

I

ECUMENISMO DOCTRINAL

PROTESTANTISMO Y CRISIS TEOLOGICA ACTUAL

JAVIER PIKAZA

1) EL EQUILIBRIO TEOLOGICO DEL ALTO MEDIEVO

El postular pasados tiempos de oro puede encubrir un miedo infantil ante el presente. El hombre ha de asumir libre, plenamente su destino. Lo mismo le sucede a las edades de la historia; en el momento en que pretenden apoyarse en lo que ha sido y declararlo norma por encima de los cambios se mientan a sí mismas y no cumplen su destino.

Con estas palabras no queremos abolir la historia. Afirmamos solamente que el pasado es incapaz de darnos soluciones. Nos ofrece los planteos, nos coloca en una línea de salida que es diversa de aquella que existía previamente y nos exige, según eso, un replanteo de todos los problemas¹.

¹ Concebimos la historia un poco a la manera de X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944. Distinguimos en ella dos alturas:

Nuestro punto de partida, como cristianos y teólogos, es muy distinto de aquel en que vivieron los hombres del medievo. La historia nos ha dado un fundamento muy diverso, con mayores posibilidades y riesgos más grandes, con nuevas exigencias de verdad y peligros nuevos. Nuestro quehacer, en el campo del estudio teológico es otro; sin embargo, el sentido general de nuestro intento es el mismo de entonces: reflejar conceptualmente el valor, interno articulado y dimensiones del fenómeno cristiano. Existe una armonía, un conjunto que no pasa; lo que cambia son los modos de actuarlo que reflejan las nuevas situaciones, las bases conceptuales que han mudado. Por eso, las antiguas soluciones, si fueron en su tiempo verdaderas, tienen que ayudarnos y servirnos de norma todavía.

Al hablar de esta manera, estamos suponiendo que el hecho cristiano, es decir, la presencia de Dios por su Cristo en el mundo, es ahora el de entonces. Tal cosa se podría matizar, distinguiendo un centro constante y una especie de contorno que recibe los matices de los tiempos. Alguien diría que hace falta concretar lo que entendemos por historia: ¿Hay un núcleo permanente situado en el eterno ser divino en el que entramos al salvarnos? ¿O estamos obligados a poner el centro en el pasado del Cristo que ha muerto y ha entrado en la Vida? Finalmente, pudiera ser que el centro estuviera en el mismo tiempo de los hombres que aceptan al Cristo y renuevan sus vidas².

Pero dejemos por ahora las diversas posturas. Supongamos que existe una constante teológica a lo largo de los tiempos

a) *El plano de las bases*: Lo forma aquello que recibimos del pasado. Puede tratarse de resultados a los que las generaciones anteriores han llegado a través de un esfuerzo ingente; para nosotros se ha convertido en punto de partida.

b) *El plano de la libertad*: El hombre, recibida una base del pasado, tiene que actuarla libremente, construir desde allí su propio mundo. Aquí es donde existe el peligro del olvido, del dejarse dominar simplemente por presupuestos, de la pura repetición; pero también se instala aquí la verdadera obra creadora que puede forjar un futuro distinto del pasado.

² Las tres posibilidades esbozadas aquí responden, de algún modo, a las posturas de K. Barth, R. Bultmann y O. Cullmann que intentamos estudiar más adelante. Ya desde ahora iremos situando la antigua teología en el transfondo del moderno protestantismo, como puede verse por algunas de las notas que incluimos.

de la Iglesia. Digamos, en fórmula ambigua, que todo se cambia —desde el plano conceptual humano— a fin que todo siga siendo lo mismo —desde Cristo—. Por eso, el conocer las soluciones del pasado nos ayuda siempre a saber cuáles deben ser las nuestras.

De las viejas soluciones tomaremos como ejemplo una postura de la Alta Edad Media, anterior a la Escolástica de los grandes maestros. Nos referimos a la concepción teológica que culmina, y de algún modo concluye, en el siglo XII; todo en ella es una herencia de los Padres de la Iglesia, tamizada siempre en un difuso platonismo que presenta garantías de trasfondo conceptual indiscutido. Con notables diferencias, pero siempre dentro de un acuerdo general, los viejos y los nuevos monjes (S. Benito, Cister), los canónigos regulares (San Víctor) y los mismos autores aislados expresan el valor del cristianismo utilizando una estructura claramente unitaria y simbólica³.

Según ella, el saber de los hombres y la misma Palabra revelada se armonizan por principio; se trata de momentos, necesarios y diversos, de la ciencia que lo abarca todo. Además, y dentro del saber revelado, se integran de forma coherente los diversos elementos del Mensaje y las distintas actitudes del cristiano, de acuerdo con los cuatro sentidos, planos de ser, de la verdad divina: la historia, la alegoría, la moral y la anagogía⁴.

La unión del saber humano y la Palabra revelada se realiza en forma de complemento y mutua ayuda; la filosofía de Grecia y los apóstoles de Cristo forman parte de un gran todo. Tal es el punto de partida: el hombre, simbolizado en Grecia, tiende de algún modo al cristianismo; por eso se puede afir-

³ Para el conocimiento de la exégesis del s. XII y sus puntos de contacto con una tradición que se remonta a Alejandría, cfr. HENRI DE LUBAC: *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950 y *Exegese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, 1959-1964.

Sobre el sentido de la teología en el s. XII, sobre todo en lo que respecta a la Escuela de S. Víctor, hemos tenido en cuenta diversos trabajos de RIBAILLIER y DUMEIGE.

⁴ Nos interesa señalar que la teología de los cuatro sentidos ha sido sistematizada de forma conjunta por HUGO DE SAN VÍCTOR; en su gran obra, *Eruditio Didascalica*, PL 176, se muestra cómo todos los temas teológicos se han de unir y ordenar entre sí desde el punto de vista de los cuatro sentidos. Cfr. 6, 3.

mar y se afirma que los grandes filósofos forman una especie de Antiguo Testamento que dirige sus pasos hacia Cristo⁵.

El pensamiento griego que actúa en el trasfondo de los autores del Alto Medievo aparece como un "vago platonismo", liberado de extremismos, simple, tamizado. Resumiendo su postura se podrían precisar estos dos rasgos:

a) *Tendencia humana hacia Dios*. El hombre está volcado, por su misma realidad, hacia el bien original y el ser pleno. Tal tendencia no aparece solamente en la vida de los hombres; se trasluce en todo el cosmos. Por eso, cuando Dios nos habla en Cristo, no es algo totalmente nuevo lo que viene: Se expresa y concretiza aquello que ha sido esperado por los hombres y está reflejado ya en el mundo.

b) *Simbolismo*. La realidad posee una especie de "unidad original simbólica" que liga unas cosas a las otras y refleja al Ser Supremo en todas ellas. Por eso, los mismos conceptos humanos se muestran a manera de "figuras" que tienen diversas posibilidades de actuación y son capaces de expresarse en varios planos.

⁵ No es necesario que señalemos que esta unión de lo griego y lo cristiano ha sido criticada de una forma despiadada por gran parte de los autores protestantes.

Un ejemplo clásico lo forma la obra de A. NYGREN: *Erós et agapè*, trad. francesa, Aubier, 1952-1962, París. En ella se intenta demostrar que la conversión del agape cristiano en eros griego ha sido el fallo radical del joven cristianismo, fallo del que solamente Lutero ha sabido liberar la cristiandad de Occidente.

Otro ejemplo moderno, esta vez en el campo de la historia de la salvación, lo constituye OSCAR CULLMANN. Cullmann parte de la oposición radical entre el tiempo cristiano —camino salvador— y la oposición griega que enfrenta eternidad y tiempo. Cfr. *Christus und die Zeit*, EVZ-V. 1962, Zürich.

