante* al fin y al cabo y por tanto con unas características peculiares que la diferencian esencialmente de la teología católica. El lapso de tiempo al que se extiende nuestra visión panorámica

coincide más o menos con las décadas ya transcurridas de nuestro siglo. El sector geográfico que abarcamos es la zona centroeuropea de habla germana. Es decir, Alemania, Suiza y Austria. Nuestro trabajo no pretende ser exhaustivo sino informativo e indicativo. No hacemos investigación sino divulgación. Por consiguiente, no se pretenda y espere encontrar en las páginas que siguen más de lo que el autor intenta dar.

La teología protestante alemana actual presenta las características generales del espíritu que alentó la Reforma. En ella ocupa un puesto relevante la Sagrada Escritura y por consiguiente los temas bíblico-exegéticos llenan gran parte de los libros a ella dedicados. Este predominio bíblico crea de rechazo una íntima interdependencia entre teología bíblica y teología dogmática. Ambas evolucionan en interacción y convergen en una formulación del mensaje cristiano que hace a éste accesible al hombre moderno en la predicación. La fórmula *exégesis-dogmática-kerigmática* expresa de modo adecuado la trilogía fundamental de la sistematización teológica protestante. Esta teología, consecuente con el principio básico de la Reforma, carece de una temática inspirada en el magisterio jerárquico. También es extraña a ella la escolástica medieval, postridentina o leonina. *Biblia, Reforma, Filosofía contemporánea* son los tres pilares fundamentales que sostienen el edificio que llamamos "teología protestante alemana actual".

Ha sido una preocupación constante de los teólogos protestantes germanos repensar el mensaje bíblico en diálogo con la situación cultural circundante. Este hecho explica la evolución paralela de su teología con la del resto de las ciencias, especialmente de la filosofía. La filosofía decimonónica con su carga de racionalismo e historicismo y el existencialismo de nuestros días han acuñado la forma concreta como hoy se tematiza y formula la teología protestante. Característico de ella es también su desarrollo contemporáneo según la ley de acción-reacción. Las tendencias teológicas se suceden en forma de reacciones contra la teología de las generaciones que precedieron. El hecho es explicable dada la unilateralidad de la perspectiva en que se sitúan la mayoría de los teólogos.

Por esquematizar de alguna manera, distinguimos tres períodos en la teología protestante alemana de nuestro siglo: El primero coincide con el primer cuarto de siglo. En él perdura la herencia teológica del siglo XIX con una problemática específica y un método determinado para afrontarla; el segun-

do abarca el período de entreguerras e inmediata postguerra. Tiempo de crisis y de transición. En él, una gran generación de pensadores nacidos en la década 1880-90 ensayan un viraje radical contra la teología decimonónica y crean en conexión con la filosofía existencial el original fenómeno de la “teología dialéctica”; el tercer período se identifica con el momento actual: tiempo de asimilación y decantación de los problemas y soluciones ensayadas en el período de entreguerras.

## I.—LA HERENCIA DEL SIGLO XIX

La teología protestante del siglo XIX se caracteriza por la utilización a gran escala en las ciencias sagradas del método histórico-crítico. En ella se deja sentir poderosamente el influjo del racionalismo naturalista para el que las narraciones bíblicas y los fenómenos religiosos se reducen a una experiencia subjetiva de orden natural. La aplicación de la crítica histórica al análisis del texto sagrado puso al descubierto la heterogeneidad de las fuentes empleadas en él y su interdependencia con las literaturas contemporáneas. En una palabra: su dimensión humana. La manipulación de la Sagrada Escritura como un libro más, hizo perder en muchos la conciencia de su peculiaridad y puso sobre el tapete la angustiosa pregunta de la existencia de una palabra de Dios, de una revelación divina en la Biblia. Esta cuestión se agudizó sobre todo cuando llegó el momento de utilizar los resultados de la crítica histórica en la reconstrucción de la existencia humano-divina de Cristo. ¿Cómo está compuesta en su fondo y forma la Sagrada Escritura? ¿En qué consiste propiamente la fe cristiana? ¿Cuál es la esencia del cristianismo? ¿Cómo hay que entender la revelación de Dios? ¿Qué nos dice y qué no dice la revelación bíblica de Cristo? Estos temas preocupan a los teólogos protestantes de finales y principios de siglo y de ellos los hereda la teología actual<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para una información más amplia sobre la teología protestante decimonónica pueden consultarse: E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* (Gütersloh, 1960) vol. V; M. KAEHLER, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in 19 Jahrhundert*, Herausgegeben von E. Kähler (München, 1962); K. BARTH, *Die protestantische Theologie in 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zöllikon-Zürch, 1952); F. KATTENBUSCH, *Die deutsche evangelische*

## 1) El método histórico-crítico y la exégesis bíblica

Como acabamos de decir, la exégesis protestante aparece dominada durante la segunda mitad de la centuria precedente por la aplicación masiva del método crítico-histórico. La temática que manejan sus exégetas está determinada precisamente por el método que utilizan: problemas históricos, crítico-literarios, lingüísticos... Con ello el horizonte de las ciencias bíblicas se alarga considerablemente. A ello contribuyó de modo decisivo la confrontación de los relatos bíblicos con los resultados de la investigación histórica, arqueológica y los descubrimientos de las ciencias naturales y de la antropología.

Ya bien entrado el siglo XIX, el criticismo determina gran parte de las conclusiones a que llega *David Federico Strauss* (1808-1874) en su famosa *Vida de Jesús* (1935). El presupuesto fundamental de Strauss consistía en admitir en la Biblia la coexistencia de elementos históricos y de elementos no-históricos. Estos reciben el nombre genérico de *Mitos*. Strauss parte de una distinción radical entre la fe y los medios expresivos que la formulan. Tal distinción le da pie para designar con el nombre de mitos muchos de los medios expresivos de la fe utilizados en los evangelios. Como buen alumno de Hegel también él utiliza la triada *tesis-antítesis-síntesis* al sistematizar sus ideas. Según tal esquema, contraponen la fe supernaturalista protestante tradicional en las narraciones bíblicas (*tesis*) al racionalismo decimonónico (*antítesis*), que interpreta los acontecimientos milagrosos de la vida de Cristo como sucesos naturales en conformidad con las leyes físicas. La superación de ambas posiciones (*síntesis*) cree encontrarla Strauss en la existencia de mitos en el evangelio. Estos serían revestimientos literarios, formas expresivas de la fe y no historia. En la misma línea de Strauss se sitúan otros biblistas. Entre ellos destaca *F. Overbeck* (1837-1901) quien da gran importancia a las for-

---

*Theologie seit Schleiermacher* (Giessen, 1926); H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart* (Neukirchen, 1956); H. STEPHAN, *Geschichte der deutschen evangelischen theologie seit dem deutschen Idealismus* (Berlin, 1960); W. PHILIPP, *Der Protestantismus in 19 und 20 Jahrhundert* (Bremen, 1965); A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1951); E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1960).

mas literarias de la Biblia y a su desarrollo histórico. Esta postura permite situarle entre los pioneros del método de la "Formgeschichte", que Gunkel perfeccionará más tarde.

Una nueva generación de biblistas, cuya vida se alarga hasta bien entrado nuestro siglo, aportan contribuciones decisivas a la exégesis al confrontar la Biblia con los escritos provenientes de las religiones y culturas que coexisten temporal y localmente con la religión de Israel. Tales comparaciones permitieron precisar el carácter peculiar del texto sagrado y de su contenido religioso y aportar aclaraciones esenciales sobre las fuentes, formas literarias y géneros temáticos de las narraciones míticas utilizadas en la Biblia. El estudio de la Historia de Israel permitió también situar los acontecimientos y textos bíblicos en su *Sitz in Leben*, en su contexto socio-religioso, mediante la fijación de su situación y sentido en las condiciones concretas de la vida socio-político-religiosa de Israel. A esta generación pertenecen las figuras más representativas de la llamada "Escuela de las religiones histórico-comparadas". Tales *H. Gunkel* (1862-1932), profesor de exégesis neotestamentaria en Berlín, Giessen y Halle, el cual analiza las diversas formas y géneros literarios del fenómeno "mito" en la Biblia; *A. Eichhorn* (1856-1926), profesor de Historia de la Iglesia en Halle y Kiel; *A. Julicher* (1857-1938), catedrático de Nuevo Testamento en Marburgo y *J. Wellhausen* (1844-1918), profesor en Marburgo y Göttingen, al que se deben importantes investigaciones sobre las fuentes del Pentateuco y de los Sinópticos.

