

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IV

1978

Núm. 7

ÍNDICE

	Pág.
Ramón Arnau: Apunte sobre fe e historia en la teología protestante alemana ...	1
Manuel Ureña Pastor: Ernst Bloch y la interpretación del cristianismo ...	17
Vicente Cárcel Ortí: Las visitas "ad limina" de los arzobispos de Valencia ...	59
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La Diócesis de Valencia en 1617 ...	85
Vicente Conejero Martínez: Dos eclesiásticos catalanes acusados de jansenistas: Josep Climent y Félix Amat ...	149
Antonio Vicente Cabo Martí: La crítica de G. E. Moore al idealismo y al solipismo y su lugar en la evolución de la filosofía contemporánea ...	177
Notas:	
Carlos Elorriaga Planes: Redención en Cristo ...	203
Recensiones ...	213
Actividades departamentales ...	233

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

APUNTE SOBRE FE E HISTORIA EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE ALEMANA

Por Ramón Arnau

ADVERTENCIA

En el presente apunte no se intenta enjuiciar todo el pensamiento protestante contemporáneo. Autores como Emil Brunner, Tillich y Bonhöfer, tan influyentes en las derivaciones últimas de la teología, no serán estudiados en esta ocasión; como tampoco se tratará del todavía elaborante pensamiento de Pannenberg. Directamente se tomará en consideración a tres autores: Harnack, Barth y Bultmann, ya que en la postura metodológica adoptada por los mismos se refleja tanto la mentalidad como el desarrollo seguido por la teología protestante alemana en los dos primeros tercios del siglo xx. Sólo indirectamente, como exponente del viraje dado por un sector de la teología de hoy, habrá que hacer referencia a otros autores.

Sirva esta advertencia de encuadre a la cuestión a tratar.

EL MÉTODO CRÍTICO LIBERAL DE ADOLF HARNACK

El 3 de agosto de 1901 el profesor Adolf Harnack pronunció en el aula magna de la Universidad de Berlín el discurso conmemorativo en honor del rey Federico Guillermo III, fundador de la universidad berlinesa. *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*¹ fue el título con que Harnack encabezó su disertación. Por su mismo título, el quehacer de las facultades de teología y la historia general de las religiones, y por haber sido leído en el año 1 del siglo, el discurso universitario de Harnack constituye un apreciable testimonio sobre el pensamiento teológico protestante en el albor mismo del siglo xx.

¹ *Rede zur Gedächtnissfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm III in der Aula derselben am 3. August 1901.* Berlin 1901. Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Franke) in Berlin N.

El tema con el que Harnack inicia su reflexión se centra en la pregunta sobre si la facultad de teología debe continuar circunscrita al estudio de la teología cristiana o por el contrario debe convertirse en una facultad de historia de las religiones.²

El hecho de que pudiera ser formulada esta pregunta, al margen de la solución que Harnack le diera, se convierte en signo que induce a inquirir qué entendía Harnack por teología. Tan sólo siguiendo los pasos de su raciocinio se podrá llegar a comprender el pensamiento del autor sobre el objeto de la teología y el método teológico.

El intento de Harnack se ordena a construir la teología con el método que desde la Ilustración se venía usando por los científicos profanos y reclama para la teología la libertad de pensar aplicada en un proceso de verificación crítica. Desde estos principios básicos, piensa Harnack, puede y debe elaborarse la teología como ciencia. Resumamos brevemente lo que la libertad y crítica suponían en el montaje intelectual de la Ilustración.

La libertad de pensamiento fue considerada por el hombre de la Ilustración como el requisito imprescindible para el ejercicio de la razón, y en consecuencia exigía para sí tanto la libertad de pensar como la de hablar, sin aceptar cortapisas que le viniesen impuestas por las estructuras de gobierno o por los credos confesionales y religiosos. Izada la razón al mástil supremo de la absoluta jerarquía, la libertad era considerada como el soplo necesario para que pudiese ondear con holgura el nuevo estandarte. La razón y la libertad constituían los postulados básicos y fundamentales en los que el ilustrado cifraba la condición primera para hacer ciencia.

Y, junto a la libertad, la crítica como ejercicio y aplicación de aquella. En el ámbito de la Ilustración la crítica era entendida como el método de la constatación experimental. El giro que la lógica recibió en la Universidad de París, allá por el año 30 del siglo XVI, al pasar de la deducción aristotélica a la inducción platónico-ciceroniana, constituye el soporte remoto de la metodología de la Ilustración cuyas categorías no reconocen otros principios de valor universal que los alcanzados mediante un proceso de verificación empírica. A la ciencia no se la concibe ya como un saber desde principios sino como el resultado de la verificación de los fenómenos. La naturaleza, que se ofrece como realidad abierta al conocimiento, es por lo mismo un algo a comprobar. La acti-

² La consideración acerca del lugar a desempeñar para la facultad de Teología en el conjunto de la vida universitaria no constituía novedad, ya que en 1798 Kant había abordado el tema en su escrito *Der Streit der Fakultäten*. Una preciosa consideración sobre el tema la ofrece G. Söhngen en su estudio *Die Theologie im "Streit der Fakultäten"*, recogido en *Die Einheit der Theologie*, München, 1952, págs. 2-21.

tud crítica, que reclamaba la verificación del dato experimental, era considerada como el único medio con visos de legalidad para llegar a poseer un conocimiento objetivo. La objetivización de la verdad se convirtió en el afán del ilustrado que había hecho suyo, y aceptado como norma pedagógica, el proceso de cambio metodológico que venía operándose desde el Renacimiento, pasando por Newton, Galileo y Bacon.