No creemos que la oposición que encuentran Nygren y Cullmann pueda llevarse hasta el extremo. En la unión de lo griego y lo cristiano no se trata de un intento de fusión de dos posturas religiosas antagónicas (Nygren), ni de una derrota constante del cristianismo (Cullmann). Se trata, más bien, de la mutua relación que existe entre el "hombre" (lo griego) y la Palabra de Dios (lo cristiano). Esa unión es necesaria siempre, aunque, evidentemente, hoy no veamos al hombre en la forma en que lo vieron los autores del medievo.

Por otra parte, la forma de presentar el amor en Nygren y el tiempo en Cullmann creemos que no responde a la profunda visión del cristianismo, que une ya de algún modo lo que Nygren llama "eron" y "agape" y lo que Cullmann conoce con los nombres de "tiempo" y "eternidad".

Estos dos caracteres filosóficos determinan la manera de ver el cristianismo que se muestra en los autores de aquel tiempo. Por un lado, Cristo se sitúa de un modo casi natural en el camino que lleva de los hombres hacia Dios y que desciende desde Dios al hombre. Por otra parte, ayudados por el simbolismo esencial de la realidad y el conocer humano, se pueden precisar diversos planos en el Cristo, planos mutuamente implicados, necesarios todos ellos si se quiere expresar la riqueza del fenómeno cristiano. Nos referimos a los sentidos de la Escritura, que son, al mismo tiempo, momentos de Cristo y perspectivas del mismo conocer humano.

La Palabra de la Biblia tiene, para los hombres de aquel tiempo, cuatro planos de significación, cuatro distintos ámbitos de ser y de sentido. No se trata de que existan en el fondo de sus frases misterios especiales y escondidos; todo en ella ha de entenderse mirando al mismo tiempo desde extremos y puntos de visión distintos⁶.

No negamos que a veces la Alta Edad Media se deja llevar por un fácil alegorismo que busca sentidos misteriosos, apoyados en detalles secundarios, en palabras ignoradas. Afirmamos que una parte de la exégesis ha perdido en aquel tiempo el contacto viviente con la humilde palabra de la Biblia, pretendiendo descubrir, sin base, significados escondidos. Sin embargo, nos parece que el trasfondo que subyace en los cuatro sentidos de la Biblia ha sido una forma verdadera de entender la Palabra divina y el Cristo⁷.

Es forma verdadera porque quiere respetar siempre la base de la historia y de la letra. Comienza afirmando que la Biblia nos habla de unos hechos, el encuentro de Dios con los hom-

⁶ De la "actualidad" de este problema de los planos de expresión y comprensión de la Escritura nos habla el hecho de que la revolución exegética y teológica de los autores protestantes de este siglo ha comenzado siendo un intento de "redescubrir" en la Biblia un plano de lectura más alto que el puramente científico del liberalismo.

La obra de K. BARTH: *Der Römerbrief* (prol. a edición 1919) comienza postulando un sentido eterno de la Biblia, que va más allá de la historia y filología, R. BULTMANN: *Ueber das Problem einer theologischen Exegese des NT*, *Zwischen den Zeiten*, 3 (1925) 334-357 y O. CULLMANN: *Les problèmes posés par la méthode exégétique de K. Barth*, *R.H.P.R.*, 8 (1928) 70-83, se preocuparon muy pronto por este problema.

⁷ Así lo hace ver L. ALONSO SCHOEKEL en *Comentarios a la Dei Verbum*, BAC 284, Madrid, 1969, pág. 538-543. Cfr. F. PASTOR: *O. c.*, pág. 731.

bres a lo largo del Antiguo Testamento, la vida de Cristo, su muerte y su triunfo. Tales hechos, como vienen dados en la letra de la Biblia, son la base y fundamento en que se apoya todo, distinguiendo el Mensaje cristiano de las simples concepciones de los hombres.

La fidelidad a los hechos y palabras es la nota más profunda de la primera captación de la Biblia, según su sentido LITERAL o HISTORICO⁸. La base que aquí se ha logrado no se puede abandonar ya nunca. Todos los demás sentidos de la Biblia seguirán siendo literales, pues intentan llegar a una dimensión más profunda de la "letra"; serán también historia, pero historia que se aplica a la Iglesia, letra que integra los diversos hechos en la misma perspectiva y que la amplía hacia el presente y el futuro.

La letra de la Biblia y su historia culminan, por tanto, y necesariamente, en la misma ALEGORIA. Con ella no se buscan cosas nuevas, se intenta penetrar en el mismo sentido profundo de los hechos y palabras⁹; se estructuran las mutuas convergencias entre el Viejo y el Nuevo Testamento, mostrando cómo todo se entrelaza y culmina en el Cristo. Por eso, alegoría, en el sentido profundo, no es más que el intento de captar la señal de Jesucristo a lo largo y a lo ancho de la Biblia y de la Iglesia; sólo en El encuentran unidad los diferentes hechos y palabras, sólo en El se encuentra la realidad de aquello que buscaba el sentido literal-histórico¹⁰.

Única la Escritura en Cristo, se dirige toda ella hacia la Iglesia. Así lo intenta mostrar la alegoría: Los hechos y palabras, que convergen hacia Cristo, se actualizan en el hoy cristiano; pero en el "hoy" de la Iglesia se encuentran siempre

⁸ Hugo de S. Víctor, que sistematiza la teología en función de los cuatro sentidos, ordena precisamente los temas de su obra de acuerdo a los hechos de la historia de la salvación. Cfr. *De Sacramentis C. Fidei*, PL 176.

⁹ No se confunda este sentido de la "alegoría", que se abre a la moral y anagogía, con lo que en los últimos decenios se ha vuelto a conocer con el nombre de *sentido típico*, que estudia, por ej., MANUEL DE TUYA en *Hereméutica Bíblica*, II, BAC 268, Madrid, 1967, págs. 108 y ss. Acerca de las relaciones entre el *sentido típico* y la *alegoría* cfr. L. ALONSO SCHOEKEL: *Comentarios a la Dei Verbum*, BAC 284, Madrid, 1969, págs. 538-543, 551-555, 555 ss.

¹⁰ En la alegoría se encuentra, para la Alta Edad Media, el camino hacia la "Sache" de que habla O. CULLMANN: *Les problèmes...*, RHPR 8 (1928) 70-83. La "Sache" es la misma realidad que nos transmite la Biblia.

los cristianos; por eso existe, todavía, un tercer plano en la lectura de la Biblia: EL SENTIDO MORAL ¹¹.

La Iglesia se actualiza en cada uno de los hombres que la forman. Por eso, todos los hechos y palabras (letra), que culminan y se aunan en el Cristo y en su Iglesia (alegoría) tienen que estarse refiriendo a los cristianos (moral). Todo está dirigido hacia mí y me llama.

Tampoco ahora se intenta llegar a una nueva y misteriosa verdad, escondida detrás de las palabras más oscuras de la Biblia. Se trata de un sentido general y patente del conjunto de la Biblia, que no intenta enseñar unas verdades por el hecho de enseñarlas; la Escritura me interroga, pretende convertirme, hacer que acepte a Cristo y que me integre en el misterio de su Iglesia ¹². Todo el núcleo de la Biblia es Palabra que me llama, y enseñanza que pretende dirigir mi vida.

Nos queda todavía un nuevo plano. Todo en la Escritura y no sólo algunas frases especiales abre para el hombre un surco de esperanza y le dirige hacia una meta. Individuo, Iglesia y cosmos aparecen incluidos en el gran "camino" que tiene su punto central en la muerte del Señor, y lo dirige todo hacia su vuelta ¹³.

Este plano de interpretación de la Escritura recibe en aquel tiempo el nombre de ANAGOGIA. En ella se hace ver que cada hombre se dirige, ya en el mundo, hacia su interna plenitud; por eso se estudia la "mística" como sentido de la Biblia y culminar de toda teología. Pero se trata de una plenitud que no podrá cumplirse totalmente hasta la "vuelta del Señor", cuando se actúe la realidad mística del cielo.

