

# BULTMANN Y BARTH INTENTAN COMPRENDERSE

## ANOTACIONES EN TORNO AL EPISTOLARIO MANTENIDO ENTRE BARTH Y BULTMANN<sup>1</sup>

JAVIER PIKAZA

Ecumenismo significa ante todo afán de comprendernos. Es cierto que no existe ya un marcado antagonismo dividiendo a las iglesias. Nos sabemos solidarios, dependemos de Jesús, el mismo Cristo, y anhelamos sin cesar el mismo Reino. Pero... ¿podemos comprendernos mutuamente? Es cierto, algo se ha hecho entre nosotros. Hasta hace pocos años sólo unos técnicos sabían cuál era la postura de los grandes pensadores protestantes. Hoy día son ya muchos los que leen las obras de Bultmann y de Tillich, de Barth, Moltmann y Cullmann.

No queremos impedir que se traduzcan los autores protestantes. La verdad de Cristo es libre y todos tienen el derecho de explicarla de la forma que honradamente crean más valiosa. Sin embargo, es necesario prepararnos si queremos comprender lo que de bueno tienen los más grandes pensadores protestantes.

¿Entendemos de verdad a Barth o Bultmann? Yo diría que no. Estamos pasando de una forma demasiado rápida del viejo manual de la escolástica a los nuevos movimientos e inquietudes que en Europa llevan siglos o decenios de gestión y vida. Pero ahora es imposible dar la vuelta, pensar que ya no existen esos hombres. Queramos o no los encontramos en los libros, son constante lugar de referencia. ¿Cuál pudiera ser nuestra postura? No tenemos más remedio que educarnos, conocer el pensamiento de los nuevos autores protestantes, compararlo con el nuestro, y penetrar de una manera más profunda en la verdad original del Evangelio, en el misterio viviente de la Iglesia.

---

<sup>1</sup> Con *Briefe*, seguida de página y fecha, citamos las cartas, publicadas por Jaspers, en TV. Zürich 1971.

No basta para eso con poner en lengua castellana los libros más famosos de los grandes pensadores de otras tierras, confesiones o creencias. Hace falta introducirlos, preparar a los lectores, orientarles en la inmensa variedad de las posturas, situar en su lugar y circunstancia los escritos. A pesar de que ya existen honrosas excepciones un trabajo como éste todavía no se ha hecho.

Ya no podemos defender nuestra verdad católica viviendo en un espléndido aislamiento y ocupados en tratar únicamente los problemas viejos. Por primera vez en una larga historia nos "invade" una legión de libros protestantes. Queremos saludarla llenos de esperanza. Tenemos, sin embargo, miedo. Miedo de quedarnos deslumbrados, admirar lo que nos lleva y convertirnos en reflejo de todo lo que viene desde fuera. Si hacemos eso renegamos del pasado, destruimos el futuro.

No tenemos más remedio que enfrentar con valentía los problemas, estudiar lo que se ha hecho más allá de las fronteras, presentarlo a nuestros hombres, superarlo desde el fondo de "verdad católica y cristiana" en que se tienen que arraigar nuestras creencias. ¿Somos capaces? Nuestro mismo futuro de cristianos parece entrar en juego.

Es importante que empecemos estudiando los autores decisivos de este tiempo. No basta con saber cuál es el libro del momento. Se debe ir a las fuentes, a los grandes escritores, a las bases del moderno movimiento cristiano y protestante. Hoy, por ejemplo, es necesario conocer a Barth y Bultmann.

Me he referido a Barth y Bultmann. Les tomo como ejemplos de trabajo intelectual, dedicación cristiana y esfuerzo por llegar hasta las bases del mensaje de la Biblia. Es cierto que hoy se encuentran superados en lo externo. Se nos habla ya de "teología de la muerte de Dios", secularismo, esperanza o compromiso político y externo. Sin embargo, debemos confesar que los problemas importantes han venido a plantearse en Barth y Bultmann. Sus nombres llenan nuestro siglo, nos entroncan con los viejos esfuerzos de la historia liberal y el idealismo del siglo XIX, testimonian el anhelo de todos los que creen, buscan y se esfuerzan en el tiempo en que vivimos.

En las páginas que siguen pretendemos ayudar a conocer el pensamiento y la figura de Bultmann y de Barth. No damos un resumen de sus obras, ni queremos presentar de forma técnica las bases de su nueva teología. Nuestro intento es más modesto; sólo pretendemos esbozar sus mutuas relaciones y

la meta a que tendieron sus trabajos. Nos servimos para eso de las cartas que a lo largo de casi medio siglo se han escrito Barth y Bultmann (del 1922 al 1966)<sup>3</sup>. Pervive en éllas todo el testimonio de una búsqueda sincera, de caminos que han llegado a ser comunes y que luego toman direcciones divergentes. Sólo aquí, en la intimidad de lo que escribe el uno para el otro, descubrimos de verdad a los amigos que se ayudan y que siguen, separados, intentando comprenderse.

Esperamos que quien siga el tema de estas cartas sabrá al final un poco más acerca del pensar, de los problemas y valores del mundo protestante. De esa forma estará más preparado si es que quiere leer y comprender toda esa ola de libros traducidos con que ahora se ha inundado el mercado religioso<sup>3</sup>.

## I.—LOS CAMINOS DEL ENCUENTRO. BULTMANN Y BARTH HASTA EL 1925

### 1) VIDA Y PENSAMIENTO DE BARTH HASTA EL 1922

Descendiente de familia de burgueses y pastores protestantes, nace Barth en Basilea, el año 1886. Su padre será pronto profesor de teología en Berna. Allí transcurren los primeros años de estudio y decisión de Carlos. Le interesa la historia y alemán, pero muy pronto comienza ya a cursar la teología. Le fascina desde entonces ese tema<sup>4</sup>.

Estudiando teología en Berna (1904), le interesan las clases de su padre y le conmueve la segunda de las críticas kantianas (*Crítica de la Razón Práctica*). Ya desde entonces le convence Herrmann: El hombre es un inquieto buscador de Dios, Dios que se muestra en el misterio de la viva experiencia interna.

---

<sup>3</sup> K. BARTH - R. BULTMANN: *Briefwechsel 1922-1966*. Edit. por B. Jaspert. TV. 1971.

<sup>3</sup> Antes de comenzar con nuestro tema queremos advertir que al estudiar el contacto epistolar entre Barth y Bultmann completamos lo que en otra ocasión hemos dicho acerca del pensamiento de estos autores, especialmente de Bultmann. Cf. *Exégesis y filosofía. El pensamiento de Bultmann y de Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1972. Para Bultmann págs. 99-244; para Barth 131 ss.

<sup>4</sup> Cf. K. KUPISCH: *Karl Barth*, Rowohlt, Hamburg 1971, págs. 11 ss.; y *Briefe* 303. (Cuando citemos sin más *Briefe* nos referimos a las Cartas entre Barth y Bultmann).

En 1906 cursa en Berlín. Le fascina Harnack con sus clases de historia de la Iglesia y su manera de explicar el cristianismo. Estudia luego en Tübingen y sólo en 1908 puede acudir a Marburgo, donde enseña Herrmann. Su padre quiso impedirle el estudio en ese centro "liberal"; tenía miedo por la fe y el cristianismo de su hijo.

La estancia de Barth en Marburgo dura prácticamente dos años (1908 y 1909). Oye a Herrmann y termina siendo ayudante de Rade en la redacción de la revista *Christliche Welt* (Mundo Cristiano), órgano del más amplio movimiento liberal de la Alemania protestante:

"Me empapé de Herrmann desde todas partes. Y pensé que al estudiar a Kant y Schleiermacher de un modo más profundo había logrado fundar mi teología de una forma ya definitiva" (*Briefe* 305).

¿Quién era Herrmann?<sup>5</sup> ¿Qué pensaba? Siguiendo a Schleiermacher y tomando como punto de partida el neokantismo de Cohen y de Natorp, Herrmann concebía la religión en forma de "vivencia individual": Los datos culturales son valiosos pero dejan a los hombres incompletos; nuestra vida es un buscar que nunca puede llegar hasta la meta por sí mismo; ya en el límite de todas nuestras obras tenemos que "dejarnos dominar" por la experiencia del Dios que se nos muestra y plenifica internamente.

Terminado ya su estudio, Barth resume en un trabajo sus ideas<sup>6</sup>. Son aquellas que hemos visto en Herrmann: La religión comienza cuando el hombre ha descubierto que no puede obedecer las leyes; es entonces cuando, solo e impotente, es capaz de llegar a la experiencia de un poder que le domina, poder al que le debe confianza y obediencia. La historia religiosa no resuelve nada; todo lo que en ella se ofrece es relativo. Sólo vale el hombre individual y su experiencia interna.

Tales eran las ideas de Barth cuando recibe el cargo de vicario en la iglesia protestante (alemana) de Ginebra (1909). El genio del lugar le lleva a pensar en la Reforma (*Briefe* 305-

---

<sup>5</sup> Sobre Herrmann cf. mi *Exégesis y Filosofía*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, págs. 77-98.

<sup>6</sup> *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*, en *Zeit. für Th. und Kirche*, 1909, págs. 317 ss.

6). Ha leído a Calvino y supone que sus viejas verdades podrían unirse a los nuevos modos de pensar idealista y romántico del tiempo.

Llegamos a 1911. Barth viene a ser párroco de Safenwil, pequeña aldea del Aargau, en Suiza. Aquí podrá vivir algunos de sus años más fructuosos (1911 al 1921). La parroquia le obliga a repensar su cristianismo; debe predicar y poco a poco vendrá a mostrarse descontento con aquello que sus maestros le enseñaron; descubre la cuestión social, se compromete con la vida y busca una respuesta en el mensaje de Jesús, el Cristo. Son los años del gran cambio.

Veamos. La guerra del 14 ha deparado a Barth un primer choque con la vieja teología de la escuela. No se trata solamente del horror de las batallas. El caso era más grave: Gran parte de sus viejos profesores apoyaron la justicia de la guerra y declararon a su Dios de parte de Alemania. Cuando Dios termina siendo "protector de un pueblo" ha dejado ya de ser Señor del Evangelio y toma la figura de un ídolo grotesco. Barth sintió que su pasado había muerto; no podía seguir aceptando sin más el pensamiento de los hombres que ofrecían "incienso" al Dios germano, director y caudillo de la guerra<sup>7</sup>.

Por ese tiempo, Barth se había puesto en contacto con los hombres clave del movimiento socialista suizo. Colabora con Cutter y Ragaz. Ya no le basta con hablar de un Dios del sentimiento que parece moverse entre las nubes; ha escuchado la llamada de los pobres, del obrero y su justicia; organiza sindicatos, interviene en los seguros, dirige el movimiento de las huelgas. Le llaman en la zona el "pastor rojo". Barth ha descubierto un rostro nuevo en el viejo cristianismo.

El movimiento socialista pone a Barth en contacto con Ch. Blumhardt (1842-1919), profeta del reino salvador del evangelio. Blumhardt era inmensamente fascinante, extraño. Su padre había estado rodeado de la fama de milagros; él mismo había sido pastor pero sintió que no podía seguir más entre las ruedas de una Iglesia oficial, encadenada a su estructura y su pasado. Trabajó en política y habló del "reino trascendente", salvación del Dios que viene a todos los que estaban alejados, sin Dios, sin esperanza, sin consuelo.

---

<sup>7</sup> *Briefe* 306. Cf. K. KUPISCH: *Karl Barth*, Rowohlt, Hamburg 1971, págs. 8-9.

La palabra de Blumhardt puso a Barth en contacto renovado con la Biblia. No bastaba el solo cambio social y la justicia de este mundo. El mensaje del Señor es trascendente. Estamos en 1916. Barth se introduce totalmente en la lectura de la Carta a los romanos. Toma notas. Conversa con su amigo Thurneysen; descubre poco a poco lo distinto, radicalmente novedoso de Jesús y Pablo.

El año 19 ha sido decisivo. Se celebran en septiembre reuniones de tipo "socialista-religioso" en Tambach (Alemania). Habla Barth y sus palabras suscitan la sorpresa. No se puede reducir el Evangelio a una exigencia de justicia en este mundo. Cristo es mayor. Su causa y su verdad es trascendente, su palabra es salvadora. Debemos actuar, es cierto; pero, al mismo tiempo, es preciso dejar que Dios nos llene, que Dios obre y que nos salve. Estamos ya en un campo de "exigencias dobles", de dialéctica<sup>8</sup>.

El mismo año (1919) Barth publica un comentario de la *Carta a los Romanos*. Nadie mejor que Pablo para hablarle del "enigma de la vida", del presente de la tierra, del futuro que se acerca y del esfuerzo de los hombres. Barth ha descubierto unas tensiones nuevas, honduras y misterios en el viejo mensaje de Jesús, el Cristo. Su libro, incomprendido en un principio, se convierte pronto en "manifiesto" de un trabajo que comienza, una esperanza que se enciende en muchos hombres descontentos de la antigua teología.

Barth precisa su pensar. Se agota el libro y siente la exigencia de volver a redactarlo, totalmente renovado. Pero entonces las cosas se aceleran. La facultad de Göttingen le ruega enseñe, en calidad de profesor extraordinario, teología protestante (1921). La vida de párroco de aldea ha terminado; comienza ya el trabajo, inmensamente duro y constante, de la cátedra. Barth tendrá que repensar su teología, explicándola de forma nueva, a modo de sistema. Sin embargo, su libro principal seguirá siendo su nuevo comentario a los *Romanos*, escrito todavía allá en la aldea y publicado en nuestro año 1922.

La *Carta a los Romanos* de 1922 sigue ocupándose del "reino". Sin embargo, todo tiene aquí una forma sistemática más clara. Se deja a un lado el sentimiento religioso, Schleiermacher y la forma de vivencia interna. Todo se concentra en el contraste de "tiempo-eternidad", hombre y Dios, pecado y gracia.