Respaldo por los presupuestos dieciochescos de libertad y de crítica, de razón y de experiencia, de investigación y de constatación objetiva, pretende Harnack construir su propio método teológico.

En reiteradas ocasiones, tanto en el discurso a la Universidad Berlinesa como en la *Esencia del Cristianismo*,³ afirma Harnack que el único camino aceptable para llegar a la verdad del cristianismo lo ofrece el método histórico, ya que tan sólo mediante su aplicación se puede llegar al conocimiento objetivo de la realidad en sí: “dem Kerne der Sache nahe bringen”, como subraya en la *Esencia del Cristianismo*.⁴

El cristianismo en su historia se le ofrece a Harnack como una realidad abierta y a conocer, al igual que al intelectual del siglo XVIII se le ofrecía la naturaleza, por lo cual Harnack para penetrar en la realidad objetiva de la historia del cristianismo no encuentra otra posibilidad que la constatación histórica. Por el análisis analítico de la historia del cristianismo, montado sobre el método histórico inductivo, se puede llegar a conocer la auténtica verdad cristiana.⁵

Harnack, con estos principios, se mueve en el mundo de la radical objetivización, en el mundo del positivismo, y la realidad histórica del cristianismo se tiende frente a él como una incógnita a describir por la razón actuada críticamente.

Cuando Harnack investiga el cristianismo se pregunta por el cristianismo absoluto, por la esencia del cristianismo. A Harnack, lo afirma explícitamente, no le interesa el cristianismo de Pablo, de Agustín o de Lutero, sino el cristianismo que, iniciado por Cristo, se extiende en el espacio y el tiempo hasta el presente. El cristianismo, que a lo largo del tiempo ha sido interpretado y vivido de maneras distintas, ha de contener en sí el elemento objetivamente absoluto que constituye la esencia de su propia razón de ser.⁶ Cuando Harnack se afana por descubrir la

³ *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden alle Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*. Leipzig 1903. Nótese, pues es interesante, la fecha en que fueron dadas las lecciones contenidas en el libro.

⁴ *Das Wesen*, pág. 10.

⁵ *Das Wesen*, pág. 7: “so können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muss, recht würdigen”.

⁶ Cfr. *Das Wesen*, pág. VI, en la introducción, y *Was ist Christentum* en pág. 4.

esencia del cristianismo lo hace bajo el influjo de los principios hegelianos del absoluto como constitutivo del dinamismo histórico.⁷

Tras este somero análisis se puede llegar a resumir la primera conclusión teológica de Harnack: el método histórico inductivo conduce al conocimiento de la realidad absoluta y objetiva del cristianismo.

Aceptada de manera tan categórica la validez del método histórico, Harnack deduce las conclusiones normativas aplicables tanto al conocimiento de la Sagrada Escritura como a la postura a adoptar por el teólogo frente al dogmatismo de la Iglesia, representado por el símbolo de la fe.

Con respecto a la Sagrada Escritura Harnack considera que el método histórico tiene una doble función a realizar: a) en su función positiva es el único método conservador, por cuanto en su aplicación y resultado se cifra la posibilidad de llegar a poseer el cuerpo de doctrina predicada directamente por Jesucristo; b) en su función negativa el método histórico, por su misma actitud conservadora, obliga a discernir —son palabras de Harnack— frente a la arbitrariedad que a lo largo del tiempo ha intentado mezclar el plomo de la filosofía con el oro de la Biblia. Cuando Harnack critica la que él llama alquimia bíblico-filosófica lo hace desde su radical postura de objetivismo positivista y acusa a la teología de haber suplantado a la realidad objetiva por el espíritu propio de cada época. El método histórico, en su función negativa, tiende a poner fin a lo que Harnack ha calificado de arbitrariedad alquimista y a recuperar para el cristianismo el aprecio por la realidad objetiva, pasando por encima de la tradición.

Si la crítica histórica es, tal y como lo propugna Harnack, el camino a seguir para alcanzar la verdad del Evangelio, esta misma actitud crítica, al tener que ser actuada, reclama para sí poder proceder con total libertad. Libertad frente al símbolo, libertad frente a la Iglesia, libertad omnímoda para que la razón pueda bucear en las profundidades de la historia y sea capaz de desentrañarle al pasado la realidad históricamente objetiva del cristianismo. Y puesto que nada aclarará tanto el pensamiento de Harnack como sus propias palabras, he aquí literalmente lo que a este respecto escribió: “En nuestro trabajo histórico no podemos ni debemos pensar en la doctrina o en las necesidades de la Iglesia; habríamos olvidado nuestro deber si, en cada caso particular,uviésemos a la vista algo que no fuese el puro conocimiento de las cosas”.⁸ En corta frase ha

⁷ No se puede olvidar que la *Historia de Jesús*, de Strauss, es un producto del hegelianismo y que en la izquierda radical hegeliana, concretamente en Feuerbach, toma cuerpo la preocupación sobre la esencia del cristianismo.