Durante el primer tercio de nuestro siglo, los descubrimientos arqueológicos en diversas localidades del próximo Oriente, v. gr., en Amarna, Ras-esch-Schamra... arrojaron nueva luz sobre la historia y cultura locales. Con ello se dispuso de fuentes de primer orden para el conocimiento del período premosaico de la Historia de Israel y del marco histórico-religioso del medio Oriente durante la época que va de los Patriarcas a los Reyes. En este terreno sobresalen los trabajos de *W. Baumgartner* (1887), profesor de Antiguo Testamento en Basilea. Otros exégetas: *A. Alt* (1883-1956) y *O. Eissfeld* (1887), ambos profesores de Antiguo Testamento en Leipzig y Halle respectivamente, continuaron ahondando en el análisis de la forma del texto bíblico y en los géneros histórico-literarios del mismo. También durante estos años fue posible una revisión a fondo del texto del Antiguo Testamento con la ayuda de pa-

piros y otros manuscritos localizados en diversas partes, especialmente en la Geniza del Cairo. Con los nuevos datos a disposición, los exégetas viejo-testamentarios ensayaron una valoración teológica del Antiguo Testamento en su conjunto. A este intento están consagradas las "Teologías del Antiguo Testamento" de W. Eichrodt y de L. Köhler y las monografías de F. Baumgärtel.

El análisis del texto bíblico en sus dimensiones histórica y literaria permitió a los exégetas protestantes fijar una clara distinción entre *núcleo* de la verdad bíblica y *ropaje* literario en que la misma se encuentra expresada. Sin embargo, dejaron flotando sin responder un grave interrogante dogmático cuya importancia no valoraron suficientemente al manipular la Biblia como un texto histórico cualquiera. El interrogante era: ese *núcleo* expresado en un ropaje literario mítico ¿qué carácter posee? ¿de qué verdad se trata en definitiva cuando hablamos de mensaje bíblico? ¿estamos ante una revelación sobrenatural en la historia o ante la formulación doctrinal de una experiencia religiosa natural vivida en la intimidad de la conciencia humana? Esta es la cuestión que atormentará a la generación de teólogos de entreguerras.

Un problema paralelo al anterior, si bien en otro sector de las ciencias eclesiásticas, es el que aborda Adolfo Harnack (1851-1930), profesor de Historia de la Iglesia en Marburgo y Berlín, en su *Manual de Historia de los dogmas*. En la obra del famoso investigador se deja traslucir el espíritu del historicismo que privaba en los estudios teológicos durante la segunda mitad del siglo XIX. El problema que preocupa a Harnack al trazar el desarrollo histórico del dogma cristiano es la cuestión del *núcleo* de este y de su *ropaje* científico. En definitiva, se trata del mismo problema que los biblistas habían planteado en otro terreno y desde otra perspectiva. Harnack parte del supuesto de que el *Helenismo* ha falseado la verdad evangélica. La *helenización* del dogma cristiano acaecida durante los primeros siglos de la Iglesia habría deformado al cristianismo en su esencia al prevalecer en la formulación del dogma el factor *ciencia* sobre el factor *fe*. Esta supervaloración del influjo de la cultura helénica en la formación del dogma cristiano constituye el presupuesto fundamental de la concepción harnackiana del desarrollo e historia de los dogmas.

## 2) Jesucristo como problema histórico

El problema de la figura histórica de Jesús ha preocupado hondamente a la teología protestante durante el último siglo y medio. Ya de Strauss arranca la cuestión en torno al binomio "el Cristo de la Historia" y el "Cristo de la fe". Su *Vida de Jesús*, en la que utilizaba ampliamente el método histórico-crítico para solucionar el problema, marcó el momento de transición entre dos modos, supernaturalismo tradicional - criticismo racionalista, de hacer teología del Nuevo Testamento.

La reconstrucción de la figura histórica de Jesús planteaba la cuestión previa del valor de las narraciones evangélicas como material histórico para elaborar una biografía del Mesías. De la respuesta que se diera a esta cuestión dependía en gran parte la solución a cada uno de los problemas particulares que la cristología bíblica pone sobre el tapete.

Partiendo de la intuición fundamental de M. Kähler (1835-1912), que los evangelios no son otra cosa que una colección de *homilias* o *catequesis* dirigidas a la primitiva comunidad cristiana y desarrolladas en ella, varios teólogos negaron abiertamente la posibilidad de reconstruir una vida de Jesús a base de los datos que los evangelios ofrecen. Así W. Wrede (1859-1906), profesor de Nuevo Testamento en Breslavia, sostiene que los evangelios no proporcionan datos materiales para reconstruir una biografía de Jesús, sino que en ellos se formula una interpretación tardía del Mesías, interpretación que está coloreada por la vivencia que los discípulos han tenido de la Pascua y que, por consiguiente, se corresponde con la fe en Cristo resucitado de la comunidad primitiva. Tal fe se origina y está determinada por los acontecimientos pascuales en los que los discípulos descubren en Jesús al Mesías. Los evangelios son, pues, la formulación de la fe mesiánica de la primitiva comunidad cristiana y no un conjunto de narraciones biográficas de la existencia terrenal de Cristo. En ellos, por tanto, se nos descubre el "Cristo de la fe" pero no el "Cristo de la historia". En una perspectiva diversa, si bien de acuerdo con el presupuesto fundamental, se sitúa el médico-teólogo Albert Schweitzer (1875-1965) a la hora de fijar el Cristo de la fe que los evangelios nos ofrecen. Tampoco para él contiene el Nuevo Testamento material histórico para reconstruir una biografía de Jesús. Sus páginas expresan la *autoconciencia mesiánica* de Cristo

y no son propiamente un cúmulo de datos históricos. Tal autoconciencia está condicionada sobre todo por la esperanza cristológica en la parusia y en la instauración definitiva sobre el mundo del Reino de Dios. Ambas posiciones, la de *Wrede* y la de *Schweizer*, son representativas en la cristología protestante contemporánea. La determinación del valor histórico-dogmático de las narraciones evangélicas desde el punto de vista de la “fe de la primitiva comunidad cristiana” o desde la “autoconciencia mesiánica de Cristo”, polariza aun hoy día la problemática en torno a la figura histórica de Jesús.

Prolongando esta cuestión heredada del siglo XIX, la exégesis neotestamentaria del período de entreguerras vuelve a ocuparse de la personalidad histórica de Cristo. La revuelta contra la teología liberal iniciada hacia los años 20 se deja sentir también en este sector. Los teólogos neotestamentarios continúan aplicando el método de la “historia de las formas” al análisis de los evangelios, siempre con el presupuesto de que éstos no son biografía histórica estricta. En este sentido se orientan los trabajos de *K. L. Schmidt* (1891-1956), profesor de Nuevo Testamento en Basilea. Para Schmidt, los evangelios no son relatos continuados ni narraciones biográficas que siguen el orden cronológico de la existencia terrena de Cristo. Son, por el contrario, un conjunto de textos ordenados y estructurados según las exigencias litúrgico-cultuales de la primitiva comunidad cristiana. Por lo tanto, carecen de valor biográfico. La aplicación del método de la “historia de las formas” es también la base de la exégesis neotestamentaria de *M. Dibelius* (1893-1943), catedrático de la materia en Heidelberg y del primer período de *Rudolf Bultmann*. Los análisis a que ambos someten a las narraciones evangélicas les llevan a la conclusión de que estas no son obra de un individuo sino creaciones literarias condicionadas por la vida religiosa misional de la primitiva comunidad cristiana. Los recuerdos de Cristo conservados en la memoria de sus discípulos reciben en los evangelios una formulación en forma de homilías, homilías redactadas en función de las necesidades de la labor misionera y del culto. Ambos exégetas, Dibelius y Bultmann, han redactado sendas monografías sobre la persona de Cristo en las que tratan de redimensionar su figura en torno a la clásica distinción entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe.



### 3) *Posiciones dogmáticas de la teología protestante a principios de siglo.*

El descubrimiento de la existencia de relatos no históricos, *mitos*, en la Sagrada Escritura realizado por Strauss, Gunkel, etcétera, y la helenización del dogma denunciada por Harnack, hizo del dominio común la distinción entre *núcleo* de la verdad cristiana y *ropaje* literario-conceptual en que la misma está expresada. Es la misma distinción y el mismo problema el que provocó a primeros de siglo la crisis modernista en el catolicismo. La exégesis e historia liberal se mueven como en propio campo en el sector de la expresión *formal* de la verdad cristiana, en la ladera humana, diríamos, de la Biblia y de la dogmatización posterior. Sin embargo, con ser mucho lo logrado al contraponer núcleo del cristianismo y formulación literario-conceptual del mismo, restaba una ardua cuestión por responder: ¿De qué naturaleza es, qué carácter esencial posee ese mensaje cristiano que se nos descubre y expresa en una forma literario-conceptual tan variada? ¿Se trata de una irrupción sobrenatural de Dios en la historia, de una revelación objetiva y trascendente que El gratuitamente nos hace o, más bien, de la formulación conceptual de una experiencia religiosa subjetiva del hombre, fruto de una religiosidad natural existente en la intimidad de la conciencia humana? Porque para la "ortodoxia", tanto protestante como católica, la fe no es el resultado de una investigación histórica o la convicción teórica adquirida por un proceso científico de descubrimiento racional del cristianismo. La fe ante todo es gracia, don de lo alto, respuesta humana libre, aunque donada por Dios, a la acción redentora del mismo Dios en su revelación sobrenatural<sup>2</sup>. Desde distintas perspectivas y con variantes individuales, los representantes de la exégesis racionalizante y liberal: Strauss, Gunkel, Schweizer, Harnack... se inclinan por una interpretación del cristianismo como fenómeno de una religiosidad ético-psíquica natural y no por una revelación objetiva y sobrenatural de Dios en la historia. El cristianismo quedaba reducido así a una religión natural, situada al mismo nivel del resto de las religiones, y que es fruto de una vivencia religiosa, intelectual,

---

<sup>2</sup> Cf. Conc. Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. III; *De fide* Dz. 1789 ss. 1810 ss.

experimental o ética realizada en la intimidad de la conciencia humana. En todos los representantes del protestantismo liberal es fácil descubrir las huellas de Schleiermacher y del Kant de "La religión dentro de los límites de la razón pura".