Resumiendo, debemos señalar que los cuatro sentidos de la Biblia no son más que las formas de actuarse el único misterio de Cristo. Cristo es un hombre y su muerte un hecho concreto del pasado; pero, al mismo tiempo, en lo profundo

¹¹ Un intento como este podría conocerse, de algún modo, con el nombre ten barthiano de "analogía de la fe": Correspondencia de las diversas facetas del misterio.

¹² No hace falta que llegaran los nuevos tiempos de la "historia de las formas" para que se supiera que la Biblia tiene un "valor kerigmático": Es palabra que me llama, me transmite a su Cristo y no quiere sino que lo acepte. Muchas afirmaciones de Bultmann cobran así un auténtico relieve.

¹³ No hace falta señalar la actualidad del sentido escatológico de la Biblia, en un siglo, como el nuestro, que ha empezado a despertar con las obras de J. WEISS y de A. SCHWEITZER.

de su vida y en la fuerza de su resurrección se cumple el Antiguo Testamento y todo, a la vez, se actualiza en el presente de la Iglesia. El mismo Cristo se presenta a cada uno de los hombres, comienza a salvarles por la fe y exige un caminar en vida nueva; El es, finalmente, “el que viene” y lleva —llevará— a su plenitud la Iglesia, los hombres y el cosmos.

Toda la vida cristiana puede verse a la luz de los cuatro sentidos de Cristo y de la Biblia. El fundamento son los hechos, la letra precisa y concreta que aparece en la Escritura. Sobre sus cimientos se edifica la FE, que descubre el sentido profundo de los hechos y palabras, los contempla según la alegoría y sabe que el Padre, el Hijo y el Espíritu de Dios son los que actúan en la historia y lo dirigen todo, por medio de la Iglesia, hacia la meta que Dios mismo ha destinado. Los hechos y la fe que los contempla se muestran para el hombre como urgencia existencial, y hacen que viva en CARIDAD, según lo quiere el sentido moral de la Escritura. Finalmente, fe y caridad, todo el misterio, está en camino hacia la meta que es el fin de la historia; por eso se nos muestra la ESPERANZA como auténtica expresión de la anagogía.

De esta forma se presenta el sistema de pensar que constituye el trasfondo de la teología del Alto Medievo. Debemos advertir que tal sistema no se ha dado nunca del todo perfecto. Solamente la Escuela de S. Víctor lo llega a convertir en esquema consciente de elaboración teológica. Sin embargo, en casi todos los autores de aquel tiempo, tal sistema es una especie de preconcepción inconsciente, a priori que no se discute y los sitúa a todos de un modo concreto ante la enorme riqueza del fenómeno cristiano. Como tal presupuesto posee una importancia más grande que todas las tesis conscientes que pudieran haberse elaborado entonces.

Se trata de un sistema ingenuo, una manera de pensar que a veces nos parece infantil y confiada. Evidentemente, en aquel tiempo no faltaron desmesuras, hombres que intentaron llevar el cristianismo a los extremos, pensadores que veían todo a través de un prisma peculiar muy extremado. Sin embargo, en general, partiendo del presupuesto unificante que acabamos de esbozar, se puede afirmar que el pensamiento se mantuvo entonces en un sabio equilibrio cristiano.

Todos los planos del ser, las alturas de la ciencia, se encontraban girando en torno al cristianismo. El hombre, con su propio saber, filosofía, culminaba en Cristo. Al mismo tiem-

po, los diversos aspectos del misterio del Señor aparecían internamente implicados, formando una especie de estructura muy variada y rica.

El pensamiento conceptual del tiempo, el platonismo, que pudiera parecer ingenuo y pobre, tenía sin embargo, la ventaja de ofrecer un trasfondo simbólico en el que los diversos planos podían mostrarse distintos, a la vez que se implicaban mutuamente. El hombre poseía una visión coherente del todo; como ser individual tenía su lugar en el conjunto de los hombres, en el todo del fenómeno cristiano, en la amplitud del mundo. Existían también tirantezas, rupturas: No podía ser de otra manera; pero el hombre se sabía seguro dentro del conjunto, se sentía custodiado a la vez que se sabía libre¹⁴.

2) EL DESEQUILIBRIO ACTUAL

El viejo equilibrio, mirado desde cerca, pudiera parecer eterno. Pero, en la historia, van cambiando siempre los cimientos. La antigua visión, unitaria y un poco simplificada, fue perdiendo sus apoyos. No se derrumbó porque vencieran, en abierta lucha, las ideas nuevas; cedieron los cimientos; las bases tenían ahora caracteres distintos; sobre ellas se afanaban los últimos sabios.

Simplificando el proceso, podemos afirmar que la antítesis, fuerza nueva que destruye el edificio antiguo, no es otra que la ciencia que aparece desde entonces en dos formas muy diversas: Se trata, primero, del nuevo conocer filosófico, que invade el Occidente desde el siglo XIII, obligando al cristianismo a presentarse en forma más precisa y deductiva; se trata, luego, desde el siglo XVIII, del pensar exacto de las ciencias positivas que penetran en la Biblia en forma de crítica de tipo literal e histórico.

La primera crítica del viejo sistema aparece, por tanto, bajo forma de nuevo pensamiento filosófico, unido al nombre de Escolástica. Su revolución era entonces necesaria y ha si-

¹⁴ Desde un punto de vista moderno, se podría afirmar que el Alto Medievo poseía un mundo de pensar esencialista; los diversos planos del ser, simbólicamente implicados, formaban un todo. En los últimos decenios se tiende a lograr una dialéctica "existencial" (no esencial) que una a Dios y el hombre. Tal intento, en teología, va ligado al nombre de R. Bultmann.

do bienhechora; sin embargo, mirada desde el punto que ahora nos preocupa se ha mostrado, en parte al menos, negativa ¹⁵.

La Escolástica, sobre todo en sus formas tardías, intenta lograr una absoluta precisión conceptual; todo debe reducirse a unas ideas claras, a unos dogmas con fronteras definidas, siempre unívocas. De esa forma parece perderse la riqueza anterior que no era solamente imprecisión, sino también respeto al multiforme aparecer de la verdad.

Entonces se empieza a concebir la teología como "ciencia" según el ideal aristotélico. No es ya un saber que abarca la viviente polaridad de aspectos mutuamente implicados del misterio sino una deducción rigurosa que intenta llegar desde las verdades primeras de la Biblia a los aspectos más oscuros en ella contenidos, por los medios de un razonamiento de tipo silogístico.

Con esto, toda la Biblia se convierte —al menos implícitamente— en un depósito de verdades de fe, que una vez descubiertas y formuladas aparecen como premisas de un raciocinio. De esta forma se pierden los cuatro sentidos, se olvidan los diversos planos de lectura original de la Escritura y todo se concentra en la "letra" que se entiende ahora de manera aristotélica ¹⁶.

La "revolución aristotélica" no rompe la unidad fundamental de la Teología y de la ciencia humana. Las grandes Summas continúan siendo, a la vez, filosofía del hombre que busca y que piensa y teología del quien sabe que el pensar y preguntar culmina en la Palabra de Dios mismo. A su vez, la teología aparece como gran unidad en que se incluye todo lo que tiene relación con Cristo.

Sin embargo, ya entonces comienza a dividirse el misterio. La Teología no es ya "lectura comprendida" de la Biblia, y se convierte en una ciencia que deduce consecuencias de los datos primarios que ella ofrece. Por otra parte, la vida concreta

¹⁵ No intentamos criticar la gran Escolástica. Sin embargo, hay que afirmar que, en torno a su herencia, ha comenzado a realizarse, más tarde, una conceptualización del misterio que juzmagos excesiva. Tal es el extremismo que ahora presentamos, sin referirnos, por tanto, a los maestros del s. XIII.