---

<sup>8</sup> K. KUPISCH: *Karl Barth*, Rowohlt, Hamburg 1971, pág. 45.

Como trasfondo, podemos presentar la ayuda conceptual de Kierkegaard, Platón, Overbeck y Dostoiévski. Son los hombres que han vivido en ese corte en que se encuentran y dividen Dios y el mundo. Pero en el centro, como tema que nunca se oscurece está el mensaje de Dios (de su palabra salvadora) que se viene a revelar en Jesucristo. No nos puede salvar el sentimiento. Todo lo que el hombre suscita en su interior debe llamarse “maldición, pecado”, muerte. Sólo Dios y su Palabra nos redime en Jesucristo.

Tal es el Barth de 1922. Ha dado un giro que podemos llamar “copernicano”. Ya no habla del “hombre religioso” que penetra en su interior, está buscando. Sólo importa Dios, el Dios que nos redime a pesar nuestro. No es extraño que los viejos profesores liberales vengan a sentirse amenazados. Sólo importa la Palabra de Dios que se predica y llama a penitencia. Es lógico que Harnack se acalore y grite<sup>9</sup>.

No todo se reduce a la protesta. Se escuchan también voces amigas que condenan el viejo sentimiento religioso y buscan de verdad al Dios que salva. Debemos anotar a E. Brunner que precisa con rigor todos los fallos del viejo Schleiermacher. No podemos olvidarnos de Gogarten; justamente ha sido él quien ha trazado con rasgos más hirientes la condena de los tiempos viejos. Se siente extraño en medio de sus mismos profesores y maestros; se alegra de que el mundo antiguo caiga, espera en el surgir de un cosmos nuevo. Estamos, dice, *en medio de los tiempos*; con este nombre —*Zwischen den Zeiten*— se funda una revista que pretende ser programa de cambio, de condena y esperanza; en torno a ella se han unido Barth y sus amigos<sup>10</sup>.

Seguimos en 1922. Se está formando el grupo de teólogos *dialécticos*, la así llamada “generación de la *Carta a los Romanos*”. Todos combaten el viejo ideal liberalista, superan totalmente religión y sentimiento y saben que se encuentran llamados a trazar un mundo nuevo. Nos interesa la persona de Barth y su manera de entender el cristianismo. Queremos estudiar su enfrentamiento con Bultmann; lo seguimos al hilo

---

<sup>9</sup> K. KUPISCH: *o. c.*, pág. 47.

<sup>10</sup> Cf. *Briefe* 308; K. KUPISCH: *o. c.*, págs. 53-54.

Para una visión general de la “teología dialéctica” dentro del mundo protestante cf. GÓMEZ-HERAS: *Teología protestante*, BAC, Madrid 1972, págs. 163-180.

de sus cartas. Sin embargo, antes de entrar ya propiamente en nuestro tema, es necesario que tracemos los primeros rasgos de la vida y de la obra de R. Bultmann. También aquí llegaremos hasta el 1922. Entonces dejaremos que hablen ya las cartas.

## 2) EL PRIMER BULTMANN. SU VIDA Y TEOLOGÍA HASTA EL 1922

Bultmann y Barth tuvieron que encontrarse por primera vez en casa del amigo Rade, redactor del *Christliche Welt* (Mundo Cristiano), allá en los años 1908-1909 (*Briefe*, VI). La casa de Rade era entonces una especie de centro del pensar liberal. Los dos jóvenes contaban con un mismo punto de partida: Veneraban al viejo Schleiermacher, dependían de manera muy estrecha del maestro Herrmann. Pero, al mismo tiempo, tenían propósitos diversos: Bultmann pensaba dedicarse al estudio del N. Testamento; Barth se preparaba ya para el trabajo en la parroquia <sup>11</sup>.

Pero vengamos hacia Bultmann <sup>12</sup>. Había nacido dos años antes que su amigo Barth, muy cerca de Oldenburgo, en Alemania. Era también un descendiente de familia de pastores protestantes y vivió junto a sus padres, en el campo y más tarde en Oldenburgo, ciudad en que cursó el bachillerato, lo que llaman por allí el "gimnasio".

Bultmann comenzó estudiando teología en Tubinga (1903), pasó a Berlín y tuvo allí los mismos profesores que después tendría Barth: Gunkel y Harnack. En 1906 vino a Marburgo, culminando en aquel centro sus estudios. Igual era el proceso que seguía Barth. Pero la estancia de Bultmann en Marburgo fue más larga; prescindiendo de una corta interrupción en la que estuvo dedicado a la enseñanza en Oldenburgo (en 1906 y 1907), vivió diez años en Marburgo (1906-1916); fueron tiempos de estudio concentrado, de contacto con los grandes pensadores y teólogos, lingüistas y estudiosos del N. Testamento.

---

<sup>11</sup> No conservamos carta alguna de este tiempo entre Barth y Bultmann; solamente podemos señalar una tarjeta de saludo breve que Barth y sus amigos dirigieron a Bultmann en 1911. Cf. *Briefe* VI-VII.

<sup>12</sup> En un estudio dedicado expresamente a estos problemas hemos trazado los valores y defectos del pensar liberal del joven Bultmann. Cf. *Exégesis y Filosofía*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, págs. 103-129. Aquí daremos un brevísimo resumen de lo que allí hemos escrito.



Mientras Barth volvía a la parroquia, meditaba en la Reforma y se ocupaba de problemas de carácter social y pastoral, Bultmann podía moverse en el ambiente científico más puro y más preciso de su tiempo. No queremos referirnos solamente a Herrmann. Con Rade y en los círculos de estudio y pensamiento de aquel tiempo, Bultmann pudo convivir con Heitmüller y con Weiss, maestros en Biblia; departió con los filósofos más grandes, Cohen y Natorp y el mismo joven H. Hartmann; tuvo contacto con filólogos, con C. Jensen y con F. Pfister, aprendiendo los secretos del griego de los clásicos y Biblia (*Briefe* 314-5, 323).

Esta formación hizo de Bultmann un maestro en la lectura del N. Testamento. Podía hablar de su trasfondo religioso; conocía el pensamiento filosófico del tiempo; manejaba como nadie el arma de la crítica lingüística e histórica. Mientras tanto, Barth continuaba sus tareas y sus sueños de carácter social y religioso, comenzando a buscar ya desde entonces el sentido que tenía el "reino".

De 1916 a 1920 Bultmann enseña en Breslau. Son años duros. Tras la guerra viene el hambre. Precisamente entonces escribe la que ha sido quizá su obra genial, *La historia de la tradición sinóptica* (publicada en 1921). Los evangelios se analizan aquí de una manera despiadada; se buscan sus pequeñas unidades, se dividen sus diversas formas literarias. Bultmann se convierte de repente en fundador (co-fundador) del método de "historia de las formas".

Pero aquí no nos preocupa el aspecto literario de la obra bultmanniana. Intentamos precisar su teología. Debemos señalar que nuestro autor había dejado ya Breslau; después de estar un año en Giessen (curso 1920-1921), le llaman a enseñar a su ciudad, Marburgo (1921). Allí correrán después sus años, siendo profesor activo (1921-1951), jubilado más tarde (desde 1951).

El pensamiento de aquel Bultmann joven (1908-1922) presenta como punto de partida lo que llaman los autores neokantianos la cultura. Cultura es el "despliegue" ordenado del poder de la razón del hombre en cada uno de los campos del saber; por ella expresa el hombre su poder interno, muestra su riqueza y forja un mundo sistemático de ciencia, de moral y de belleza<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cf. BULTMANN: *Religion und Kultur*, *Christliche Welt*, 34 (1920) 421.

La cultura es en el fondo “creación humana”. Todo se sujeta a nuestro ritmo, todo ha recibido nuestras huellas. Sin embargo, existe siempre un fondo que desborda... fondo que no puede alcanzarse y modelarse en el trabajo; es la materia original, naturaleza<sup>14</sup>.

El hombre es creador de la cultura pero, al mismo tiempo, nunca puede dejar de ser naturaleza. No podemos evitar que los impulsos nos dominen y nos lleven; ni tampoco somos dueños del mundo y de nosotros de tal forma que podamos modelarlo y modelarnos simplemente a nuestro antojo. Estamos siempre dislocados, divididos. Carecemos de unidad interna; no podemos refugiarnos en ninguno de los polos que nos sirven de atracción en nuestra vida<sup>15</sup>.

Parecida había sido en otro tiempo la postura que sostuvo Schleiermacher. De manera semejante hablaba Herrmann. Como dijeron ellos, también afirma Bultmann que la paz, el equilibrio humano se alcanza solamente al salir hacia adelante, llegar hasta el extremo del pensar y del hacer, dejando que Dios mismo nos encuentre y nos transforme.

Religión es para Bultmann la conciencia o sentimiento de “absoluta dependencia”. No es efecto del poder humano. Se resume en el dejarnos llenar y dominar por el misterio que nos crea, nos renueva y nos sostiene. Dejar que el sentimiento de esa fuerza nos domine. Tal era para Bultmann el punto de partida y conclusión de toda vida religiosa. Por eso, no podemos hacer la religión algo “objetivo”, conjunto de verdades, preceptos de moral, formas de arte. Es un encuentro solitario, individual y siempre nuevo del hombre con lo eterno; por eso no se puede concretar en nada externo. Dios es una especie de “destino”, es un prodigio que no puede someterse a regla alguna, que viene cuando quiere y que nosotros —hallándonos dispuestos— sentimos actuar en lo interior; debemos sólo dejar que nos domine<sup>16</sup>.

¿Qué sentido tiene según esto el cristianismo? Para Bultmann, Jesús no fue otra cosa que un “ingenuo mensajero mo-

---

<sup>14</sup> Id. 420 ss.; 450-451.

<sup>15</sup> Id. 452-453. Cf. BULTMANN: *Religion und Sozialismus*, Sozial. Monatsh. 28 (1922) 442 ss.

<sup>16</sup> *Religion und Kultur*, pág. 435; *Religion und Sozialismus*, pág. 445. Acerca de todo el problema de la religión y la cultura en el primer Bultmann, cf. mi *Exégesis y Filosofía*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, págs. 106-119.

ralista"; habló del Dios que es bueno y providente; indicó que era preciso obrar de forma auténtica, pasando del plano de la ley a la intención interna; también se refirió al final del reino. Pero con eso no dejó de ser jamás judío; su misma religión se limitaba a lo moral; no requería auténtica presencia del eterno<sup>17</sup>.

Las iglesias helenistas construyeron por encima de la vida de Jesús el "mito" de su Cristo. Ya no importa el mensaje puramente moralista; lo que vale es el pensar que Jesús es la presencia de Dios, epifanía del eterno. Por medio de su Cristo, Dios se hizo presente en este mundo; por medio suyo los humanos pueden llegar hasta el misterio<sup>18</sup>.

Esta dualidad en que aparecen separados el Jesús y el Cristo mítico es trasfondo de la obra más valiosa de aquel Bultmann, *La historia de la tradición sinóptica* (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) a la que ya nos hemos referido. Los evangelios tienen un origen doble; por un lado son el testimonio de aquellas tradiciones que hablaban de Jesús y recordaban de algún modo sus palabras y sus hechos; por el otro, son reflejo de la mística helenista que convierte a Jesús en ser divino, el Hijo. Sólo partiendo de este doble presupuesto escribió Marcos su Evangelio.

Para Bultmann el mensaje de Jesús no basta. Es necesario que volvamos a encontrar el mito, más allá de toda historia y moralismo. Por eso tienen su valor las precisiones de Barth y de Gogarten; sin embargo, no podemos simplemente retornar a Pablo<sup>19</sup>. Es necesario "inventar un nuevo mito" que nos hable internamente, que permita que lleguemos al misterio de la vida, la vivencia y sentimiento religioso. Jesús nos ayudaba en otro tiempo. Ahora puede suceder que ya no valga, no nos diga ni resuelva nada<sup>20</sup>.

El Bultmann de ese tiempo (1920) se ha mostrado profundamente escéptico. Como filósofo y teólogo nos dice que es preciso llegar hasta el encuentro religioso, la vivencia en la que Dios nos habla; como estudioso de la Biblia afirma que el Jesús del Evangelio ya no puede servirnos de modelo; tam-

---

<sup>17</sup> BULTMANN: *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*, *Christliche Welt*, 34 (1920) 741.

<sup>18</sup> Id. 729-730. *Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck, Göttingen 1921, 226 y ss.

<sup>19</sup> *Ethische...* 739-740.

<sup>20</sup> Id. 741-743.

poco Cristo resuelve el gran problema. Estamos solos ante Dios. Los rasgos del pasado, las figuras que existieron ya no valen. Tenemos que salir en busca de otros mitos.

Así llegamos al 1922. ¿Ha cambiado algo? Quizá sí. Es cierto que Bultmann continúa publicando unos pequeños trabajos de tipo liberal<sup>21</sup> pero se ocupa también de Barth y su segunda edición de la *Carta a los Romanos*. El tema le seduce. ¿Está buscando a Cristo? No sabemos. Lo cierto es que se encuentra internamente inseguro. Aquí comienzan ya las cartas.

### 3) CARTAS DEL 1922 AL 1925. BARTH HA CONVENCIDO A BULTMANN.

A principios del 1922 aparece la segunda edición de la *Carta a los Romanos*. Bultmann escribe una recensión y se lo anuncia a Barth (*Briefe* 3; del 9, IV, 1922). La recensión de Bultmann<sup>22</sup> le concede a Barth una importancia extraordinaria; le sitúa en esa línea que nos lleva de Pablo a Schleiermacher y que intenta fundar la religión en el encuentro, oposición, de Dios y el mundo.