Esta posición, no ya en el terreno de la exégesis o de la historia, sino en el campo propio de la teología sistemática es mantenida por dogmáticos como *W. Herrmann* (1846-1922), catedrático de teología sistemática en Marburgo y por *E. Troeltsch* (1865-1923), profesor de la misma materia en Bonn y Heidelberg. Herrmann insiste ciertamente en que la fe no es el resultado de la investigación histórica sino fe en la revelación de Dios realizada en Jesucristo. Pero su concepto de revelación no traspasa la frontera de lo natural ético-religioso y la teofanía que se realiza en Jesucristo cae dentro de los límites de la religiosidad programada por Schleiermacher. De modo semejante construye también Troeltsch su teología. Sus laudables esfuerzos en pro de la superación del relativismo absoluto a que había venido a parar el historicismo mediante una filosofía de la historia naufragaron desde una perspectiva dogmática al reducir la revelación a un producto del espíritu humano. El papel que concede a Dios en su metafísica del espíritu no traspasa tampoco los límites de una religiosidad natural. No es de extrañar, pues, que Herrmann y Troeltsch y con ellos todo el protestantismo liberal se sintieran desligados del supernaturalismo de los Reformadores. Su teología no enraizaba en una auténtica fe sino en la filosofía del racionalismo naturalista que invadía al mundo protestante desde los tiempos de la *Aufklärung*. Por eso, sus especulaciones teológicas, más que teología, eran una filosofía de la religión cristiana.

## II.—LA TEOLOGÍA DIALÉCTICA

Contra el racionalismo naturalista de la teología liberal, contra su reducción del cristianismo a un fenómeno de la religiosidad subjetivo-natural del hombre, reacciona la gran generación de teólogos protestantes de entreguerras capitaneados por *Karl Barth* (1886), profesor de dogmática en Basilea. La orientación teológica seguida por el grupo es conocida con el nom-

bre de *teología dialéctica*<sup>3</sup>. En ella cabe distinguir una doble dirección: a) la seguida por Barth y sus discípulos, b) la seguida por Gogarten, Bultmann, Tillich... Aquellos subrayan enérgicamente la revelación transhistórica de Dios en la historia; estos no aceptan una revelación propiamente sobrenatural. En lugar de la *dialéctica de la revelación* propuesta por Barth, orientan su teología hacia una *dialéctica de la existencia* inspirada en la filosofía existencial de Heidegger. Tal posición fundamental sitúa la obra del segundo grupo en la órbita del filosofismo, si bien en forma diversa que en el siglo XIX. Por este motivo, no puede afirmarse sin más que los dialécticos de la existencia hayan superado el liberalismo teológico contra el que polemizan. Camino diverso sigue Barth. Con su enérgica afirmación de la revelación transhistórica de Dios en el Cristo histórico se esfuerza por borrar los últimos residuos del naturalismo de la teología decimonónica. Común a todos los representantes de la teología dialéctica, además de la global repulsa de la teología liberal, es la íntima conexión con la filosofía existencial y el retorno a los grandes maestros de la Reforma: Lutero, Calvino, Melancthon... tan olvidados en la centuria precedente. A través de los Reformadores redescubren de nuevo la Biblia. También es necesario hacer notar, que la teología dialéctica desplaza la problemática del terreno de la historia al terreno de la dogmática polarizando la atención de sus maestros en torno a la concepción de la revelación y a la estructuración sistemático-científica de la misma.

Al reaccionar contra la teología liberal, los teólogos dialécticos buscaron inspiración en un filósofo danés, contemporáneo de Strauss, que había permanecido incontaminado de racionalismo: *Soren Kierkegaard* (1813-1855). Kierkegaard rechaza to-

---

<sup>3</sup> Seleccionamos algunos títulos entre los numerosos libros dedicados al tema: H. BOUILLARD, *Genese et évolution de la theologie dialectique*. Primer volumen de su obra *Karl Barth* (Aubier, 1957); A. KELLER, *Der Weg der dialektische Theologie durch die kirchliche Welt* (München, 1931); L. REINISCH, *Theologen unserer Zeit. Barth, Bultmann, Brünner...* (München, 1960); J. MOLTSMANN, *Anfänge der dialektischen Theologie: K. Barth, H. Barth, E. Brünner, R. Bultmann, F. Gogarten, E. Thurneysen* (München, 1962); W. FURST, "Dialektische Theologie" in *Scheidung und Bewährung 1933-36* (München, 1966); H. VRIES, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart, 1955). Traducido al español por I. Escribano bajo el título: *Existencialismo protestante y teología católica* (Madrid, Taurus, 1961).

da prueba racional de la revelación y subraya la invalidez de la fundamentación histórico-filosófica del cristianismo practicada por los pensadores decimonónicos. La razón y la historia proporcionan a lo más probabilidad, nos aproximan a la fe, pero no la dan<sup>4</sup>. Para Kierkegaard la revelación cristiana es ante todo *paradoja*. Paradoja concentrada especialmente en Jesucristo. El acceso a la paradoja del cristianismo no se realiza por el camino de la ciencia sino por la puerta de la fe. El cristianismo tiene como fundamento una revelación de Dios en la historia. Tal revelación supone para el creyente un *nacimiento* a un saber nuevo. Un saber paradójico puesto que el Dios que en él se descubre es un Dios ininteligible para el hombre. Lo que propiamente Dios es, lo percibe el hombre no por ciencia sino por revelación del mismo Dios. La fe sitúa al creyente en la verdad paradójica de la divinidad, verdad que para la ciencia es escándalo y para el creyente misterio.

### 1) Karl Barth y la dialéctica de la revelación

En la generación de teólogos que durante el período de entreguerras se esfuerza por superar la teología liberal, la figura de K. Barth ocupa un lugar central<sup>5</sup>. Barth conoce per-

---

<sup>4</sup> Posición como puede apreciarse bastante cercana a la del Vaticano I contra Hermes y Günther. Cf. Const. *Dei Filius*, Dz, 1789 ss., y para mayores noticias mi trabajo *La constitución Dei Filius y la teología del Card. J. B. Franzelin*. En *Revista Española de Teología* XXIII (1963) 451-487 y XXV (1965) 79-114. No obstante, el Vaticano I subraya también contra el agnosticismo la dimensión racional, "Obsequium rationabile", de la fe.

<sup>5</sup> Los estudios sobre el pensamiento de Barth son hoy ya casi incontables. Entre ellos seleccionamos los siguientes: H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln, 1951); H. BOUILLARD, *Karl Barth* (Aubier, 1957), 3 vol.; J. HAMER, *L'occasionalisme theologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique* (Paris, 1949); J. KUENG, *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barts und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln, 1957); O. WEBER, *La dogmatique de Karl Barth. Introduction et analyse* (Ginebra, 1954); S. A. MATCZAK, *Karl Barth on God. The Knowledge of the Divine Existence* (New-York, 1962); B. A. WILLENS, *Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken* (Zürich, 1964); E. RIVERSO, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema* (Napoli, 1955); B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth* (Roma, 1955).

fectamente los puntos flacos de la teología contra la que combate. Había sido alumno tanto de Harnack como de Hermann y se había ocupado más tarde intensivamente con la historia de la teología decimonónica. En oposición a la teología racionalizante del liberalismo el joven Barth proclama la fe en la revelación de Dios en la historia y la absoluta dependencia del saber teológico respecto a la teofanía de Dios en Jesucristo. El punto constante de referencia de la dogmática barthiana es la pastoral. Más concretamente, la teología de la predicación. De ella parte y en función de la misma está elaborada su gran obra, la *Kirchliche Dogmatik*.

Ya el año 1921, en su famoso *Comentario a la epístola a los Romanos*, Barth intenta dar un nuevo rumbo a la teología protestante. La exégesis histórico-filológica de teología liberal no le satisface. Tal exégesis es incapaz de captar el contenido propio de la Sagrada Escritura. Por este motivo Barth adopta una postura de crítica negativa ante la teología de sus maestros. La verdad bíblica no es el resultado de una religiosidad natural subjetiva como profesa la teología liberal. El Dios que nos presenta ésta es en realidad un *no-Dios*. Es pura creación de una deducción racional, de un esfuerzo reflexivo del hombre en su ansia de descubrir el Dios desconocido. Tal Dios es un antropomorfismo y en último término un sacrilegio. Un *no-Dios*. Un Dios *a-teo*. Ateísmo y religiosidad subjetivo-natural están en realidad más cercanos de lo que parece. El verdadero Dios es el Dios de la revelación en Jesucristo. A este lado de la *línea de la muerte*, en la *inmanencia* del hombre, no puede darse una revelación auténtica de Dios. La teología liberal no lo ha tenido en cuenta. Ha ignorado el abismo que media entre el misterio que desvela la revelación y las verdades religiosas que descubre la razón humana por sí misma.

