EL PROTESTANTISMO
O
CONFRONTACION DE LA FE CON LA MODERNIDAD

Aunque el tema que me ha sido propuesto establece con claridad que uno de los polos dialécticos es la modernidad, me voy a permitir matizar de entrada la idea de modernidad dándole el sentido particular de contemporaneidad que, desde luego, no agota lo que habitualmente entendemos por modernidad aunque si aparece como incluído en ello; como parte de esa modernidad. Creo que es necesario justificar esa precisión en el tema y lo haré en virtud de dos razones. En primer lugar porque «modernidad» puede ser entendido como el período histórico que conoce el surgir de los nacionalismos europeos, como resultado de la revolución renacentista, el «ensanchamiento» del mundo, la entrada en crisis de una teologización del orden social, sustituida por una humanización o mejor un humanismo, el nacimiento de la nueva fuerza burguesa que llevará a la Revolución francesa, los siglos de las luces y la aparición de morales imperativas (Kant), socialismos utópicos (Proudhon) idealismos naturalistas (Rousseau) previamente condicionados por el realismo cartesiano y culminados por el intimismo religioso de estilo pascaliano. Lo moderno es demasiado amplio para que podamos siquiera enunciarlo aquí y por ello creo justificado limitar nuestras reflexiones a un período mucho más restringido: la contemporaneidad. Nuestro siglo y aun nuestro hoy. Todo ello no quiere decir que tratemos de soslayar la importancia que el protestantismo histórico ha tenido en toda esa revolución político-cultural. Sería por demás incongruente intentarlo siquiera, puesto que el protestantismo «at large» es, a un tiempo, motor revolucionario en el final de la Europa medieval y parte de la nueva situación inestable y

Universidad Pontificia de Salamanca

aun revolucionaria socio-políticamente hablando, en que surge y se extiende por Europa y en las colonias británicas de América. Se ha podido decir y creo que con razón (Bainton) que Lutero fue el último gran representante de la piedad medieval, pero podríamos añadir, sin pretender ahora demostrar nada, que Thomas Muntzer por un lado con su utopismo socialista y sus extremosidades piadosas por el otro, anuncia la modernidad romántica mientras Calvino plantea ya los grandes problemas de la piedad moderna con sus postulados básicos referentes a la soberanía de Dios y la respuesta humana a un tiempo colectiva a individual. Que Calvino cometió errores de bulto como en el ensayo teocrático ginebrino, es evidente. Pero que esos errores eran resultado de una simplificación inevitable del sentido y las relaciones históricas al no poder alcanzar una clara —y quizás ni aun difusa— comprensión de las relaciones dialécticas entre utopía y realidad, no me parece menos perceptible. Lo cual no hace sino confirmar las nuevas características de la piedad que el calvinismo, a diferencia del luteranismo aporta. Cuando en el XVIII (y aún antes, por ejemplo Cronwell) los movimientos puritanos, casi siempre de origen calvinista, hacen su aparición, renuevan, ahora ya con mucha menos excusa, la no-percepción de la dialéctica entre utopía y realidad que también manifestó Calvino, aunque éste la equilibró con una sólida teología, que no siempre, por no decir nunca, floreció en los movimientos puritanos. Quizás pudiéramos ver ahí también, en la no-percepción de la dialéctica entre utopía y realidad el origen de esos fundamentos del capitalismo que Max Weber encuentra en el protestantismo y que posiblemente hubiera que atribuir mas concretamente al puritanismo que al propio protestantismo en sentido general. Otro tema interesante que debemos dejar al lado.

La segunda razón que me mueve a tratar de fijar la atención de la contemporaneidad como parte de la modernidad es mi convencimiento, en tanto que protestante, de que la peculiar forma de ser que entendemos por protestantismo, la particular vivencia de la fe que definimos como protestantismo —con todos los errores y equívocos que ello puede arrastrar consigo— no puede ser conocido ni aun históricamente, si no partimos de la manera peculiar de enfrentar la vivencia hoy de la fe, la vivencia contemporánea. A no ser, claro está, que únicamente entendamos por comprensión histórica un conocimiento preciso y muy erudito de la sucesión de nombres y fechas que se extiende desde 1517 hasta nuestros días. Pero