⁸ Rede, pág. 18: Wir können und dürfen bei unsrer geschichtlichen Arbeit nicht an die Lehre und Bedürfnisse der Kirche denken; wir wären pflichtvergessen,

resumido Harnack su propio pensamiento: el teólogo es libre y su libertad no admite ser constreñida por la doctrina de la Iglesia, que equivale a decir por la fe de la tradición.

En la misma medida que Harnack ha exaltado a la crítica y a la libertad, ha destruido el magisterio de la Iglesia y el objeto de la fe eclesial.

Dejando de lado los reparos que se le pueden oponer al método crítico liberal como método adecuado para el conocimiento de las realidades histórico-profanas, y aceptando la euforia intelectual de Harnack, que no es poca, se puede admitir que el resultado de la aplicación de tal método conduciría a la verificación empírica —nunca al conocimiento del hecho total, siempre humano— de un fenómeno histórico profano; pero cuando se intenta presentarlo como el método adecuado para llegar al conocimiento de lo sobrenatural, cabe preguntarse, ¿conocer históricamente a Cristo es suficiente para hacer un acto de fe en Cristo?, ¿la fe puede ser el resultado de una investigación histórica? A Harnack se le escapa el sentido de los abundantes textos del Evangelio —tesis fundamental en la teología neotestamentaria— en los que el ver con los ojos de la cara o de la historia, si se quiere, no basta para ver con los ojos de la fe. No sólo una o dos veces, sino bastantes más, testifica el Evangelio que Cristo tuvo interlocutores que vieron e incluso entendieron, pero no por ello creyeron. Ahí está en el Evangelio, y con categoría de pecado contra el Espíritu Santo, el que algunos reconocieran el hecho del milagro y sin embargo lo desvirtuaran como testimonio de la divinidad al adivinar, donde se tenía que ver la obra del poder de Dios, la operante presencia del demonio.⁹ Y es que ni la historia ni el mero hecho del milagro son suficientes para conducir al hombre hasta el acto de fe en Cristo, aún cuando la historia sea el marco en el que aparece el misterio de Dios y el milagro sea intrínsecamente testimonio de la divinidad.

El método crítico liberal, con todo su afán de investigación y todo el aparato crítico, al apropiarse el lamentable sofisma de suponer en la capacidad del hombre fuerza suficiente para llegar al conocimiento de lo sobrenatural, se condena a estar rozándolo siempre sin conseguir nunca penetrarlo.

Al contemplar el esquema teológico propuesto por Harnack se observa el vertiginoso vuelco que se ha operado en la teología protestante desde la Reforma hasta la crítica liberal. Si los Reformadores negaron la inmanencia de Dios y afirmaron drásticamente al Dios trascendente, sin otra posibilidad en el hombre de contacto y conciencia de su vincula-

wenn wir in jedem einzelnen Fall etwas Anderes im Auge hätten als die reine Erkenntnis der Sache.

⁹ Cfr. Mt. 12, 22-23; Mc. 3, 22-30; Lc. 11, 15-23.

ción con Dios que el de la sola revelación y por ende el de la fe sola, la teología de Harnack, tan insensiblemente influida por el deísmo de la Ilustración, ha sumergido el contenido de la fe en la inmanencia de la historia y lo ha hecho investigable como un fenómeno.

Esta era la situación teológica en el año 1901.

LA TEOLOGÍA EXISTENCIAL

El año 1919, con la publicación de la obra de Karl Barth, el comentario a la carta a los Romanos, se constituye en fecha decisiva para las nuevas directrices que va a tomar la teología protestante.

Dar una cualificación de escuela al movimiento teológico que aparece en el centro de Europa después de la primera guerra mundial resulta bastante difícil ya que entre los distintos autores que lo integran no se encuentran los suficientes elementos afines que permitan ser reducidos a un común denominador que los cualifique.

Denominar a este movimiento con el calificativo de Teología Dialéctica, con el que frecuentemente se le ha llamado, implica una imprecisión que el propio Bultmann ha hecho notar. La angustiosa dialéctica barthiana, hasta cierto punto aporía irreductible e inhibente, no se corresponde ni con la valoración antropológica de Brunner, con la teoría del Anknüpfungspunkt,¹⁰ ni con la hermenéutica de Bultmann y sus postulados sobre la desmitologización. Sin embargo en la obra teológica de Barth y en la de Bultmann existen puntos de contacto suficientes que permiten concluir que en ambas se da no sólo una mera y superficial coincidencia, sino incluso una identidad de preocupación y hasta de pensamiento.