¹⁶ Es cierto que los cuatro sentidos se siguen conservando en algunos sectores de la Iglesia; pero ya no entran en la verdadera teología; son únicamente argumentos para la mística o la vida cristiana; pierden su valor ontológico —están separados del suelo nutricional del platonismo original— y se convierten en alegorismo anticientífico.

del cristiano deja de estar centrada en el misterio de Cristo y su Palabra, teológicamente interpretadas; la mística se convierte en ciencia autónoma, orientada cada vez más hacia el plano psicológico. Esto ha sido lo que ha terminado por mostrarla peligrosa a los ojos protestantes, invento de los hombres, no palabra de Dios humildemente respondida.

Separada la teología de sus raíces bíblicas y de su plenitud mística, se convierte cada vez más en puro sistema de verdades normativas, alejada de la vida concreta de los hombres, separada de las fuentes de su esperanza, lejos del mismo culto de la Iglesia ¹⁷. Con peligro de exagerar, podríamos concluir diciendo que la teología ha dejado de ser fuente de vida cristiana para el pueblo, que ha debido encontrar su alimento de otros modos.

Pero esta "crisis teológica", comenzada en cierto sentido en el siglo XIII, no es más que la primera. Existe otra, más grande todavía; sus comienzos se pueden datar en el siglo XVIII; su punto culminante se encuentra a finales del siglo XIX. Se trata del influjo de las ciencias positivas en el campo de la teología y en el estudio de la Biblia.

La que podemos llamar "crisis de la ciencia positiva" ha tenido un influjo más grande en las iglesias protestantes, que han vivido a la intemperie, faltas del resguardo unificante de Roma. En ellas se comienza a interpretar la verdad de acuerdo con la nueva ciencia; la Biblia deja de ser Palabra de Dios y se convierte en simple expresión del alma religiosa de los hombres; las diversas etapas de la historia de Israel que culminan en el Cristo quedan convertidas en momentos de un buscar humano, jalonan un simple proceso religioso de este mundo.

Hemos dicho que en el tiempo antiguo los datos de la Biblia se veían al trasfondo de un difuso platonismo. Ahora, en el siglo XIX, se presentan en una estructura básica de tipo idealista: El hombre posee unas fuerzas divinas; en cierto sentido se puede afirmar que no es otro que Dios quien habita en su interior y quien se expresa en sus ideas y palabras. De ese modo, las etapas de la Biblia, al menos la figura de Cristo, aparecen en forma de expresión del ser divino del hombre.

¹⁷ Sobre las relaciones entre la teología y la liturgia, con la ruptura que se ha ido abriendo entre ellas en los últimos tiempos cfr. C. VAGGINI: *El sentido teológico de la liturgia*, BAC 181, Madrid.

Cuando este proceso culmina, en los medios cultos del protestantismo germano, es ya muy poco lo que queda del viejo cristianismo. Todo se reduce al humanismo: El tema de la teología no es ya Dios, el Eterno que nos habla; su objeto es el hombre que se hace y se encuentra a sí mismo —su fondo divino— en el Cristo. La Biblia no es más que un viejo, muy valioso, libro de historia; hace falta leerla de un modo científico, por medio de la crítica histórico-literaria, dirigida en el fondo por un espíritu idealista¹⁸.

Estas dos revoluciones —la crítica filosófica y la crítica científica— son muy distintas. La primera se ha llevado al extremo en el catolicismo, que ha logrado salvar, con ella, el antiguo patrimonio dogmático. Las confesiones protestantes, que han querido liberarse de la influencia filosófica del catolicismo, han caído en manos de la segunda de las críticas, que ha puesto en peligro no sólo la unidad de teología y vida sino la misma realidad cristiana.

Pero, en los últimos años, se están derrumbando, al menos en cuanto a la mentalidad, las viejas diferencias que separaban a católicos y protestantes. Todos se enfrentan con los mismos problemas; todos se encuentran obligados a ofrecer al mundo una imagen de Cristo y su mensaje que responda a los problemas de hoy en día.

Todos, católicos y protestantes, se encuentran en el mismo mundo, que no solamente ha sufrido la crisis filosófica y científica, sino que está cruzando un tiempo de inmensa soledad humana. La unidad, el equilibrio del hombre, parece perdido en grandes sectores de Occidente. Usando un viejo simbolismo se podría afirmar que Europa ha pretendido robar el fuego de los dioses, resolver por sí misma los problemas todos; al final de su camino se ha encontrado con su pura humanidad, pobre, perdida y sola.

Es un hecho conocido que el fenómeno cristiano, como expresión de una fe colectiva, parece estar en peligro. No se trata de que nuevos principios y sistemas venzan a la forma

¹⁸ Tal postura ha tomado el nombre, más o menos apropiado, de cristianismo liberal. Su figura más destacada, a caballo entre los dos siglos, es A. VON HARNACK, que en el 1900 publica su *Esencia del Cristianismo*. Sobre la importancia que tiene todavía esa obra en el campo protestante cfr. la introducción que Bultmann ha escrito para sus últimas ediciones. (*Das Wesen des Christentums*, München, 1964, págs. 7-14).

de pensar antigua, no se trata de que el viejo dogma parezca anticuado. Se están mudando las bases; cambia no sólo un estrato secundario, una forma de expresión; el mismo cristianismo, en cuanto tal, parece entrar en crisis.

La crisis se muestra en el constante surgir de ideología que se instalan allí donde primero estaba el cristianismo; sus adeptos no son, como antes, minoría; son la masa.

La crisis se muestra, dentro del mismo cristianismo, en una sensación de creciente inseguridad. Las santas palabras y esperanzas no cobijan como antes, y aun aquellas que pretenden mantenerse anclados en la fe se sienten inundados por el miedo que está dentro, rodeados por la externa inseguridad, por el silencio de Dios.

No es que estemos criticando. Nos parece que, en el fondo, el problema no puede encontrar solución definitiva. El cristianismo es un riesgo y lo ha sido en todo tiempo, aunque a veces parezca que todo ha sido feliz en el pasado. El hombre sigue internamente dividido y nada puede integrarle totalmente en este mundo; dejaría de ser "mundo", camino hacia la muerte, carne.

Sin embargo, nos parece que el mensaje del Señor puede mostrarse un lugar más seguro, ofreciendo a los hombres más sosiego, aun dentro de la lucha y de la duda. En ese sentido, comparten una responsabilidad singular los Pastores de la Iglesia, obligados a proclamar la Palabra sobre el mundo; todos los fieles tienen que dar, asimismo, un testimonio de equilibrio cristiano y humano en la actualización de su fe. Pero, al mismo tiempo, y es lo que vamos a desarrollar, tienen un deber especial los teólogos que deben presentar al mundo, de manera unitaria y profunda, el mensaje de Cristo.

Los teólogos han de lograr, otra vez, un auténtico contacto con la Biblia y con el pueblo; tienen que exponer el Mensaje de forma más clara, señalando al mismo tiempo todos sus aspectos. Deben mostrar el rostro de Dios, pero el Dios verdadero, el eterno y trascendente que no puede confundirse con ninguno de los ídolos que intentan colocar en su lugar los hombres; deben mostrar la auténtica grandeza del hombre, que solamente respondiendo a la llamada de Dios puede alcanzar su plenitud y meta; deben, finalmente, hacer ver que Dios y el hombre se han unido en Cristo, de tal modo que el hombre llega a Dios por ser un hombre y Dios, por ser eterno, se hace tiempo para el hombre.

No es fácil hablar de todas estas cosas, sin limitarse a decir meras palabras, señalar hacia Dios manteniendo, al mismo tiempo, lo que implica mi existencia y significa Cristo. No es fácil, lo sabemos; sin embargo, nos parece un quehacer importante. Solamente si somos capaces de anudar, de nuevo, los diversos aspectos del saber, si mostramos que todas las tensiones se concentran y resuelven en el Cristo, solamente entonces volverá a ser voz viviente nuestra vieja teología.

3) LA EXPERIENCIA PROTESTANTE

Hemos dicho que en la historia cambian los puntos de partida. Nuestras bases conceptuales, el trasfondo del pensar que utilizamos es diverso del que había hace ocho siglos. Los antiguos lograron expresar, con sus medios, la viviente unidad y riqueza del fenómeno cristiano. ¿Seremos hoy día capaces de hacerlo?

