

## VI

### EL LUTERANISMO Y LA TEOLOGIA PROTESTANTE ACTUAL

REGIN PRENTER (luterano)

*Profesor de la Universidad de Aarhus  
(Dinamarca)*

La *teología protestante actual* presenta una imagen extraordinariamente complicada. Ya no se encuentran en ella sólo las divergencias de orden confesional o regional de otros tiempos. Tampoco se trata de esta diversidad de escuelas y corrientes teológicas que es un rasgo común a todas las iglesias cristianas. Sino que hoy se encuentran, un poco por todas partes dentro de las confesiones y escuelas teológicas protestantes, antagonismos de una aspereza excepcional, hecho que revela que los mismos fundamentos de la fe cristiana se agitan en este mundo en el que vivimos.

No me va a ser posible en esta ocasión presentaros un cuadro completo de lo que está ocurriendo en la teología protestante de nuestros días. Me es forzoso hacer una selección entre los teólogos más conocidos y más representativos de nuestra época. Y puesto que se me ha pedido que estudie el papel jugado por el Luteranismo en la teología moderna, será lógico que centre mi exposición en un pequeño número de teólogos predominantes surgidos del Luteranismo tomado en un sentido muy amplio.

Pero antes de presentaros a estas vedettes teológicas de procedencia luterana será necesario que señale un hecho importante respecto al papel que el Luteranismo tradicional juega en la formación de la teología actual.

La teología protestante sufrió una renovación profunda durante las dos décadas que se extienden entre las dos guerras

mundiales. Los teólogos abandonaron la teología liberal con su optimismo, su racionalismo, y su tendencia a reemplazar la revelación divina por la religión humana y, por consiguiente, a reemplazar a la iglesia por la cultura moderna, para encaminarse hacia una teología de la revelación, una auténtica teología de la palabra de Dios.

Karl Barth, el célebre teólogo calvinista, ocupó el centro de esta nueva orientación teológica. Uno de los resultados de tal renovación fue un renovado y acrecentado interés por los documentos clásicos de la Reforma y también por los grandes teólogos clásicos de los siglos que precedieron a la Reforma, por los Padres de la Iglesia y por los Escolásticos de la Edad Media. No olvidemos que la obra teológica más importante publicada por K. Barth entre su comentario a la Carta a los Romanos y su Dogmática Eclesial, fue un libro sobre el Prosligion de S. Anselmo de Canterbury. En el Luteranismo, en concreto, semejante interés por los documentos clásicos se manifestó en un auténtico "Renacimiento Luterano". Los estudios del pensamiento de Lutero florecieron como nunca y los Libros Simbólicos del Luteranismo recuperaron además su autoridad casi perdida. Dentro del Luteranismo se encontraban muchos teólogos muy influyentes, que hacían un camino semejante al de Barth, el maestro calvinista, y que estaban, todos ellos, profundamente marcados por el "Renacimiento Luterano", así P. Althaus y Werner Elert en Alemania y Gustaf Aulén y Anders Nygren en Suecia. La importancia del patrimonio luterano fue reforzada, durante la segunda década de la primera postguerra, como consecuencia de la "lucha confesional" que tuvo lugar en Alemania a partir de 1933. Se puede constatar que el Luteranismo clásico tenía una importancia primordial en la formación de la teología sistemática en el período de entre las dos guerras y quizá incluso también en el primer decenio que siguió a la segunda guerra mundial.

¡Las cosas son ahora distintas! El clima teológico ha cambiado de nuevo y, a mi parecer, de una manera mucho más decisiva que al principio del tercer decenio de nuestro siglo. Ahora no se trata ya de una reinstauración de la tradición liberal, puesto que ya nadie se ocupa de la religión y de la cultura del "hombre burgués" y la teología liberal era toda ella un fenómeno típicamente burgués. La nueva generación de teólogos dirige su atención hacia el mundo, y no hacia el mundo "establecido" de las sociedades capitalistas del Oeste,