Universidad Pontificia de Salamanca

como supongo que nadie pretenderá que ese conocimiento equivale a comprensión, me atrevo a plantear algunos aspectos de la problemática antropológico-teológica del protestantismo actual que permitan una aproximación a la comprensión histórica de la Reforma. Si es perfectamente cierto que no hay futuro —ni aun presente— sin pasado, lo inverso no es menos cierto en una perspectiva cristiana y no sólo protestante, aunque el protestantismo haya insistido en ello de modo particular. Sin futuro no hay pasado, al menos pasado significativo. Basta decir, a manera de ejemplo, el hecho de que el significado total y profundo del viernes santo, de la Cruz, viene dado por el futuro del domingo de Pascua sin el que lo acontecido en el viernes santo tenga más sentido que el de un ejemplo, un caso, que añadir a la larguísima y tristísima crónica de asesinatos ilegales o legales que es la historia de los hombres. La problemática de futuro en su modalidad de presente es pues, creo yo y puedo naturalmente equivocarme, la que nos puede permitir una comprensión del protestantismo histórico, de la Reforma. Lo cual, digamos de paso es de particularísima importancia para los protestantes españoles que nos encontramos hoy batallando con el problema de nuestra propia identidad. Problema del que no estoy muy seguro que tengamos una conciencia generalizada. Pero esto es otra cuestión.

B) *El replanteamiento teológico.*

Fiel a sus orígenes en la Reforma del XVI el protestantismo actual se enfrenta con la cuestión de los contenidos de la fe y con la fe misma en la perspectiva particular que le otorgan las coordenadas contemporáneas de la existencia individual y comunitaria. Creo que esto exige unas aclaraciones porque nos hallamos ante una de las características más sobresalientes de lo que pudiéramos llamar la «psicología del protestantismo» si tal cosa existiera. Dicho en otros términos, en el concepto protestante de la fe hay un determinado ámbito de movimiento de concientización por el cual el contenido de la fe que se vive es analizado comunitariamente e individualmente *por* el creyente *para* el creyente y a esto se le llama Dogmática (Cf. Martin Käler. Prolegómenos a la Teología Sistemática). La Dogmática es pues el esfuerzo de comprensión que cada generación de teólogos —y todo creyente es teólogo en la perspectiva protestante, sea cual fuere el lenguaje en que formula su teología— tiene ineludiblemente que hacer para dar res-

Universidad Pontificia de Salamanca

puesta al siguiente interrogante: «Creo, ¿qué creo?» que no puede ser separado de estos dos otros: «¿En quien creo?» y «¿Cómo creo?» que vienen a configurar ese complejo existir en la fe. Lejos de ser la Dogmática un tratado expositivo de las «verdades necesarias para la salvación», ni una recopilación de las formulaciones de esas verdades que se han producido a lo largo de la historia de la iglesia cristiana, es siempre una aproximación a los contenidos de la fe «que justifica», que trata de apropiar de manera más profunda los tales contenidos, es decir, Cristo.

Es claro que en este sentido hay muy pocas doctrinas que sean propuestas como «necesarias para la salvación» (Cf. Georges Crespy «Le mariage») y se plantea en cambio una necesidad de continuos y nuevos acercamientos a la teología bíblica, al texto mismo de la Escritura, entendida como testimonio de la Revelación. «La Biblia no es en sí y por sí la revelación de Dios realizada. Es el instrumento concreto que hace presente a la Iglesia el recuerdo de la revelación acontecida, la espera de la revelación futura y la obligación de la predicación»... Es revelación cuando «la palabra bíblica reviste la forma de testimonio». La coincidencia de la Biblia y de la revelación es pues «un acontecimiento». El acontecimiento por el cual recibimos hoy la Biblia como testimonio válido de la Palabra de Dios; es el «tiempo cumplido» es la identificación de «Palabra de Dios y Jesucristo» (Barth vol. I/1 pp. 107-14 ed. francesa). La Biblia es pues Palabra de Dios cuando y donde Dios quiere (Ubi et quando visum est Deo. Conf. de Ausburgo Art. V) porque la Palabra de Dios es única y finalmente Jesucristo porque Dios ha querido. Quien dice revelación dice «*la Palabra se hizo carne*» (*Barth Op. cit.* 115).