También nosotros tendremos que admitir todo el conjunto de aspectos del Mensaje —historia, unidad eclesial, valor de mi existencia, tensión hacia el futuro—. La unión de todos ellos no podrá lograrse, actualmente, como entonces; han cambiado las formas del planteo, la manera de entender al hombre, la lectura literaria de la Biblia. Sin embargo, los auténticos valores, la unidad primaria, queda y tiene que expresarse todavía.

Para lograr un futuro equilibrio teológico hace falta que unamos dos momentos diversos: La experiencia protestante y la síntesis católica. Nos referimos a la experiencia protestante que, en los últimos decenios, ha logrado descubrir auténticas facetas del Mensaje cristiano, dejándolas, sin embargo, mutuamente aisladas, en desnudo exclusivismo. La síntesis católica puede condensar en unidad, y completarlos, los elementos verdaderos que se encuentran dispersos en los grandes teólogos protestantes.

Hay que advertir que los autores protestantes han tenido que enfrentarse con el fondo del problema mucho antes que nosotros. Su crisis ha sido más violenta: La teología liberal se hallaba, a principios de este siglo, con el hombre sólo. Dios se había diluido entre lo humano; además, el vacío de la guerra (1914-1918) y la caída de los viejos ideales les conduce a soluciones más extremas. Finalmente, carecen de una autén-

tica norma eclesiástica y pueden llegar más fácilmente hasta el final de una postura¹⁹.

Utilizando un criterio sistemático y buscando al mismo tiempo los autores clave de la Europa protestante de este siglo, escogemos a K. Barth, R. Bultmann y O. Cullmann. Barth absolutiza la figura de Dios, que se mantiene más allá del mundo; Bultmann quiere salvar la existencia del hombre angustiado y que busca; Cullmann dirige nuestra vista hacia el hecho de Cristo, hacia la historia. Cada uno de los tres ha visto un aspecto verdadero del Mensaje del Señor; todos ellos hipertrofian, sin embargo, la verdad de su postura al convertirla, de algún modo, en absoluta. Nosotros mismos, al exponerlos, podemos extremar todavía algo más sus posturas; lo hacemos intentando mostrar lo que tienen de valioso, como pasado cercano de la síntesis que ansiamos.

K. Barth²⁰ se ha revelado en contra de una teología que pensaba llegar hasta Dios y en realidad no hacía otra cosa que hablar de los hombres, estudiando las fuerzas internas de su espíritu, las formas de su psique²¹. Por eso, intenta descubrir una manera nueva de entender la Escritura: No basta con entrar en ella a través de una crítica literal y de una historia; la Biblia encierra más que una palabra humana.

Todo el pensamiento de Barth comienza afirmando la distancia de Dios respecto al hombre. Su sistema, si lo tiene, debe titularse de este modo: "Existe una infinita diferencia entre el Eterno y el tiempo", entre Dios y el mundo. Esta ruptura original condena, por principio, todos los intentos liberales que confunden lo divino con lo humano y que no saben que sus planos son distintos y se encuentran separados por la Cruz

¹⁹ Sobre K. Barth y R. Bultmann puede consultarse cualquier obra que trata de los nuevos movimientos protestantes. Muy en general, pueden verse, por ej., W. PHILIPP: *Der Protestantismus im XIX und XX Jahrhundert*, Schönemann, 1965, Bremen y H. ZÄHRNT: *Die Sache mit Gott (Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert)*. Piper, 1966, München

Para situar a Cullmann dentro del protestantismo será necesario leer alguna obra especialmente dedicada a su teología. Cfr. L. BINI: *L'intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana*, Univ. Greg., 1961, Roma.

²⁰ Para una exposición general de la obra barthiana nos servimos de HENRI BOUILLARD: *Karl Barth*, Aubier, 1957, Lyon-Fourvière.

²¹ Cfr. H. BOUILLARD: *Dialektische Theologie*, L.T.K., 3, 335. Este es el fondo constante que quiere superar su comentario a los Romanos.

del Señor en que lo humano muere si es que quiere subir hacia lo Eterno²².

La diferencia entre tiempo y eternidad sirve como punto de partida de todo el pensamiento barthiano²³. Los dos extremos seguirán siendo distintos para siempre; entre los dos existe solamente un punto de contacto en Cristo: En el misterio del Señor, en la inmensa paradoja de su muerte, la línea de lo eterno toca, como lo hace una tangente, el círculo del tiempo. Son dos mundos distintos; no se mezclan ni se cambian; nadie puede transformarlos. Pero sucede que, tocando ese punto del tiempo que encuentra a lo eterno el hombre puede salir de su círculo, perder su viejo campo de muerte, y penetrar en lo divino, el plazo tan distinto de los cielos²⁴.

En Cristo se presenta ante los hombres el poder de lo divino, que se opone a todos los poderes de los hombres. El mundo es una cárcel; nadie puede, por más que elabore religiones en su mente y que descubra los valores del espíritu, escapar del círculo cerrado en que se encuentra. Por eso es necesario decir que "no" a este mundo, abrirse a la absoluta alteridad divina que se muestra en Cristo.

Siendo esto así, la teología no puede limitarse a conocer el sentido literario de la Biblia, sus valores históricos, sus formas de este mundo; la pregunta de Barth se dirige más allá de la historia de los hombres, al Espíritu Eterno que anida en la Escritura²⁵. Si se quiere alcanzar esa meta es necesario conocer el trabajo positivo de la crítica científica; pero hace falta, al mismo tiempo, trascenderlo, presentando la misma verdad de lo Eterno que nos habla por la Biblia²⁶.

La exégesis, dirigida de ese modo hacia la incógnita divina²⁷, nos separa de toda religión posible y nos coloca ante lo nuevo de Dios. En la Resurrección de Cristo se esconde el fin

²² Cfr. *Römerbrief*, Prol. ed. 1922 (EVZ. 1967, Zürich, pág. XIII).

²³ *O. c.*, pág. XIV. Tal es, nos dice, su presupuesto general, que se demuestra verdadero al estudiar, verso por verso, la Epístola.

²⁴ De este modo lo imposible se hace posible para el hombre. "Es ist das möglich werdende Unmöglichliche" (*Römerbrief*, München, 1922, pág. 66).

²⁵ ... "zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist". Prol. a primera ed. de *Römerbrief* (1919).

²⁶ Cfr. Prol. a segunda ed. de *Römerbrief*, 1922 (EVZ. 1967, Zürich, X-XI).

²⁷ La fe es "der Respekt vor dem göttlichen Inkognito..."; se dirige siempre hacia "lo desconocido". *Römerbrief*, 1922, 14.

del mundo: Lo humano no es ya un presupuesto, no es “promesa” de Dios, es pura negación que hace falta abandonar si el hombre quiere encontrar el “sí” divino²⁸.

La Resurrección de Cristo se presenta como luz en que se aclara la total oscuridad del mundo. Todo alcanza allí su nueva realidad, su fin, su meta. Los hombres tienen que dejar de ser para que sean, el tiempo termina, a fin de que todo sea eternidad²⁹.

Esta postura de Barth tiene el valor de enseñarnos que Dios es distinto, y nadie puede convertirlo en simple idea de los hombres; nos muestra, además, que salvarnos es más, mucho más que llegar a la meta del mundo; el mundo y la historia son tiempo y la salvación de Dios puede ser solamente eterna. Por eso, la resurrección del cristiano no consiste en caminar hacia un plano más perfecto de este mundo; por ella entramos en la misma eternidad divina.

La postura de Barth ha descubierto en el Mensaje del Señor valores evidentes; sin embargo, vista en general, es extremista. Así lo ha mostrado Bultmann, compañero de Barth en un principio³⁰.