sino hacia el mundo de los pobres, de los hambrientos, de los explotados, hacia lo que se llama el "tercer mundo". La pregunta primordial de hoy no es ya: ¿Qué dice la Biblia? ¿Cuál es la verdad revelada atestiguada en los Escritos confesionales de la Iglesia? Sino: ¿Qué se debe hacer para que el mundo sea cambiado y para ayudar a los hombres que sufren? Esto no significa que se rechace la verdad revelada o la autoridad de la Biblia y de las Confesiones. Sin embargo, esta actitud de los jóvenes expresa la convicción profunda de que la verdad no puede ser conocida si no es practicada. La teología actual se orienta cada vez más hacia la acción política, incluso hacia la acción revolucionaria, hacia el futuro, mientras que la relación del individuo con Dios pierde importancia, si es que no se niega simplemente la existencia de un Dios personal. Se ve fácilmente que semejante actitud no es muy favorable a la tradición, a las autoridades y a los documentos clásicos. El interés por estos documentos y por la pura doctrina, el estudio de Lutero, la referencia de todas las cuestiones teológicas a la Escritura y a los escritos confesionales, todas estas actitudes tan características de la teología reinante hace cuarenta años, no están ya en boga. Por eso mismo resulta muy difícil valorar la influencia del Luteranismo tradicional sobre la teología sistemática de nuestros días. Uno puede incluso preguntarse si el Luteranismo tradicional no está abandonando la escena de la teología moderna.

Por otra parte se advierte en la evolución de la teología protestante moderna una notable continuidad con la teología neortodoxa y confesional de la época precedente, sobre todo en Alemania. ¡Advertid, por ejemplo, cómo hacen su elección los nuevos teólogos entre los grandes maestros de la precedente generación teológica! Bultmann está todavía de moda. ¡Barth ciertamente ya no lo está! Tillich es objeto de atención constantemente. ¡Pero nadie se interesa ya por P. Althaus o Emil Brunner! A Bonhoeffer se le menciona a todo propósito. Pero, ¿quién lee las grandes obras de A. Nygren y de G. Aulén?

Considerando a tales teólogos —¡recordad que todos son luteranos!— se puede enfocar nuestro tema bajo otro ángulo. ¿No es el Luteranismo ante todo una tradición heredada del pasado, encerrada en sus documentos clásicos, que debe ser guardada y reinterpretada eternamente? ¿O será el Luteranismo más bien un dinamismo espiritual que tiende a reno-

vase perpetuamente y que busca, por consiguiente, siempre formas nuevas para poder expresarse cada vez mejor? En la época de Lutero el Luteranismo no fue en manera alguna un movimiento tradicionalista, sino más bien un dinamismo revolucionario o, por lo menos, reformista. ¿Será quizá la orientación secularizante, revolucionaria y futurista de la teología moderna un desarrollo legítimo de las intenciones y aspiraciones de la reforma Luterana? Eh ahí la cuestión que nos plantea el radicalismo teológico determinado por Bultmann, Tillich, Bonhoeffer y otros autores.

Examinémoslos más de cerca y caractericemos sus posiciones respectivamente como *la teología de la existencia*, *la teología del ser* y *la teología de la cruz*.

Lo que tienen de común estos teólogos es que los tres entienden la tarea de la teología como una obra liberadora. La verdad del evangelio es considerada como cautiva siempre de nuevos malentendidos y falsas interpretaciones. Es, pues, tarea de la teología liberar la verdad del evangelio de este cerco de falsas interpretaciones para obtener una interpretación adecuada.

Para la *teología de la existencia* la falsa interpretación de la que hay que liberar al evangelio es la "mitología". Y la interpretación más adecuada de la que se sirve para alcanzar tal fin es la interpretación llamada "existencial". (Es necesario utilizar este barbarismo, puesto que Bultmann y los otros teólogos existencialistas distinguen entre "existencial" ("existentielle") y "existorio" no objetivante ("existentielle"). Y en la escuela de Bultmann, el pecado imperdonable es el de no distinguir con precisión entre "existentielle" y "existentielle").