Es en esta perspectiva teológica que se plantea finalmente toda la cuestión del «libre examen», esa curiosa fórmula que ha sido piedra de escándalo para la cristiandad europea primero y universal después, porque junto al problema de la autoridad en y de la iglesia, ha estado en el fondo de todos los conflictos habidos entre catolicismo y protestantismo. Y digo curiosa fórmula porque no formula nada, sino que adquiere los contenidos que unos y otros le quieran dar. Para el protestantismo un libre examen es sencillamente incomprensible, puesto que la lectura bíblica no puede hacerse sino en la fe y la fe es, en palabras de Bultman (y de manera muy esquemática) «la sumisión obediente a la revelación de Dios en la palabra de la predicación» (Creer y Comprender I p. 256). Ob-

Universidad Pontificia de Salamanca

servemos bien que se dice *a* la revelación de Dios *en* la palabra de la predicación o en la Biblia. ¿Es esto libre examen? Claro que puede parecerlo si se le considera desde una perspectiva de radical primacía de la jerarquía sacramental del orden sobre el sacerdocio universal de los creyentes. Pero tampoco esto parece darse hoy en las mismas líneas que en el pasado.

El replanteamiento teológico tiene además otros puntos de referencia. Puntos que pueden ser estrictamente eclesiológicos como por ejemplo la cuestión de la misión e identidad de la iglesia. No tanto en el sentido técnico de lo misionero sino del significado para lo humano del *instrumento* eclesial. Y subrayo la palabra instrumento por cuanto marca una diferenciación entre una concepción básicamente soberana de la iglesia y una concepción fundamentalmente instrumental de la comunidad eclesial para la liberación de lo humano. Puntos que pueden ser éticamente coloreados en cuanto al impacto transformador de la fe cristiana en la concepción del hombre, su dignidad y sus relaciones sociales constitutivas y constituyentes. En una palabra y siguiendo una afirmación de Tillich que ha hecho fortuna, aun cuando aquí la estoy sacando de su contexto y espero que sea de forma lo suficientemente honesta como para no tergiversarla «es cuestión teológica la que nos hace ser o no ser».

Que esto supone una actitud perfectamente acorde con el espíritu, el genio, del protestantismo, me parece la evidencia misma. Pero observemos que cuestión teológica no quiere decir exactamente cuestión cristiana. Puede querer decirlo si tales cuestiones teológicas son formuladas a partir de dos nociones fundamentales, presupuesta la fe. Si se formulan a partir de la conciencia que podríamos llamar «ante Dios», en una línea fuertemente subrayada por el luteranismo primitivo y vuelta a tomar por el existencialismo luterano de Kierkegaard y otros y si se formulan en una perspectiva dialéctica con lo que Barth llamó «la realidad del hombre nuevo», es decir, de confrontación con la Palabra de Dios hecha carne, Jesucristo. Se produce sin embargo aquí un acontecimiento cuya consideración está lejos de presentarse con claridad y que muestra la dificultad existente en una clara comprensión actual de lo que podríamos llamar «el problema teológico», lo cual justifica que una de las más urgentes tareas en la elaboración teológica contemporánea sea precisamente la delimitación del campo de su

Universidad Pontificia de Salamanca

actividad y al propio tiempo el método que le es propio. Buen ejemplo de ello es que gran parte del tiempo que la comisión teológica europea de la Alianza Reformada Mundial, de la que formo parte desde hace unos años, ha dedicado a sus tareas se orientaran hacia problema aparentemente metodológicos siguiendo el interesante conjunto de estudios que Daniel Jenkins ha titulado «¿Cómo hacer teología?» y que plantean precisamente el problema del ámbito teológico tras su aparente formulación metodológica. La afirmación de Tillich en sentido general aparece discutida «avant la lettre» por Bultman, que trata de distinguir entre comprensión de la idea de Dios y consiguiente comprensión del propio existir en términos de no fe —lo cual puede justificar la posible comprensión del kerygma cristiano por el existente no creyente— y la fe-respuesta a la revelación de Dios radicalmente distinta de la anterior, aunque ello no se significara exteriormente, por cuanto entre ellas no hay enlace posible, ni sintonía que puede admitirse. Sólo hay un «salto», una decisión existencial. (Cf. Bultman Creer y comprender I p. 259 ss.). A su vez y también «avant la lettre» Barth conserva la distinción de Bultman aun cuando se aleje de él hasta los antípodas en muchas de sus consecuencias, cuando observa que la comprensión de lo cristiano y más concretamente del cristianismo puede ser entendida por una filosofía a-religiosa con mayor autenticidad que ciertas teologías cristianas —habría quizás que decir ciertas pseudoteologías— y cita como ejemplo a Feierbach (Zwischen den Zeiten 5 (1927) p. 11 ss.). ¿Qué quiere decir todo esto? ¿Qué puede significar el hecho de que una comprensión teológica no quede delimitada sino por su inferencia existencial? Y si lo reconocemos así ¿qué puede significar el hecho de que la condición existencial de lo teológico deba ser radicalmente criticada a partir de los datos de la revelación? La primera consecuencia es que «la religión» ha de ser considerada como característica del mundo alienado, ajeno a Dios y, por consiguiente, ha de ser redimida, o como dice Barth, asumida por la revelación. (No olvidemos la particular terminología barthiana en la cual Revelación-Jesucristo; Revelador - Espíritu Santo; Revelado - el Padre expuesto en los prolegómenos de la Dogmática que abordan la doctrina trinitaria). Barth se enfrenta con ello en el cap. 17 de la Dogmática y lleva a cabo una de las críticas más agudas de la religión que se haya hecho jamás.