Sin embargo, hay en Barth cosas que Bultmann no comprende todavía. Se trata del sentido de Jesús y del valor de nuestra fe. Sostiene Barth que Dios se hace presente en Jesucristo, juzga el mundo por la Cruz y lo renueva con su Pascua. Bultmann no comprende. Cristo es para él un mero símbolo, no tiene los rasgos de intermedio. Dios y el hombre siguen siempre eternamente solos, frente a frente<sup>23</sup>.

Tampoco entiende Bultmann el sentido de la fe. Herrmann había corrido el riesgo de confundir la fe con una especie de vivencia psicológica; su postura era extremada. Barth nos dice que la fe es presencia real y verdadera de Dios en cada uno de los hombres; tiene razón en eso. Pero es preciso que la fe

---

<sup>21</sup> *Gott in der Natur; Vom Beten; Vom Schicksal*, en *Christliche Welt*, 36 (1922) 569-570; 593-594; 609-610, y *Religion und Sozialismus*, *Sozial. Monatsh.*, 28 (1922) 442 ss.

<sup>22</sup> Publicada en *Christliche Welt*, 36 (1922) 320-323, 330-334, 358-361, 369-373.

<sup>23</sup> Sobre el sentido de la recensión de Bultmann y la valoración que hace de Barth cf. mi *Exégesis y Filosofía*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, págs. 134 ss. Aquí damos solamente un resumen de lo que allí exponemos.

se muestre de algún modo en la conciencia. Cuando Barth lo niega corre el riesgo de perderse en un vago mundo irracional, abstracto.

Sabemos que Barth agradeció la recensión de Bultmann. En ese mismo año, en el prólogo a la tercera edición de la *Carta a los Romanos*, dirá que la acogida de Bultmann es la cosa más grande que ha ocurrido con su libro (*Römerbrief*, EVZ, Zürich, 1967, p. XIX). Pero el camino que hace falta recorrer hasta que Bultmann acepte la postura de Barth es grande todavía. Será preciso confesar que Cristo es “hijo del Eterno”, juicio de Dios sobre este mundo. Ese camino se andará. Bultmann y Barth se acercan. Veamos lo que dicen de la fe.

Barth ha opuesto de manera radical la fe cristiana y el pensar del hombre. Logos y fe se contraponen de tal forma que no puede hablarse de intermedios. A Bultmann le preocupa ese problema (*Briefe* 4; del 25, V, 1922); más aún, está seguro de que nunca puede hablarse de la fe si es que no fuera un proceso de la mente (*Hergang y Zustand*; *Briefe* 11; del 31, XII, 1922).

Bultmann observa, al mismo tiempo, que Barth ha planteado el tema de la fe partiendo de un pensar idealista. Está ligado todavía a Cohen; no comprende que hace falta llegar al cristianismo a partir de un detenido encuentro con la historia (*Briefe* 9; del 31, XII, 1922). La manera de entender al hombre como historia y la exigencia de unir el pensamiento humano y el mensaje revelado serán siempre nota distintiva del programa teológico de Bultmann. Sin embargo, el contacto con Barth se concreta en la manera de entender a Cristo. Veamos.

Todavía a finales de 1922 (*Carta del 31, XII, 1922, Briefe* 8 ss.) para Bultmann no está claro el sentido de Jesús, el Cristo. Es cierto que nos habla del Espíritu de Cristo como “crisis”, juicio de las cosas; pero, al mismo tiempo, se refiere todavía al valor de Schleiermacher. ¿No seguirá siendo ese Cristo un símbolo tan sólo del encuentro siempre repetido, siempre igual del hombre con lo eterno?

La primera palabra decisiva del cambio de Bultmann aparece en una carta del 9 de enero de 1924 (*Briefe* 25-26). En ella dice que el oficio de la Iglesia es sólo la extensión de la Palabra. Esa Palabra —mensaje predicado— nos transmite el juicio y salvación de tal manera que no puede convertirse nunca en contenido de un cambio meramente social y de este mundo. Tales eran entonces las ideas de Bultmann; chocaban con aque-

llos que intentaban convertir el cristianismo en una pura reforma de justicia de este mundo. De manera semejante había visto los problemas Barth, hace unos años (1919), en Tambach.

Llegó después la que podemos llamar *abjuración solemne* del antiguo hereje liberal Rodolfo Bultmann. Tuvo lugar en una charla largamente preparada, y pronunciada el 6 del II de 1924, con el título: *La teología liberal y el más reciente movimiento teológico*. Barth y sus amigos vinieron a Marburgo y escucharon escondidos las palabras decisivas. Bultmann afirmó que el pensamiento liberal estaba muerto; hacía falta seguir por los caminos de Barth y de Gogarten<sup>24</sup>.

Resumimos las ideas principales del Bultmann de aquel día. La teología liberal trataba sólo del hombre y sus vivencias. Es preciso superarla, descubrir a Dios de veras. Comprender a Dios implica superar lo humano; todo hay que centrarlo en el misterio de la Cruz en que se encuentran y dividen Dios y el hombre. Allí se asienta la Palabra, Jesucristo.

El encuentro de Dios y de los hombres se realiza en forma de dialéctica. Hallar a Dios implica confesar nuestro pecado. Conocerle es, a la vez, estar viviendo de su gracia. Aquí se esconde el juicio escatológico. Se trata de un enigma, casi de un absurdo; sin embargo, es la verdad, el fundamento universal, centrado en Cristo.

Este es el centro del mensaje de la Iglesia, es la palabra antigua y nueva que se debe predicar, que es un milagro y que nos salva. Aquí nos encontramos más allá de Schleiermacher, más allá del sentimiento, de Harnack y de todos los autores liberales que confunden el mensaje salvador de Cristo (hecho divino) con difusas ansiedades de los hombres.

Las palabras de Bultmann encontraron resonancia inmensa. Barth las compara a un verdadero “crepúsculo de dioses” (*Götterdämmerung*, en *Briefe* 27, del 15, IV, 1924); en ellas se condena todo el viejo pensamiento liberal que era doctrina oficial del gran Marburgo. Por eso puede ya decirse: “Marburgo ha vuelto de verdad a ser un punto... en el que pueden posarse ya los ojos de manera confiada” (Circular de Barth, en *Briefe* 24; del 4, III, 1924).

---

<sup>24</sup> Cf. *Briefe*, págs. 23-24, nota 6. La conferencia de Bultmann está publicada en *Glauben und Verstehen* I, Mohr 1966, Tübingen, págs. 1-25.

Los amigos se han juntado. Bultmann, el incrédulo que duda de todo o casi todo, busca así un refugio en brazos de los nuevos teólogos dialécticos (*Briefe* 24, nota). Barth se une a él como por medio de un telégrafo sin hilos; los dos se saben cerca, conversan largas horas, rodeados de discípulos y fuman sin cesar de sus dos pipas (Cfr. *Briefe* 17, del 9, X, 1923; y 27, del 15, IV, 1924).

Sin embargo, la unión no ha sido nunca monolítica y perfecta. Barth carece de conceptos apropiados y por eso expresa de una forma deficiente sus posturas. Bultmann habla todavía demasiado de los hombres. Al final de su famosa conferencia —ocaso de los dioses— podemos encontrar unas palabras que serán ya como el germen, el punto de partida de todo lo que venga a decir luego del encuentro de Dios y de los hombres:

“Dios es el objeto que pretende captar la teología; pues bien, la teología habla de Dios en cuanto habla del hombre tal como Dios lo determina, es decir, desde la fe”<sup>25</sup>.

Barth seguirá siempre hablando desde Dios. Por eso deja a un lado los problemas filosóficos e intenta expresar de una manera armoniosa y detallada el contenido del mensaje revelado. Bultmann irá viendo, cada vez de una manera más marcada, que nunca alcanzaremos a Dios como una cosa que se encuentra “fuera de nosotros”. Es cierto que está fuera, es trascendente y nos redime en Jesucristo. Sin embargo, debemos admitir que conocemos su misterio únicamente en cuanto vemos lo que hace con nosotros, captando su reflejo en nuestra vida (y nuestra mente). Por eso, conocer a Dios implica “ordenar nuestros conceptos”, conocernos cual “creados” (re-creados) desde arriba. Aquí comienzan las famosas diferencias que vendrán a separar ya desde ahora a Barth y Bultmann. Sin embargo, es preciso que empecemos por ver lo que ambos tienen de común. Lo haremos repasando las cartas de los años 1924 y 1925.

Bultmann y Barth se comprometen en el mismo asunto (die Sache. Cfr. *Briefe* 54, del 19, X, 1925). Persiguen una especie de verdad que es como piedra lanzada en el estanque y que origina círculos que vienen a extenderse siempre (*Briefe* 27,

---

<sup>25</sup> *Glauben und Verstehen* I, Mohr, Tübingen 1966, pág. 25.

del 15, IV, 1924). Por eso es necesario unirse. Nada puede ya esperarse de aquellos que poseen un sistema de pensar formado y son mayores (*Briefe* 29; del 18, IV, 1924). La lucha es dura; hay que ayudarse.

Cuando presentan ante el público de fuera sus ideas procuran señalar lo que les une; no les gusta mostrar las diferencias (*Briefe* 38 y 43; del 26, I, 1925; 21, IV, 1925). Por eso mismo, se mandan mutuamente los trabajos, comunican sus ideas, se encuentran con frecuencia y hablan (*Briefe* 46; del 19, VII, 1925); juntos se defienden y se apoyan, procurando completarse el uno al otro (*Briefe* 55 y 57; del 19, X, 1925 y 26, X, 1925).

Saben que existen diferencias. Pero viven unos años creadores, sienten que su punto de partida es semejante y creen que las mismas diferencias pueden serles ampliamente provechosas si es que intentan llegar a una postura justa (*Briefe* 42-3, nota 2).

Para Bultmann, Barth carece de conceptos claros (*Briefe* 42-3, nota 2). El mismo Barth lo sabe. Tiene miedo al pensamiento que se viene a presentar en una serie sistemática, con orden (*Briefe* 38, del 26, I, 1925). Por eso, no es extraño que Bultmann quiera siempre presentarle a Heidegger (*Briefe* 16, del 4, VII, 1924). Barth se escuda; no comprende la ventaja del pensar de Heidegger, rehuye los debates que se fundan en ideas y conceptos; es un "suizo" y le interesa lo concreto (*Briefe* 32, del 15, VII, 1924). Bultmann o logra su propósito aunque siga diciendo: "Es ya tiempo de que usted conozca a Heidegger" (*Briefe* 33, del 18, VII, 1924).

Mientras tanto, Barth resuelve otros problemas. La *Carta a los Romanos* no ha sido más que un punto de partida, una especie de programa o manifiesto que es preciso detallar con calma. Por eso mismo, comienza ya a romper los sesos cavilando cómo pueda escribirse una *Dogmática* (*Briefe* 27-8, del 15, IV, 1924). Tal es su gran anhelo, su constante sueño: "Lo mismo da romperse el alma escribiendo una Dogmática o buscando el motor que nunca para. ¡Maldita historia! ¡Quién pudiera volar hacia el desierto y esconder ya la cabeza bajo arena!" (*Briefe* 30, del 25, IV, 1924).

---

<sup>26</sup> Sobre el contacto de Heidegger y Bultmann cf. *Exégesis y Filología*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, págs. 167-171.



Mientras Barth se ocupa del dogma de la Iglesia, Bultmann quiere lograr unos "conceptos justos". Quizá piense de una forma demasiado antropológica y se deje influir hasta el exceso por Lutero y Kierkegaard (*Briefe* 42-3, nota 2). Así lo dice Barth y será cierto. ¿No se esconderá un peligro en todo eso?

Para el pensar de Bultmann tiene importancia decisiva su contacto con Heidegger. Los dos enseñan en Marburgo. Ya en el 1923 acude el uno a clases que dirige el otro. Se conocen, hablan mutuamente; han aprendido a respetarse y ayudarse. Bultmann quiere que Barth también se ocupe del pensar de Heidegger (*Briefe* 31 y 33, del 4, VII, 1924 y del 18, VII, 1924). Es más, se dice en nuestras cartas que el mismo Heidegger observa interesado el desarrollo de la obra de los nuevos teólogos dialécticos (Cfr. *Briefe* 35, del 24, I, 1925). Bultmann espera que Heidegger asista a una reunión en la que toman parte los viejos liberales, ayudando a los dialécticos (*Briefe* 42, del 3, II, 1925). Más aún, en el momento en que hay alguien que ataque a los dialécticos se espera que Heidegger ayude a Barth y Bultmann (*Briefe* 46, del 19, VII, 1925).

Pero, ¿qué sentido tiene aquel esfuerzo por unir lo humano con la vida del mensaje revelado? A Bultmann le interesa "comprender la historia"; sólo de esa forma habrá logrado llegar hasta el sentido verdadero de la exégesis (*Briefe* 35, del 24, I, 1925). Comprender el cristianismo no consiste en entender unos conceptos generales que se encuentran más allá de todo tiempo. Así pasaba en el viejo platonismo, así se habían planteado los problemas muchas veces en los medios liberales. Pero Bultmann ha llegado a descubrir que sólo se desvela la fuerza de Jesús cuando se sabe mostrar el contenido de la historia. Lo que se esconde y manifiesta en nuestra vida, lo que actúa en nuestro mundo. Todo eso implica una manera nueva de "entender" nuestros conceptos.

Todo el problema se resume para Bultmann en lograr unos conceptos justos, alcanzar la forma recta de entender a Cristo (*Briefe* 52 y 55; del 23, IX, 1925 y 19, X, 1925). No se deja a Dios de lado; no se olvidan las palabras ni los hechos de Jesús, el Cristo. Bultmann sigue siendo fiel a lo que Barth le ha dado; pero añade que sólo se comprende a Dios cuando se ha visto lo que hace en nuestra vida. Conocerle significa dejarnos influir por su llamada redentora, transformarnos. ¿Cómo puede ocurrir esto? ¿Qué es el hombre para estar entendiendo a Jesucristo? Estos problemas ocupan ya la mente

de Bultmann cuando vive en comunión de ideas con Karl Barth; estos problemas serán luego el objeto más constante de sus obras.

## II.—LAS FORMAS DE PENSAR SE DELIMITAN (1926-1931)

El 1926 está marcado por un gran silencio. Barth y Bultmann no se escriben. Por lo menos no sabemos nada de sus cartas. Solamente al final, a mediados de diciembre, se rompe ese silencio. Siguen siendo ambos amigos; intentan comprenderse todavía, busca cada uno la verdad del otro. Sin embargo, hay algo que ha cambiado. La dialéctica ha dejado de ser la “novedad” y no se puede hablar sin más del “encuentro decisivo entre Dios y el hombre”. Es preciso concretarlo.

Bultmann comienza dando el paso. Ha escrito un libro titulado *Jesús* (1926); inquietamente espera el parecer de Barth, su amigo (Cfr. *Briefe* 44, ya del 21, IV, 1925). No conservamos la opinión de Barth. Bultmann sabe, sin embargo, que el libro no le agrada; más aún, no lo ha entendido; no comprende qué sentido tiene, no sabe lo que intenta (*Briefe* 63, del 10, XII, 1926).

¿Qué es el *Jesús*? Se trata de un libro muy distinto de todo lo que era usual entonces. La figura de Jesús no es ya la de un profeta moralista, ni tampoco la de un héroe religioso que fascina. Jesús era más bien un mensajero escatológico, el que anuncia la palabra decisiva de ese Dios que viene, que juzga a los humanos, les condena y salva. En otras palabras, Bultmann opina que aquel viejo Jesús predicó como inminente el juicio salvador (y de condena) de que hablaban los autores nuevos (los dialécticos). Hacia el final del libro, dice Bultmann que la Iglesia primitiva ha visto que Jesús no era tan sólo “el mensajero” de ese juicio; era también “el juicio mismo”, la presencia de aquel Dios que viene al hombre, que condena y salva.

Este rasgo final es lo que Bultmann quisiera dejar claro cuando escribe a Barth y le señala el contenido y meta de su libro: Pretende resolver la división y la antinomia en que se enfrentan Juan y los sinópticos; señala la manera en la que *el hombre Jesús*, predicador del juicio que ya llega, se convierte para el grupo de creyentes en “misterio predicado”, presencia

de Dios, revelador que salva (*Briefe* 63, del 10, XII, 1926). Citamos las palabras centrales de Bultmann:

“El problema aparece más claro interpretando al mismo Juan. Jesús se muestra aquí a manera de “revelador”. ¿Qué nos revela? Que *él* es el revelador. No crea usted que yo pretendo deducir de aquí que ese Jesús nos deba revelar alguna cosa de tal forma que su “Logos” (La palabra) tenga que mostrar un contenido comprensible. No. No pretendo sostener que el “contenido” (el objeto predicado) sea algo que el hombre tiene que saber, comprender y poseer, de tal manera que ya no necesite más de ese Jesús que le revela. En modo alguno. Es imposible ir a Jesús como a un maestro o ierofante en busca de algo; se le busca sólo a *él*. Pero el Logos se hizo carne, se hizo un *alguien* que nos dijo también *algo*. De ese alguien y ese algo (que nos dijo) tratan los sinópticos... Los sinópticos no hablan de Jesús como lo hacen Juan y Pablo; no dicen sólo como Juan *que* Jesús se nos revela sino también *cómo* lo ha hecho, cosa que Juan no dijo” (*Briefe* 63-4, del 10, XII, 1926).

Para Bultmann hay dos cosas esenciales en Jesús. Es un *hombre* de este mundo, un ser que habla con palabras que se pueden recordar y repetir; esa faceta es la que ponen de relieve los sinópticos. Pero Jesús es, a la vez, *Palabra Salvadora*, es juicio del Eterno; ese matiz, ese sentido de su obra es lo que Juan (y Pablo) han pretendido precisar con más cuidado. Ciertamente, Juan sabía que Jesús había sido un hombre. No le importaba, sin embargo, su figura meramente humana. Los sinópticos creyeron también que con Jesús estaba dada la palabra decisiva de Dios Padre; se ocuparon, sin embargo, de una forma dominante, del aspecto humano (de la carne) en la que estaba revelándose el misterio.

Bultmann trasciende así del todo el viejo dualismo del *Jesús de la historia* (simple profeta moralista) y el *Cristo del mito* (creación de la más vieja cristiandad helénica). Solo hay *Jesús*; un Jesús que de manera verosímil no se vino a presentar como Mesías; un Jesús que como dijo Kierkegaard es Dios que vive, enseña y muere en forma reducida, como *siervo*. Bastaría saber eso; bastaría lo que dice Juan sobre ese hom-

bre. Sin embargo, los sinópticos quisieron mostrarnos algo más sobre la vida y enseñanza de Jesús, sobre su muerte. Bultmann lo ha encontrado interesante y lo ha dejado reflejado en su "librito" (*Briefe* 65, del 10, XII, 1926).

Ciertamente, un crítico que intente "saber mucho" de la vida humana de Jesús encontrará las páginas del libro de Bultmann muy escasas, reducidas en el plano de la historia. Es poco lo que Bultmann dice que sabemos con certeza de la vida y las palabras de Jesús en este mundo; aun ese poco le parece innecesario. Sin embargo, lo ha querido reflejar en el pequeño libro, el *Jesús* que Barth no acaba de entender del todo, aunque confíe todavía en Bultmann (*Briefe* 74, del 24, VII, 1927).

Seguimos. Bultmann se interesa por la obra de Barth. Pienasa que ambos quieren mostrar algo común; no comprende cuáles son las diferencias que han venido a dividirles (*Briefe* 66-67, del 6, I, 1927). Por eso, le molesta que Barth no le responda; reconoce todo lo que debe a su amistad y espera contar siempre con su ayuda. Los dos son responsables de una misma inquietud, de una esperanza; los dos han de seguir buscando juntos (Cfr. *Briefe* 68 y 79, del 21, IV, 1927 y 26, V, 1928).

Barth reacciona de forma más lenta. Le cuesta ver la cosas. No es capaz de percibir todo ese mundo que ahora les separa. Ciertamente, le interesa mantener contacto y amistad con Bultmann; es feliz cuando sabe que hay alguien a su lado. Sin embargo, necesita tiempo; tiempo para pensar, comprender las diferencias, trazar la línea de su propia obra (*Briefe* 69 y 70, del 28, IV, 1927).

Todavía en 1927, después de todo aquello que se han dicho en torno al *Jesús*, precisa Barth que existe un acuerdo radical entre Münster (donde enseña) y Marburgo (donde Bultmann piensa). Reconoce que Bultmann ha sabido decir lo que es valioso y decisivo de una forma distinta, pero válida. Importa comprender que lo esencial puede decirse de manera totalmente diferente pero exacta (*Briefe* 74, del 24, VII, 1927). Serán las últimas palabras de un acuerdo pleno que Barth dirá de Bultmann. Las cosas van cambiando; los frentes se separan de una forma imperceptible pero firme. Veamos.

A Bultmann le preocupa el problema de la "historia". No se trata del "transcurso" de los hechos que suceden. Se refiere al irse haciendo de los hombres, al proceso que los hombres somos (*Briefe* 67, del 6, I, 1927). Por eso le interesa Heidegger de forma cada vez más decisiva. Cuando el ambiente de Mar-

burgo se le pone en contra, cuando todos los teólogos parecen oponerse a su postura, sólo en Heidegger encuentra su refugio; en su amistad, en el trabajo común que ambos realizan (*Briefe* 68, del 21, IV, 1927).

Estamos en 1927. El nuevo pensamiento de Marburgo gira en torno a la existencia. Heidegger publica su gran libro, *Ser y Tiempo*. Heidegger y Bultmann dirigen en común un seminario sobre *Gálatas*, teniendo muy en cuenta el comentario de Lutero. Son momentos creadores; todo indica que se está gestando algo muy nuevo en teología. Por eso, cuando llega hasta Marburgo la *Dogmática en Esbozo* (*Dogmatik im Entwurf*, 1927) de Karl Barth, Bultmann precisa: "Es necesario crear un pensamiento que responda al dogma" (*Briefe* 80 ss.; del 8, VI, 1928).

Bultmann admite que no existe verdadera obra dogmática en el mundo protestante. La que Barth presenta es de verdad un primer paso. Así lo admite Bultmann, resaltando sus valores positivos. Todo se ha ordenado aquí al mensaje predicado. Sin embargo, existe un fallo radical. No se ha trazado clase alguna de contacto con el mundo filosófico; falta un trasfondo conceptual preciso. Estamos en 1928. La vieja crítica de Bultmann ha llegado a precisarse. Escuchemos sus palabras:

"Es importante el que usted quiera eludir el tema latente pero fundamental del diálogo con la filosofía moderna; de esa forma acepta ingenuamente la ontología de la dogmática del tiempo de los Padres y Escolástica. Lo que nos dice o lo pretende, al menos, no cabe en sus conceptos; por eso es muchas veces oscuro; le falta precisión. Usted desprecia de manera soberana el trabajo filosófico moderno y de manera especial la dirección fenomenológica... Me parece que tiene miedo; cree que la teología puede terminar siendo dependiente del pensar filosófico; por eso, quiere evitar ese peligro ignorando simplemente todo lo que sea filosófico. Pero, mire: Usted ha tenido que pagar por eso un precio; termina aceptando una filosofía ya anticuada" (*Briefe* 80-81, del 8, VI, 1928).

La teología no inventa sus conceptos partiendo de la nada. Se dirige al hombre y utiliza las maneras de pensar que manejamos todos. Por eso tiene que saber, presuponer quien es el

hombre, de qué forma se va haciendo, cómo llega a su verdad y plenitud. Este segundo punto es el que importa a Bultmann:

“La fe es siempre fe de un creyente, de un hombre que existe... Por eso, la dogmática tiene que hablar sólo en conceptos de tipo existencial (ontológicamente existencial), conceptos, modos de ser que el pensamiento filosófico precisa” (*Briefe* 81, del 8, VI, 1928).

La teología (doctrina de la fe) tiene sentido sólo cuando viene a referirse al hombre, a la existencia que está en busca del futuro y que se hace. Por eso, nunca deben los teólogos tomar un pensamiento filosófico ya hecho, un sistema terminado y ya completo. Si así fuera, la fe no nos diría nada nuevo. Debemos emplear más bien lo que podemos llamar “ontología crítica”, un estudio del ser como existencia, del hombre que está en busca y que no sabe dónde puede “encontrar” su plenitud. Sólo partiendo de aquí podrá entenderse lo que tiene de nuevo nuestra fe, lo que nos brinda el cristianismo (Id. p. 81).

Queramos o no, sólo entendemos la fe si la integramos en el campo de la vida y del pensar humano. Si intentamos afirmar que sólo hacemos caso a la palabra revelada terminamos convirtiéndola en “esclava” de los propios presupuestos. Solamente si admitimos la auténtica función de nuestra vida y comprendemos la verdad del dogma que es “respuesta” hacemos del pensar filosófico un “siervo” que ayuda al hacer la teología.

Recibida esta crítica de Bultmann, Barth admite que su obra necesita cambios; confiesa, sin embargo, que no sabe si estará dispuesto a realizarlos. Le piden demasiado. Quieren que sus hábitos mentales se comporten de otro modo. Mirándose a sí mismo ha visto que es un árbol salvaje y descuidado. Ya no pueden dirigirle de una forma artificial, rectificarle. Por otra parte, no comprende demasiado de qué puede valerle el pensamiento filosófico:

“Es posible que haya otros que trabajen mejor de lo que yo lo hago en lo tocante a los conceptos claros. Pero sucede que no me he tropezado casualmente con ningún sistema filosófico, como parece que a usted le

ha pasado con Heidegger. Por eso mismo, no estoy obligado a medir el pensamiento en su "medida", precisándolo de forma consecuyente" (*Briefe* 84, del 12, VI, 1928).

Para Barth, filosofía no es más que una especie de juego de conceptos, sistema completo y ya formado. Frente a élla, los teólogos tienen un objeto, una función que es muy distinta. Deben recordarlo. Hay más; a Barth le espanta la comedia que han jugado en todo tiempo los teólogos cristianos queriendo reflejar su pensamiento en las medidas filosóficas del tiempo. No son esos conceptos los que importa. Lo valioso es el "mensaje del Señor", el contenido que se esconde más allá de toda forma (*Briefe* 85, del 12, VI, 1928).

Barth nos asegura que le importa desde siempre la misma realidad, lo que se muestra en la *Carta a los Romanos*, lo que intenta traslucirse la *Dogmática*. Es cierto que ha tenido que emplear conceptos; los fue tomando siempre de los lados, de izquierda y de derecha, sin pararse demasiado a rebuscarlos. Estaba muy centrado en su propio menester, en su problema teológico profundo. Por eso, le parece inútil que pretendan convertirle para siempre en "animal doméstico". No merece la pena sujetarse a los conceptos definidos, claros y precisos que le ofrece el pensamiento fenomenológico. Su vida tiene límites que nadie puede ya saltar; está contento con aquello que ahora tiene, aunque nos debe confesar que no se cree un "ideal perfecto" (*Briefe* 85-87, del 12, VI, 1928).

Lo primero que sorprende en las palabras de Barth es advertir que no ha sabido comprender lo que le ofrece Bultmann. Ciertamente, Bultmann le señala los "conceptos" (*die Begriffe*). Pero con ello no pretende referirse a las "ideas" generales, a modos de expresión o formas de ordenar lo que sabemos. Nada de eso. Lo que importa para Bultmann es el hombre, es la manera de entender nuestra existencia. Conceptos justos son aquellos que han tomado como punto de partida al hombre. No dicen lo que somos en abstracto; manifiestan aquello que debemos ir haciendo de nosotros mismos; trazan el camino del futuro y dejan que la vida se nos muestre como "empresa" que tenemos que aceptar y resolver, que irnos "jugando" de manera libre, limitada por la muerte y sostenida, sin embargo, en la esperanza de la gracia (Cristo).

Tiene conceptos apropiados sólo aquel que ha planteado los problemas de Dios y de su Cristo en el lugar preciso: la

existencia del hombre, el misterio de su hacerse. Todo aquel que se ha empeñado en hablar del cristianismo utilizando conceptos y palabras que se pueden emplear únicamente al referirse al mundo externo (cosas) disloca el gran problema, lo destruye: convierte el cristianismo en un sistema de verdades, dominado por conceptos falsos.

No, no es que Barth siga un camino plenamente equivocado. Nada de eso. Es el primero que ha venido a señalar que Cristo es la “palabra verdadera”, juicio de condena y salvación del hombre. Todo eso sólo tiene sentido si es que estamos “buscando nuestro ser”, luchando por aquel futuro que es la misma realidad de nuestra vida (y don de Dios, al mismo tiempo). Por eso, enfada a Bultmann que ahora Barth se olvide de su punto de partida y no pretenda mostrar todo el misterio del mensaje de Jesús, poniéndolo al trasluz de la existencia.

Pero escuchemos nuevamente la opinión de Barth. Estamos en febrero de 1930. Hace muy poco ha visitado a Bultmann y los suyos en Marburgo (Cfr. *Briefe* 99, nota 2). Han fumado unas pipas; han hablado amablemente. Sin embargo, el foso entre los dos se está ensanchando. Barth ha vuelto a su casa preocupado y no ha podido serenarse todavía; le parece que Bultmann ha tomado los caminos de Brunner y Gogarten, volviendo hacia las viejas, ya olvidadas cebollas del Egipto: “Quiere hallar el fundamento de la fe en alguna nota o propiedad del hombre”; al hablar de la existencia y de la forma de entender a Jesucristo como especie de “respuesta” al preguntar humano ha sometido la fe, que es de Dios, principio original de todo, a la exigencia puramente filosófica (y creada) del vivir existencial humano. De este modo se repite, siguiendo unos senderos nuevos, la actitud de los autores liberales del siglo XIX (*Briefe* 100 y 101, del 5, II, 1930).

Todo se centra en el problema que podemos llamar de “teología natural”. ¿Tiene la fe, presencia del Dios que se revela, alguna forma de punto de partida o presupuesto humano? Estamos en 1930. Barth medita sin cesar sobre ese tema. Muy pronto empezará a escribir, con gran dolor y esfuerzo, un libro decisivo: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes (La fe que busca comprensión. La prueba de Dios de S. Anselmo, Munich, 1931)*. Su conclusión es esta: no existe camino que lleve del hombre hacia Dios; no hay pruebas que muestren su ser partiendo del cosmos. El mundo (in-



cluida la existencia humana) concluye en un fracaso, finitud y muerte.

¿Cómo puede Dios mostrarnos su presencia y demostrar su fuerza? Sólo por medio de su propia palabra salvadora, cuando El mismo se decida y manifieste su poder en Cristo. Se debe hablar de la “automanifestación divina”, de su hacerse presente en la palabra de juicio y salvación, de pura gracia. Por eso, no convencen a Barth los renovados esfuerzos que ha emprendido Bultmann por lograr una expresión, un punto de partida humano al Jesús del Evangelio. Le duele ese interés de Bultmann. ¡Qué hermosura si pudieran estar juntos como antes! Pero el tiempo cambia y no hay remedio.

Responde Bultmann. Comienza por mostrar que juzga de manera diferente sus propias posiciones. Todo se centra en el sentido que se dé a estas palabras: “*La fe es una posibilidad humana*”. Onticamente, en su misma realidad concreta, la fe no puede verse cual posible para el hombre. Pero pasando al plano ontológico, al estudio de las notas del ser de los humanos, tenemos que afirmar que la fe es “posibilidad humana”. Sólo el hombre es capaz de ella; en eso se distingue de las cosas y animales que no “pueden” ser creyentes, pues les falta la estructura que eso implica, la búsqueda de Dios (futuro pleno), libertad interna. Por eso: nuestra fe concreta (ónticamente) es siempre don divino; pero sólo podemos aceptarla —hacerlo nuestra— si es que ya desde el principio (ontológicamente) tenemos la “posibilidad de recibir” la palabra que procede del Eterno (*Briefe* 103, del 16, II, 1930).

Barth se ha mantenido firme en un extremo del problema: todo lo que tiene el cristianismo (perdón de los pecados, gracia) es don divino. Hablando de esta forma es fiel a su principio, fiel a Cristo (plano óntico). Pero el hecho de que Dios nos dé la gracia implica que somos un “sujeto capaz de recibirla y aceptarla” (tenemos posibilidad ontológica de gracia). El don de Dios no viene desde arriba y se coloca por encima, sin entrar en un contacto viviente con la propia realidad que somos; Barth está corriendo el riesgo de olvidarlo. Bultmann le recuerda que creer implica “dialogar con lo divino”. Para el diálogo no basta un solo extremo; es necesario que también el otro sea capaz de sostenerlo. Y ese otro son los hombres, cada uno de nosotros. Por eso dice Bultmann que es preciso hablar de la existencia y comprenderla al tratar de nuestra fe.

La carta de Bultmann termina con un rayo de esperanza. Convoca una especie de *congreso dialéctico*: Barth, Brunner, Gogarten y él mismo deberán juntarse pronto y tratar abiertamente sus problemas. Quizá se puedan aclarar posturas. (*Briefe* 104, del 16, II, 1930). Contesta Barth: está dispuesto (*Briefe* 105, del 17, II, 1930). Sabe que el asunto es muy difícil; le cuesta ya entenderse con Gogarten, pero hará un esfuerzo. Sin embargo, la reunión se malogra; falta Gogarten; Barth se muestra cada vez más retraído; Brunner tiene poco tiempo (*Briefe* 111 y 112, del 30, IX, 1930). Bultmann se duele; lo ha intentado todo; quisiera haber hablado en gran confianza, saber dónde se encuentra cada uno, los amigos viejos (*Briefe* 112-113, del 2, X, 1930). Se suscita, al mismo tiempo, una especie de problema interno; existen roces entre la Universidad y la Iglesia; Barth y Bultmann no han logrado mantener una postura; no se comprenden, se escriben con dolor, se atacan (Cfr. *Briefe* 116-130, en mayo y junio de 1931). Es entonces cuando Barth toca de nuevo nuestro tema.

Confiesa Barth que nunca había comprendido plenamente el sentido de la "teología natural" de Bultmann; no había visto a dónde le podía llevar el libro de *Jesús*. Ahora está claro. Bultmann acaba de escribir un trabajo muy preciso y concentrado, contestando a Kuhlmann<sup>27</sup>. Barth comenta, desolado, triste:

"Con su forma de poner en relación antropología y teología usted ha vuelto a las posturas del siglo XVIII y XIX; no ha comprendido que apoyándose en Heidegger renueva, partiendo del pensar moderno, aquella vieja y vergonzosa dictadura (de la filosofía sobre la teología). Junto a su obra, siento la misma esclavitud de Egipto que en mi opinión debimos haber abandonado al rechazar a Schleiermacher y apoyarnos en las bases de la teología de la reforma. Cuando en estos años me decían: "¿Qué piensa usted de Bultmann?", contestaba:

---

<sup>27</sup> G. KUHLMANN, en *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, Z.Th.K. 10 (1929) 28-57, había señalado el carácter "heideggeriano" del pensar de Bultmann. Bultmann le responde en *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, Z.Th.K. 11 (1930) 339-364, precisando el sentido de su empleo del pensar de Heidegger. Ambos trabajos aparecen en *Heidegger und die Theologie*, Kaiser, München 1967.

veo que tiene todavía algún germen liberal, pero no puedo tomárselo del todo en serio". Ahora, tras el trabajo de Kuhlmann comprendo que era todo muy distinto. El nuevo Marburgo (Bultmann) se parece demasiado al viejo. Pues bien, con este Marburgo yo no tengo prisa en entrar en discusiones" (*Briefe* 118, del 27, V, 1931).

El viejo Marburgo se centraba en Herrmann. Allí estudiaron Barth y Bultmann. Fueron ambos liberales, de una forma plena. Creyeron descubrir caminos nuevos cuando allá en el 20 precisaron que el punto de partida de la vida del cristiano no es su propio sentimiento, es la justicia de Dios en Jesucristo. Barth se sigue creyendo liberado. Siente en el alma que Bultmann haya vuelto a las posturas viejas; lo cristiano es otra vez, en Bultmann, como nota que se añade al dato humano, existencial, de Heidegger (*Briefe* 119, del 27, V, 1931).

Bultmann responde con dolor. Le ha parecido sentir en las palabras de Barth no solamente desconfianza sino también antipatía. Quiere aclararse; le importa mucho lo que piensa Barth, su maestro, viejo amigo:

"¿Piensa usted que no me importa escuchar ya de una vez lo que me tenga que decir contra el trabajo que yo hago? ¿Dónde se encuentra la raíz de todas las siguientes diferencias, ese punto en que posiblemente me equivocó? ¿Cómo fundamenta usted las cosas que dice en contra mía en esa carta?" (*Briefe* 123, del 14, VI, 1931).

Ciertamente, Bultmann quiere evitar toda disputa pública y abierta. No le importan las batallas. Pero quiere comprender, saber dónde se encuentra cada uno, mostrarse abiertamente las virtudes y los fallos. De todos modos, Marburgo (y con Marburgo se resume el grupo que ha surgido en torno a Bultmann) quiere proseguir por su camino, buscando la verdad, tratando de lograr la claridad en teología (*Briefe* id., p. 124).

Barth responde con razones largas. Ciertamente, nada tiene ni ha tenido contra Bultmann en persona. Es más, siempre se sabe satisfecho, humanamente feliz en torno suyo. No existe, por lo tanto, antipatía alguna. Pero no puede negar que el mismo ambiente de Marburgo le produce miedo. Cuando estuvo

ya hace un año manteniendo contacto personal con los diversos estudiantes “sintió como si hablara a una pared inmensa”; nadie le escuchaba de verdad; todos tenían ya su idea fija (*Briefe* 128, del 20, VI, 1931).

Por eso le molesta que le vengán preguntando, como hacen tantos de los jóvenes que estudian en Marburgo, a ver si cree que Bultmann significa un legítimo “progreso” de su propia teología. ¡Nada de eso! Bultmann no se puede llamar el “heredero” de Barth y la dialéctica. Ha tornado al movimiento liberal; así lo muestra su mismo estar ya cerca de Von Soden. Bultmann no presenta solamente un “pensamiento teológico distinto”; hay mucho más, ofrece “otra fe”, otro sentimiento o concepción de vida (*Briefe* id., p. 129).

Bultmann representa otra “creencia”. Barth lo siente tan lejano como puede estarlo la postura de un católico; por eso ya no hay prisa en mantener contactos. ¿Para qué? ¿Quizá no tiene más valor el detenerse a dialogar con las posturas católicas que son más importantes y presentan de verdad mayor peligro?

“Al unirse conscientemente a Heidegger, usted ha hecho aquello que por ser teólogo evangélico debía precisamente rechazar con fuerza. ¡No se trata aquí del Heidegger persona! Me refiero al Heidegger filósofo... que nada tiene que decir en teología. Si me pregunta: ¿Por qué debo dejarlo? no le quiero contestar con argumento alguno; recitaré tan sólo las palabras que nos dice el Credo. Ese Credo que parece imposible de integrarse en la abertura y el carácter científico de la teología de Marburgo” (*Briefe* id., 129, del 20, VI, 1931).

Ciertamente, las palabras de Barth suenan sinceras. No son precisamente amables, pero muestran su opinión. El foso está ya abierto. ¿Discutir de nuevo? Le parece innecesario por ahora. Dejemos que transcurra el tiempo; veámonos a veces, hablemos los dos solos, en confianza; quizá después podrá empear en público el debate. (Id. 129).

Bultmann contesta solamente cuando pasan cuatro meses (25, X, 1931). En primer lugar no ve por qué se deba desechar de un modo tan tajante la pregunta de aquellos que pretenden saber si el pensamiento de Bultmann puede ser “continuación”, culminación de lo que Barth ha dicho. Es cuestión que puede discutirse (*Briefe* 134, del 25, X, 1931).

A Bultmann le duele que Barth no haya querido mantener contacto abierto. Puede ser que su postura sea una vuelta hacia los tiempos "liberales"; Barth tendrá sus razones para decirlo. Pero Bultmann quiere escuchar esas razones; verá si le convencen. Por otra parte, su contacto con Von Soden nada dice; también Barth tiene sus amigos liberales (*Briefe* 135, del 25, X, 1931).

La pregunta de siempre sigue abierta. Bultmann cree que allí donde se ignora el trabajo filosófico se corre el riesgo de mezclar lo revelado con las notas del hombre y su existencia. Ciertamente, Bultmann no pretende sostener que su postura filosófica sea la perfecta; pero es cierto que Barth ha planteado con sus obras una serie de preguntas conceptuales y humanas que ya nadie puede ignorar durante mucho tiempo (Id. 136).

Estamos a finales del año 31. La vieja unión que ha ido cuajándose en los años 22 al 24 parece haber saltado por los aires. Barth está seguro de que Bultmann se ha dejado dominar ya totalmente por maneras de pensar humanas, filosóficas, volviendo a convertir la teología en sierva de un sistema antropológico. Su Dios deja de ser ya trascendente; está implicado en el hacerse existencial humano.

Bultmann ve las cosas de otro modo. Sigue concibiendo a Dios como una gracia, don que viene, que se ofrece a los humanos en el Cristo. Lo que pasa es que entender a Dios implica comprender nuestra estructura, saber que es la respuesta a los problemas que nosotros planteamos... verle en forma de "vida y realidad" para los hombres. Bultmann defiende su postura; más aún, nos dice que el mismo Barth dialéctico que habla de pecado y gracia ha de acabar planteándose el problema: ¿Qué estructura filosófica, que modo de entender al hombre está implicado en la recta comprensión de lo cristiano?

Dejemos las preguntas en el aire. Nuestros mismos autores las dejaron. Casi en dos años, hasta el final del 1933, no vuelven a cruzarse cartas; por lo menos no han quedado conservadas. Cada uno está empeñado en recorrer esos caminos que ha empezado. No merece la pena el detenerse en más disputas.

Pasan los años. El 1933 significa en Alemania conmoción, desastre apasionado, miedo y esperanza. Los nazis han llegado hasta el gobierno. No les basta con gozar de los poderes del estado; la política lo inunda en un momento todo. La Iglesia protestante está emplazada; no puede dejar de decidirse. ¿Po-

drá volverse Iglesia de alemanes, expresión de las vivencias y pasiones del germano? ¿O escogerá más bien el seguir siendo Iglesia universal, testimonio de aquel Cristo en que se unen los griegos y gentiles, los germanos y judíos porque saben que Dios salva en Jesucristo y que toda diferencia nacional es sólo secundaria? Este problema, vivamente sentido, volverá a juntar a los amigos viejos. Bultmann y Barth vendrán a estar unidos.

### III.—EL MENSAJE DE JESUS Y LA POLITICA, 1933-1935

Las cartas se reanudan de una forma dolorosa. Barth ha publicado un breve escrito; se refiere a los problemas del momento y se titula: *Theologische Existenz heute!* (*La existencia teológica actualmente*, 1933). El libro es arriesgado y nacen las sospechas. Bultmann ha escuchado rumores muy diversos. Inquietamente, escribe:

“¿Es cierto que su libro... ha sido confiscado, como aquí se dice? ¿Quién lo ha hecho? ¿Es cierto ese rumor que afirma que usted “debe marcharse”...? ¿Se funda su despido en este escrito?... Conteste, por favor, muy pronto... Debo decirle que estoy de acuerdo con su escrito, aunque...” (*Briefe* 136-137, del 13, VII, 1933).

Es la primera voz de alerta. La obra de Barth no había sido todavía confiscada; no le habían despedido de la cátedra. Pero el recelo y desconfianza se propaga. El 11 y 12 de noviembre de ese año (1933), Bultmann, Barth, Von Soden y algún otro amigo se juntan en Marburgo. Les preocupa el estado de la Iglesia. Barth ha vuelto a encontrarse a gusto: “Es de verdad un don del cielo saber hoy que uno se encuentra en una mesa con personas a las cuales puede hablar durante horas sin ambages, esperando siempre una palabra comprensiva” (*Briefe* 138, del 13, XI, 1933).

Preocupan los llamados “apartados de los *arios*”. La Iglesia evangélica alemana, unida en torno a Hitler, se sabe protectora del valor germano. No puede permitir que haya judíos (convertos) en medio de su grupo; deben formar comunidad independiente. A Barth y Bultmann les parece anticristiano dividir

a los creyentes de esa forma (Cfr. *Briefe* 139 ss., del 14, XI, 1933); escriben una nota aclaratoria y se integran en la Iglesia llamada "confesora", es decir, aquellos que no quieren seguir estando unidos al grupo del "nazismo".

La primera aclaración de las posturas teóricas se tiene cuando Bultmann pide a Barth que le publique el escrito de un amigo que se llama Jacob y que habla de los hechos del momento. Barth está editando una serie de trabajos titulados *Theologische Existenz heute* (*Existencia teológica actualmente*); quizá pueda incluir lo que le envía Jacob (*Briefe* 142, del 24, II, 1934).

Barth estudia con cuidado el tema. Advierte bien la mano de Heidegger nos dice, sin embargo, de acuerdo con el ruego que Bultmann le dirige previamente que ese aspecto filosófico no puede impedirle el publicar la obra. Pero hay en contra un argumento decisivo: lo político.

En relación con el nazismo, el libro de Jacob pretende situarse al centro. Evita el patético entusiasmo de los muchos que saludan la nueva situación como una obra salvadora; pero, al mismo tiempo, se distancia de los críticos. Dice simplemente que el nazismo esconde una "tensión hacia el futuro", un terremoto que conmueve las más hondas zonas de lo humano.

Barth se extraña. ¿Qué razón teológica le ha dicho a Jacob que es injusto criticar el socialismo nazi? ¿No comprende lo perverso del nuevo movimiento político? Por mantenerse "en medio" traiciona Jacob su función de mensajero cristiano, de vigía que señala el orden de los tiempos (*Briefe* 144-146, del 27, II, 1934).

No. Barth no puede compartir la dirección de Jacob. Negarse a la crítica es suicida. Las señales que presenta la política son duras, angustiosas. Nadie puede cruzarse ahora de brazos y decir que es de personas sin sentido el rebelarse. Un sistema político que intente convertirse en absoluto es "religión" o tiende a serlo. El terremoto nazi no se puede convertir en intocable; si es preciso hay que arriesgarse a criticarlo.

Así contesta Barth. Hay más; advierte que quizá llegue el momento en el que deba decir eso que siente de una forma abierta. Sabe su riesgo; se le dice a Bultmann; pero asegura que no puede publicar en su serie teológica un librito que va en contra de todo lo que siente (*Briefe* 146-147, del 27, II, 1934).

No sabemos lo que Bultmann dijo al recibir la carta. Los dos llegaron, sin embargo, hasta el acuerdo. Así lo manifiesta la visita que a comienzos de mayo de aquel año (1934) Bultmann le hace a Barth. Acuden diferentes compañeros y redactan una especie de pequeño manifiesto de la Iglesia libre. Bultmann admira a Barth de nuevo; así lo dice en una carta.

La carta de Bultmann está llena de profunda gratitud, ansiedad, casi de miedo. El gobierno está cambiando profesores. Hay peligro. Por eso es necesario que Barth no se apresure, no se exponga sin razón, no busque la ocasión de que le encuentren: "Usted es de verdad imprescindible". Estas son quizá las más valiosas y sinceras palabras de las cartas. Bultmann no comparte todos los matices del pensar de Barth, su amigo; pero sabe que es cristiano, sabe que se arriesga y lucha por la Iglesia; le admira de verdad y le confiesa: "Usted nos hace falta. Tenga, por lo tanto, buen cuidado" (*Briefe* 148, del 6, V, 1934).

Esta cercanía personal, cristiana, se muestra hasta en la nueva voluntad de dialogar. Bultmann confiesa: "Disculpe nuestras críticas antiguas". Debe cesar la desconfianza, tenemos que empezar a comprendernos otra vez, abiertamente, admitiendo de verdad el uno al otro (*Briefe* 150-151, del 7, VII, 1934).

Barth responde amablemente. Se equivocaba al juzgar que también Bultmann tendría que acabar siendo "cristiano nazi" (de la Iglesia germanista de Alemania). Se ha equivocado y puede ya mirar sin desconfianza hacia Marburgo. El año que ha pasado ha sido loco. Todo se ha movido. Era difícil predecir cuáles serían las posturas que vendrían a tomar los diferentes grupos de cristianos. Heidegger se entrega con tambores y trompetas a la nueva ideología nazi; Gogarten mismo sigue ese camino. ¿No era normal que lo tomara Bultmann?

"Según mi observación, todos aquellos que apoyaban una forma de "teología natural" podían terminar siendo "cristianos nazis"; casi todos han venido a concluir de esta manera. A posse ad esse valet consequentia" (*Briefe* 152-3; de 110, VII, 1934).

En el caso de Bultmann reconoce ya que ha errado. Quizá suceda que el mismo punto de partida de ese Bultmann sea



“diferente”. Habrá que verlo. Con esto, toda la teología fundamental (natural) vuelve a estar sobre el tapete.

Tres días más tarde responde, agradecido, Bultmann. Le ofrece la lectura de un trabajo titulado *Gnosis* que acaba de salir en el llamado “*Diccionario teológico del N. T.*” (el *Kittel*) (Th. Wb. I, 688 ss.); desde allí podrán tratarse los problemas de su punto de partida filosófico. Precisa, sin embargo: “Ya no hay prisa”; “en estos días hay cosas más urgentes que el seguir discutiendo “entre muros” de problemas técnicos” (*Briefe* 154, del 13, VII, 1934).

Tiene razón. Las cosas se han venido ya a precipitar de una manera decisiva. Todos aquellos que trabajan en nombre del estado —funcionarios— tienen que prestar un juramento nuevo:

“Juro ser fiel y obediente a Adolfo Hitler, “Fhurer” del imperio y la nación germana; observaré las leyes, cumpliré en conciencia mis deberes, con la ayuda de Dios”.

Uno a uno, todos van jurando. Llega el momento. El rector de Bonn le advierte a Barth; éste responde: “Estoy dispuesto siempre que se puedan añadir al juramento estas palabras: *en cuanto yo como cristiano puedo prometerlo*” (*Briefe* 155, del 27, XI, 1934. Cfr. p. 262 ss.). El asunto llega a Berlín. De allí responden el 26 del XI de 1934: “Procédase al castigo...; y que el citado K. Barth abandone mientras tanto su trabajo”. (Documentos en *Briefe* 262-3).

El mismo día, 26, XI, 1934, Ernst Wolf, compañero de Barth, escribe a Bultmann: “Acaban de suspender a Barth... La Gestapo le prohíbe dar las clases... Personalmente, lo ha tomado plenamente en calma. Esperamos un buen fin” (*Briefe* 263-4).

El día siguiente, 27, XI, 1934, Barth presenta una protesta ante el tribunal regional de Bonn: “Me han suspendido sin dejarme que defienda mi postura... Además, no me he negado a prestar el juramento... Solamente he precisado que tenía que añadir unas palabras” (*Briefe* 266-267). Esas palabras quieren concretar la extensión del juramento, a fin de que no oblique “en todo caso”, sino sólo allí donde no viene a estar en contra del pensar y la conciencia del cristiano.

El mismo día, 27, XI, 1934, Barth le escribe a Bultmann. Le relata el caso. Bultmann responde; no le parece factible

que el estado deje que se añada aquella frase (*en cuanto yo como cristiano puedo prometerlo*); otros muchos podrían aducir otras excusas; no es asunto del estado el admitirlas (*Briefe* 156, del 3, XII, 1934).

No es que Bultmann se oponga a lo que Barth pretende. Es lo contrario. Piensa que todos los cristianos deben jurar anteponiendo en su conciencia esa misma condición; en caso de conflicto, si el estado manda lo contrario a lo que dicta la conciencia, es necesario desoír sus voces, dejar todos los cargos. Pero el estado —no cristiano— no puede aceptar expresamente la salvedad que implica esa nota o condición que Barth propone.

Lo mismo piensa V. Soden, en carta que ha leído a Bultmann. El estado no consta solamente de cristianos; por eso no escucha lo que Barth le pide. Ciertamente, todos saben que el cristiano, en caso de conflicto, tiene que seguir a su conciencia y enfrentarse con la misma fuerza del estado. Pero eso es cosa que se deja para aquel momento... Mientras tanto es mejor que Barth se incline, que jure como todos, que no deje a los que luchan a su lado por la Iglesia libre, “confesora” (*Briefe* 269-272, del 2, XII, 1934).

Los dos, Bultmann y Soden, ruegan a Barth que piense con cuidado lo que hace. Su paso es importante; repercute de manera marcada en Alemania. Barth les contesta al mismo tiempo, con dos copias de una misma carta. Estamos a 5, XII, 1934.

Ciertamente, dice Barth, todo cristiano sabe que es preciso obedecer a Dios más que a los hombres, en caso de conflicto. Pero aquí se trata ya del “juramento”, juramento que no viene a reclamarnos una acción concreta, pues nos pide todo: el futuro, la obediencia ilimitada:

“Tal es la intención y sentido del nazismo. Hitler es, al mismo tiempo, emperador y papa. Hablando en forma teológica debía precisarse de este modo: es una especie de Dios encarnado. El juramento a Hitler, entendido en forma nazi y oficial, implica un entregarse en cuerpo y alma, carne y hueso, a un hombre sobre el cual no existe ley, constitución, derecho alguno...; implica la confianza por principio y de una forma total en ese hombre” (*Briefe* 274, del 5, XII, 1934).

Se puede jurar cuando nos piden “actitudes concretas, pre-  
visibles”. El compromiso ilimitado, pleno, sólo puede dirigirse  
a Dios y no a los hombres. Barth ha querido descubrir el ca-  
rácter del estado “nazi”; por eso ha puesto aquella cláusula  
que dice: “En cuanto lo permita mi conciencia de cristiano”.  
El estado la rechaza, no quiere tener limitación alguna; de  
esa forma muestra que ha llegado a convertirse en poder “an-  
ticristiano”, pretendiendo un ser divino. Sueña como hacía la  
vieja pescadora de los cuentos: después de ser la dueña, reina,  
emperadora de este mundo... tuvo ya el antojo de volverse  
diosa, mandar sin ley ni estorbo (*Briefe* 276, del 5, XII, 1934).

Todavía hay algo más. Es cierto que Barth no se ha que-  
rido meter en la conciencia de aquellos que han jurado. Han  
visto de otra forma su problema. Le preocupa, sin embargo,  
algo distinto: ¡El comportarse de la Iglesia! ¡Si por lo menos  
la Iglesia hubiera dicho que ni aún el juramento obliga a hacer  
algo contra Dios! En ese caso la situación sería muy distinta.  
El juramento ante el estado contendría, de una forma implícita  
y real, la cláusula que Barth ha pretendido. Pero la Iglesia pro-  
testante está callada; sólo los obispos católicos tuvieron el va-  
lor de aclarar este problema; por eso pueden sus fieles jurar  
con la conciencia más tranquila.

A Barth le aterroriza el pensar que la Iglesia protestante  
se ha callado: acepta el estado absoluto. Por eso, siente que  
el juramento que le piden exige para él una respuesta personal,  
comprometida (*Briefe* 268, del 5, XII, 1934).

No podemos ocultar la valentía que ha implicado este ne-  
garse al juramento. Bultmann y Soden han visto solamente un  
aspecto del problema: el estado pretende una obediencia ab-  
soluta, es cierto; pero el cristiano puede decir “sí” de un mo-  
do provisorio, sabiendo que si llega el momento es necesario  
oponerse abiertamente. Barth ha sido más estricto; ha visto  
desde ahora que el estado “semi-Dios” le pide todo y ha dicho  
firmemente que no quiere concedérselo.

Pero el proceso sigue. En un momento, la autoridad de la  
Iglesia protestante declara que el juramento no obliga a lo que  
vaya contra Dios. ¡La Iglesia habla! Barth le comunica al rec-  
tor de Bonn que en estas condiciones está dispuesto a jurar  
(*Briefe* 158, nota 2). Pero es tarde. No le escuchan. Muchas  
otras cosas se encuentran implicadas.

Bultmann y V. Soden aconsejan a Barth que apele a la ins-  
tancia suprema (*Briefe* 158, del 26, XII, 1934); así lo hace en

marzo de 1935. La Cámara de Berlín condena a Barth tan sólo a una reducción de su honorario por un año (el 14, VI, 1935). Sin embargo, el 21 de ese mismo mes y año, el Ministro de Ciencia y de Cultura suspende a Barth de forma inapelable. Cuatro días más tarde, Basilea, su ciudad natal le ofrece cátedra. Barth acepta; ha tenido que dejar la enseñanza en Alemania (Cfr. *Briefe* 155-6, nota 1).

Todo el proceso ha sido triste. Alemania se convierte en un lugar sin libertad. Las voces más auténticas se esconden, todo calla. En su hogar de Marburgo, Bultmann siente que es preciso seguir cerca de su amigo; han pasado los días de la lucha común por la Iglesia; de nuevo están en primer plano las diferencias teológicas. Sin embargo, es necesario hablarse todavía; empieza Bultmann.

Bultmann dice a Barth que lee con gran interés todas sus obras. Está de acuerdo con aquello que escribe en sus cuadernos de tipo teológico, publicados en la serie: *Existencia teológica actualmente* (*Briefe* 162, del 10, XII, 1935). Le molestan, sin embargo, sus sermones y su exégesis; utiliza los textos de la Biblia a partir de presupuestos; no habla el "autor"; se escucha sólo la voz del dogmático:

"Tengo la impresión de que Pablo hablaba a la existencia del oyente de manera distinta a la que tienen usted y Thurneysen: la Palabra hacía que el creyente pudiera "penetrar en su existencia", porque Dios, "per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem" (Lutero)... Puedo decir, al mismo tiempo: Usted y Thurneysen han abandonado aquel elemento de Kierkegaard que en otro tiempo era tan fuerte en sus escritos. Y de hecho, ¡Kierkegaard sabía lo que es la exégesis! ¿Usted? Usted predica de manera más clara y poderosa en sus trabajos dogmáticos que en sus sermones; y allí (en la dogmática) escucho a través de su palabra la Palabra de la Biblia" (*Briefe* 163, del 10, XII, 1935).

Hay diferencias entre Barth y Bultmann. A pesar de todo, Bultmann sigue creyendo que los dos se afanan por el mismo "asunto". Por eso, le propone una especie de "prueba". Todos saben que Barth dirige una colección de escritos: *Existencia teológica actualmente*. Bultmann le pide como signo de amistad y comunión que le publique dos sermones que le envía.

Personalmente, todo seguirá lo mismo aunque se niegue. En el aspecto doctrinal habrá mudado todo. Hablando claro, Bultmann sitúa a Barth ante la prueba: tiene que decidir ya de una forma externa y concreta si es que acepta o no su obra (*Briefe* 161-3, del 10, XII, 1935).

Barth responde de una forma dura. A la crítica de Bultmann responde con la crítica:

“Tenemos que decirle (Thurneysen y yo) que también nosotros juzgamos sus sermones como malos... No es Cristo el que allí aparece; sólo se muestra la “fe del creyente”. Sí; son sermones aburridos y recuerdan demasiado a los antiguos sermones liberales del pasado” (*Briefe* 164, del 22, XII, 1935).

Barth repite al acusar a Bultmann sus razones viejas. No se trata de que sienta desconfianza ante su obra: es mucho más; advierte en ella una especie de “fuego de artificio” que deslumbra (el trasfondo existencial); el contenido sigue siendo la vivencia puramente humana, antropológica de los liberales del siglo XVIII y XIX.

La acusación es todavía más fuerte. Existe una prueba más concreta: “En el momento decisivo de la lucha por la Iglesia hemos estado separados”. Bultmann ha jurado con toda placidez aquel “dejarse dominar por Hitler”; Barth se ha opuesto. Todo eso es doloroso; cierto. Por ello no le puede publicar los “sermones”: implicaría un olvidar las posiciones viejas, mostrar que no existe diferencia entre Barth y Bultmann (*Briefe* 165, del 22, XII, 1935).

Esta carta de Barth es prácticamente el comienzo de un largo silencio. Estamos a finales de 1935. Si dejamos de lado alguna pequeña postal, los amigos no vuelven a escribirse —que sepamos— hasta 1950. Barth seguirá por su línea, publicando tomo a tomo su inmensa *Dogmática*. Bultmann entrará en el silencio de ese mundo alemán que se ha cerrado. En medio de la guerra, 1941, con intenciones pastorales, publicará su manifiesto sobre la *desmitologización*. Los caminos se han separado ya del todo.

Barth ha sido quizá duro en extremo. Ha reprochado a Bultmann el “jurar por Hitler”. Mientras tanto, ¿qué hace Bultmann? No nos importa ahora. Sólo queremos añadir que el juramento no ha sido para él un someterse a la exigencia del

nazismo; ha seguido siendo un hombre libre y un cristiano; no ha dejado nunca la doctrina de Jesús en manos de un pensar o ideología nacional germana. Pero son años de silencio. Dejémoslos así, a la sombra.

#### IV.—LOS GRANDES NO SE ENTIENDEN DE 1945 EN ADELANTE

Terminada la Guerra, Bultmann y Barth han vuelto a encontrarse. Las diferencias teológicas son grandes, pero a los dos le une la amistad, purificada por los años de dolor y lejanía. Veamos sus posturas.

Para Bultmann, toda la verdad humana y religiosa tiene sentido “existencial”: es un momento del hacerse de mi vida, sólo vale en cuanto puede influir en mi interior y renovarse. Lo religioso queda fuera del campo del objeto, de las cosas que se estudian en sí mismas, por medio de la ciencia, cual si fueran plenamente independientes, separadas de mi ser y realidad profunda. También la teología ha utilizado a veces una forma de expresión que recuerda lo científico: objetiva sus verdades y las toma como cosa que acaece, está delante de mí y sólo en un momento posterior me influye. De esta forma se pervierte el más profundo valor del cristianismo; se lo toma cual sistema de verdades y no como mensaje de una vida que me cambia.

La interpretación existencial consiste en el intento de explicar y de entender todo el mensaje de Jesús y de la Iglesia cual si fuera “fuerza que transforma mi existencia”, realidad que se está dando en cuanto actúa allá en la hondura de mi vida. Es lo que intenta proclamar el evangelio: somos seres, realidades nuevas; tenemos que irlo siendo.

La verdad del cristianismo consiste, por lo tanto, en la experiencia del paso de una vida “inauténtica”, entregada hacia lo externo de las cosas, a una vida que es total y plena: existimos al hacernos, abriendo nuestra vida a lo supremo y trascendente. Pero eso lo logramos solamente al dejar que la palabra de Dios en Jesucristo nos transforme. Somos incapaces de llegar por nuestro esfuerzo a la existencia verdadera; es don de Dios, un don y una palabra que se llama Jesucristo,

que penetra en nuestra vida y la transforma, si nosotros dejamos que lo haga (si creemos).

Todo se comprende por lo tanto de manera "existencial". Es necesario interpretar de acuerdo a esa exigencia los hechos y verdades del N. Testamento y de los dogmas; hay que limpiarlos de su forma "mitológica", dejar que ya no sean testimonio de un suceso o realidad externa y objetiva, independiente de mi vida. Todo eso es resto antiguo, lenguaje que se opone a la verdad del evangelio y a la nueva comprensión de la existencia.

Precisemos. La Resurrección de Jesús es la "expresión" del triunfo de su Cruz que se desvela a los cristianos, los renueva y los transforma. Es verdadera realidad, acontecer de fuerza cósmica que pone —desde Dios— al mundo en camino hacia la vida. Pero es preciso mostrar que no se trata de un hecho que ha pasado, es objetivo y tiene sólo valor allá en sí mismo. Con otras palabras: no es necesario hablar de un cambio externo, sucedido en el cadáver de Jesús. No tenemos que aludir en modo alguno a la tumba "vacía". Eso sería milagro externo que no tiene carácter religioso, que carece de valor, que no nos cambia.

Ciertamente, Bultmann no ha negado el hecho de la Cruz, la muerte de Jesús como suceso de este mundo. Sigue afirmando que en la hondura de esa muerte (algo del mundo) Dios mismo es el que actúa, el que nos muestra su palabra salvadora, el que comienza a transformar internamente la vida de los hombres. Todo se ha centrado aquí en la paradoja de la muerte de Jesús, en la que Dios ha dado para siempre su "palabra" de cambiar, de renovar la vida humana. El creyente acepta esa palabra transformante, empieza ya a existir de forma nueva, camina hacia lo eterno, está alejado del mundo y se realiza en forma escatológica.

Terminada la Guerra (1945), la teología de Alemania, cansada ya de ideas, vacilante y rota, sintió que la postura de Bultmann le podría renovar. Creció su influjo. Llegó un momento en que la misma Iglesia protestante se sintió en peligro con respecto a Bultmann. Pensó en la forma de atajarlo.

Es entonces cuando escriben a Barth pidiéndole consejo. Dicen que Bultmann se refiere abiertamente a la "leyenda de la tumba vacía" y que parece negar la Resurrección; más aún, sostiene que muchos de los hechos del N. Testamento no son más que el engendro de una viva fantasía religiosa operante

en los primeros discípulos de Cristo. ¿Qué debe hacerse? ¿Puede nombrarse para el mismo centro de Marburgo un profesor extraordinario, creyente convencido? ¿Pueden fundarse otras escuelas teológicas que vayan en contra del influjo de Bultmann y Marburgo? Tales son las preguntas de los guías de la Iglesia protestante de Alemania. Estamos en 1947 (*Briefe* 279-286).

Barth contesta. Su opinión refleja la honradez y admiración con la que juzga el intento de su amigo Bultmann. Antes que nada, afirma, es necesario “descubrirse” ante el trabajo científicamente impresionante del Bultmann exegeta; sus dotes filológicas, la hondura de su crítica han logrado desvelar el más oculto sentido y el mensaje de páginas y páginas del N. Testamento. Nadie puede competir con él en ese campo. Hay más; el mismo resultado de su crítica le lleva a defender la Iglesia; no se puede olvidar nunca que en aquellos momentos decisivos de la lucha por la Iglesia y la verdad en Alemania, Bultmann estuvo, con toda sencillez y fuerza, al lado justo (*Briefe* 288).

Admitido todo esto, es necesario confesar que el gran defecto de Bultmann se condensa en su manera de entender las relaciones de fe y filosofía. Todos tenemos que aceptar a Cristo como fuerza que “modela, cambia y determina” la existencia. Bultmann tiene razón al afirmarlo. Falla, sin embargo, cuando intenta reducirlo todo a eso; el “mensaje” es algo más; es ante todo un “hecho”: Cristo, hijo de Dios, resucitado. Aquí se esconde el gran defecto de Bultmann y su forma de pensar; no trasciende la existencia, vista desde Dios... pero centrada siempre en ella misma. Es aquí donde es preciso criticarle (*Briefe* 288-289).

No se puede ir atacando a Bultmann en detalles. Todo el problema de la “tumba vacía” y del sentido de la misma “pascua” del Señor como milagro o realidad es secundario; deriva de la forma de entender el cristianismo, el hombre y su verdad existencial. Hay que centrar mejor el tema (*Briefe* 290).

¿Qué puede hacerse? Las palabras de Barth son muestra de un espíritu abierto y comprensivo: carece de sentido enfrentarse a Bultmann creando una “cátedra ortodoxa” de castigo o un centro teológico nuevo:

“La Iglesia no puede llevar a cabo esa lucha contra Bultmann. Los daños así ocasionados serían infinitamen-



te mayores que aquellos que derivan de los escritos y enseñanza de Bultmann. Por otra parte, sus llamadas "herejías" nunca pueden hacernos olvidar la intención original y los valores positivos que encierra esta enseñanza... El hecho de que exista en el Marburgo falto de humor y siempre amigo de la crítica un hombre como Bultmann, tan crítico y origen de tanta oposición, no puede destruir la Iglesia de Alemania. Hay muchos profesores y sabios que piensan de distinta forma. Digo más: tengo la impresión de que un "hereje" como Bultmann, superior en ciencia, seriedad y decisión a la mayor parte de sus acusadores... indirectamente pudiera ser muy saludable" (*Briefe* 293).

Ciertamente, Barth opina que es preciso "superar" a Bultmann. Pero no pueden emplearse para eso medios coactivos. La mejor forma de hacerlo es una "más profunda vivencia de la Iglesia"; sólo unos cristianos que crean de verdad en el Señor resucitado, que funden su existencia y política en la Pascua, se hallarán inmunes de estas nuevas formas de herejía. Únicamente, el Espíritu que es libre, el Espíritu de Dios y el testimonio de la vida nueva de los hombres, pueden llevarnos otra vez hacia el misterio pleno del Señor resucitado (*Briefe* 296, del 29, V, 1947).

Tales fueron en resumen las razones que dio Barth ante la Iglesia de Alemania. En el fondo, Bultmann es un hombre positivo, piensa. La Iglesia ha de aceptarle con respeto. Eso no implica que no pueda rechazarse de una forma teológica su modo de tratar el cristianismo. Nada de eso. Esperemos unos años. En 1952 publica Barth un trabajo sobre Bultmann en que dice su palabra decisiva, el juicio que se ha ido madurando en 30 años de contacto. Es juicio mesurado pero fuerte. Se titula: *Rudolf Bultmann. Un intento de entenderle*<sup>28</sup>.

Barth recuerda aquí los años de ilusiones comunes y de lucha: "Cuando hace 30 años nos pusimos en camino hacia riberas nuevas... intentábamos hacer que la Palabra que Dios nos dirige fuera libre"... No se trataba de entender a Dios desde lo humano; queríamos, más bien, en giro pleno, ver al

---

<sup>28</sup> R. Bultmann. *Ein Versuch, ihn zu verstehen* (Th. Stud. 34), Zollikon-Zürich 1952. Traducción española en estudio colectivo: *Comprender a Bultmann*, Studium, Madrid 1971. Citamos la traducción española, precedida con las palabras R. Bultmann.

hombre desde Dios y su palabra en Jesucristo. Bultmann ha vuelto hacia lo antiguo; ha dejado ya la tierra nueva y quiere ver a Dios desde lo humano (R. Bultmann 155).

Ciertamente, dice Barth, Bultmann estuvo un momento con nosotros. Llevando hasta su meta sus principios de la “historia de las formas”, llegó a participar en la llamada “primavera de los años 20”. El Kerygma o mensaje de Dios se colocaba en el punto de partida (R. Bultmann 117). Sin embargo, al apoyarse de manera radical en la reforma, con todo lo que existe en Lutero de tendencia antropológica, al fijarse de manera decisiva en el pensar de Heidegger, acaba Bultmann por “retornar” a un punto de partida meramente humano (R. Bultmann 118-119, 149-151, 148-9).

Para Bultmann se unifican totalmente “mensaje y comprensión de ese mensaje”. Por eso no se puede entender el contenido del mensaje sin estarlo traduciendo a nuestra vida, a las palabras que actualmente utilizamos. Barth, por el contrario, afirma que es preciso antes que nada “delinear” exactamente el contenido del mensaje, visto por sí mismo; sólo luego puede hablarse de “explicarlo y traducirlo a nuestro tiempo” (R. Bultmann 116).

Siguiendo en esta línea, dirá Barth que es necesario empezar por Jesucristo, el salvador, el hecho original, centrado en su mensaje, vida y Pascua. Sólo después, basados en el hecho de Jesús podremos detenernos a estudiar su “influjo” para el hombre en el mensaje. De la verdad original —cristología— pasamos al “valor soteriológico”, a la gracia y salvación, a la Palabra predicada. Bultmann no distingue todo eso. Es cierto que nos habla de Cristo cual presencia vital y escatológica de Dios; de esa manera trasciende los planteos puramente existenciales, filosóficos de Buri y los teólogos de Berna. Sin embargo, al no trazar las líneas divisorias entre el “Cristo en sí” y la “gracia para el hombre”, Bultmann deja todo oscuro, incomprendible. Eso es, al menos, lo que Barth opina (R. Bultmann 123 ss.).

Todo esto se deriva de que Bultmann se ha cerrado en la frontera puramente existencial del hombre. Pecado es solamente la forma de una vida cerrada sobre el mundo, hecha a las cosas, inauténtica. Gracia de Dios es la “existencia escatológica”, plena de confianza, disponible para aquello que se muestra trascendente, abierta hacia el futuro (R. Bultmann 120-122). Parece que todo se resuelve en mi interior, sólo en

lo humano. Para Barth es necesario salir fuera, dejar que la Palabra de Cristo me transforme, me convierta en enigmático, en extraño (R. Bultmann 114); nada de eso que yo pueda comprender o prevenir es Evangelio; el N. Testamento nos coloca ante lo nuevo, ante la muerte de todos los deseos y esperanzas; decir entonces “sí”, perderse, tal es la salvación y gracia (R. Bultmann 152).

Por eso, no comprende Barth que sea posible eliminar lo mitológico. Lo decisivo es admitir que por la fe nos encontramos cerca y lejos de Jesús, crucificado y vivo, Dios y hombre. Todo esto no se puede expresar sino en palabras que Bultmann ha llamado mitológicas, pues tratan del hecho extraordinario que no puede reducirse a una palabra puramente existencial (R. Bultmann 138-9). Es lo absoluto, la expresión del cielo nuevo y nueva tierra.

Ciertamente, lo que intenta Bultmann merece todo aprecio. Lo merece porque nunca se ha encerrado en la “existencia pura”. Más allá de Heidegger, nos habla de Jesús, el Cristo (R. Bultmann 142). Más allá de Buri, nos dirá que nunca puede convertirse a Cristo en puro mito (R. Bultmann 144). Al aceptar la gracia del Mensaje, Bultmann muestra reverencia ante lo propio del N. Testamento. Sin embargo, el entenderlo todo a partir de la existencia, parece “disolver”, difuminar el centro en que se apoya todo: el hecho de la vida, de la muerte y Pascua de Jesús, Hijo de Dios y Cristo.

Tales son las razones de Barth. Bultmann contesta en una carta amable y larga. No podemos exponer aquí su pensamiento en forma detallada. Ya lo hicimos en la obra dedicada a este problema, *Exégesis y filosofía*. Aquí trazaremos solamente las líneas generales de la respuesta, señalando las divergencias fundamentales entre Barth y Bultmann.

Es cierto, afirma Bultmann que la “crítica formal” le ha conducido al tema del sentido del mensaje del N. Testamento (*Briefe* 174, del 11-15, XI, 1952). El mismo Barth fue para él guía y maestro (Id. 190). Pero es preciso ir más allá de toda simple exposición neutral de aquellos datos que la Biblia nos presenta. Es necesario comprenderlos, poderlos integrar en la visión conjunta del ser y el suceder, la realidad del hombre y de las cosas (*Briefe* 169).

Traducir el contenido de la Biblia para el hombre actual implica hacerle comprender que aquí se trata de su “propia vida”, su destino original, su salvación y su condena. Eso no

puede conseguirse si es que no empleamos una forma de pensar existencial, que parte del problema de los hombres, de su búsqueda y hacerse. No se trata de encontrar ya la respuesta en el “plano filosófico”; ese plano sólo puede iluminarnos el punto de partida, lo que somos como seres que se hacen (lo existencial). Cristo es más; es la respuesta que ilumina y que resuelve todos los problemas que teníamos y éramos (decisión existencial). Barth parece no llegar a distinguir esos dos planos (Id. 170, 185).

Sólo así se puede comprender a Cristo. Cristo no es figura válida en sí misma, aislada; eso es un mito. Cristo es realidad salvadora “para mí”, actuación divina, llamada dirigida a transformar los hombres. Por eso no se puede hablar en modo alguno de un Cristo separado de la obra salvadora (de la gracia); todo en él es gracia, todo en él es relación, fuerza de cambio para el hombre (*Briefe* 178).

Seguimos. Fijando a Cristo en un hecho del pasado se convierte su figura en una especie de absoluto, desligado de la vida de los hombres. Sólo de una forma marginal podría servirnos de ayuda. Ciertamente, como un hombre que ha muerto hablando de Dios y de su gracia. Cristo ha sido un hecho del pasado. Sin embargo, lo propio y peculiar de su figura es que, a la vez, Cristo es el hecho escatológico, llamada siempre viva, repetida y nueva, que Dios dirige al hombre (*Briefe* 179). Esta llamada se actualiza, tiene realidad, en el mensaje predicado; por eso hay que decir, con toda fuerza, que Cristo es el “*kyrygma salvador*”, la gracia, Dios presente entre los hombres cual palabra que libera y salva (Id. 180).

Cuando se dice que entender a Cristo significa situarlo en el trasfondo del “hacerse existencial”, sólo se afirma que su obra no es ninguna especie de “*prodigio*” válido en sí mismo. Nosotros somos la meta y contenido de esa obra. Así lo dijo todo el mensaje del N. Testamento. Para ello tuvo que emplear palabras de un lenguaje mitológico; su intento, sin embargo, era tan sólo existencial. Por eso, es necesario que hoy en día dejemos ya el lenguaje “accidental” antiguo, vayamos a la esencia y proclamemos la “*verdad existencial profunda*” de la Biblia (*Briefe* 176, 183).

De esta manera se pretende “*liberar*” el verdadero escándalo de Cristo. Sólo así se puede ver de qué modo la palabra de Dios, adaptada a la existencia, continúa siendo “*extraña*”, contraria a mis tendencias naturales, opuesta a mi existencia

natural, escándalo ante el mundo. No; Bultmann no quiere hacer de Cristo un elemento de la vida natural humana; intenta verlo cual “palabra” que me saca de la vieja quietud, tranquilidad y vida. Destruya al hombre natural, pulveriza los esfuerzos simplemente filosóficos, nos mata. Sólo así puede llevarnos a la vida y realidad que es nueva (*Briefe* 189 ss.).

## V.—CONCLUSIONES

Con el escrito de Barth (*R. Bultmann*) y la respuesta de Bultmann (*Briefe*, 1952) concluyen las relaciones positivas de los dos autores. Es cierto que se siguen escribiendo. Más aún, Barth nos dirá que Bultmann puede ser representante de un pensar centrado en el Espíritu de Dios, la gracia que transforma a los humanos... si precisa la importancia, autonomía y dignidad de Jesucristo (*Briefe* 200-201, del 24, XII, 1952). Pero ya no hay nada nuevo en esas cartas. Sólo humor, aquel humor de Barth que se consuela pensando que en el cielo pueden resolverse los problemas:

“En el cielo, allá en el piso alto del mundo mitológico, podremos preguntar al mismo Pablo qué es lo que ha querido decirnos con su obra (Rom. 5); pero antes de eso, al menos yo, me detendré un momento a visitar a Mozart” (*Briefe* 203, del 18, XII, 1959).

Es el humor que le ha llevado a Barth a figurar sus obras en forma de elefante y de ballena. Sabe muy bien que Bultmann quiere prescindir del mito; por eso le recuerda sonriente la magnífica y satánica grandeza del *Moby Dick* que nos pintó Melville. Ballena y elefante se han venido a contemplar el uno al otro en la ribera de un mar original, salvaje. Quieren saludarse. El uno mueve con furor la trompa; la otra lanza hacia los aires su vistoso surtidor de agua. Pero no pueden entenderse. Están hablando en lenguajes muy distintos. ¿Qué se dicen uno a otro? Nadie sabe. Sólo al final, el día del juicio y salvación, podrán saber lo que intentaban transmitirse (*Briefe* 196).

Pero hay algunos que pretenden estudiar a Barth y Bultmann. A quienes quieren unir las dos posturas, aconseja Barth

que dejen de buscar el punto medio; su trabajo es vano; es mejor que se decidan a seguir a uno de ambos; entre los dos no existe un intermedio. El paraíso teológico no puede alcanzarse pasando por la puerta que enmarcan las posturas de los dos; tampoco se consigue uniendo a Barth y Tillich o Bonhöffer. Lo mejor sería volver de nuevo al tiempo de la vieja decisión; a la que hicieron Barth y Bultmann, por los años 20; quizá de allí pudiera abrirse de verdad nuevo camino (*Briefe* 204, nota 2. Cfr. introducción de 1964 a *R. Bultmann. Christus und Adam*, EVZ-Verlag, Zürich).

Barth tiene razón cuando nos dice que es inútil el buscar posturas intermedias. Ciertamente es muy posible que aprendamos algo comparando a Barth y Bultmann, Tillich y Bonhöffer, sin embargo, todos ellos no son más que caminos que tienen que llevar hacia la misma fuente: Jesús, hombre que buscan y gracia de Dios mismo. Aquí se unen protestantes y católicos; estamos arraigados en el fondo del ser de lo cristiano.

¿Barth y Bultmann? Son servidores de Dios, teólogos de Cristo. Cada uno con su ciencia y con sus dones puede ayudarnos un momento. Hoy en día no podemos ignorarlos; pero pensemos siempre que son sólo servidores. El misterio sigue siendo la unión de Dios y el Hombre en Jesucristo, la fuerza del Espíritu que cambia las formas de este mundo y nos dirige hacia lo nuevo. Para exponer todo esto haría falta superar los fundamentos conceptuales y antropológicos de Barth y Bultmann; sería tarea interesante, más aún, necesaria. Pero no es este el lugar de realizarla. Nos basta con haber expuesto lo que pensamos es "centro" del diálogo humano y teológico que han mantenido Barth y Bultmann.