Si en orden a prestar alguna claridad al estudio de ambos autores, y como elemento previo a la consideración por separado de cada uno de ellos, se intentase resumir lo que de afín tienen la teología de Barth y la de Bultmann, se podría formular las siguientes proposiciones concretas:

1.º *Negativamente:*

a) Barth y Bultmann coinciden en su oposición a la teología crítico-liberal y afirman que la crítica histórica no es el método idóneo para llegar a la aceptación por el hombre de la palabra de Dios dicha por Cristo.

¹⁰ E. Brunner, *Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth*, cuarta y quinta edición, Zürich, pág. III, del prólogo y 9 a 12.

b) Tanto para Barth como para Bultmann, y manteniendo su oposición a la metodología crítico-liberal, la historia deja de ser un algo objetivado fuera del hombre y se convierte en una realidad existencial que abarca al hombre con su libertad y por lo tanto con sus determinaciones.

2.º Positivamente:

a) La fe, según Barth y Bultmann, es un don que el hombre *está recibiendo* y frente al cual ha de *estar determinándose* en un proceso existencial.

b) El único punto de apoyo para el acto de fe es la propia palabra de Cristo por su valor intrahistórico (con este término traduzco la difícilmente traducible palabra alemana *Geschichtlichkeit*).

Resumidas en estas simples proposiciones las afinidades teológicas de Barth y Bultmann, salta a la vista que si alguna cualificación genérica se les puede otorgar es, *mutatis mutandis*, la de teología existencial. Y tras esta elemental contemplación de los puntos de coincidencia en la preocupación y en la temática de Barth y de Bultmann, se impone sintetizar por separado el pensamiento peculiar de cada uno de ellos.

EXISTENCIALISMO ECLESIAL DE BARTH

Si se pretende reconstruir el pensamiento de Karl Barth sobre el binomio fe e historia, es preciso analizar determinados puntos de su sistemática sobre el objeto y el sujeto de la revelación.

“¡Dios!”, escribe Barth en su comentario a la carta a los Romanos, “con esta palabra no sabemos lo que decimos”. La lacónica expresión del incipiente Barth, tan influido en aquel momento por Kierkegaard, y que tanta resonancia unamuniana trae a nuestros oídos, es altamente significativa por lo que supone de revalorización del misterio frente a la escuela crítico-liberal y por la categórica afirmación de la trascendencia de Dios con la implícita negación de la immanencia.

El Barth rotundo y extremista del comentario a los Romanos se muestra con un afán tan polémico por defender el misterio de Dios que, al separar agnósticamente al hombre de Dios, abre una sima tan profunda entre Dios y el hombre que casi resulta insalvable incluso hasta para el mismo lenguaje de la revelación. Frente al planteamiento barthiano hay que oponer que el lenguaje de la revelación, formulado necesariamente en términos humanos, o ha de tener una capacidad de intelección analógica desde la propia entidad de lo humano (analogía entis) o queda reducido a mero *flatus vocis*. Por ello Barth tuvo que hacer frente con

su teoría de la analogía fidei a la acusación de nominalista que incluso desde dentro del protestantismo, concretamente por Emil Brunner, le vine formulada.¹¹

Hoy a casi sesenta años de distancia de la aparición del comentario a los Romanos, se puede observar la repercusión que la postura de Barth ha encontrado en ciertas tendencias teológicas. La teología radical, la de la muerte de Dios, por efímera que sea su existencia, ha encontrado en los postulados barthianos de la radical trascendencia y lejanía de Dios, si no de una manera determinante, sí de un modo inicial, los principios desde los cuales el Dios lejano e incognoscible, al ser reconsiderado en las formas pragmáticas de Hamilton, Altizer, Braun o van Buren, se ha convertido en un Dios muerto.

Sin embargo, hay que reconocerlo, el intento de Barth fue muy otro, pues su empeño consistió precisamente en reactualizar al Dios de la fe, operante en el hombre por la gracia de la revelación. ¿Qué sentiría Karl Barth al contemplar el panorama actual de la teología protestante en algunos sectores, tanto dentro como fuera de los países de habla alemana? ¿Dónde ha quedado su vaticinio sobre el futuro teológico, cuando afirmaba en *La teología del siglo XIX*¹² que la influencia hegeliana, por su contenido dialéctico con capacidad de expresar la síntesis de gracia y pecado, llegaría a ejercer el gran magisterio de mañana como Sto. Tomás ejerció el de ayer? Da vértigo constatar el ritmo veloz con que, en tan poco años, la fuerza de la lógica ha arrastrado hasta sus últimas consecuencias a unos principios que en su origen fueron concebidos con una intencionalidad totalmente distinta a la que han alcanzado en sus últimas consecuencias. Y es que, en último término, la buena voluntad no basta.

Dejemos la reflexión sobre las derivaciones seguidas de los postulados de Barth y prosigamos la labor de síntesis inicialmente propuesta.