Convendría quizás hacer aquí un comentario, aunque sea de pasada, a algo que tiene perfecta actualidad. Las respec-

Universidad Pontificia de Salamanca

tivas aportaciones y el mutuo descubrimiento llevado a cabo por el protestantismo y el catolicismo ponen de relieve que las diferencias teológicas que los enfrentaron en el pasado, en ocasiones sangrientamente, no aparecen hoy con las mismas características ni con igual intensidad, pero en cambio surgen otras, como resultado de la evolución teológica que se ha producido por separado e incluso a veces en abierto antagonismo. Así por ejemplo, el conocido abismo que separa al uno del otro en lo que concierne a «lo natural», ya sea en su contexto teológico ya sea en su apreciación jurídica, tiene por consecuencia hoy un desafío a lo ecuménico que estamos muy lejos de haber superado. Se trata nada menos que de lo que pudiéramos designar como valoración de las religiones. A ojos protestantes la tendencia general en el catolicismo global (salvadas naturalmente muchas excepciones individuales) aparece como sincretismo «religiosizante» presidido por un criterio no formulado según el cual, los adeptos de una religión, sea la que fuere, están «más cerca de Dios» que los que se niegan a la religión. Es esto quizás una apreciación superficial pero me parece que inevitable. La cuestión podría ser discutida, sin prejuzgar los resultados, a partir de supuestos antropológicos, pero resulta, siempre a ojos protestantes, bastante incongruente a partir de supuestos estrictamente cristológicos. Algo que Barth estableció con claridad en el mencionado capítulo 17 de la Dogmática donde incluye, naturalmente, la religión cristiana en el ámbito asumido por la Revelación. Y nosotros podremos seguirle o disentar de él en muchos aspectos; lo que no podemos hacer es ignorarle.

Una segunda consecuencia es que resulta imprescindible reconsiderar los supuestos básicos de la antropología cristiana, lo cual remite sin duda alguna a la cristología. Ecce Homo. Antropología que naturalmente es una aproximación ética quizás más que moral si nos atenemos a los significados etimológicos, que tiene que ver con la «dignidad» humana y con su esfuerzo constructor de la sociedad. A este respecto no puedo sino recordaar dos cortos libros, uno de Barth «Comunidad cristiana y comunidad civil» que me parece muy importante aunque haya quien opine que no es lo más representativo de Barth. En lo cual tienen razón si se piensa en la labor estrictamente renovadora de la teología realizada en la Dogmática, pero que es de gran valor para «situar» la labor teológica en su *ethos* social. El otro es de Moltman, «El hombre». No podemos, claro está, analizar aquí estas aportaciones que son, sin embargo,

Universidad Pontificia de Salamanca

estrictas confrontaciones de la fe en la modernidad, o más bien la contemporaneidad como maticé al comienzo. Pero sí quisiera abordar, a manera de ejemplo de las preocupaciones teológico-éticas actuales, algunas de las cuestiones que han sido objeto de estudio en los últimos tiempos. Y quizás nada más adecuado que un tema tan candente como los tan traídos y llevados derechos humanos.

C) *Los derechos humanos.*

(Cf. Christian Declaration on Human Rights editado por Allen O. Miller que incluye algún texto más, de contexto norteamericano, que la versión alemana titulada Gottes Recht und Menschenrechte editada por Jan M. Lochman y Jürgen Moltmann. Ambas aparecieron al mismo tiempo).