Bultmann, que había trabajado largos años bajo el influjo liberal³¹, descubre en Barth un auténtico camino hacia el misterio de Dios y de la Biblia³². Sin embargo, descubre pronto la absoluta soledad humana a la que lleva la postura barthiana, y busca un modo de lograr que el hombre aparezca como el lugar del encuentro con lo divino³³. El hombre es algo más que puro tiempo y que pecado; Dios no puede destruirlo al intentar salvarlo; solamente de ese modo la figura de Dios —el Dios cristiano— dejará de ser vacío para el hombre.

²⁸ O. c., págs. 14-15.

²⁹ Cfr. K. BARTH: *Die Auferstehung der Toten* (prim. ed. en 1924) Zollikon, 1953, Zürich, págs. 57 y 62.

³⁰ La bibliografía que existe sobre Bultmann es casi infinita. En castellano puede verse ESTEBAN ROMERO: *Notas bibliográficas para la XVII Semana Bíblica Española*, Est. Bib. 15 (1956) 109-116.

³¹ Sobre la obra publicada por Bultmann en sus años liberales hay bibliografía en R. BULTMANN: *Exegetica*, Mohr, 1967, Tübingen, páginas 483-488.

³² Cfr. *Die liberale Theologie und die jüngsten theologische Bewegung* (1924), en *Glauben und Verstehen*, I, 1966, págs. 1-25.

³³ Cfr. *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), *Glauben und Vers.* I, 26 s. Véase también la introd. a *Jesus*, Mohr, 1926, Tübingen.

También Bultmann quiere hablar del Dios que han olvidado los autores liberales³⁴; también Bultmann se revela contra todo panteísmo de la naturaleza³⁵, contra todas las posturas que pretenden confundir lo Eterno con deseos e ideales de los hombres³⁶: Dios es totalmente distinto³⁷. Pero, al mismo tiempo, es necesario verlo como fuente de mi ser, principio que funda mi existencia. No es nunca realidad abstracta, desnudo Ser Supremo; es, ante todo, la Palabra que me llama, al mismo tiempo que responde a la pregunta que le hago³⁸.

Por eso, hablar de Dios implica, al mismo tiempo, hablar del hombre. El "totalmente otro" es, a la vez, la "realidad que determina mi existencia"³⁹. A Dios no podemos conocerlo por medio de principios generales, no sabemos las leyes de su esencia; lo ignoramos todo. Sabemos solamente de su vida en cuanto actúa en nuestra vida, en cuanto salva y lleva a su auténtico fin nuestra existencia⁴⁰.

Para hablar de Dios es necesario hablar del hombre. Y el hombre, para Bultmann, aparece en forma de "existencia", un "poder-ser" que debe realizarse a sí mismo, huyendo del dominio de las cosas y logrando su plena libertad. Se trata del hombre tal como lo estudia Heidegger, hacerse que no puede llegar a ser nunca algo perfecto; hacerse que limita con la nada, que se sabe encerrado en este mundo y que se angustia por la muerte en que termina⁴¹.

Todo el hombre, visto de esa forma, le parece a Bultmann reducirse a una pregunta: La pregunta por su ser verdadero, liberado del pecado, del mundo y de la muerte. Esa pregunta, en el fondo, se dirige hacia Dios mismo; sólo en El, el Infinito, puede hallarse la vida verdadera de los hombres⁴².

³⁴ Cfr. *Die liberale Theologie...*, en *Glauben und Verstehen*, I, 1-2.

³⁵ *Ibid.*, 6.

³⁶ *Ibid.*, 7-8.

³⁷ *Ibid.*, 18-19.

³⁸ Cfr. *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, Glauben und Verstehen*, I, 288 y *Zur Frage einer "Philosophischen Theologie"*, en *Glauben und Verstehen*, IV. Mohr, 1967. Tübingen, págs. 104-105.

³⁹ Cfr. *Glauben und Verstehen*, I, 28-29.

⁴⁰ *Ibid.*, 36.

⁴¹ Sobre este problema, cfr. *Das Problem der "natürlichen Theologie"*, en *Glauben und Verstehen*, I, 294-312.

⁴² Cfr. *Die Frage der natürlichen Offenbarung*, en *Glauben und Verstehen*, II, Mohr, 1965, Tübingen, págs. 79-104. Cfr. sobre todo págs. 80-95.

La pregunta por Dios es el compendio de todos los saberes de este mundo. Se trata de un interrogar que no se puede responder desde aquí abajo, pues pretende liberarnos de las mismas fronteras de la tierra. Esta pregunta sólo puede encontrar una respuesta en la Palabra de Dios que nos dirige más allá del mundo y de la muerte⁴³.

¿Cómo sabemos que Dios nos habla? Solamente lo podemos conocer si es que creemos y aceptamos en el Hijo su Palabra que nos salva. El mundo está abierto en sus mismas raíces; es eso todo lo que el hombre sabe. Dios nos muestra que nuestro preguntar, la abertura que somos, no es más que una "esperanza" de su obra⁴⁴.

Para Bultmann la existencia del hombre es una especie de Antiguo Testamento de la Revelación, una llamada de Dios. Todo lo que en esa llamada existe de concreto, las formas con que el hombre ha llegado a dibujar a Dios sobre la tierra se nos muestran como ídolo: Dios es distinto y responde de manera soberana y diferente, salvadora, a la pregunta que le hacemos. Sin embargo, la llamada del hombre sigue siendo verdadera⁴⁵.

La Revelación de Dios no ha venido a decirnos verdades acerca del misterio; ha venido a libertarnos. Esta postura de Bultmann conserva un valor excepcional: No intenta convertir, de nuevo, el ser humano en una especie de "espíritu absoluto"; tampoco acepta al Dios que todo lo transforma en sí mismo y se convierte en una especie de sujeto absoluto (Barth). Bultmann resalta al hombre que recibe a su Dios, que se transforma y alcanza su grandeza; al mismo tiempo, hace ver la independencia del Dios que quiere hablarnos. Sin embargo, el centro del misterio parece haberse trasladado al hombre, que se hace "sujeto absoluto", punto de referencia total de la venida del Señor⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, 95-104, en que se habla de la "exclusividad" de la revelación de Dios en Cristo.

⁴⁴ Gran parte de la obra de Bultmann está dedicada a mostrar esta unión —dialéctica existencial— de lo divino y de lo humano. Pueden consultarse en *Glauben und Verstehen*, II, págs. 105-148.

⁴⁵ Sobre el sentido del "Antiguo Testamento" y de la preparación humana para Cristo cfr. *Weissagung und Erfüllung*, en *Glauben und Verstehen*, II, Mohr, 1965, Tübingen, págs. 165-186, especialmente págs. 184-185.

⁴⁶ Superando a Bultmann, podríamos decir que Cristo ha venido a salvar no solamente el "costado heideggeriano" del hombre, sino

Los valores de Bultmann son claros. Sin embargo, su postura contiene, al mismo tiempo, ejemplos claros de extremismo. No todo se puede reducir a una vivencia existencial, por más ontológicamente que quiera presentarse. El hombre es más que la existencia, forma parte de un mundo verdadero, forma parte de una comunidad... Finalmente, ¿qué ha pasado con los hechos concretos de Cristo? De todo esto se ocupa la crítica de Cullmann ⁴⁷.

O. Cullmann ⁴⁸ se opone a la postura de Barth afirmando que la salvación no puede consistir en una entrada del hombre en el plano de lo eterno: El hombre es "tiempo" y debe salvarse como tiempo, llegando a la meta futura de su vida. A la vez, y contra Bultmann, hace ver que no todo se puede centrar en mi existencia: El punto de partida, el núcleo de todo lo cristiano son los hechos del Señor, su muerte y resurrección ⁴⁹.

La muerte y resurrección de Cristo no son puerta abierta hacia lo eterno, ni comienzan simplemente por abrirme un camino hacia la vida. La muerte y resurrección constituyen un hecho pasado de la historia, un hecho que se encuentra preparado en el Antiguo Testamento, que se actúa en la Palabra y Sacramento de la Iglesia y que camina hacia una plenitud que aparece solamente al fin del mundo ⁵⁰.

Por eso, dice Cullmann, hace falta detenerse, dejar en un plano secundario los problemas que tratan simplemente de lo eterno o de mi existencia y estudiar los hechos. En ellos se encuentra la salvación objetiva, que puede, por un lado, ser

también sus dimensiones sociales, económicas y cósmicas (costados marxista y teilhardiano).

⁴⁷ También Bultmann admite los hechos de Cristo. Cfr., por ej., su protesta en *Kerygma und Mythos*, I, Reich, 1967, Hamburg, págs. 128 y 134; sin embargo, tales hechos aparecen demasiado en función de una existencia.

⁴⁸ La bibliografía sobre Cullmann no es tan abundante como sobre Barth y Bultmann. Cfr., sobre todo, L. BINI: *L'intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana*, Gregoriana, 1961, Roma, págs. VIII-IX. J. FRISQUE: *Oscar Cullmann*, Casterman, 1960, Tournai.

⁴⁹ Tal postura la defiende Cullmann por vez primera, al menos extensamente, en *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, prim. ed., 1941.

⁵⁰ Tal es el tema central de *Christus und die Zeit* (1.^a ed., 1946). Existen varias ediciones y traducciones posteriores.

camino hacia lo eterno, influyendo, por otro, en mi existencia⁵¹.

Los hechos salvadores constituyen para Cullmann, el objeto de la Biblia. Por eso, exégesis y teología deben preocuparse, ante todo, en descubrirlos: ver su carácter, indicar sus conexiones y mostrar su urgencia.

El primer hecho salvador, que no puede conocerse simplemente por la historia y es objeto de la fe, consiste en la "creación": Surgiendo de la Palabra divina ha comenzado el devenir del mundo. La vida de los hombres en la tierra precisa el sentido que tuvo la creación. Pero los hombres no son, simplemente, una vida individual, una mente que conoce. Caminan, como historia, hacia un futuro que Dios mismo les ofrece⁵².

El camino de la historia de los hombres, que el pecado rompe una vez y otra vez, está siempre jalonado por la fuerza de la acción divina que elige a los patriarcas, crea un pueblo, llama a sus profetas y suscita, finalmente, un resto que concentra, como sustituto salvador a todos. Ese resto se precisa en Cristo, Dios y hombre, que realiza para siempre la victoria decisiva: muere y resucita; en él se ha dado la salvación. Se ha dado "ya", pero no ha sido aplicada todavía, y por eso hace falta predicarlo a los hombres, extenderlo hacia las gentes, esperando que se cumpla el "todavía no" y exista sólo el "ya": la resurrección universal⁵³.

La resurrección universal, más que culmen de mi vida, es plenitud de la historia, es creación que ha llegado a la meta. En ella —y aquí tiene razón Bultmann— la pregunta que plantea mi existencia encontrará una solución y una respuesta; en ella, el afán de eternidad que al hombre le dirige hacia lo eterno, podrá cumplirse, porque el hombre estará en Dios, Dios en el hombre⁵⁴.

⁵¹ Así en *La historia de la salvación* (Trad. de *Heil als Geschichte*). Ediciones 62, 1967, Barcelona. Cfr. págs. 1-13, 196 ss., 373 ss.

⁵² Sobre la historia profana y la historia de la salvación, cfr. *Historia de la salvación*, págs. 169 y ss.

⁵³ Sobre la importancia que tiene la "misión" en la visión escatológica de Cullmann, cfr. *Eschatologie und Mission in Neuen Testament*, en *Vorträge und Aufsätze (1925-1962)*, Mohr, 1966, Tübingen, págs. 348-360, y *Christus und die Zeit*, EVZ, 1962, Zürich, págs. 145-152.

⁵⁴ Sobre este tema cfr. *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Kreuz V., 1962, Stuttgart, págs. 35 ss.

4) HACIA LA SINTESIS

Decíamos que el tiempo presente exigía una síntesis; la crisis de los hombres consiste en la ruptura, en la hipertrofia de las varias funciones y aspectos de la vida. Solamente si se logra, otra vez, la integración de los diversos aspectos, trascendentes e inmanentes, y se alcanza una nueva visión de lo humano, encontrará un principio de solución nuestro problema.

La solución debe aceptar lo que tienen de valioso las posturas que hemos visto. Con Barth hay que admitir un Dios distinto, plenamente eterno. Sin embargo, nos debemos liberar de una especie de extremo platonismo que consiste en hacer de lo eterno y el tiempo dos planos puramente paralelos, que no pueden encontrarse⁵⁵.

Con Bultmann admitimos que la salvación consiste en la respuesta al preguntar de mi existencia; sin embargo, hace falta afirmar con toda fuerza que esa respuesta no se puede reducir, simplemente, a mi vida; Dios es distinto, y ha querido, de hecho, hablarme en el Cristo; admitir los hechos salvadores es un modo de afirmar la alteridad divina. Resaltar lo comunitario y cósmico de la existencia significa respetarla totalmente⁵⁶.

Con Cullmann admitimos el valor de los hechos de la historia. Pero debemos señalar que tales hechos no forman una especie de sistema absoluto a la manera hegeliana, ni tampoco una simple colección de sucesos aislados, que se unen de una forma positivista. Los hechos de la historia salvadora tienen unidad primaria porque en ellos Dios eterno es quien nos habla y porque están internamente referidos a mi vida existencial⁵⁷.

⁵⁵ K. Barth no cae en un platonismo extremo que separe totalmente Dios y el mundo, pero tiene el peligro de resaltar demasiado las diferencias. Cfr. G. GLOEGE: *K. Barth*, R.G.G., 3.^a ed., I, 895, y G. KRUEGER: *Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Barths "Römerbriefs"*, *Zwischen den Zeiten*, 5 (1927) 116-156.

⁵⁶ No podemos entrar en este tema, largamente discutido entre Bultmann, K. Jaspers y F. Buri en *Kerygma und Mythos*, II y III; contra los intentos extremistas de Buri y Jaspers, Bultmann defiende siempre "el hecho" de Cristo.

⁵⁷ No afirmamos, en ningún momento, que Cullmann haya llegado a esos extremos; pero, a veces, por no usar con claridad un pensamiento filosófico, corre el peligro de hacerlo. Cfr. BULTMANN: *Exegetica*, Mohr, 1967, Tübingen, 365. MALEVEZ: *Les dimensions de l'histoire du salut*,

Ni K. Barth, ni R. Bultmann, ni O. Cullmann han logrado un auténtico "sistema" en que se unan los diversos aspectos del misterio cristiano; los tres hipertrofian una nota verdadera, que descubren con placer y que presentan como clave de la síntesis.

Nosotros no intentamos postular ninguna solución apresurada. El trabajo de conjunto sólo puede realizarse de manera lenta; más que de un sistema concreto o de una forma perfecta de resolver los problemas se trata de crear una nueva mentalidad, una especie de punto de partida en que se sientan seguros los que viven en cristiano, los que piensan, pudiendo luego dirigir su mirada hacia un aspecto o hacia el otro, sin perder, sin embargo, el trasfondo completo.

La solución tiene dos planos. En primer lugar, implica la unión del pensamiento humano con la verdad revelada, la filosofía con la teología: Si el hombre no busca a Dios, no pregunta, nada puede decirle la revelación; además, es necesario "articular", formando un todo, los diversos extremos del conjunto. Esta "síntesis" de los varios aspectos del Mensaje revelado forma el segundo de los planos de la solución de que hablamos.

Para comenzar, me parece, por tanto, que hace falta captar con Bultmann la pregunta del primer Heidegger, haciendo ver que la existencia de los hombres es llamada hacia aquello que trasciende el existir concreto. Pero, al mismo tiempo, superando a Bultmann, es preciso incluir en la pregunta de los hombres el mismo ser del mundo: hombre y mundo, en su ser y preguntar, forman unidad original que supera todo objetivismo y subjetivismo; los dos están vertidos a lo eterno. Acentuando el segundo Heidegger y perdiendo el miedo de objetivar a Dios, hace falta mostrar la realidad divina del Ser; Dios no es sólo desnuda referencia a la existencia. Dios es ⁵⁸.

La solución, a nuestra manera de ver, consiste en superar el objetivismo, que corre el peligro de identificar a Dios con una cosa, sin caer tampoco en el puro "existencialismo" de tipo marcadamente subjetivo. El hombre y el mundo se implican mutuamente; ambos unidos, están siendo referencia ha-

Nouv. R. Theol. 86 (1964) 570; J. KÖERNER: *Eschatologie und Geschichte*, Reich, 1957, Hamburg, 64-67; J. FRISQUE: *Oscar Cullmann*, Casterman, 1960, Tournai, págs. 230-240.

⁵⁸ Dado el número de estudios que existen sobre el tema no precisamos más si Bultmann es fiel o no al primer Heidegger, y cómo lo supera.

cia lo eterno. Al llegar a este punto, al menos por un tiempo, sería necesario no hablar demasiado de Dios en términos filosóficos, referirse simplemente a su "plano de ser", situando en esa altura la Palabra revelada.

La Revelación de Dios nos dirige a su misterio eterno (Barth); pero esto no se opone a valorar los hechos ni el futuro (Cullmann); no se opone a confesar que todo es respuesta a la pregunta que plantea mi existencia (Bultmann). Al mismo tiempo, es necesario subrayar con fuerza el valor comunitario del ser que nosotros somos, afirmarlo con Cullmann, encontrando, sin embargo, nuevos medios filosóficos que puedan expresarlo. El hombre es comunidad actual, siendo, al mismo tiempo, historia; no se puede afirmar, por tanto, que la historia nos venga desde fuera.

¿Existe una forma de pensar que sea capaz de expresar la mutua implicación de todos los diversos elementos señalados? Tal forma de pensar tendrá en cuenta la presencia en el mundo de lo eterno, la realización de mi existencia, el cumplimiento del ser comunitario de los hombres...; finalmente, todos esos planos deberán fundarse en el hecho de Cristo, en la esperanza de su "vuelta".

Tal es el modo de pensar que, nos parece, está buscando la actual teología. En él se unen elementos que parecen provenir de diversos sistemas o corrientes filosóficas: el estructuralismo, con su implicación mutua de elementos; el platonismo con el carácter simbólico de la realidad, que llega a poner en relación Dios y el mundo; el existencialismo con su pregunta humana; la filosofía de la historia, con su valoración de los hechos...

La forma de pensar que postulamos puede parecer una especie de simple esfuerzo concordista, unión de diversos sistemas según las exigencias del momento y los diversos aspectos de la verdad que intentamos explicar. Es cierto; sin embargo, nos parece que en el fondo de todas esas posturas existe un fondo común, algo que el hombre puede y debe estructurar de forma unitaria. Por otra parte, todas las formas de pensar se deben convertir en "medios" para mostrar el sentido y la fuerza del Mensaje de Cristo.

Según esto, nos parece necesario admitir, de algún modo, un punto de partida bultmanniano, completándolo al partir siempre, al mismo tiempo, de los hechos de la historia.

Cullmann comienza con los hechos pero se detiene demasiado en ellos, los absolutiza y —al hacerlo— los destruye. Dentro de los mismos acontecimientos, en su dimensión más profunda, se encuentra algo más que un puro hecho: la presencia de lo Eterno, la verdad de mi existencia.

Según esto, no creemos que sea necesario salir de Cullmann y sus hechos si queremos entrar en Barth, y la fuerza de lo Eterno. Sólo es necesario “leer en una dimensión más honda”, viendo que los hechos —sobre todo la muerte de Cristo— son presencia de lo eterno sobre el mundo. Por eso, se puede afirmar que la historia se dirige, por un lado, hacia su meta —la segunda venida del Señor— a la vez que camina hacia Dios mismo. Ir hacia Dios no significa “salir de la historia”; implica, más bien, entrar en ella. En la culminación del tiempo es Dios mismo quien aguarda.

Lo mismo debemos afirmar de Bultmann. Dar importancia a los hechos no implica decir que se puedan “captar en sí mismos”, aislados de mi vida. Los hechos son “tales” únicamente porque en ellos se expresa y se actúa una llamada a mi existencia, porque unido, por su medio, al Cristo y a los hombres, puede alcanzar la plenitud a que camino.

La plenitud humana no es un simple entrar en la historia; estando en ella nos unimos personalmente al Señor y Cristo, por la fuerza del Espíritu, que lleva todas las cosas a Dios Padre. La plenitud es, a la vez, entrada en la gran comunión de los hermanos, que Cristo ha formado en su entorno como “cuerpo propio”. Por Cristo, al Padre, en la unidad de los hermanos, realizando mi existir auténtico... Todos estos son aspectos de la unidad fontal del misterio que no puede expresarse partiendo de ningún punto de vista exclusivista, de ningún extremo.

La filosofía moderna ha realizado un gran esfuerzo de análisis. Ha logrado descubrir aspectos escondidos. Lo mismo ha sucedido con la ciencia. Pero, al mismo tiempo, parece como si el hombre hubiera perdido la “facultad de la unidad”, esa dimensión de su entender que hace posible captar en su mutua implicación los diversos elementos, como miembros de un conjunto que se implican mutuamente.

Nuestro intento, al ofrecer estas reflexiones no ha sido el de un fácil irenismo. Creemos en la complementariedad del ser; creemos en la vinculación primaria que une al hombre con el mundo; estamos convencidos de que existe un nexo

original en que se unen Dios y el mundo; finalmente, nos parece indiscutible que el hombre que somos y la respuesta de Dios que se encuentra en la Biblia constituyen una especie de unidad.

El esfuerzo del pensamiento tiene que dirigirse a descubrir los vínculos de unión de todos esos aspectos. Solamente entonces, al menos en el sentido intelectual, el hombre no estará ya más perdido en este mundo, alejado de Dios, dividido internamente entre cristiano y no cristiano.

Esta "fuerza de unidad" que postulamos debe darse, lo hemos dicho, a dos niveles.

Debe darse al nivel del pensamiento conceptual, de la razón que busca, del hombre que intenta descubrir los nexos de los seres. En la mutua implicación del todo, que vieron con razón los hombres del Alto Medievo, reside uno de los aspectos originales del ser.

Tal unidad tiene que realizarse, en segundo lugar, al nivel del "cristianismo católico" que nosotros representamos. No basta con aprender de la teología protestante. Es necesario que logremos superar los riesgos de su unilateralismo, viendo la correlación original, que liga a todas las cosas con el Cristo, a todos los planos del ser y del conocer con su misterio.

Al hablar de esta manera no estamos buscando, simplemente una "nueva Edad Media" (Berdiaev). No queremos volver simplemente a la teología de los cuatro sentidos. Han cambiado muchas cosas; la forma de pensar es hoy diversa. Los cimientos de la historia mudan siempre. Sin embargo, nos parece que debemos realizar hoy día algo semejante a lo que hicieron, en su tiempo, los teólogos del XII.

La Alta Edad Media fue, ante todo, un tiempo de síntesis. El análisis de cada uno de los elementos era incipiente: No se había llegado a caminar por los problemas de la ciencia literaria y lingüística; el pensamiento no había postulado grandiosos extremismos filosóficos, políticos y sociales. Nosotros somos los "herederos de unos siglos de análisis". ¿Seremos capaces de construir, de nuevo, una síntesis auténtica?

Todos, protestantes y católicos, estamos obligados a responder a esta pregunta. El día en que tal síntesis exista, aprovechando lo valioso de un lado y de otro lado, estaremos más cerca de la "unidad del saber" que debe reflejarse también en la unidad de la fe y de la vida litúrgica.