Al antropocentrismo de la teología racionalista-liberal Barth contrapone el cristocentrismo de la revelación bíblica. Cristo es el punto de conjunción de lo divino y de lo humano, de la eternidad y del tiempo, de la transhistoria y de la historia. En Él se revela en sombra el misterio de Dios. Una revelación que es a la vez *encubrimiento* y *descubrimiento*. Cristo es transhistórico, ininteligible; su verdadera realidad yace al otro lado de la *línea de la muerte* que separa lo divino y lo humano. Pero es también verdadera revelación de Dios, revelación transhistórica de Dios en la historia, persona histórica que existió aunque las fronteras de la muerte. Es signo revelador del

misterio de Dios. A esta teofanía de Dios en Jesucristo el único acceso es la fe. La razón no puede llegar al Dios desconocido. Sólo la fe en Cristo, la fe en el Dios transhistórico e invisible que paradójicamente se hace histórico y visible. Esta es la *paradoja* del cristianismo —recuerdo de Kierkegaard— la *dialéctica de la revelación* que descubre encubriendo y encubre descubriendo. Utilizando una formulación católico-escolástica diríamos que Barth adopta una actitud supernaturalista radical. Su postura conecta así con la de los grandes Reformadores para quienes la naturaleza no sirve de soporte a un supernaturalismo cristiano sino que en el nuevo hombre renacido en Cristo *todo es gracia*.

La nueva concepción de la teología que se vislumbra en las inquietantes páginas del *Comentario a la epístola a los Romanos* encuentra realización años más tarde en la *Dogmática eclesial* del mismo Barth. La docena de volúmenes de esta genial creación de la teología cristiana, hasta hoy día aun incompleta, han ido apareciendo durante casi tres decenios (1932-1959). El plan completo de la *Kirchliche Dogmatik* consta de cinco partes divididas cada una de ellas en varios tomos. Las tres primeras partes están ya ultimadas. Abarcan ocho tomos. De la cuarta han aparecido tres volúmenes y falta sólo el último. De la quinta no hay nada impreso aún.

En la *Kirchliche Dogmatik* aparecen más desarrolladas y maduras las tomas de posición de Barth en la Epístola a los Romanos. Su concepción de la teología es correlativo a su concepto de revelación. La teología debe tener como punto de partida y como tema la revelación de Dios en Jesucristo. Cristo es “el principio de la inmanencia de Dios en el mundo”. La revelación en El realizada será, por tanto, el centro focal de la teología. Esta revelación cristocéntrica posee también una *estructura dialéctica*. En Cristo el misterio de Dios se revela permaneciendo misterio. Una revelación en la noche de la fe, como diría San Juan de la Cruz. En Cristo Dios se descubre encubierto, se desvela velado. Nuestro acceso al misterio sólo es posible en la fe. De ahí que la fe sea el punto de partida de la teología. Esta no es por tanto un saber que tiene su origen en el hombre y procede de él sino de Dios. Y tampoco tiene como objeto primario al hombre sino a Dios revelado en Jesucristo. En una palabra, la dogmática no es antropología sino teología cristocéntrica.

Tal teología tiene por misión servir a la predicación de la Iglesia. Por este motivo, el descubrimiento del dogma como anuncio de la palabra de Dios, como predicación que despierta la fe en los oyentes, constituye para ella un problema fundamental. Dogmática eclesial no es, pues, otra cosa que exposición de la palabra de Dios en función de la predicación de la Iglesia. La dogmática ha de mantenerse conectada con Jesucristo como punto continuo de partida y de referencia de la revelación de Dios. Su temática ha de identificarse con la temática de la revelación. Esta temática se encuentra formulada en la Sagrada Escritura. Ambos testamentos son testimonios de Dios en Jesucristo. Por eso la teología bíblica ha de ocupar el lugar preferente en la dogmática. La función de la razón en esta tarea es una misión de servicio. Sobre las relaciones ciencia-revelación, razón-fe, Barth ha suavizado sus posiciones radicales de los años jóvenes. En el *Comentario a la epístola a los Romanos* aparece subrayada con insistencia la desarmonía total entre ciencia y revelación. Ambos saberes están situados a niveles cualitativamente distintos y opuestos. No obstante, Barth admite en la *Kirchliche Dogmatik* el uso de conceptos filosóficos para formular y expresar científicamente la revelación. Pero tales conceptos poseen solamente un valor aproximativo. La dogmática debe tener esto muy presente. La filosofía nunca debe suplantar en temas y respuestas a la revelación. Su misión en teología es servir.

La inconciliabilidad de revelación y ciencia, de fe y razón que Barth subraya en muchos lugares y por otra parte la utilización de categorías filosóficas que él practica, plantean agudamente al problema del conocimiento y significación de Dios por parte del hombre. A esta cuestión Barth responde con su conocida teoría sobre la *analogía*. Contraponiendo a la *analogía entis* aceptada por la teología católica su *analogía fidei*, el teólogo de Basilea rechaza el uso que la dogmática católica hace de aquella para la construcción de una teología *natural* y para la explicación racional de una teología *sobrenatural*. La aceptación de la *analogía entis* conduce a crear un Dios humano, un Dios que es resultado de un proceso científico-racional y no de una revelación. Este Dios es radicalmente un Dios falsificado, un Dios que es fruto de una religiosidad natural, de una proyección de categorías científico-rationales sobre la divinidad: un *no-Dios*. Por este motivo, la *analogía entis* es para Barth un descubrimiento del Anticristo. Para él sólo posee valor la

*analogía fidei*. La revelación y la fe presuponen que es posible captar y entender lo que Dios nos descubre. Para ello es necesario que exista alguna correspondencia y semejanza entre los signos con que Dios se expresa y el misterio que tales signos formulan; y, además, que sean captables en forma y contenido por el hombre. Una cierta correspondencia, analogía, la admite Barth. Pero se trata de una semejanza que tiene por fundamento no al ser sino a la palabra reveladora de Dios y a la fe. Tal analogía conserva siempre la estructura dialéctica de la revelación. Es a la vez descubrimiento y encubrimiento del misterio de Dios. Los conceptos filosóficos reciben aptitud para expresar la realidad divina para un orden superior de expresividad.

Estos presupuestos fundamentales se proyectan sobre los volúmenes de la *Kirchliche Dogmatik*. Los dos tomos de la primera parte de la obra contienen la teología fundamental: la teología de la revelación de Dios, de su encubrimiento-descubrimiento al hombre. En ellos encuentran nuevos desarrollos la concepción dialéctica de la revelación y de la teología. La segunda parte, también en dos volúmenes, presenta la doctrina sobre Dios: cognoscibilidad, realidad, su precepto... En la cuestión del conocimiento de Dios practica Barth una aplicación concreta de la *analogía fidei*. Los cuatro tomos de la tercera parte tratan los temas de la creación, antropología, providencia y ética cristiana. La cuarta parte se ocupa de la soteriología. Reconciliación del hombre con Dios en Jesucristo. En ella insiste Barth una y otra vez en el cristocentrismo de la revelación y de la redención. A lo largo de sus exposiciones Barth se mueve libremente por el campo de la tradición cristiana. En sus páginas encuentran amplio eco tanto la teología protestante como la católica. Junto a los nombres de Lutero y Calvino se hallan los de Agustín y Tomás de Aquino. En diálogo con ellos y a veces contra ellos el genial pensador mantiene con igual libertad de espíritu las propias posiciones doctrinales.

## 2) Teología y dialéctica de la existencia

Al grupo de teólogos que cultivan la *teología dialéctica* pertenecen también los nombres de *Paul Tillich* (1886-1965), *Emil Brunner* (1889) y *Friedrich Gogarten* (1885). De igual modo que Barth, también ellos reaccionan contra la teología liberal;



sin embargo, dan otra orientación fundamental a su pensamiento<sup>6</sup>. En los tres ejerce un fuerte influjo la ideología religiosa de Kierkegaard y la filosofía existencial de Heidegger. También juega un papel determinante en ellos a la hora de precisar posiciones sobre la estructura de la revelación de Dios el tema luterano *Ley y Evangelio*. El papel predominante que la filosofía existencial desempeña en estos pensadores hace problemática la superación de la teología liberal a que aspiran. Su reacción viene determinada más por el descubrimiento y utilización de una nueva filosofía que por el reencuentro con la revelación de Dios en la historia. En Gogarten y Tillich la teología dialéctica aparece contrapuesta a la teología liberal no en cuanto que aquella refleja la estructura dialéctica de la revelación como en Barth sino en cuanto que se estructura en dialéctica de la existencia. En ambos la teología está condicionada en último término por una antropología filosófica y persiste la concepción del cristianismo como revelación realizada dentro del ámbito de una religiosidad natural. Una posición intermedia entre Barth, teología liberal y teología católica es la adoptada por Brunner, profesor de teología sistemática en Zúrich. Con Barth tiene de común la concepción dialéctica de la revelación y de la fe. Insiste igualmente en la esencial diferencia entre el Dios de la revelación y el Dios de la metafísica. A diferencia de Barth admite la existencia de una revelación natural y consiguientemente la de una teología natural. Entre esta y la teología de la revelación existe una relación que Brunner determina recurriendo al esquema luterano ley-evangelio.