No cabe duda de que toda la cuestión de los derechos humanos adquieren notoriedad hoy, por un lado por simple cuestión de moda por triste que sea reconocerlo y por otro, contribuyendo notablemente a fortalecer el anterior punto, porque es un concepto atractivo, preñado de idealismo y por consiguiente apto para ser utilizado por todas las manipulaciones de la propaganda política de unos y de otros. Lo cual no impide que sea una cuestión que nos atañe a todos en una u otra medida. Sobre todo porque la cuestión de los derechos humanos no puede ser nunca cerrada, ya que está indisolublemente unida a toda la liberación del hombre en su vivencia histórica. Tampoco hay que olvidar que precisamente porque está unida a la humanización del hombre, la cuestión de los derechos humanos no es nueva ni actual únicamente. Es siempre actual que es completamente otra cosa. Moltmann nos recuerda que el reconocimiento de la condición «hombre» es un fenómeno reciente y que numerosas culturas reservaron ese término únicamente para los miembros de la propia tribu (Christian Declaration of Human Rigths p. 26). También nos recuerda que en la tradición bíblica un concepto de humanidad distinto aparece (aunque en cierto modo paralelo al presentado por la Stoa y aún por Cicerón cuando opone el homo humanus al antiguo homo romanus) cuando nos presenta a Adam no como el primer judío o el primer israelita, sino como el primer hombre. «Si Dios el Creador formó el hombre a su imagen sobre la tierra, entonces la dignidad interior, la libertad y la responsabilidad del hombre se extiende de igual modo más allá de cualquier comunidad humana y organización estatal» (Op. cit. 27).

Universidad Pontificia de Salamanca

La cuestión aquí es si un problema tan vital como los derechos humanos tiene, para una perspectiva cristiana, un fundamento teológico o si es el resultado de una cultura liberal que, si en su tiempo fue modelada por el cristianismo al menos en parte, hoy camina por sus propios medios y siguiendo determinadas ideologías que no incluyen lo cristiano necesariamente. Es claro que una cuestión como los derechos humanos no es una búsqueda, un esfuerzo y aún una lucha exclusiva de los cristianos, sino que por el contrario, por razones ideológicas diferentes y en ocasiones contrapuestas por causa de la diferente jerarquización de valores, cristianos —en parte— y no cristianos —también en parte— coinciden en un esfuerzo común por conquistar derechos humanos siempre renovados. Esta coincidencia no exime a los cristianos de una profundización contínua en las fuentes mismas de su actuar. Si hay una comprensión de que es parte del testimonio cristiano el esfuerzo en pro de los derechos humanos —a veces, no lo olvidemos, distintos de lo que se ha acostumbrado a llamar el derecho de la iglesia o de las iglesias— en tal caso, resulta imprescindible dar razón del porqué, dar razón de la compulsión testificante de la fe que se manifiesta en aquella praxis. En una palabra, resulta imprescindible preguntarse por los fundamentos teológicos de aquella acción, que, como tal, precede a la reflexión. Lochman llama nuestra atención al hecho de que en un contexto de la cultura occidental y sus presuposiciones «liberales» de libertades (las llamadas libertades democráticas) se produce también una pertinente crítica marxista que, y aquí cito literalmente a Lochman «debe decirse claramente que desde un punto de vista socialista (en el sentido del socialismo de las repúblicas democráticas) en modo alguno se pretende discutir la intención básica de proteger la dignidad humana, pero recuerdan que debieran ser entendidos en términos más realistas y realizados de modo más efectivo por medio de la creación de unas condiciones sociales que hagan posible a todos los seres humanos —y sobre todo los hasta aquí privados de privilegios— poner en práctica sus derechos personales, políticos y culturales así como los derechos sociales y económicos» (Christian Declaration of Human Rights. p. 15).

La crítica marxista —enormemente positiva— que señala Lochman, debe ser tenida en cuenta cuando los cristianos nos planteamos el problema de los derechos humanos y, consiguientemente, la cuestión de su fundamento teológico.