Según Bultmann la óptica mitológica transforma de manera peligrosa todo lo que los textos bíblicos dicen sobre Dios y sobre el hombre, puesto que representa a Dios y al hombre como cosas objetivas con las que el hombre puede manipular. Considerando a Dios de manera mitológica como un ser que se encuentra en el cielo situado en lo alto y considerándose a sí mismo como una cosa que se compone de otras dos (el cuerpo y el alma), el hombre hace de Dios y de sí mismo "objetos" de los cuales puede "disponer". Ahora bien, tal manera de concebir a Dios y al hombre es, según Bultmann, contraria a la verdad atestiguada en la Biblia. (¡Y tiene razón Bultmann!). Ciertamente según la Biblia Dios permanece el Señor y el hombre permanece siempre la creatura de Dios. La vo-

luntad de disponer de Dios es exactamente la esencia misma del pecado, la rebelión del hombre contra su Creador. Ni siquiera el hombre es una "cosa" de la que el hombre mismo pueda disponer. Como criatura de Dios, el hombre no existe como tal más que obedeciendo a la voluntad de su Creador. Por consiguiente el hombre no es una cosa, compuesta de alma y cuerpo, pudiendo disponer de sí mismo como dispone de las otras cosas.

Es preciso, pues, dice Bultmann, "desmitificar" el mensaje de la Biblia, o sea, es necesario reemplazar la óptica mítica por una óptica existencialista. Esto se consigue por medio de un método hermenéutico especial, mediante la "interpretación existencial". El principio fundamental de esta hermenéutica es el de que todas las proposiciones sobre Dios y sobre el hombre deben tomar la forma de una "provocación a existir", es decir, deben conducir a aprehender por un acto de libre decisión la posibilidad de una existencia auténtica que venga a poner fin a la inautenticidad de la vida ordinaria. El mensaje cristiano no es, pues, jamás una serie de proposiciones correctas sobre Dios y sobre el hombre, expresadas de una manera puramente objetiva, sino que debe tomar la forma de una interpelación personal, de un "kerigma", pronunciado en nombre de Dios. Igualmente la existencia cristiana, el acto por el cual nosotros aprehendemos la posibilidad de la existencia "auténtica", no es una elección de nuestra libre voluntad, sino la fe obediente, que se entrega al poder y a la verdad del mensaje proclamado sin tener la menor garantía de adonde esa fe nos llevará.

Eh ahí la solución que la teología de la existencia ofrece al problema de la deformación mitológica de la verdad evangélica. La afinidad de esta solución con la doctrina luterana de la justificación por la fe sola es manifiesta. La desmitificación del Evangelio mediante la interpretación existencial, ¿no es el desarrollo legítimo de la tendencia esencial del Luteranismo, mucho más legítimo que no lo es la repetición estéril de las fórmulas tradicionales? Por el momento dejamos sin resolver la cuestión.

*La teología del ser* tiende a liberar la verdad de la revelación divina de su cautividad bajo lo demoníaco religioso. Lo demoníaco corresponde en Tillich a la mitología en Bultmann, puesto que lo demoníaco aparece desde que el hombre, ser finito, tiende a adueñarse de lo Divino, del Infinito, para dis-

poner de él. Lo mismo que la teología de la existencia la teología del ser utiliza un método especial para alcanzar su objetivo. Pero aquí no se trata de un método hermenéutico sino de un método ontológico, al que Tillich llama "el método de la correlación". El principio de este método es la necesidad de remitir todas las "respuestas" dogmáticas, o sea, las proposiciones sobre Dios y sobre el hombre considerado en su relación a Dios, a cuestiones de orden ontológico. Si no se hace esto, se separan las verdades que quieren expresar las proposiciones teológicas de su relación a Dios, el cual es el ser mismo o "el fondo del ser", lo que conducirá en último término a someterlas a lo demoníaco. La verdad de Dios, su "revelación final", no se manifiesta, según Tillich, más que en esta correlación entre la cuestión ontológica y la respuesta dogmática. La cuestión ontológica corresponde en cierta manera a la interpretación existencial de Bultmann. En ambos casos se trata de arrancar el mensaje cristiano a esa "objetivación" por la cual el hombre tiende a dominar su propia realidad. Ahora bien, la cuestión fundamental de la ontología no es, según Tillich, un problema que se plantea el filósofo en un estado de espíritu neutro, sino que es la cuestión de nuestro "coraje de ser". La cuestión fundamental de la ontología se identifica, pues, con la cuestión religiosa de Dios, que es el ser o el fondo del ser. ¡En ahí por qué la cuestión ontológica y la respuesta de la revelación de Dios son correlativas! La cuestión ontológica de Tillich es por tanto análoga a la cuestión de la existencia de Bultmann. Pero hay una diferencia entre Bultmann y Tillich. El concepto de la existencia en Bultmann es extremadamente estrecho comparado al concepto de ser en Tillich. Bultmann ve al hombre separado de su universo y situado delante de Dios para llegar a ser hombre mediante la decisión de la fe. Eh ahí por qué Bultmann habla de la existencia de la fe como de un "desasimiento" del mundo (*Entweltlichung*). El término no significa un desprecio ascético del mundo, sino más bien la libertad perfecta en Dios, de manera que el hombre ya no sienta la necesidad de buscar satisfacción en el mundo. En la óptica de Tillich el hombre está, por el contrario, sumergido en el mundo. El hombre no se hace hombre, pues, separándose de su universo, sino recibiendo su ser en medio de todo lo que existe.