A Gogarten, catedrático jubilado de teología sistemática en Göttingen se debe la expresión "teología dialéctica" para indicar el grupo de teólogos que en el período de entreguerras reaccionan e intentan superar la teología liberal. Gogarten acep-

---

<sup>6</sup> G. GLOEGE, *Glaubiges Denken. Bemerkungen zum E. Brunners Dogmatik*. En *Verkündigung und Forschung* (1951) 57-78; Ch. KEGLY, *The Theology of Emil Brunner* (New-York, 1962); Ch. RHEIN, *Paul Tillich, Philosoph und Theologe* (Stuttgart, 1957); B. MARTIN, *The existentialist Theology of Paul Tillich* (New-York, 1963); Ch. KEGLEY-R. BRETALL, *The theology of P. Tillich* (New-York, 1961); J. SCHMITZ, *Die apologetische Theologie P. Tillichs* (Mainz, 1966). La precedente literatura puede servir de introducción al pensamiento de Brunner y Tillich. Pero nada mejor para conocer sus ideas que las propias obras de ambos pensadores y de Gogarten.

ta los resultados del método histórico-crítico utilizado por la teología liberal. Pero intenta plantear el problema de la Sagrada Escritura a un nivel más radical: que es propiamente revelación. Como buen dialéctico subraya el antropomorfismo que implica la concepción que tiene de Dios la teología liberal. También rechaza el concepto de revelación como expresión de una religiosidad natural subjetiva del hombre. Pero su oposición a la teología decimonónica no está motivada como en Barth por el encuentro con la revelación de Dios en la historia sino por el descubrimiento de una nueva filosofía: el existencialismo. La teología de Barth se apoya constantemente en la revelación. La de Gogarten en la dialéctica de la existencia. Paralelamente a como Barth utiliza el binomio *encubrimiento-descubrimiento*, Gogarten recurre a los conceptos *visible-invisible*. Pero no es la calidad de una revelación de Dios en la historia la que determina la estructura dialéctica de nuestro saber sobre Dios sino la historicidad de la existencia humana. El concepto de revelación de Dios está, pues, condicionado por la dialéctica de la existencia humana, la cual a su vez arraiga en la dialéctica de la historia y de la temporalidad. No es en último término un factor trascendente el que cualifica la revelación en la historia sino un factor inmanente a la historia misma. En la religión natural del protestantismo liberal el hombre se transforma a sí mismo en Dios. Proyecta la concepción de la propia esencia en una idea sobre Dios. Pero cuando la tendencia humana a divinizarse se desintegra y se instaura la invisible dimensión de la historia, el encuentro de Dios con los hombres, entonces acontece la revelación. La plataforma y el horizonte donde ésta se realiza es la interrelación de unos hombres con otros. La co-relación *yo-tú*. El heideggeriano *encuentro* (*Begegnung*) y *co-existencia con otros* (*Mit-sein-mit-anderen*) ejerce un decisivo influjo sobre el concepto de revelación de Gogarten. Tal primacía de los factores filosófico-inmanentes a la historia sobre los trascendentes ahistóricos nos hacen dudar sobre la superación real de las posiciones teológicas del protestantismo liberal. En Gogarten se proyecta una vez más una antropología filosófica sobre la conceptualización de la realidad de Dios.

En un mundo teológico no lejano al de Gogarten se mueve Paul Tillich, profesor de dogmática primeramente en Frankfurt y más tarde en Nueva York y Harvard. También él concibe la dogmática con estructura dialéctica utilizando para sistema-

tizar su pensamiento el binomio *condicionado-incondicionado*. Su teología cobra un marcado carácter eticista al concebir lo incondicionado como *Ley, Mandato del Señor*. Para Tillich revelación es irrupción de lo incondicionado en el mundo de lo condicionado manteniéndose la esencial diferencia entre ambos factores. Este concepto de revelación está lejos de coincidir con el presupuesto barthiano de revelación de Dios en la historia. Cristo y la Biblia no son revelación en tal sentido o en sentido católico-romano. Jesús es solamente *símbolo* de lo incondicionado en el mundo. A través de él puede darse revelación del mismo modo que a través de otra criatura cualquiera. Lo incondicionado adquiere en El una expresión pura y en este sentido Cristo es símbolo, medio a través del cual se participa la revelación. Su personalidad religiosa es portadora de lo incondicionado en cuanto que ella realiza entre nosotros el precepto del Señor. La vida de Jesús, cumplimiento perfecto de la ley del Señor, constituye el Mesías en revelación de Dios. Pero ¿Quién es este Cristo? ¿Qué es esta revelación? Este continúa siendo el verdadero problema. Tillich no parece superar en realidad la teología decimonónica que veía en Cristo únicamente un *hombre* dotado de una personalidad ético-religiosa extraordinaria, de una probidad moral intachable y en el cristianismo una vivencia ético-moral. A Tillich, heredero al fin y al cabo del naturalismo decimonónico, le resulta duro aceptar una revelación trascendente de Dios en la historia realizada a través de la encarnación del Hijo de Dios.

### 3) *Dialéctica existencial y desmitologización*

Un biblista, *Rudolf Bultmann* (1884), antiguo profesor de Nuevo Testamento en Marburgo, comparte hoy con Barth el caudillaje científico en la teología protestante germana <sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Seleccionamos algunos títulos entre la numerosa bibliografía sobre el pensamiento bultmanniano: H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Bultmanns* (Tübingen, 1955); R. MARLÉ, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments* (Paderborn, 1959); J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann* (London, 1955); G. W. ITTEL, *Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie Bultmanns in Kerygma und Dogma*, 2 (1956) 90-108; H. FRIES, *Das Anliegen Bultmanns in Lichte der katholischen Theologie in Kerygma und Dogma*, 5 (1955)

Bultmann reconoce y acepta los resultados del método histórico-crítico utilizado por la exégesis liberal. Pero los juzga insuficientes. Por eso intenta superarlos planteando el problema de la interpretación del Nuevo Testamento a un nivel más radical. No se trata ya de eliminar el elemento mítico de la Biblia como había hecho la teología decimonónica. Sino de interpretarle *existencialmente*. Para esta interpretación, los filósofos Kierkegaard y Heidegger ofrecen a Bultmann los presupuestos filosóficos necesarios. Su teología bíblica se reduce, pues, a una interpretación existencial del Nuevo Testamento. Más cercano a Gogarten que a Barth, Bultmann fundamenta sus posiciones dogmáticas no en una dialéctica de la revelación sino en una dialéctica de la existencia. Esta posición le permite abordar desde una perspectiva nueva el viejo problema de la *desmitologización* de la Biblia. Su teología conecta así con la cuestión fundamental que desde Strauss preocupa a los exégetas protestantes.

Para Bultmann la Sagrada Escritura es esencialmente formulación de posibilidades de existencia humana. Su peculiar carácter consiste precisamente en la interpretación de la existencia humana que ofrece. Tal interpretación está determinada por Dios y consiguientemente la fe nos ofrece una existencia humana formulada por Dios. El lector que se acerca a la Biblia debe adoptar una actitud de oyente ante el lenguaje bíblico que le habla de posibilidades de existencia. Una actitud de diálogo y de confrontación de la propia interpretación de la existencia humana con las posibilidades de existencia que la Biblia formula. Pero el lector debe precaverse de absolutizar la propia interpretación. Su actitud, por el contrario, será la de quien pregunta y dialoga con la Sagrada Escritura sobre las posibilidades de existencia que en ella se contienen. Tal confrontación pondrá en tela de juicio la disponibilidad de la autointerpretación de la existencia y creará en el lector una abertura hacia otras posibilidades existenciales. Este encuentro *dialogico* con la Biblia, elevado por Bultmann a la categoría de método exe-

---

29-43; F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei R. Bultmann* (Hamburg, 1960); A. MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann* (Ginebra, 1962); W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmann* (Tübingen, 1966); O. SCHNÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theologie R. Bultmann* (Göttingen, 1959); F. HOHMEIER, *Das Schriftverständnis in der Theologie R. Bultmanns* (Berlin, 1964).

gético, permite al famoso exégeta superar las posiciones del historicismo decimonónico. Sin embargo, ¿en qué relación están revelación, fe y filosofía? Aquí el brillante pensador parece naufragar en las aguas del filosofismo cuando al establecer la última instancia del sentido de la revelación y de la fe hace depender ambas de una particular concepción filosófica. Con ello nos encontramos de nuevo ante una reducción de elementos trascendentes del cristianismo a factores inmanentes a la naturaleza y a la historia.