Universidad Pontificia de Salamanca

Parece inevitable plantear en este contexto un binomio éticamente inseparable. Es el binomio derechos-dignidad. La violación de los primeros conduce inevitablemente a un menosprecio cuando no a un total desprecio de la dignidad humana. Esto parece evidente y no hay por qué insistir más. Pero observemos que planteado el binomio en su verdadero orden de dignidad-derechos surge la primera cuestión en la que la teología cristiana está implicada. La cuestión de la dignidad y quizás en esto vaya a sonar muy protestante, pero supongo que para eso estoy aquí. La dignidad humana es una dádiva benevolente de Dios y no un resultado de nuestra propia valoración del puesto ocupado por el mamífero humano en la escala de los seres vivos. Lo humano es algo más que la forma, algo más que la capacidad cerebral, algo más que el ser vivo que tiene o se inventa religiones —asunto de corteza cerebral en opinión de algunos—, algo más que cualquier especulación acerca de las almas, algo más que el ser dotado de la posibilidad de reir como decía el gran rector de esta universidad, la sala con cuyo nombre ocupamos, lo humano —imago Dei— es un don divino de tal índole que representa a Dios, de tal manera que nada podemos decir de Dios que no signifique al mismo tiempo una afirmación sobre el hombre y vice-versa nada podemos decir acerca del hombre y aun más, nada podemos hacer en, ante, con, etc. el hombre que no sea una afirmación acerca de Dios. Y no sólo ateniéndonos al orden de la creación (que en mi perspectiva no tiene que ver con la teología natural. Reafirmo mi protestantismo) sino también y sobre todo al orden de la redención, al orden implicado *sensu stricto* por lo cristiano que es primero y ante todo fe en Cristo, Emmanuel, Dios con nosotros, Dios y hombre. La dignidad no puede ser atribuída bíblicamente a lo humano que está alienado de su condición creada por eso que designamos, con una palabra tan carente de sentido hoy a fuerza de utilizarla mal, como el pecado. Alienación que se demuestra una y otra vez por opresiones de todo tipo sobre la naturaleza, la sociedad y sobre el hombre hechas por el hombre. Es en verdad una curiosa dignidad la que se pretendería así. Pero de lo indigno Dios hace dignos, como dicen las liturgias de tantas iglesias cristianas y Dios hace sus hijos de sus adversarios, de quienes alienaron su creación. Kierkegaard decía que no hay condición más miserable que la de los pastores de la Iglesia puesto que ganan su vida hablando de alguien que murió por ellos. Exactamente lo que pretendo decir aquí. Es en el reconocimiento

Universidad Pontificia de Salamanca

por parte de los criterios de la dignidad del Dios —soli Deo gloria— que otorga dignidad, que podemos hablar de la dignidad humana. De la dignidad de los hombres y sólo en último término de los cristianos como parte de la humanidad.

Si volvemos ahora al binomio dignidad-derechos hay que reconocer que el segundo término queda, a la fuerza, bastante mal parado en sí mismo, puesto que la crítica del primer término es también válida para el segundo y aún en mayor grado. Los derechos humanos aparecen como relativos ante el derecho absoluto de Dios. Son siempre algo recibido y no «naturales». No son gloria sino anuncian la gloria como en el Soli Deo gloria ya recordado. Iinútil decir que esto no disminuye en modo alguno su importancia, sino que por el contrario son a los cristianos con un ataque a la humanidad del hombre, tanto más importante cuanto que su supresión no sólo enfrenta sino ante y sobre todo, con un rechazamiento de la gracia. Quizás sea uno de los aspectos más tristes y deprimentes de la historia de la Iglesia comprobar cuantas veces se ha negado la Gracia —la gracia que es Jesucristo— nada menos que en nombre de Dios. Y es que por extraño que parezca hay ateos-ateos, religiosos-ateos y cristianos-ateos. Pero esto nos aleja de nuestro tema. Si volvemos a los derechos humanos en la perspectiva cristiana vemos que la teología tiene «la tarea específica de fundamentar todos esos derechos humanos en el derecho (absoluto) de Dios, es decir en su exigencia sobre los seres humanos, su dignidad humana, su comunión, su gobierno sobre la tierra y sobre su futuro» (Moltmann en op. cit. p. 130). Es en este sentido que voy a presentar para terminar la aproximación cristológica a los derechos humanos que presenté a discusión en los trabajos de la comisión teológica de la Alianza Reformada Mundial y que es parte de mi contribución al libro sobre los derechos humanos que ya he citado. Tiene la forma de tres tesis y varios puntos que las explicitan (Christian Declaration of Human Rights p. 42 ss.).

UNA APROXIMACION CRISTOLOGICA

A) *Jesucristo es la revelación del derecho de Dios.*

Tesis.—Dios en Jesucristo se revela como la realidad objetiva del hombre nuevo y en consecuencia establece los de-

Universidad Pontificia de Salamanca

rechos humanos como la expresión relacional de la liberación humana.