Por eso Tillich no se contenta con desarrollar una ontología puramente personalista de la existencia humana. En su

*Teología Sistemática* esboza una ontología completa de una envergadura impresionante. Describe todas las formas de la polaridad ontológica, implicada en la posición ontológica primaria del hombre en el seno del mundo: individuación y participación, dinamismo y forma, libertad y destino, etc... A continuación analiza el contraste de ser y no-ser y todas las oposiciones que resultan de ahí, ante todo la oposición del finito y del infinito, y de la esencia y la existencia. Así puede explicar la situación del hombre pecador por el conflicto ontológico entre la esencia y la existencia. En consecuencia Jesucristo es visto como el "nuevo ser", el único hombre que ha vencido este conflicto y en el cual los demás hombres podemos participar por el Espíritu Santo. Así el método correlativo permite a Tillich desarrollar una teología de la cultura y una teología apologetica que encierra todas las formas de la vida humana. Se puede descubrir detrás de la estrechez antropológica de Bultmann la ontología dualista de Kant con su distinción neta entre la razón teórica y la razón práctica y la tendencia neo-kantiana a separar al hombre religioso y moral de la naturaleza no-humana, científicamente explicada y técnicamente construida, mientras que se percibe al fondo de la ontología de Tillich el idealismo monista de Hegel o más bien de Schelling. Por otra parte, aunque se puede reconocer en Tillich la misma intención luterana que existe en Bultmann en cuanto que también él desea luchar contra el objetivismo doctrinal en teología, es evidente que Tillich está mucho más próximo de la tradición católica de lo que lo está Bultmann.

La falsa interpretación de la que Bonhoeffer quiere librar al evangelio es la *interpretación llamada religiosa*. Donde Bultmann pone la "mitología" y Tillich lo "demoníaco", allí pone Bonhoeffer la "religión". Es preciso admitir que Bonhoeffer no ha logrado clarificar su concepción de la religión. Los intérpretes de Bonhoeffer han discutido vivamente el contenido de este concepto sin haber llegado a una conclusión decisiva. Una cosa es cierta sin embargo: es que la idea de religión en Bonhoeffer está fuertemente determinada por la influencia del joven K. Barth. La religión constituye para Bonhoeffer "el esfuerzo imposible del hombre para alcanzar a Dios, una tentativa pecadora de autojustificación. Religión y gracia se oponen como la muerte y la vida" (A. Dumas). Según la interpretación religiosa Dios es el "Deus ex machina", el Dios que viene a ayudar al hombre en su debilidad y an-

gustia, el “Dios hipótesis de trabajo”, utilizado para explicar todo aquello que permanece todavía enigmático para nosotros. Bonhoeffer está convencido de que ese *Dios de la Religión* no tendrá puesto alguno en el universo del hombre moderno. Si la teología continúa encerrando el mensaje de Dios y de su revelación en Jesucristo en la interpretación religiosa, traicionará la verdad del evangelio.

El método del que se sirve Bonhoeffer para liberar la verdad del Evangelio del aprisionamiento de la religión es la interpretación “no-religiosa”. ¿Cómo hablar de Dios si el Dios de la religión ya no existe? Eh aquí la respuesta de Bonhoeffer: Dios no es conocido más que en Cristo crucificado. Escuchad un pasaje famoso de “Resistencia y Sumisión”: “Dios es impotente y débil en el mundo y sólo así está con nosotros y nos ayuda: el Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc. 15, 34). El Dios que nos deja vivir en el mundo sin Dios como hipótesis de trabajo, es aquel delante del cual estamos constantemente. Delante de Dios y con Dios, nosotros vivimos sin Dios. Dios se deja retirar del mundo y ser clavado en la cruz”. La interpretación no-religiosa del Cristianismo no es, pues, ni un método hermenéutico como la interpretación existencial de Bultmann ni un método ontológico como el método correlativo de Tillich, sino más bien una especie de traducción del mensaje proclamado en el mensaje vivido. La interpretación no-religiosa no sustituye a la interpretación literal de las Escrituras Bíblicas, sino que la acompaña. Quizá pueda compararse la interpretación no-religiosa al “sensus tropologicus” de la exégesis del joven Lutero. Este no reemplaza al “sensus literalis” sino que se superpone a él. Lo que nos dice el “sensus literalis” de la vida de Jesús, vivida por nosotros, es, por decirlo así, “repetido por el sensus tropologicus para indicarnos aquello que vivimos en El”. Igualmente la interpretación no-religiosa no sustituye a la interpretación keigmática del Evangelio de Jesucristo sino que se superpone a ella expresando la fe en Jesucristo vivida en un mundo sin religión. Vivir la fe en Dios que se ha revelado en Cristo crucificado, es vivir delante de Dios, es decir, ante el Dios que se ha ocultado bajo la ignominia de la Cruz, sin Dios, o sea, sin el “Deus ex machina de la religión”. Ahora bien la predicación de Jesucristo, crucificado y resucitado por nosotros, se convierte en una religión egoísta si no es interpretada por la vida de los creyentes en el mundo. Pero para corresponder



a la vida de Cristo crucificado por nosotros, nuestra vida en El debe ser una vida completamente profana, no-religiosa: vivimos delante de Dios y con Dios sin Dios. Pero la interpretación no-religiosa del Evangelio en nuestra vida profana delante de Dios sin Dios no destruye nuestra vida con Dios propiamente dicha.

La profanidad de nuestra vida en Cristo en el mundo corresponde a lo que Bonhoeffer llama "lo penúltimo" (en neutro, das Vorletzte), mientras que nuestra vida con Dios, nuestra justificación por la fe en Jesucristo es calificada como "lo último". Si separamos lo último de lo penúltimo, o sea la fe en Jesucristo de la vida profana, de tal manera que nuestro pensamiento gire en torno a dos espacios delimitados, nuestra predicación de lo último se torna vacía; no merece ninguna confianza de parte de los hombres. Es precisamente ese el pecado que ha cometido la Iglesia por su interpretación religiosa del Evangelio. En nuestra situación la predicación propia del Evangelio y la adoración de Dios en la oración debe ser protegida y ocultada por la "disciplina del arcano", para que el mundo adulto no encuentre más que la interpretación no-religiosa del Cristianismo vivido en la esfera de lo penúltimo. De esta manera el programa de la interpretación no-religiosa constituye el desarrollo legítimo de la teología de la cruz, formulada en su libro "El precio de la gracia (Nachfolge)".

Los versados en la teología de la cruz del joven Lutero reconocen fácilmente la semejanza entre la interpretación no-religiosa de Bonhoeffer y la tendencia predominante de la exégesis del joven Lutero.

A pesar de las indiscutibles diferencias entre los tres representantes de la teología moderna, cuyo pensamiento acabo de exponer, tienen, sin embargo, muchas cosas comunes. Los tres luchan contra la objetivación de Dios y del hombre, por la cual el hombre tiende a dominar a Dios. *La mitología* según Bultmann, *lo demoníaco* según Tillich, y *la religión* según Bonhoeffer, apuntan hacia un mismo fenómeno. Los tres se esfuerzan por eliminar la objetivación de la verdad evangélica por medio de un método propio, concentrando todo en torno al empeño o compromiso (engagement) de la fe en Dios. La interpretación existencial de Bultmann, el método correlativo de Tillich, y la interpretación no-religiosa de Bonhoeffer miran, en el fondo, a la misma cosa. Esta acentuación del em-

peño del hombre es sin duda patrimonio Luterano. Es preciso, sin embargo, constatar en esta manera de realzar el empeño o compromiso humano, una especie de ateísmo latente, enteramente extraño a Lutero. Si pretendemos eliminar toda imagen mítica de Dios, Dios no existe para nosotros más que como una cifra, como una expresión simbólica de nuestra propia orientación existencial. Así será posible proclamar un cristianismo ateo. Algunos discípulos de Bultmann se acercan, en efecto, a una posición semejante. Y si Dios se identifica con el ser o con el fondo del ser, ¿cómo podrá ese Dios venir como persona al encuentro del hombre? Tillich se ha visto enfrentado a ese problema durante toda su vida. Ciertamente la relación del símbolo "Dios" con la expresión no-simbólica "el ser" no es fácil de precisar. ¿No es Dios más que la significación simbólica de la profundidad de nuestra vida humana? Y cuando Bonhoeffer establece un antagonismo completo entre la religión de una parte y la fe en Cristo de la otra, entre el Dios delante del cual y con el cual vivimos sin Dios, ¿no es eso el sinónimo del amor perfecto, pero humano del hombre crucificado?

¿Será este ateísmo potencial de la teología comprometida de Tillich, Bultmann y Bonhoeffer, un elemento integrante del Luteranismo? ¿La "sola fide" del Luteranismo abocará a la postre al ateísmo potencial de la teología moderna? ¡Eh ahí la cuestión que nos plantean estos teólogos!

Según mi parecer es necesario responder "¡No!" a esta cuestión. Indiquemos tres puntos esenciales del Luteranismo clásico, que excluyen toda clase de ateísmo, incluso potencial.

1) La justificación por la fe presupone la realidad de Dios que condena y perdona. Si Dios no existe de una manera absolutamente independiente del hombre, de manera que la existencia de Dios jamás se exprese adecuadamente por medio de la interpretación existencial, la justificación no es más que el postulado del hombre religioso. Pero la autojustificación del hombre es una inconveniencia moral y una necesidad lógica, ya que el hombre pecador no tiene el derecho ni el poder de perdonarse a sí mismo.

2) La relación del hombre creado a su creador implica la trascendencia de Dios. La creatura debe a su creador la acción de gracias sin reserva. Ahora bien, la fe en Dios Creador constituye para el Luteranismo un elemento esencial de la fe en

Dios, que justifica al impío, si es que no se prefiere la expresión inversa, o sea que la doctrina de la justificación por la sola fe es la consecuencia necesaria de la fe en Dios Creador. La acción de gracias es, por decirlo así, la existencia auténtica del hombre creado, el cual es a la vez el pecador justificado en Jesucristo. Pero esta acción de gracias está dirigida al Dios vivo, el cual no se identifica en manera alguna con el ser en general o con el fondo del ser del que habla la ontología filosófica.

3) La kénosis de Dios en Jesucristo, el crucificado, de la cual habla D. Bonhoeffer de una manera tan profunda, presupone la vida inmortal de Dios. Si el amor del Crucificado hacia los hombres no es visto como la kénosis del Dios inmortal, se transforma en una especie de heroísmo romántico. El amor que pretende dar la vida por los otros hombres es una perversidad moral y un absurdo lógico si no tiene al Dios inmortal como fuente.

Ahora bien, la realidad de Dios, que condena y perdona, la trascendencia de Dios creador y la inmortalidad de Dios, fuente del amor, implicadas en la concepción luterana de la salvación, no es inteligible más que si Dios es el Dios único en tres personas. Dicho de otra manera: separada de la doctrina de la Trinidad, que es su fundamento, la doctrina luterana de la justificación por la sola fe conducirá antes o después a un humanismo ateo, al culto del hombre valiente, el hombre de acción, preferentemente del hombre de acción política, al culto del hombre heroico. Bultmann, Tillich y Bonhoeffer, no preveían tales consecuencias de su doctrina del engagement. Pero el hecho de que ciertos teólogos interpreten su teología de esta manera debería ponernos en guardia contra la separación de la fe respecto a su fundamento.