La identidad axiomática de los binomios Deus absconditus-Deus revelatus y Deus revelatus-Deus absconditus le sirva a Barth de punto de partida para la construcción de su sistemática teológica en la que, y como prolegómeno fundamental de la misma, hace coincidir el tratado *De revelatione* con el *De Trinitate* y considera que el hecho concreto de la revelación es no sólo el medio material de la revelación divina, sino también y fundamentalmente la presencia formal del misterio de Dios en la historia. Hay que reconocer que Barth dio un paso afortunado en la exposición del hecho de la revelación al no partir del mero saber sobre Dios —teoría de la revelación— sino de la presencia de Dios por la palabra, y al subrayar que la revelación no es una palabra que envía

¹¹ *O. cit.*, pág. 39.

¹² *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1952.

Dios desde el cielo, antes bien un llegar Dios hasta el hombre para que el hombre, en la medida que lo acepta hecho Palabra —crea en Él—, pueda ser salvado. ¿Acaso la palabra salvífica, tal y como es propuesta en el Nuevo Testamento por S. Juan y S. Pablo, es tan sólo un saber sobre Dios o es más bien el mismo Dios hecho revelación en la encarnación del Verbo? Al despejar estas preguntas ¿no cabría un diálogo de intelección entre católicos y protestantes sobre la palabra de Dios por cuya fe somos salvos?

Con su planteamiento Barth ha subrayado la operatividad de las misiones trinitarias en la revelación, y de manera especial la del Espíritu Santo, ya que considera a Dios a la vez objeto de la revelación —contenido— y sujeto, en cuánto la revelación objetiva del Padre en Cristo llega a ser revelación personal para cada hombre por la acción del Espíritu Santo. El *Deus dat Deum* patrístico ha encontrado en Barth un justo exegeta.

El planteamiento barthiano que, como él mismo reconoce, tiene antecedentes en Pedro Lombardo y en S. Benaventura,¹³ al mismo tiempo que es rico en sugerencias responde al mismo esquema bíblico, tan gratamente seguido por los Padres Griegos en la consideración teológica sobre la Trinidad. En este tema Barth se ha mantenido fiel a sí mismo a lo largo de toda su producción teológica y si en el comentario a los Romanos ya afirmaba que el Viernes Santo, la Cruz, no encontraba su pleno sentido más que en Pentecostés, en la Dogmática ha recabado para la pneumología un lugar epistemológicamente similar al que habitualmente se le concede a la cristología.

Es una pena que los postulados dogmáticos, hasta aquí limpiamente ortodoxos en lo que respecta a la revelación y a la Trinidad, cobren en Barth un sesgo acremente polémico con la teología católica cuando, al intentar esclarecer su pensamiento sobre el dinamismo existencial de la revelación, niega la distinción entre la *fides quae creditur* y la *fides qua creditur* y afirma que la *virtus fidei*, entendiendo la *virtus* no como hábito sino como fuerza, radica en el mismo objeto de la revelación que, al manifestársele al hombre bajo la acción del Espíritu Santo, le mueve a la determinación personal. En este momento Barth es un acérrimo seguidor de los Reformadores a quienes, por ser hijos tan legítimos del Nominalismo, les resultaba imposible comprender que Dios, además de actuar in actu sobre el hombre, pudiese instalarse en él como principio de operación.

Tres componentes hay que tener en cuenta para entender la doctrina de Barth sobre la revelación: 1.º la identidad de objeto-sujeto, 2.º la

¹³ *Die Kirchliche Dogmatik I/1, Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich, 1955, pág. 316.

doctrina tradicional protestante que niega el *habitus fidei*, y 3.º el montaje existencial en la consideración del acto de fe personal.

Sobre este tercer componente continuamos la reflexión.

La noción de revelación, sobre la cual labora Barth, la deduce del hecho de la revelación en Cristo que, como don del Espíritu Santo, es dinámico. Según Barth la revelación ofrece en sí un saber sobre Dios, pero este mismo saber doctrinal, en cuanto principio salvífico para el hombre, ha de ser aceptado por cada hombre en cada situación concreta de la vida, por lo que la revelación, al actuar —se está actualizando— en cada presente exige del hombre una radical y constante determinación *in actu*. Este, de hecho, estar Dios revelándose a cada hombre y en cada momento de la existencia es lo que Barth denomina *die Geschichtlichkeit der Offenbarung* y que en este apunte ya hemos traducido por la actividad intrahistórica de la revelación.

Barth, al proponer la dimensión existencial de la revelación, no abre una escisión entre el Sein —ser con valor substancial— y el Werden —estar siendo— al estilo como pudiera hacerlo Heidegger, puesto que no contrapone valor objetivo de la revelación a función o finalidad intrahistórica de la misma. Aún más, para Barth el valor objetivo de la revelación no queda supeditado al cumplimiento de su finalidad, aunque el hecho de la revelación alcanza su significación plena cuando el hombre desde su propia existencia *se está* determinando en cada momento a la aceptación de Dios que *se le está* revelando. En este sentido la Encarnación, la Cruz y Pentecostés no pertenecen al pasado sino que, en cuanto salvíficamente operativos, *están siendo* en cada momento y para cualquier hombre. Hay que reconocer que el planteamiento, por otra parte no exclusivo, de Barth ha contribuido no poco a reincorporar a la temática teológica consideraciones tales como la del personalismo en la fe y en la sacramentalidad, con el sentido de responsabilidad y riesgo que implica siempre el acto personal.