1. Por una decisión de la libertad absoluta de Dios (Gal. 4:4) se produce en la historia del mundo el acontecimiento que el evangelio describe como Emmanuel (Mat. 1:23). No se trata pues de *una* revelación divina sino de *la* revelación de Dios en el no-Dios, que es por ello mismo trascendido. La libertad de Dios se manifiesta trascendentemente, no como categoría religiosa o teológica, sino en un acontecimiento que puede ser llamado trascendente porque trasciende con su divinidad el reino del no-Dios. La libertad no es por lo tanto una categoría trascendente ideal, sino el acontecimiento trascendente que trasciende el ámbito no libre liberándolo para la libertad. Emmanuel, Dios con nosotros, es una imposibiliad que es hecha posible por la libertad de Dios que manifiesta de ese modo su derecho. Dios no es Dios porque es Emmanuel; pero porque es Emmanuel (escándalo, piedra de tropiezo 1° Ped. 2: 6-8) se revela como Dios en su libertad y sujeto de derecho. Dios no puede ser Dios con nosotros, pero siéndolo, se revela como Dios. El Dios libre que muestra su derecho.

2. Jesucristo es Dios en su libertad para sí y para nosotros. Precisamente porque es Emmanuel, sujeto de derecho, que trasciende el medio no divino del no-derecho, establece derechos en la médula misma del no-derecho. En el lenguaje bíblico a esto se le llama «pacto». En este sentido pacto es el acontecimiento liberador por el cual el no-derecho llega a ser sujeto de derecho. Este pacto es «en mi sangre» (1° Cor. 11:25) esto es, los derechos humanos son una realidad porque todo ser humano —toda criatura— es colocada ante el acontecimiento liberador de Jesucristo, Emmanuel. Por la alianza (pacto) de liberación, el hombre es hombre en Dios, sujeto de derecho, y de ese modo llega a ser aquel que tiene derecho en la libertad de los hijos de Dios.

3. La alianza de liberación es el acontecimiento que libera y reconcilia (2° Cor. 5:19 ss.) en cuatro aspectos de la reconciliación: del hombre con el hombre y del hombre consigo mismo, del hombre con la naturaleza y del hombre con Dios. Precisamente porque los derechos humanos no son algo que atañe a un aspecto del ser humano, sea social, religioso u otro, sino a la totalidad de lo humano, tienen un alcance en Jesucristo en el ámbito político (reconciliación del hombre con el hombre) en el ámbito psicológico (el hombre consigo mismo) en la re-

Universidad Pontificia de Salamanca

lación del hombre con su entorno (el hombre con la naturaleza) y finalmente en el reino de la plenitud de la experiencia vital: la fe (el hombre con Dios). Aunque estas ideas exigen un desarrollo más amplio, se debe recordar aquí que nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto: Jesucristo (1° Cor. 3:11).

4. El acontecimiento reconciliador de Emmanuel es en sí mismo lo que la fe cristiana llama salvación. La salvación es por lo tanto un acontecimiento liberador que se situa en la historia. En la historia trascendida por Dios en su libertad. Ser salvo es entrar en una relación tal que el Yo objeto de salvación se torna en el Yo que obra en la libertad que ha recibido y con derechos asimismo recibidos. Por medio de éstos, que son la expresión relacional de la liberación humana, el hombre no es objeto sino sujeto histórico. Esta es su libertad y este es su derecho puesto que ha sido el objeto del acontecimiento liberador —Emmanuel— de la gracia del Dios libre.

B) *Jesucristo es la revelación de los derechos humanos.*

Tesis.—Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios, es el hombre libre en comunión con el Padre; comunión que revela en obediencia hasta la muerte y la resurrección. En consecuencia, toda mujer y todo hombre son llamados a la libertad en comunión con el Padre y otros hombres y mujeres en la Alianza de Jesucristo, nuestro y resucitado.

1. En el sentido cristiano del término, los derechos humanos no proceden del hecho de que el hombre es hombre, sino del hecho de que el hombre está en comunión con el Padre y con los otros hombres en Jesucristo. Si es cierto que los derechos tienen entidad en la libertad, debemos colocarnos en relación con el acontecimiento liberador en Jesucristo para hallar el origen de los derechos que son su resultado. Porque la revelación de la libertad en Jesucristo se halla en su comunión con el Padre y con su pueblo del cual no se puede en modo alguno exceptuar ni aún quienes le condenaron. Precisamente porque la comunión de vida con el Padre es contradicha por la comunión negativa de quienes se oponen a Jesucristo, el hombre nuevo revela su libertad en obediencia para la salvación de otros.

2. La disponibilidad de Jesucristo para el otro hace de este otro aquel que recibe el derecho de relacionarse con Je-

Universidad Pontificia de Salamanca

sús. En otras palabras, la disponibilidad de Jesús humaniza al hombre según la nueva creación. Este otro para quien Jesús se hace disponible no ha recibido «derechos naturales» sino que en el encuentro con Jesús, como objeto del derecho de Cristo, la humanidad (en su indignidad) es investida de una dignidad que hace del ser humano un sujeto de derecho relacional.