Desde estas posiciones fundamentales Bultmann aborda el problema de la desmitologización del Nuevo Testamento. La teología liberal había planteado la cuestión en sus dimensiones histórica y literaria. Bultmann replantea el tema en una perspectiva más radical: a nivel de la filosofía existencial actual y de la cosmovisión inherente a los relatos bíblicos<sup>8</sup>.

Bultmann contrapone la imagen mítica del mundo subyacente en el Nuevo Testamento a la cosmovisión científica que posee el hombre moderno. Aquella se identifica con la consabida cosmología viejotestamentaria, según la cual el universo está dividido en tres planos: cielo, mundo, inframundo. El mundo es escenario de una lucha cósmica entre poderes celestiales y fuerzas demoníacas. El inframundo con sus personificaciones demoníacas y el supramundo con sus poderes sobrenaturales intervienen en el acontecer diario y explican su evolución. La escenificación del "acontecimiento redentor" que forma el meollo del Nuevo Testamento está enmarcada en tal cosmovisión mítica. El mensaje evangélico está también formulado en un lenguaje mítico, lenguaje que, en cuanto mítico, resulta inaceptable para el hombre de hoy. Por tanto, a la hora de predicar el kerigma neotestamentario se plantea el doble problema: a) si la fe implica el reconocimiento de la cosmovisión mítica bíblica; en caso de que esto sea imposible, b) si el Nuevo Testamento contiene una verdad autónoma del ropaje mítico que la enmarca.

La fe cristiana no puede exigir del hombre moderno la aceptación de la cosmovisión mítica. Es absurdo e imposible.

---

<sup>8</sup> Bultmann ha expuesto y razonado su programa de desmitologización del Nuevo Testamento en el famoso artículo aparecido el año 1941: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Su texto en *Kerygma und Mythos* (Hamburgo, 1960) 15-48. Nuestra exposición sigue de cerca el artículo citado.

Es absurdo porque la mitología bíblica no constituye un elemento específicamente cristiano sino que es una cosmovisión particular de una época pasada. Y es imposible porque el hombre actual está informado por una concepción científica del cosmos que se opone a la mitología. Pensamiento mítico es lo opuesto a pensamiento científico. El pensamiento mítico relaciona y atribuye determinados fenómenos a poderes sobrenaturales y divinos creando así una zona de realidades extraterrestres. El pensamiento científico, por el contrario, está fundado en las leyes de la causalidad y presupone la unidad del cosmos y del acontecer mundano. La experiencia y el dominio sobre las realidades mundanas se han desarrollado tan poderosamente con ayuda de la ciencia y de la técnica que ningún hombre actual puede permanecer aferrado a la imagen mítica del mundo subyacente al kerigma neotestamentario. Esta posición crítica del hombre moderno ante la cosmovisión mítica bíblica viene exigida no solamente por las ciencias naturales sino también, y más radicalmente, por la autoconcepción que el hombre posee de sí mismo. La antropología hace ininteligibles gran parte de las afirmaciones del Nuevo Testamento.

A la hora de fijar en concreto un programa de desmitologización, Bultmann sitúa en primer plano el “acontecimiento Cristo” (“Das Christusgeschehen”). Entre los elementos míticos de tal *acontecimiento* enumera la ascensión de Jesús a los cielos, su descendimiento a los infiernos, la escatología fundada en la parusia, la fe en espíritus y demonios, los milagros en cuanto milagros, la resurrección como hecho biológico... Tales sucesos serían elementos míticos resultantes de la imagen del universo subyacente en el Nuevo Testamento. La desmitologización del “acontecimiento Cristo” estaría postulada en primer lugar por la esencia del mito cuya función no es proporcionar una visión objetiva del mundo sino una autointerpretación del hombre. El mito no debe ser entendido cosmológicamente sino antropológicamente. Mejor, *existencialmente*. En segundo lugar, también las contradicciones internas contenidas en el Nuevo Testamento exigen la desmitologización del mismo.

El presupuesto básico de Bultmann, la existencia de una cosmovisión mítica bíblica, replantea con radical gravedad el viejo problema de la sustancia, del núcleo de la verdad cristiana, y de su revestimiento literario-conceptual. Para Bultmann es urgente e imprescindible una desmitologización del Nuevo Testamento si es que éste quiere conservar su validez ante el

hombre contemporáneo. Desnudar la verdad evangélica, en caso de que tal verdad exista, del ropaje mítico que la encubre. Pero Bultmann no se contenta con la desmitologización practicada por la teología decimonónica. Esta había intentado solamente *eliminar* el ropaje mítico del Nuevo Testamento mientras que la misión de la exégesis actual consistiría no en eliminarle sino en *interpretarle* críticamente. No se trata de una *reducción* mitológica sino de admitir o de rechazar en su totalidad una cosmovisión mítica por incompatible con nuestra cultura científica. Y puesto que la Biblia está condicionada esencialmente por la imagen mítica del mundo se plantea la cuestión de si el Nuevo Testamento es pura mitología y consiguientemente si debe ser admitido o rechazado conjuntamente con la cosmovisión subyacente al mismo. El problema central es, pues, si la Biblia contiene una verdad autónoma, independiente del ropaje mítico que pudiera encubrirla. Tal cuestión exige una previa desmitologización. Lo cual no presupone una destrucción del valor religioso de la Sagrada Escritura. Todo lo contrario. La desmitologización debe conducir a un redescubrimiento del elemento válido del evangelio. No se trata, por tanto, de una capitulación de la teología ante la ciencia sino de una liberación del elemento válido del evangelio mediante una interpretación crítica del ropaje mítico que le enmarca.

La posición clave de la desmitologización bultmaniana radica en la fijación de la última instancia, del criterio último según el cual ha de ser interpretada la dimensión mítica del Nuevo Testamento. ¿Es la mitología un medio expresivo de la revelación transhistórica de Dios en la historia como quiere Barth o es solamente expresión de una posibilidad de existencia condicionada en definitiva por una concepción filosófica? ¿Es la fe quien descubre desde dentro el contenido del mito o es la ciencia filosófica? ¿Forma parte el mito de una dialéctica de la revelación o de una dialéctica de la existencia? Bultmann se inclina por lo segundo. Desmitización significa para él *interpretación existencial* del Nuevo Testamento. Los evangelios no son otra cosa que un modo de entender la existencia. Barth y Bultmann coinciden con el historicismo decimonónico en admitir un elemento mítico en los Evangelios y están de acuerdo también al concebir esa mitología como una forma peculiar de expresar la verdad nuclear de la Sagrada Escritura. Pero la diferencia radical entre ambos aparece a la

hora de determinar cómo hay que entender ese núcleo. Barth, en la línea supernaturalista de los Reformadores, lo concibe como revelación de Dios en la historia mediante el Cristo histórico. Bultmann, heredero del filosofismo naturalista y bajo el impacto del existencialismo de entreguerras, lo interpreta como una manera particular de entender la existencia. El sentido propio del mito es expresar la autointerpretación del hombre en su mundo. En consecuencia, ha de ser entendido antropológicamente y existencialmente. No ha de buscarse en la mitología un contenido conceptual objetivante sino una concepción de la existencia humana.

Desmitologizar, por tanto, se identifica con interpretar existencialmente el Nuevo Testamento. La teología bíblica no ha de limitarse a purificar las Sagradas Escrituras del elemento mítico como ya había hecho la crítica histórica del siglo XIX. Ha de interpretarle a partir de la filosofía de la existencia. Con ello la exégesis dispone de un nuevo método de interpretación. Método que cumple una doble misión y logra simultáneamente un doble resultado: *desmitologiza* el Nuevo Testamento al liberar el concepto de existencia que los mitos encubren y a la vez *reafirma* como verdad nuclear de la Biblia ese mismo modo de entender la existencia. Tal concepción de la existencia deviene así objeto central de la teología. Cómo deba practicarse en concreto la interpretación existencial del Nuevo Testamento nos lo enseña Heidegger con su análisis existencial de la existencia. Su concepto del “hombre que existe históricamente en la preocupación sobre sí mismo a causa de la angustia, en momento de decidir entre el pasado y el futuro, si desea perderse en el mundo de lo cotidiano (“Vorhandenen”), del “se”, o si prefiere conseguir su autenticidad en la propia donación al futuro”<sup>9</sup>, ¿no nos ofrece acaso una pauta para descubrir cómo el Nuevo Testamento entiende al hombre? El concepto heideggeriano de existencia (“Dasein”) como “hallarse en el mundo” (“In-der-Welt-sein”) en calidad de “proyecto” (Entwurf) arrojado y articulado, en otras palabras, encontrarse arrojado en el mundo como *ser-proyecto* en trance de posibilidades y en coexistencia con otros seres y en encuentro intramundano con ellos, es el horizonte y el ángulo visual en el que Bultmann interpreta el Nuevo Testamento. El análisis existen-

---

<sup>9</sup> Artículo citado, *Kerygma und Dogma*, 33.



cial de la existencia que nos descubre al hombre constituido por su *decisión* entre el pasado de lo inauténtico y el futuro de la autenticidad nos da la clave del verdadero problema que se ventila en los Evangelios. En ellos encuentra el lector respuesta a su problema existencial. La concepción de la existencia que el Nuevo Testamento pone ante sus ojos esta liberada del mundo anónimo del *se es* y abierta al futuro, a la autenticidad. Con ello el hombre adquiere conciencia de la propia impotencia para solucionar el problema de su existencia. Sólo por la fe en el Evangelio logra salir de sí mismo y encontrar a Cristo que le libera y pone a su alcance la auténtica existencia.

### III.—LA SITUACIÓN ACTUAL

La teología protestante germana da hoy señales de vitalidad en dos sectores principalmente: la teología bíblica y la teología sistemática. En ambos, los discípulos de Barth por una parte y los de Gogarten-Bultmann por otra mantienen la problemática y orientaciones abiertas por los grandes dialécticos de entreguerras. Esta división de frentes se advierte no sólo en la dogmática sino también en la exégesis y teología bíblicas e incluso en la pastoral. Una visión más completa del panorama teológico protestante debería abarcar también las aportaciones de sus teólogos en el terreno de los estudios históricos<sup>10</sup>. Sin embargo, ello alargaría excesivamente el presente ensayo. Por eso nos conformamos con recordar los trabajos de *H. von Campenhausen* sobre patristica, los de *H. Lietzmann* sobre la historia de la Iglesia antigua, los de *H. Bornkamm* sobre historia de la Reforma, los de *M. Werner* sobre historia de los dogmas y la extensa historia de la teología protestante contemporánea compuesta por *E. Hirsch*. A ellos habría que añadir otros trabajos de orientación práctica, tales los estudios de pastoral y homilética de *E. Thurneysen*, *H. Schreiner*

---

<sup>10</sup> Cf. *Tendenzen der Theologie in 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, herausgegeben von H. J. Schultz* (Stuttgart-Berlin, 1966). De especial interés son las dos monografías: *Theologische Strömungen der Gegenwart* (Göttingen, 1965) y *E. HÜBNER, Evangelische Theologie in unserer Zeit* (Bremen, 1966), que nos han servido de pauta en la redacción de estas páginas.

y M. Mezger o los de misionología de G. Rosenkranz y de G. Vicedom. Dignos de mención son también los estudios sobre ética político-social del catedrático de teología de Hamburgo, H. Thielicke.

### *Situación de los estudios bíblicos*

La exégesis y teología del Antiguo Testamento prolongan en lo fundamental la problemática iniciada en el período de entreguerras. Como figuras destacadas de exégetas viejotestamentarios cabe citar a G. von Rad (1901), profesor de Antiguo Testamento en Heidelberg y a M. Noth (1902), catedrático de la misma materia en Bonn. La reacción barthiana contra la concepción historicista-naturalista de la revelación encuentra amplio eco en los presupuestos hermenéuticos de la teología del Antiguo Testamento de Von Rad. Este acepta la validez de los resultados de la crítica del siglo precedente. Juzga necesario, no obstante, dar un paso más. La Biblia posee ciertamente una dimensión histórica. Descubirla y delimitarla críticamente fue la gran labor de la teología liberal. Pero posee sobre todo una dimensión religiosa que aquélla no tuvo en cuenta. En el texto sagrado se describe el desarrollo de la "historia de salvación" realizada por Dios con su pueblo elegido. Dentro de esa historia salvífica la revelación de Dios y la fe de Israel en ella adquieren especial relieve. Las narraciones bíblicas son medios expresivos de tal revelación y de tal fe. Y es desde esta perspectiva y en este horizonte donde hay que descubrir el sentido teológico del Antiguo Testamento. Diríamos, que frente al naturalismo racionalista de la teología decimonónica, la cual sólo supo ver en la Biblia un libro histórico como tantos otros, buena parte de los exégetas actuales tienden al supernaturalismo bajo una u otra forma. Se esfuerzan por redescubrir la dimensión religiosa de la Biblia como *historia de salvación*, como revelación de Dios en el tiempo y como expresión de la fe del pueblo de Dios. Von Rad interpreta el Pentateuco en función de determinados principios de fe contenidos en él y en torno a los cuales, como hitos fundamentales de la historia de salvación, estarían ordenados y estructurados los cinco libros. M. Noth, por su parte, ha realizado interesantes estudios sobre la historia de Israel y sobre la estructura sociopolítico-religiosa del país durante el período de las doce tribus.

Con Von Rad y Noth colaboran en un gran comentario al Antiguo Testamento los exégetas *H. W. Wolff* (1911), catedrático de exégesis viejotestamentaria en Maguncia y recientemente llamado para suceder a Von Rad en Heidelberg, *W. Zimmerli* (1917) y *H. J. Kraus* (1918), profesores de la misma materia en Göttingen y Hamburgo, respectivamente... Los presupuestos hermenéuticos del grupo se corresponden con la posición adoptada por Barth en su concepción de la revelación y de la dogmática: valorar la historia de Israel no sólo a través del prisma de la *pura historia* como había hecho el historicismo liberal sino sobre todo a través del prisma de la *fe* del pueblo de Dios. Esta postura previa les lleva a descubrir el valor teológico-religioso del Antiguo Testamento. La historia de Israel no es una historia como las demás. Es una *historia de salvación* en la que se realiza la teofanía de Dios en el tiempo. Desde este horizonte de la *historia salutis* se intenta descubrir el significado propio de la Sagrada Escritura. Acontecimientos y palabras de la vieja alianza son dimensiones de la única revelación de Dios. Entre ambos factores existe una interconexión lógica. Los acontecimientos poseen una estructura dialéctica que debe ser esclarecida por las palabras. La función, pues, de estas es manifestar el sentido oculto de los acontecimientos salvíficos. Tal base hermenéutica permite al grupo una interpretación tipológica del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo. Von Rad reintroduce en la exégesis viejo-testamentaria el antiguo par de conceptos “promesa-cumplimiento” como eje de coordenadas de una visión teológica de aquél. La interconexión de ambos testamentos y su confrontación aporta aclaraciones definitivas tanto al uno como al otro. La figura de Cristo aparece en el punto central de ambos como *realización* de las promesas hechas al pueblo de Dios bajo la antigua alianza.

Si las posiciones dogmáticas de K. Barth inspiran la hermenéutica de buena parte de los teólogos viejotestamentarios, las tesis bultmannianas de la dialéctica de la existencia y de la desmitologización cobran cada día mayor importancia e influjo en la exégesis del Nuevo Testamento. Exégetas como *H. Conzelmann* (1915) en Zürich y Göttingen y *H. Braun* (1903) en Maguncia, propugnan una interpretación existencial de aquél en la línea marcada por Bultmann. Esta tendencia determina las relaciones entre ambos testamentos según el esquema luterano Ley-Evanglio y con categorías existenciales interpreta el

Viejo Testamento como *naufragio universal* del pueblo de Dios bajo la economía de la ley. Este naufragio, desempeña, no obstante, la función de profecía y preanuncio de la salvación realizada en Jesucristo bajo la nueva alianza. Camino diverso del de los discípulos de Bultmann parece seguir *Oscar Cullmann* (1902), catedrático en Basilea y París. En su obra programática *Cristo y el tiempo* intenta una interpretación teológica del Nuevo Testamento y de sus relaciones con el viejo desde la perspectiva de la *historia salutis*. Sus puntos de vista ejercen hoy un fuerte atractivo sobre ciertos sectores de la teología católico-romana.

Junto a estos conatos de interpretación teológica del Nuevo Testamento continúan los análisis literarios de la forma del mismo según el método de la *Formgeschichte* que tan fecundo se ha mostrado en los estudios histórico-filológicos del Antiguo Testamento. En esta línea se sitúan los trabajos sobre el evangelio de San Marcos del profesor de Münster *W. Marxsen* (1919), los de *G. Bornkamm* (1905), profesor en Heidelberg, sobre el evangelio de San Mateo y los del catedrático de Tübinga, *E. Käseman* (1906) sobre la epístola a los Hebreos. Todos ellos pretenden determinar la estructura y contenido del texto sagrado a partir del contexto religioso-social en donde ha tenido su origen, ya que dan por supuesto que el medio ambiente ha condicionado decisivamente los problemas y respuestas de los distintos libros. Digno también de mención, como gran obra de la exégesis germana neotestamentaria actual, es el *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* cuya edición fue iniciada por *G. Kittel* a partir de 1933. En él son analizadas y expuestas todas las palabras del Nuevo Testamento que poseen un contenido teológico interesante. En la obra han colaborado y colaboran los mejores exégetas de los últimos cuarenta años.

La vieja cuestión de la figura histórica de Jesús continúa inquietando a los exégetas neotestamentarios germanos. El tema ha recobrado actualidad en la última década. De él se han ocupado sucesivamente *E. Kaseman*, *E. Fuchs*, *G. Bornkamm*, *E. Stauffer*, *H. Braun*, *W. Kreck*, *Ph. Vielhauer*... El libro de *Bornkamm*, *Jesús de Nazareth* (1956), nos ofrece una buena visión de conjunto sobre los resultados y orientación de los estudios recientes en torno a la persona de Cristo. La exégesis actual, si bien acepta buena parte de los resultados de la crítica liberal y de la teología de entreguerras, se esfuerza por

recuperar el contorno histórico de la persona de Cristo tan difuminado en las tesis de quienes sólo descubren en los evangelios el "Cristo de la fe". Sin duda, la orientación marcada por Kähler a finales del siglo pasado continúa teniendo validez. La fe de la primitiva comunidad cristiana, fe transfigurada por los acontecimientos pasculares, ha condicionado de manera decisiva la visión que los evangelios ofrecen de Cristo. Sin embargo, se trata de una fe que en último término hace referencia a la personalidad histórica de Cristo y no a un mito ahistórico. El contorno histórico de ese punto de referencia, Cristo, es en definitiva lo que se trata de descubrir a través del enramaje de géneros literario-homiléticos de que constan los evangelios. También en este sector se traslucen las posiciones dogmáticas de Barth y de Bultmann a la hora de calificar el Cristo histórico como punto focal de la revelación de Dios en la historia o simplemente como realización de una posibilidad de existencia humana.

### *Orientaciones actuales en teología sistemática*

De un modo genérico podemos distinguir tres orientaciones fundamentales en la dogmática protestante actual: 1) la teología luterana confesional; 2) el grupo formado por los discípulos de Karl Barth; 3) los discípulos de Bultmann y Gogarten. Al margen de esta clasificación habría que añadir el nombre de teólogos más o menos independientes que no se sujetan a determinados postulados de escuela y que intentan una obra de carácter más personal.

La reacción durante el período de entreguerras contra la teología liberal fue acompañada de un redescubrimiento de las doctrinas de los grandes reformadores Lutero, Calvino, Melancthon... este descubrimiento contribuyó a la consolidación en el seno del protestantismo de una tendencia teológica de marcado carácter confesional que se inspira en los presupuestos dogmáticos de los Reformadores y de las profesiones de fe y que tienen aun hoy día representantes de valor particularmente en las facultades de Erlangen y Heidelberg. A la primera generación de teólogos de inspiración luterana pertenecen los dogmáticos de Erlangen *W. Eiert* (1885) y *P. Althaus* (1888), el profesor de sistemática en Göttingen, *E. Hirsch* (1888), ya jubilado, y el que fue profesor de la misma materia en Halle

y Berlín, *E. Seeberg* (1888). En todos ellos juega un papel decisivo la doctrina luterana sobre el binomio ley-evangelio a la hora de vertebrar el contenido de la revelación cristiana. Admiten, por lo general, en oposición a Barth, la existencia de una revelación natural cuyas relaciones con la revelación realizada en Jesucristo explican recurriendo al citado esquema ley-evangelio. También admiten la posibilidad y el hecho de un conocimiento natural de Dios a partir de las criaturas o de la conciencia humana. Esta teología está hoy día representada en Erlangen por *W. Künneth* (1901) y en Heidelberg por *E. Schlink* (1903), catedrático de teología sistemática. Schlink, que tiene en su haber estudios sobre las profesiones de fe luteranas, ejerce una intensa labor ecuménica como delegado de su Iglesia en reuniones interconfesionales y ha representado al protestantismo germano en el Vaticano II. También son de inspiración confesional las monografías sobre la doctrina de la eucaristía en el luteranismo del igualmente catedrático de Heidelberg *P. Brunner* (1900). Los estudios históricos en torno a la personalidad religiosa y significado de Lutero han recibido un nuevo impulso en la pluma de *H. Bornkamm* (1901), profesor de Historia de la Iglesia en la misma facultad de Heidelberg.

La teología confesional es rechazada como anacrónica y dogmatista por los discípulos de Bultmann. Más radicales que Bultmann mismo, sus seguidores absolutizan los presupuestos teológicos del maestro e intentan aplicar a otros sectores de la fe cristiana los principios de la dialéctica de la existencia y de la desmitologización. Al grupo bultmanniano pertenecen *G. Ebeling* (1912), profesor de teología sistemática en Zúrich y abanderado en la actualidad de la dialéctica existencial en el terreno de la dogmática, *E. Fuchs* (1903), catedrático de exégesis neotestamentaria en Marburgo y *H. Braun* (1903) que enseña la misma materia en Maguncia. Para Braun también el Dios de la Biblia es objeto de desmitologización. El concepto de Yavé que nos ofrece la Sagrada Escritura pertenece a la zona del mito y no es otra cosa para Braun que objetivación de una determinada concepción de la existencia humana. Tal concepción bíblica de Dios resulta inaceptable para el hombre moderno. La realidad expresada con el término Dios debe ser actualmente formulada con otras categorías y en horizonte diverso al de la imagen bíblica del mundo. El resultado final de la desmitologización de la idea bíblica de Dios tal como la postula Braun, se resume en una real pérdida del Dios cristiano. Ebe-

ling y Fuchs, más moderados, prefieren centrar su teología en torno a la persona histórica de Jesús en cuanto revelación y prototipo de una auténtica existencia humana. Pero también para ellos queda en la penumbra la dimensión divina del Mesías y su calidad de revelación de Dios en la historia. Una postura más reservada frente al programa neobultmanniano de desmitologización es la adoptada por *H. Jonas* (1903), antiguo alumno de Bultmann y docente después en Ottawa y Nueva York. Frente a las tesis extremas de Braun, Jonas acepta la traducción de las categorías míticas bíblicas en categorías existenciales siempre que el tema tratado sea el hombre. Pero no acepta tal postura metodológica cuando se trate de Dios. La reducción de Dios a dimensión particular de la concepción de la existencia humana, implica para Jonas una pérdida de la realidad de Dios.

Este radicalismo del grupo bultmanniano hace reaccionar enérgicamente en contra a los numerosos seguidores de la dialéctica de la revelación de K. Barth. La crítica de éstos se centra en el filosofismo que supone la aplicación en teología de la dialéctica de la existencia. Una valoración del mensaje bíblico en el horizonte y bajo presión del existencialismo heideggeriano supone una enajenación de lo específico del cristianismo en cuanto religión revelada y una pérdida de factores esenciales del mismo. Por eso los discípulos de Barth insisten en la transsubjetividad de la revelación de Dios en la historia y en la fe en la palabra de Dios como últimas instancias de la gnosis cristiana. La principal tarea de la teología actual consiste precisamente en recuperar la dimensión objetivo-trascendente del cristianismo ahogada por el subjetivismo inmanente de las filosofías decimonónicas. A la orientación barthiana están adscritos, entre otros, *Otto Weber* (1902), ordinario de dogmática en Göttingen, el cual ha comentado y resumido en sus manuales la *Kirchliche Dogmatik* de Barth, los dogmáticos de Berlín *H. Gollwitzer* (1902) y *H. Vogel* (1902), *H. J. Iwand* (1899-1960), ordinario de teología sistemática en Göttingen y *H. Diem* (1900), docente de la misma materia en Tubinga. Gollwitzer polemiza ásperamente con el bultmanniano Braun a propósito de su reducción de Dios a objetivación de una particular concepción de la existencia humana. Para Gollwitzer tal posición significa una capitulación de la teología ante el ateísmo del humanismo moderno.

Al margen de esta constelación de escuelas teológicas destaca la figura señera de una víctima del nazismo: *Dietrich Bonhoeffer* (1906-1954). Su obra inacabada siempre sugerente y el testimonio de una profunda religiosidad cautivan hoy a un cierto número de élites universitarias. Diríamos, que su pensamiento, descubierto tardíamente después de la segunda guerra mundial, está hoy de moda. A ello contribuye sin duda la aureola de mártir que rodea a la persona de Bonhoeffer, una víctima entre millones de los campos de concentración nazi. En sus escritos se encuentra subrayada como en Barth la primacía de la revelación y de la fe en teología. Consiguientemente critica la dialéctica de la existencia bultmanniana y el condicionamiento filosófico de la revelación que la misma supone. Para él resulta inaceptable la proyección antropomórfica de categorías filosóficas a la hora de determinar la realidad de Dios. Sin embargo, acepta la probidad y honradez científica del historicismo y la aspiración de Bultmann a formular el evangelio científicamente en una terminología filosófica aceptable al hombre actual. Un pensamiento medular en la obra de Bonhoeffer es la idea de la *communio sanctorum*. En el libro que lleva este título, el iluminado de Finkenwalde, ve en la comunión de los santos el prototipo de la hermandad cristiana en el amor. Bonhoeffer subraya la vocación comunitaria a la fe en la Iglesia como depositaria y distribuidora de la redención. Para él, el ideal de Iglesia se concreta en la *communio sanctorum*. Una Iglesia, que con mentalidad no lejana a la católico-romana, califica de *una, santa y católica*. De esta hermandad cristiana, a la que pertenecen indistintamente cristianos de credos diferentes, Cristo es el Señor.