A la vista de lo expuesto cabe preguntarse, ¿qué razón tienen cuantos han calificado a la teología de Barth de positivismo biblicista?

Barth no identifica a la Biblia con la revelación, aunque la Biblia sea el único testigo fehaciente de la revelación. En este sentido, concluye, el hombre ha de creer en la palabra de Dios no por estar escrita materialmente en la Biblia sino porque ha sido dicha por Dios. Ahora bien, la Sagrada Escritura, en cuanto testimonio de la revelación, constituye el punto de referencia exclusivo para el conocimiento de la palabra de Dios. Basado en este principio Barth contrapone al *die Sache selbst*, la cosa en sí de Harnack, su *was da sthet*, lo que está ahí, en la Biblia. Lo escrito en la Sagrada Escritura tiene un valor objetivo por lo que se convierte en primer principio para la fe y para la teología. En este sentido puede hablarse de un positivismo bíblico en Karl Barth.

Con la relación Biblia e Iglesia concluye Barth el ciclo de reflexión sobre la revelación. Así como ha distinguido entre revelación y Biblia, así también distingue entre Biblia e Iglesia; y como ha relacionado revelación y Biblia, relaciona también Biblia e Iglesia. Si la Biblia, según lo expuesto, es el único testimonio fehaciente de la revelación, la Iglesia, con su predicación, ha de hacer patente ante los hombres el contenido de la Biblia. Por la acción kerigmática de la Iglesia le llega al hombre el contenido de la revelación. En este sentido Barth propone y acepta una determinada forma de magisterio eclesial y reconoce que en los momentos cumbre, como en Nicea o Calcedonia, no se ha podido ejercer *sine Deo*.

Dejemos aquí esta afirmación ya que no nos hemos propuesto estudiar cuanto Barth piensa sobre el magisterio de la Iglesia, la tradición o el dogma. Lo único que intentábamos era reconstruir el pensamiento de Barth sobre el proceso revelación, escritura e iglesia, y hemos visto cómo, según Barth, el hombre recibe el misterio de Dios que se contiene en la Biblia por el ministerio kerigmático de la Iglesia. En último término la determinación del hombre ante la palabra de Dios implica una determinación ante la predicación de la Iglesia. He aquí por qué a la reflexión sobre Barth la hemos titulado existencialismo eclesial.¹⁴

HISTORIA E INTRAHISTORIA EN EL EXISTENCIALISMO RADICAL DE BULTMANN

Pocos teólogos resultan tan difíciles de entender y por ello de exponer como Rudolf Bultmann. Y la dificultad de la intelección de este autor nace de la radical modernidad de su propio pensamiento que, al verterlo en los términos tradicionales de la teología, les confiere un significado nuevo. Revelación, fe, gracia, pecado, justificación e incluso Cristo tienen en Bultmann una acepción distinta a la que se les venía concediendo.

Bultmann, que no tiene inconveniente en continuar usando la terminología teológicamente clásica, se dedica a poner en crisis el contenido de la misma y se pregunta sobre el valor que hay que conceder a las formulaciones teológicas, entendiendo por tales incluso las proposiciones conceptuales del Nuevo Testamento. El problema teológico, y por ende el quehacer de la teología, se cifra, según Bultmann, en revisar los contenidos teológicos mediante una reinterpretación de sus formulaciones.

La transcripción literal de la respuesta que Bultmann le dio a Jaspers, en la polémica mantenida entre ambos sobre el valor del mito como len-

¹⁴ En este contexto cobra plena significación que Barth titulase su dogmática *Kirchliche Dogmatik*.

guaje simbólico de la trascendencia de Dios y la posibilidad de la desmitologización del Nuevo Testamento, ha de esclarecer mejor que cualquier otra reflexión cuál sea el punto de vista del propio Bultmann. "El verdadero problema, afirma, es el de la hermenéutica, esto es, interpretar la Biblia y la predicación de la Iglesia de tal manera que el hombre pueda entenderlas como palabra que le ha sido dirigida a él".¹⁵ La exigencia de esta labor se le patentiza al teólogo cuando éste, consciente de su responsabilidad, se percata de que el Evangelio, redactado con caracteres míticos grecorromanos, le es extraño al hombre cuya inteligencia y sensibilidad se han forjado en la precisión y frialdad de la técnica. La hermenéutica, concluye Bultmann, es imprescindible.

El planteamiento de Bultmann está motivado por un intento loable que engarza con la preocupación explícitamente manifiesta en la teología católica del humanismo y del barroco. Ya Erasmo, en su *Ratio theologica*, había propuesto como menester propio de la teología *Scripturae sensum aperire*. Con la formulación de Erasmo coincide el pensamiento de Melchor Cano y, dentro de la teología del barroco, Ruiz de Montoya lo aplica en el desarrollo de la sistemática teológica. Si se toman estos nombres como exponente de una preocupación teológica se podrá constatar que Bultmann, cuando manifiesta la necesidad de una hermenéutica, entronca con la conciencia que la teología católica ha tenido siempre de la necesidad de interpretar la Sagrada Escritura para hacerla inteligible. Pero entiéndase bien lo dicho ya que se puede hablar de afinidad de preocupación entre los teólogos católicos y Bultmann, pero no de identidad de método. La distancia que media entre el método adoptado por los teólogos católicos y el seguido por Bultmann es insalvable.

La hermenéutica, tal y como la entiende Bultmann, tiene como cometido aclarar al hombre qué es la fe cristiana para con ello colocarlo en el trance de tener que determinarse frente a la misma.¹⁶ Esta necesaria explicitación de la fe tan sólo es posible en la medida que se consigue una objetivación de la misma, objetivación que abarca tanto a la fe contenida —palabra de Cristo— como a la fe acto o determinación personal. La hermenéutica en el pensamiento de Bultmann se concreta en un proceso de objetivización y en este sentido la labor hermenéutica del teó-

¹⁵ "Zur Frage der Entmythologisierung." Antwort an Karl Jaspers, en K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, pág. 62. A este respecto puede verse también: "Ist voraussetzunglose Exegese möglich?", en *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, págs. 142-150.

¹⁶ *Die Frage*, pág. 61: Die Entmythologisierung hat nicht den Sinn, durch kritische Abstriche an der Tradition, bsw. an den biblischen Sätzen, den Glauben für den modernen Menschen akzeptabel zu machen, sondern diesem klar zu machen, was christlicher Glaube ist, und ihn damit vor die Frage der Entscheidung zu stellen.

logo ha de considerarse como la aportación de éste ante un mundo acuciado por fuertes y verdaderos peligros.¹⁷

La objetivización de la fe, de la que Bultmann habla, aunque a simple vista pudiera ser confundida con la objetivización propuesta por Harnack, dista mucho de ser de talante positivista y ello tanto por el método adoptado como por la misma concepción de la historia que le sirve de andamio. Se impone pues analizar brevemente los términos metodológicamente fundamentales *Historismus* y *Geschichtlichkeit* para precisar y contraponer el sentido de los mismos.¹⁸

Historismus. Con este término Bultmann, en concomitancia de pensamiento con Croce, entiende el método histórico con el cual se pretende analizar los hechos históricos en similitud con los objetos de la naturaleza. La ciencia histórica, en este supuesto, se concretaría a la averiguación de datos, llegando a lo sumo a considerar la evolución histórica como una repercusión de época a época al estilo de un determinismo casual. Este concepto de historia, deducido de la aplicación al conocimiento del fenómeno histórico de los métodos adoptados para llegar a conocer el mundo de la naturaleza, es rechazado por Bultmann como método viable para interpretar el desarrollo histórico.

Geschichtlichkeit es la historia como intrahistoria. En la exposición de esta noción de historia Bultmann, siguiendo o coincidiendo con Heidegger, parte del análisis del hombre en sus categorías de temporal y libre. Al in-der-Welt-sein de Heidegger, corresponde en Bultmann die Zeitlichkeit, temporalidad que implica en el hombre estar en constante *estar-siendo* por determinación de la propia libertad. El vivir personal en constante hacerse es para Bultmann el vivir histórico o la historia.

Con este sentido de historia como presupuesto plantea Bultmann la posibilidad del conocer histórico al que tan sólo se puede llegar válidamente cuando el hombre, instalado en su dimensión temporal —nunc et pro me— hace presente el pasado haciéndolo suyo en una determinación de aceptación libre. En este sentido, para Bultmann, el valor objetivo de la historia no radica en la verificación del hecho pasado, sino en la determinación existencial por asumir desde la existencia personal el acon-

¹⁷ *Die Frage*, pág. 61: Dieses -die Sichtbarmachung dessen, was christlicher Glaube ist, die Sichtbarmachung der Entscheidungsfrage- scheint mir das Einzige, aber auch das Entscheidende zu sein, was der Theologe zu tun hat angesichts der heute gewaltigen wirklichen Gefahren.

¹⁸ Sobre este punto es muy importante la obra de R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, y en especial para *Historismus*, págs. 88-89, 142-143, 169 y para *Geschichtlichkeit*, págs. 1-3, 168, 178; merecen especial mención los apartados: *Das Wesen der Geschichte*, págs. 123-163 y *Christlicher Glaube und Geschicht*, págs. 164-184.

tecimiento transcurrido. Lo demás, la mera verificación positiva, será recopilación de datos museables o, a lo sumo, evocación, pero nunca historia. Como lógica y última conclusión para Bultmann la historia no puede ser estudiada como un algo externo, sino vivida como un propio, ya que el hombre forma parte y está inmerso en la misma historia que él está realizando.

Partiendo de la consideración del hombre como historia —existencia en libertad— intenta componer Bultmann el análisis del acto de fe y la comprensión del sentido que para el hombre tiene creer.

El primer axioma del pensamiento de Bultmann al analizar el acto de fe se fundamenta en la distinción entre Cristo persona y predicación de Cristo. La persona de Cristo, lo que Bultmann llama la vida o el historicismo de Cristo, no le interesa porque, fiel a sus principios, considera que no constituye la historia de Cristo. A Bultmann le importa la significación de Cristo en cuanto portador de la palabra de Dios.¹⁹ Palabra que alcanza la objetividad histórica cuando es hecha suya por el hombre al incorporarla a su propia realidad histórica, a su existencia por la libertad.

Y para que el hombre pueda incorporar la palabra de Dios a su existencia concreta se requiere que esta palabra esté sometida constantemente a un proceso de interpretación por el cual, sin conseguir un saber sobre Dios, se provoca en el hombre la determinación personal a aceptar la palabra dicha por Dios. Creer, para Bultmann, equivale a actuar la libertad frente a la palabra de Dios con lo que se configura el sentido de la existencia humana, sin que ello suponga un haber adquirido un cuerpo de doctrina o un saber. La fe le otorga al hombre la conciencia de ser libre, al instalarlo frente a la palabra de Dios, con lo que la vida adquiere sentido al ser vivida en determinación constante y arriesgada frente a Dios.

Bultmann ha seguido un camino similar al del existencialismo de Heidegger y sólo al final del trayecto intenta superar la inmanencia existencialista abriendo al hombre a una esperanza: el sentido escatológico de la existencia. Esperanza que el hombre en soledad, sin apoyo que le sostenga en su respuesta a Dios, ha de vivir en la constante responsabilidad que suscita el propio riesgo que el vivir implica. Por ello Bultmann al término de su *Jesus*, cuando la aplicación del método hermenéutico da la sensación de haber destruido todo el cuerpo de doctrina cristiana, le propone al hombre la posibilidad de salvación y de autocomprensión

¹⁹ R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, 1951, pág. 180; importante sobre el concepto de historia, aplicada a la historia de Cristo en la misma obra: *Die Art der Betrachtung*, págs. 7-17.

si acepta la palabra de Cristo: “¡Bienaventurados aquellos que no recibieron escándalo en mi palabra!”²⁰

La distinción entre persona histórica de Cristo y predicación de Cristo, que tan fundamental es en el pensamiento de Bultmann, ha sido abandonada por la novísima teología protestante. Bultmann, y con él Barth, está siendo acusado de haber paralizado la exégesis al centrar su atención en el kerigma y no en la persona de Cristo. Un nuevo concepto de historia se está imponiendo y la preocupación se vuelve hacia la verificación del dato biográfico. ¿Estamos asistiendo a un renacer del positivismo teológico? Hoy por hoy quizá resulte un tanto difícil responder, sin embargo, y adelantando un juicio que quizá tenga más de intuido que de verificado, sería lícito afirmarlo. El hecho está demasiado cerca para aventurar un pronóstico sobre la repercusión que en el futuro pueda tener esta nueva orientación.

CONCLUSIÓN A MANERA ECUMÉNICA

Por esta breve nota han desfilado, con paso excesivamente raudo, los teólogos, con sus métodos teológicos, que han configurado el pensamiento del protestantismo alemán y de gran parte del protestantismo en general durante más de setenta años.

La trayectoria en zig-zag seguida por los pensadores anotados demuestra que la teología protestante alemana se ha forjado en estrecho diálogo con la filosofía de su tiempo. Parece una paradoja, pero es así. En la Iglesia de la sola fides la teología ha sido elaborada en íntima conexión con la filosofía, y del mismo modo que el movimiento reformador del XVI no es concebible sin el nominalismo del XIV y el conciliarismo del XV, la teología protestante de finales del XIX y primeros tercios del XX no es explicable sin la Ilustración, Hegel y el existencialismo.

Una sugerencia salta a la mente al contemplar el hecho de la relación teología-filosofía en el seno del protestantismo. ¿Quiere la teología católica entablar un diálogo con la teología protestante? Pues para este diálogo, además del aparato bíblico, va a necesitar un buen bagaje filosófico. El teólogo protestante alemán, pretendiéndolo o sin pretenderlo, ha mantenido vigente el viejo aforismo: *nemo theologus nisi philosophus*. Y en este sentido, hay que reconocerlo, la filosofía entra a formar parte como interlocutor imprescindible en el diálogo ecuménico; sin tenerla en cuenta va a ser muy difícil poder centrar las premisas de la discusión.

²⁰ O. c., pág. 182.

Pero si el teólogo católico pretende que su voz se alce bien templada y no sea la de una algarabía ininteligible, tendrá que atemperarla a la norma que Cristo le ha dado en el magisterio de la Iglesia, sin olvidar el principio metodológico de Melchor Cano: “Si in exploranda scripturae intelligentia nullus est ecclesiae certus iudex...non charitate modo et pax, sed fides etiam penitus tollitur”.²¹

²¹ *De Locis theologicis*, L. XII, cap. 7.