3. Jesucristo, sujeto del derecho de Dios, revela en su confrontación con los seres humanos (individual y colectivamente considerados) que los derechos humanos —en el sentido acostumbrado de la expresión, como por ejemplo en la declaración de la ONU— son resultado de una aproximación cultural y no un «derecho natural». Esto es así porque sólo una aproximación cultural puede definir lo natural como natural, pero sobre todo porque el dignificante encuentro con Jesucristo relativiza lo natural y lo cultural y concluye superándolos.

4. La dignidad recibida en la indignidad es el fundamento de la libertad y también por lo tanto de los derechos humanos, los cuales en la perspectiva de la fe cristiana no deben ser tanto entendidos como «derecho de» sino de modo mucho más profundo como «derecho para». En otras palabras, libertad y derechos que son su consecuencia no se presentan como atributos del mamífero hombre, sino en los actos de liberación que hacen del mamífero hombre el hombre a imagen del hombre nuevo, Jesucristo. La libertad —y por lo tanto los derechos— se realiza en obediencia.

C) *El hombre ha recibido derechos en Jesucristo, el hombre nuevo.*

Tesis.—Por la alianza de reconciliación en Jesucristo, el hombre recibe la dignidad de ser Hijo del Dios que le libera y por tanto el derecho al servicio para la liberación de toda criatura en la comunión de Dios el creador, redentor y salvador.

1. El rechazamiento del servicio liberador (y se debe admitir la posibilidad del error en la comprensión de «liberación»; posibilidad que en modo alguno justifica la inhibición que sería, estrictamente hablando, pecado) en cualquier ámbito de la vida social o individual es un rechazamiento de la libertad recibida. El «yugo de servidumbre» (Gal. 5:1) que puede ocultarse tras las más diversas potencias culturales de la «religión» a las «bellas artes», de la «política» a la «economía», es un

Universidad Pontificia de Salamanca

rechazamiento idolátrico de Jesucristo, en quien los hombres y mujeres enfrentan el mundo que les rodea y a ellos mismos como sujetos de derecho. En este sentido toda tiranía (yugo de servidumbre) —religiosa, política o de cual otro tipo— es idólatra y presenta «otro evangelio».

2. El derecho al servicio de liberación de toda criatura en la reconciliación de Jesucristo aparece bajo formas diversas, con el acento puesto sobre «el servidor». Todas están edificadas sobre la base del concepto social de pueblo. Pero su elemento esencial y su referencia primordial y última es al Dios que ha llamado a las criaturas a la libertad. Criaturas que aguardan la manifestación de los hijos de Dios. (Rom. 8:19 ss.).

3. Los derechos que han sido recibidos en Jesucristo son un activo acontecimiento en la historia y en modo alguno un hecho histórico adquirido en una tradición cultural. En otras palabras, los derechos, sean cuales fueren, son un acto de liberación y no la propiedad del individuo.

4. Como consecuencia de lo anterior, el individuo y la comunidad humana (el pueblo) deben ser liberados, esto es, reconciliados consigo mismos en la comunión de Jesucristo. Nos hallamos aquí no sólo ante la dimensión «religiosa» que situaría la liberación en la transhistoria, sino ante la realidad actual del hombre histórico en su doble condición de mujer y hombre (¡sexus-sectus!) que se constituyen en Yo por su diálogo con el entorno.

5. La referencia al entorno no sólo como «lugar» sino también como parte del Yo, impide toda idealización de los derechos en el sentido de la tradición liberal, porque el entorno no es el paraíso. Al mismo tiempo la referencia al entorno señala la diferencia principal entre el idealismo humanista y lo que los cristianos entendemos por la dignidad de los hijos de Dios (Cf. Rubem Alves ¿Religión, opio o instrumento de liberación? p. 133) aun cuando en múltiples ocasiones el lenguaje utilizado por el idealismo humanista sea análogo al de la comunidad cristiana.

Espero haber mostrado con estas reflexiones una parte por pequeña que sea de algunas preocupaciones actuales de la teología y ética protestantes y su modo de abordarlas. Espero también que la exposición no haya sido demasiado difusa. Muchas gracias.

DANIEL VIDAL REGALIZA
Presidente de la Iglesia
Evangélica española

Universidad Pontificia de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca